

COMUNIÓN EN LA IGLESIA LOCAL Y EXENCIÓN¹

RESUMEN

El actual marco jurídico de las instituciones eclesiales de tipo asociativo-carismático es el resultado práctico de una serie de circunstancias y acontecimientos de la historia de la Iglesia. Este estatuto canónico no es acorde con una recta eclesiología sacramental, en especial con la debida comunión de los presbíteros exentos en el ministerio sacerdotal del obispo de la Iglesia local. Una adecuada integración de los exentos en la diócesis favorecería el equilibrio entre el ministerio petrino y el ministerio de los obispos locales, en consonancia con la eclesiología del concilio Vaticano II y sin perjudicar la debida autonomía de estas instituciones. Se trata de un estudio orientado a mejorar la comunión eclesial de estas instituciones, en orden a una renovación del derecho canónico codificado para que se ajuste mejor al misterio teológico de la Iglesia.

Palabras clave: Exención; comunión eclesial; estructuras jurisdiccionales; presbiterio diocesano; instituciones eclesiales de tipo asociativo; carisma y comunión; ministerio petrino; estructura sacramental del Derecho Canónico.

ABSTRACT

The current juridical framework of the ecclesial institutions of an associative-charismatic character is the practical result of a series of events and stages of the Church history. This canonical statute is at odds with a suitable sacramental ecclesiology, in particular with the due communion in the priestly ministry among the exempted priests and the local bishop. A suitable integration of the exempted priests into the diocese should enhance the equilibrium between the Petrine ministry and the ministry of the local bishops, in agreement with the ecclesiology of the Vatican II council, without detriment to the due autonomy of those institutions. This is a study aimed to improve the ecclesial communion of those institutions, in order to renew

1 Con este estudio en parte histórico sobre la exención deseo sumarme al homenaje que esta Revista dedica al que fue su director, el Profesor D. Antonio García y García, insigne maestro de Historia del Derecho Canónico.

the codified canonical law for a better adjustment to the theological mystery of the Church.

Keywords: Exemption; ecclesial communion; jurisdictional structures; diocesan priestly council; ecclesial associative institutions; charisma and communion; Petrine ministry; sacramental structure the Canon Law.

1. PLANTEAMIENTO DEL TEMA

Las relaciones de las instituciones exentas con los obispos y su comunión en la Iglesia local han sido problemáticas a lo largo de la historia, y lo siguen siendo. Las dificultades eclesiológicas y canónicas que suscitan estas instituciones superan la cuestión de la exención propiamente dicha. Pero empleamos el término *exención*, genéricamente, para indicar la sustracción de la potestad del obispo local. Somos conscientes de la complejidad y sensibilidad del tema que nos hemos propuesto analizar. La implicación de múltiples aspectos eclesiológicos, entre los que cabe señalar el ejercicio del ministerio petrino y la teología de la vida religiosa, además de los intereses creados, dificultan sin duda el empeño de emprender este estudio.

Durante el siglo pasado se oyeron voces autorizadas reclamando la necesidad de una reforma de la Iglesia y de sus instituciones. Juan Pablo II, en su encíclica *Ut unum sint* (25/05/1995), reconoce la necesidad, en orden al ecumenismo, de revisar el modo de ejercicio del primado: «Estoy convencido de tener al respecto una responsabilidad particular, sobre todo al constatar la aspiración ecuménica de la mayor parte de las Comunidades cristianas y al escuchar la petición que se me dirige de encontrar una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva» (n. 95). Y a renglón seguido invita a los pastores y teólogos a que le ayuden a encontrar las formas adecuadas para realizarlo, pues se trata de una «tarea ingente que no podemos rechazar y que no puedo llevar a término solo» (n. 96). Nuestro trabajo pretende ser una pequeña contribución a esa petición de Juan Pablo II y a la necesaria renovación eclesial después del Vaticano II.

No cabe duda de que la hipertrofia, desde el punto de vista administrativo, de la función primacial del obispo de Roma, ha permitido que a lo largo de la historia se introdujeran estructuras poco acordes con el misterio eclesial. El concilio Vaticano II revaloriza el papel de los obispos y de la Iglesia local, pero quedándose en el orden de los principios, sin que después apenas se hayan extraído las necesarias consecuencias en el ordenamiento canónico.

Es obvio que una Iglesia excesivamente institucionalista, en la que las instituciones importan más que las personas, pierde por desgracia capacidad

de contacto con los fieles, los cuales deben ser sujeto primordial de atención, de escucha y de servicio de los jerarcas. La Iglesia en su proceso de institucionalización corre el grave riesgo de mundanizarse y ser menos espiritual, como de hecho ha sucedido en la historia. Institución y poder van de la mano, pues la institución suele preocuparse por ella misma, por su supervivencia e imagen, y tiene una actuación corporativa. Además, una fuerte estructura de instituciones puede desplazar a un plano secundario la estructura sacramental de la Iglesia, así como la potestad real del obispo, su relación pastoral con muchos de sus fieles, e incluso su carácter de padre común y exponente de unidad en la diócesis. Así pues, la hipertrofia institucionalista y la de las mediaciones humanas pueden conllevar paradójicamente el peligro de obstruir la finalidad de la Iglesia, que es poner a los fieles en comunión con Dios, y no con los intermediarios.

Las dificultades acaecidas a lo largo de la historia de la Iglesia en las relaciones entre los obispos de las Iglesias locales y las instituciones de tipo asociativo han sido constantes, generalmente propiciadas por diversos factores coyunturales, pero su origen en el fondo se debe a un insuficiente encuadramiento eclesiológico de estas instituciones, que no permitía extraer sus relaciones con la Jerarquía del plano del entendimiento «político». Esto es, el desarrollo de la eclesiología ha sido durante muchos siglos insuficiente para enmarcar debidamente el fenómeno asociativo y su relación con la Jerarquía y con el resto del Pueblo de Dios. En nuestros días las dificultades no han desaparecido, pero contamos con un desarrollo teológico que nos permite abordar con más fundamento el engarce eclesiológico y canónico del fenómeno asociativo. Por eso, nos proponemos aquí y ahora no un estudio meramente teórico, sino orientado a desarrollar de modo práctico la eclesiología sacramental y de comunión en el ordenamiento canónico.

En efecto, la eclesiología sacramental y de comunión presente en el Concilio Vaticano II, junto con el desarrollo de la teología de la Iglesia particular y de la colegialidad, deben estructurar el ordenamiento canónico de la Iglesia. El desarrollo de la eclesiología sacramental beneficiaría también la comprensión teológica del fenómeno religioso.

Un trabajo como este, si desea realizar un planteamiento que no se quede en la superficie, en las soluciones contingentes y políticas, necesariamente tiene que abordar aspectos fundamentales de la organización y vida de la Iglesia. Por lo tanto, no es nuestro propósito incidir sobre las debidas disposiciones morales de comunión, sino acerca de la estructura teológico-canónica de comunión de las instituciones en la Iglesia.

Decíamos que en nuestros días persisten las dificultades en las relaciones de los obispos con las instituciones eclesiales no jerárquicas. Los institutos religiosos exentos y las organizaciones de derecho pontificio, suelen actuar

en las diócesis buscando sus propios fines y beneficios, que no siempre coinciden con el real servicio a la diócesis. Entre estos mismos grupos no se da, a veces, una adecuada comunión, pues son más competidores que colaboradores. Lógicamente, buscan su propio desarrollo: vocaciones, casas, colegios, dinero, prestigio social, etc. A la hora de formar a sus miembros, algunos inciden en lo peculiar de su carisma, en aquello que les distingue de los demás fieles y de otras organizaciones, cuando lo común cristiano es más fundamental e importante. Ellos suelen mirar «desde fuera» las cosas de la diócesis.

En la Iglesia local se han instaurado distintos pastores con jurisdicción sobre sacerdotes, religiosos y laicos, y sobre todos aquellos en contacto con sus apostolados. Aunque su pastoral no sea la ordinaria y su jurisdicción sea parcial, la frase evangélica «nadie puede ser esclavo de dos amos» (Mt 6, 24) expresa bien la dificultad de armonizar de hecho esas jurisdicciones sobre un mismo sujeto.

Además, los obispos, en su relación con los institutos, no sólo han de atenerse al derecho universal, sino que se encuentran con frecuencia limitados por el derecho particular de cada organización, que contiene normas y privilegios peculiares, lo que complica la tarea de conocimiento y de coordinación por parte del obispo local, y le sustrae a veces muchos aspectos y acciones inherentes a su función.

En otro orden de cosas, las organizaciones eclesiales de ámbito universal, que suelen tener miembros trabajando en la administración vaticana, así como una amplia red de influencias y un poder centralizado, son estructuras eclesiales amparadas en el Papa ante las que el obispo diocesano se encuentra muchas veces solo e impotente para encauzarlas a la comunión. Aunque el derecho le otorgue elementos para imponer su autoridad en la diócesis, éstos suelen ser drásticos y conllevan el riesgo de un enfrentamiento que suele ir casi siempre en detrimento del pastor diocesano. El recurso del obispo al superior jerárquico de estas asociaciones o a la administración vaticana, resulta en no pocas ocasiones complicado y poco resolutivo. Esta serie de circunstancias favorecen que el pastor diocesano no lleve a cabo el ministerio episcopal como debiera ejercerlo en su propia diócesis. Puede ocurrir también que los institutos, unos más que otros, con su exención del régimen episcopal, actúen en la diócesis a su aire, y vayan a lo suyo, lo cual es interpretado por ellos como exigencia de fidelidad a su carisma y servicio a la Iglesia universal.

Nos encontramos así con otro aspecto fundamental en relación con la exención: el modo de ejercicio del ministerio petrino y su repercusión en el ejercicio del ministerio de los obispos. La *Reforma Gregoriana* marcó el comienzo de un progresivo incremento del poder papal no sólo en cuanto a su independencia del poder temporal, sino dentro de la misma organización

eclesial². Los pontífices fueron acaparando atribuciones en lo relativo al ejercicio de su autoridad en el seno de las diócesis. Una de las manifestaciones de este poder fue la exención total de las órdenes monásticas, militares y mendicantes de la supervisión de los obispos locales.

No es de extrañar, por tanto, que todos estos recortes supongan un debilitamiento de la función del obispo en su diócesis, el cual suele sentirse un pastor venido a menos, alguien que tiene que estar mirando continuamente a Roma, a la curia vaticana, de quien depende en su nombramiento, traslados, promoción y relación con los exentos. El ejercicio del primado ya no consiste sólo en ser un referente de fe y un garante de la comunión, sino en una administración centralizada de la Iglesia universal. ¿Es esta la función del obispo de Roma? ¿El ministerio petrino tiene carácter propiamente administrativo? ¿Los prefectos de los dicasterios romanos son superiores jerárquicos de los obispos?

El obispo es pastor, principio y fundamento visible de unidad en la Iglesia local en virtud de la plenitud de su sacerdocio. Esto no se ha de limitar a una mera afirmación de principio teórico, sino que debería convertirse en una realidad práctica. La independencia de régimen de los exentos no parece compatible con este principio. Conviene distinguir entre la legítima autonomía de espíritu respecto de los pastores, que es una consecuencia de la libertad de conciencias, de la acción carismática del Espíritu en la Iglesia y de la libertad de asociación de los fieles dentro del marco de la comunión, y la exención de régimen respecto del pastor diocesano.

El servicio de las instituciones a la Iglesia debe realizarse en la diócesis, no en una teórica Iglesia universal. Téngase en cuenta que los fieles de la Iglesia universal se encuentran en las diócesis, no existe un pueblo de Dios supradiocesano o extradiocesano, como tampoco existe, por ejemplo, un presbiterio universal, sino sólo presbiterios de Iglesias particulares. ¿Los fieles pertenecientes a las asociaciones de derecho pontificio constituyen un pueblo de Dios extradiocesano que depende del Papa? Entonces, ¿el Papa es obispo de Roma u obispo de esas instituciones pluridiocesanas? Las asociaciones y los institutos, por su naturaleza eclesial, no constituyen diócesis personales ni se asimilan a ellas, sus miembros son diocesanos allá donde se encuentren. Todo ello está pidiendo un análisis de la comunión en la Iglesia, para que los

2 Cf. U.-R. BLUMENTHAL, 'Reforma Gregoriana', *Diccionario General de Derecho Canónico. Volumen VI (Patronos estables — Richter, Aemilius Ludwig)*, Pamplona 2012, pp. 790-797. En su opinión: «Todo cristiano —sostenían los reformadores— debía obediencia absoluta al pontífice, porque solamente el Papa estaba exento de desviarse en la fe cristiana, dada su conexión mística con san Pedro. El resultado fue la subordinación de todos los gobiernos cristianos a la autoridad papal, y en primer lugar la subordinación al Papa de todos los miembros de una jerarquía eclesiástica estrictamente concebida, lo que llevó finalmente al concepto de la llamada monarquía papal» (p. 796).

carismas que el Espíritu Santo suscita sirvan a la comunión bajo la supervisión de los obispos.

Pensamos que la implantación de una verdadera comunión en la Iglesia local, y por tanto en la Iglesia toda, no es sólo consecuencia moral de que todos vivan mejor la caridad, ni tampoco un simple problema de entendimiento político o de relación entre las instituciones exentas y el obispo, que se pueda facilitar mediante organismos conjuntos de cooperación, sino que ha de estar basada en un adecuado ordenamiento canónico fundamentado en la estructura sacramental de la Iglesia. Colegialidad episcopal y comunión eclesial han de entenderse también en el sentido de que todo el conjunto de la Iglesia local —incluidas las asociaciones— esté en comunión con el obispo y con el presbiterio diocesano. La colegialidad episcopal garantiza la comunión entre las Iglesias locales, pero en el seno de la Iglesia local también está en juego la comunión eclesial. ¿De qué sirve la comunión de las cabezas de las Iglesias entre sí, si los fieles de cada una de ellas no están en plena comunión con el obispo y a veces rivalizan entre unos y otros?

Es aceptable pensar que en un organismo como la Iglesia, cuyo aliento vital y eficiencia se deben al Espíritu, lo institucional constituya el mínimo requerido a fin de que no se dificulte la acción del Espíritu, ni pueda ser sustituido por estructuras humanas que lo suplanten. El binomio gracia-libertad, que tiene su fundamento en el carácter interpersonal de la relación del creyente con Dios, puede verse muy comprometido por la institucionalización humana, a causa de su carácter de superestructura. La denominada acción carismática del Espíritu en la Iglesia no tendría que dar lugar a instituciones de poder eclesial, sino de espiritualidad y vida.

Una revitalización de la Iglesia se hace necesaria no solo en lo referente a la espiritualidad de los fieles, sino en lo que atañe a la transformación de las estructuras eclesiales. No se trata solo de un adelgazamiento y optimización de esas estructuras, sino de una reconducción de las mismas a sus fundamentos sacramentales y teológicos. Todo ello forma parte de la necesaria reforma de la Iglesia.

2. LA TRADICIÓN HISTÓRICA DE LA EXENCIÓN

a) *Los comienzos de la vida religiosa*

El fenómeno religioso no requirió en sus comienzos ninguna regulación canónica ya que los monjes, solitarios o anacoretas, eran considerados simples fieles, y su relación con el obispo no suscitaba especial atención al tratarse de un fenómeno privado y laical. Con el paso del tiempo, los mon-

jes se organizaron en cenobios, comenzaron a tener una autoridad común y regla. Algunos de ellos recibieron las sagradas órdenes. Su influjo eclesial fue creciendo por estas razones, así como por su formación y santidad de vida, de modo que se hizo necesaria la intervención del obispo en la vida comunitaria, en especial debido a los monjes ordenados, a la práctica litúrgica y a la oportuna regulación de esa realidad eclesial organizada, que empezó a tener un impacto público.

La tradición histórica de la exención de los religiosos arroja muchas luces sobre la entidad eclesial de estas instituciones y su estatuto canónico. En los primeros siglos fueron los sínodos y concilios quienes ordenaron la vida religiosa y legislaron sobre ella.

El reconocimiento de la realidad carismática como un don del Espíritu a la Iglesia y el consiguiente respeto a la justa autonomía de estas organizaciones ha sido una constante a lo largo de la historia de la Iglesia, así como su dependencia de la jerarquía. Prueba de lo que afirmamos son los sínodos que en los primeros siglos emanaron normas para regular la vida religiosa, que pasó de ser un fenómeno privado a constituir un estado eclesial distinto del clero secular y de los demás fieles, por la emisión de votos de castidad, pobreza y obediencia. Así, por ejemplo, el Concilio de Calcedonia³ (451) y otros muchos sínodos, tanto orientales como occidentales, establecieron que los monjes están bajo la potestad del obispo del lugar, sin cuyo permiso no pueden fundar nuevos monasterios, ni vender las propiedades del monasterio; reconocieron también la potestad del abad sobre los monjes en lo relativo a la vida interna. En concreto, los concilios de Cartago⁴ (525) y de Arlés

3 Vid. Concilio de Calcedonia del año 451, cuyo canon 4 dice: *Quoniam autem nonnulli monachico (...) uisum est, nullum usquam edificare nec construere posse monasterium, uel oratoriam domun, preter sententiam ipsius ciuitatis episcopi: monacos autem, qui sunt in unaquaque regione et ciuitate, episcopo subiectos esse* (MANSI 7.359). Y lo mismo establece el Concilio Agathense del año 506 en su canon 27: *Monasterium nouum nisi episcopo aut permitente aut probante nullus incipere aut fundare presumat* (MANSI 8.329). Asimismo, el Concilio V de Arlés del año 554 en su canon 2 dice: *Ut monasteria, uel monachorum disciplina, ad eum pertineant episcoporum, in cuius sunt territorio constituta* (MANSI 9.702).

4 Vid. el Concilio de Cartago del año 525, que establece: *Monasteria, in quibus regulariter uiuunt, libera esse debent ab omni infestatione episcoporum et clericorum* (MANSI 8.636). Y también: *Idest ut clerici et altaris ministri a nullo nisi ab ipso, uel cui ipse iniunxerit, ordinentur: chrisma non nisi ab ipso, speretur. Neophyti si fuerint ab ipso confirmentur: peregrini clerici absque ipsius precepto in communionem, uel ad ministerium non admitantur. Monasterii uero omnis laica multitudo ad curam abbatis pertineat; neque ex ea sibi episcopus quidam uindicet, aut aliquem ex illa clericum, nisi abbate petente presumat. Hoc enim et rationis, et religionis plenum est, ut clerici ad ordinationem episcopi debita subiectionem respiciant; laica uero omnis monasterii congregation ad solam, ac liberam abbatis proprii, quem sibi ipsa elegerit, ordinationem dispositionemque pertineat; regula, que a fundatore ipsius monasterii dudum constituta est, in omnibus custodita* (MANSI 8.656). Cf. también el Concilio III de Arlés del año 455 (MANSI 7.908). El mencionado sínodo de Cartago del año 525 prohíbe a los obispos nombrar abades y pide que los monasterios sean libres de la condición de los clérigos diocesanos: *Erunt igitur omnia omnino monasteria, sicut semper fuerunt, a conditione clericorum modis omnibus libera, sibi tantum*

(455) admiten una doble autoridad en el monasterio: al obispo del lugar le correspondía el régimen sobre los monjes ordenados, así como administrar los sacramentos del orden y de la confirmación a los monjes, y del bautismo a los neófitos, mientras que el abad tenía potestad sobre la regla interna y sobre los laicos. Es de notar que ya en esas fechas se valore la importancia de custodiar el patrimonio espiritual de los fundadores⁵, como también enseña el concilio Vaticano II (cf. LG 45). Así pues, en esta época los monasterios son completamente autónomos unos de otros y, respecto del obispo, gozan también de autonomía en cuanto a su vida interna y organización económica, pero dependen de él en los aspectos aludidos.

Como los monasterios estaban bajo la autoridad del obispo local, los monjes, cuando tenían dificultades en la relación con los obispos, que no siempre respetaban su legítima autonomía, buscaban la protección de los patriarcas o del Papa para que mediaran en los conflictos. Estas intervenciones se orientaban a tutelar la comunión en la Iglesia y tenían como fin la defensa de la justa autonomía. Así surge el privilegio de la exención de concretos monasterios.

Entre los primeros casos de exención completa de la autoridad episcopal suelen considerarse el de la Abadía de Bobbio, situada al norte de Italia, fundada por el monje irlandés San Columbano en el año 614, y el del monasterio de Monte Casino. En el año 628 el Papa Honorio I le concedió a la Abadía de Bobbio la exención de la jurisdicción episcopal, quedando sometido a la jurisdicción de la Santa Sede⁶.

Durante los siguientes siglos se dieron varias circunstancias que ocasionaron una fuerte degradación de la vida monástica. Entre ellas cabe señalar el hecho de que los reyes y nobles intervinieran creando monasterios y nombrando abades y abadesas dependientes de ellos, pasando a ser estos monasterios señoríos y protectorados suyos, en la línea del sistema de la 'iglesia privada'. También era frecuente que los obispos nombraran abades indignos,

et Deo placenti (MANSI 8.656). Y el Concilio de Cartago del año 534 dicta normas similares (cf. MANSI 8.841). También el Concilio *Hispalense* II del año 619 protege el patrimonio material y espiritual de los monasterios, al establecer en su canon 10: *Statuimus, ut cenobia nuper condita in prouincia Betica, sicut et illa que sunt antiqua, immobili et inconcussa stabilitate permaneant solidata. Si quis autem (quod ábsit) nostrum, uel nobis succedentium sacerdotum, quodlibet monasterium, aut ui cupiditatibus spoliandum, aut simulatione aliqua fraudis conuellendum, uel dissoluendum, anathema effectus, maneat in regno Dei extraneus* (MANSI 10.560).

⁵ Cf. Concilio *Aurelianensi* del año 511, que en su canon 19 establece: *Abbatas pro humilitate religionis in episcoporum potestate consistant et si quid extra regulam fecerit, ab episcopis corrigantur* (MANSI 8.354).

⁶ Cf. J.-M. MAYEUR-A. VAUCHEZ, *Storia del cristianesimo* IV, Roma: 1999, p. 644; L. URRUTIA, 'La exención de los religiosos como problema', *Razón y Fe* 165 (1962) 473; y también la tesis doctoral leída en la Universidad de Navarra de ZBIGNIEW PODLECKI, *Las relaciones entre obispos y religiosos. Estudio histórico canónico*, Pamplona 1990, p. 33.

más dados a la especulación económica de las tierras que a la vida espiritual. A veces, eran los mismos obispos los que poseían tierras, iglesias y monasterios, continuando el sistema de la Iglesia privada pero con propietario obispo. Todo esto originó una enorme secularización de la vida de los monjes, en el contexto general de una sociedad cristiana asolada por grandes vicios: la simonía, el nicolaísmo y la investidura laica.

Estas circunstancias propiciaron que se fuese implantando el llamado «protectorado papal» de aquellos monasterios entregados por sus fundadores a la propiedad de la Santa Sede, quedando a los monjes el usufructo de las tierras. Esta «entrega» tenía un carácter jurídico. Con ello se conseguía defender la autonomía de estos monasterios y evitar la corrupción de las investiduras. Protectorado y exención, aunque no se identifican, son instituciones que están en la base del actual fenómeno de la exención.

Una muestra especial de este protectorado, que supuso el comienzo de la reforma monástica, es el de la Abadía de Cluny⁷ en el siglo X. En el año 909, el duque Guillermo III de Aquitania, llamado el Piadoso, concedió al abad Bernón los territorios de Cluny para fundar un monasterio benedictino, donde el abad fuera libremente elegido por los monjes y el convento fuese inmune a toda autoridad civil y del obispo diocesano. El monasterio dependía directamente del Romano Pontífice. El éxito de Cluny movió a otros monasterios a solicitar la inclusión en su sistema, quedando sometidos a la autoridad de la abadía de Cluny⁸. Así se constituyó la orden cluniacense. La importancia de este hecho radica en que todos los monasterios anexionados dependían jerár-

7 Cf. J.-M. MAYEUR - A. VAUCHEZ, arriba nota 6, pp. 773 ss. y su *Volumen VI* pp. 161 ss.

8 Cf. *Bullarium Cluniacense* I, ed. Institut für Frühmittelalterforschung-Universität Münster. Por la Bula *Conuenit apostolico moderamini* del año 931, el Papa Juan XI confirma la exención de Cluny, establece que la elección del Abad sea libre, y da facultades al Abad para recibir otros monasterios que deseen anexionarse a la reforma, diciendo: *Ioannes episcopus seruus seruorum Dei Odoni uenerabili abbati monasterii Cluniensis edificati in honorem beatorum apostolorum Petri et Pauli, siti in pago Matisconensi, et per te eidem monasterio tuisque successoribus in perpetuum (...) Igitur quia petistis a nobis quatenus predictum monasterium in illo statu, quo a Guillelmo duce per testamentum manere decretum est, nostra apostolica auctoritate in perpetuum constare decerneremus sancte Romane, cui Deo auctore deseruimus ecclesie, subiectum est. Inclinati precibus tuis tibi ad regendum concedimus. Itaque sit illud monasterium cum omnibus rebus, uel quas nunc habet, uel que deinceps ibi tradite fuerint, liberum ab omni dominatu cuiuscumque regis, aut episcopi, siue comitis, aut cuiuslibet ex propinquis ipsius Willelmi. Nullus ibidem contra uoluntatem monachorum prelatum eis post tuum decessum ordinare præsumat: sed habeant liberam facultatem, sine cuiuslibet principis consultu, quemcumque secundum Regulam sancti Benedicti uoluerint sibi ordinare; nisi forte (quod absit) personam suis uitis consentientem eligere maluerint: hoc quicumque uoluerit cum zelo Dei prohibeat. Cenobium quod Romanum dicitur, et quod mater filii nostri Rodulphi regis condonauit ad predictum Cluniacum, ita ei cum Vaningo uilla subiectum sit, sicut illa per testamentum donationis decreuit. Si autem cenobium aliquod ex uoluntate illorum, ad quorum dispositionem pertinere uideatur, in sua ditone ad meliorandum suscipere consenseritis, nostram licentiam ex hoc habeatis. Decimas uero, que olim ad uestras capellas pertinuerunt, et per modernam quasi auctoritatem siue licentiam a quolibet episcopo subtrahere sunt, uobis ex integro restituumus.*

quicamente —aunque de diversos modos— del Abad de Cluny, formando una congregación monástica, esto es, cada uno de ellos no era autónomo, como había ocurrido hasta ese momento con los monasterios benedictinos. Además, pagaban un tributo anual que Cluny enviaba a Roma. El año 999, la Orden de Cluny obtuvo el privilegio de que sus monjes pudieran ser llamados al sacerdocio y recibir las órdenes sagradas con independencia del obispo local⁹. Este privilegio instauró un sacerdocio independiente de la estructura episcopal de la Iglesia. Y en 1027 se le concedió a Cluny la exención de la potestad legislativa y penal del ordinario del lugar¹⁰.

Hasta el momento el privilegio de la exención había tenido un carácter particular, pero a partir de Cluny se generalizó a los monasterios dependientes de éste, que llegaron a ser del orden de 1.200, extendidos por diversos países, aunque tal generalización no se realizó de un modo homogéneo debido a las circunstancias particulares de cada monasterio. Por lo tanto, Cluny supone un punto de inflexión al sentar el precedente de un nuevo modelo de organización religiosa pluridiocesana con gobierno centralizado.

b) *Institucionalización de la exención*

A este tipo de organización, privilegios y exenciones de la Orden de Cluny se sumaron más adelante otras órdenes monásticas, como la del Cister, *Valis Umbrosae*¹¹ y Cartujos, y también las órdenes militares.

9 Vid. *Bullarium Cluniacenense*, arriba nota 8. En la bula *Desiderium quod religiosorum* del año 999, aparte de enumerar los monasterios situados en diversas diócesis que con sus posesiones dependen de Cluny y gozan de su exención, el Papa Gregorio V establece: *Necnon sub diuini iudicii promulgatione et confirmatione, anathematis interdictione corroborantes decernimus, ut nullus episcopus, seu quilibet sacerdotum in eodem uenerabili cenobio pro aliqua ordinatione seu consecratione ecclesie, presbyterorum uel diaconorum missarumque celebratione, nisi ab abbate eiusdem loci inuitatus fuerit, uenire ad agendum presumat. Sed liceat monachis ipsius loci cuiuscumque uoluerint ordinis gradum suscipere, ubicumque tibi tuisque successoribus placuerit. Abbates namque qui consecrandi erunt, de ipsa congregatione cum consilio fratrum communiter eligantur, et ad eos consecrandum quemcumque uoluerint episcopum aduocent.*

10 Cf. *Bullarium Cluniacenense*, arriba nota 8. Mediante la bula *Cum omnium fidelium* del año 1027, el Papa Juan XIX concede también la facultad de administrar la unción de los enfermos y la confesión a quien la pida: *Interdicimus autem sub simili anathematis promulgatione, ut isdem locus sub nullius cuiuscumque episcopi uel sacerdotis deprimatur interdictionis titulo, seu excommunicationis uel anathematis uinculo (...) Præbeatur innocentibus charitas mutue fraternitatis, nec negetur offensis spes salutis et indulgentia pietatis. Et si aliquis cuiuscumque obligatus anathemate eundem locum expetierit, siue pro corporis sepultura, seu alterius sue utilitatis et salutis gratia, minime a uenia et optata misericordia excludatur, sed oleo medicamenti salutaris fouendus benigniter colligatur. Quia et iustum sic est, ut in domo pietatis et iusto prebeatur dilectio sancte fraternitatis, et ad ueniam confugiendi peccatori non negetur medicamentum indulgentie et salutis. Sit autem omnibus ibi aduenientibus causa salutis hic et in perpetuum diuine miseracionis et pietatis refugium, et apostolice benedictionis et absolutiois presidium.*

11 Un buen ejemplo de la práctica del protectorado y del privilegio de la exención durante el siglo XI es la Bula *Cum Universis* de Urbano II, del año 1090: cf. *Magnum Bullarium Romanum. Editio*

A la universalización de la exención, se añadió el hecho de que en esta época el papado se configuró como *suprema potestas*¹². Mediante la exención los papas se sirvieron de las órdenes religiosas como instrumentos de renovación eclesial bajo su jurisdicción, con lo que se centralizó el poder en la Iglesia. Congregaciones y papado se potencian mutuamente. En los siguientes siglos el privilegio de la exención se intensificó aún más, llegando a su culmen con la aparición de las órdenes militares de caballería y de las órdenes mendicantes.

Las órdenes militares gozaron de grandes privilegios papales y tuvieron mucha importancia en el desarrollo de la exención. Surgieron en el siglo XII con ocasión de las cruzadas. Eran fuertes organizaciones religiosas supradocesanas con gran influjo en la vida política, económica y eclesial. Los Papas les concedieron la exención de la potestad penal de los obispos, liberaron sus propiedades de los diezmos; les concedieron también un clero propio dependiente del capítulo de la orden, con independencia del obispo para administrar sacramentos y erigir templos, e incluso, el poder de recibir e incardinar a los clérigos seculares que lo solicitasen¹³.

novissima Laertii Cherubini, ed. 1655. El Papa aprueba ahí la orden *Valis Vmbrosæ* concediendo privilegios semejantes a los cluniacenses, como la exención de toda autoridad civil y episcopal, la ordenación de monjes y consagración de altares por cualquier obispo de la Iglesia, exención de la jurisdicción penal del obispo, y otros más. Literalmente dice: *Nos uestro proeuctui, anuente Domino, proeuctus adiungere cupientes, cenobium uestrum pro B. Marie semper uirginis reuerentia, cui dicatum est, in Romane ecclesie proprietatem, et tutelam, atque protectionem apostolice sedis accipimus; et apost(olice) illud auctoritatis priuilegio munientes, ab omnium personarum iugo, liberum permanere decernimus (...)* *Chrisma, oleum sanctum, consecrationes altarum, siue basilicarum, ordinationem clericorum, liceat uobis a quocumque uolueritis catholico episcopo Romane ecclesie gratiam atque communionem obtinente percipere; qui nosta fultus auctoritate que postulantur indulgeat. Ad hec, censemus atque statuimus, ne ulli omnino hominum liceat idem cenobium temere perturbare, aut ei subditas possessiones auferre, minuere, uel temerariis uexationibus fatigare, sed omnia integra conseruentur eorum, pro quorum, sustentatione, et gubernatione concessa sunt, usibus profutura. Nec ulli episcopo potestas fit excommunicationem, aut interdicionem uobis ingerere, ut qui in speciales estis filii apostolice sedis assumpti, nullius ulterius iudicio temere exponamini* (p. 55).

12 Según afirma Uta-Renate BLUMENTHAL: «El concepto de supremacía papal dentro de la Iglesia aparece ya claramente formulado en las cartas del papa León IX, escritas en su nombre por el cardenal Humberto en el contexto de la legación a Constantinopla de 1054» (arriba nota 2, p. 794).

13 El Papa Inocencio II concedió a la *Orden del Temple* diversos privilegios de exención: vid. ANDRÉ D'ALBON, *Cartulaire général de l'ordre du Temple: 1119?-1150: recueil des chartes et des bulles relatives à l'ordre du Temple formé par le marquis d'Albon* (ed. H. Champion, Paris 1913). Aquí se edita la Bula *Omne datum optimum* del año 1139 (pp. 375-379), que establece: *Et quoniam qui sunt defensores ecclesie, de bonis ecclesie debent uiuere ac sustentari, de rebus mobilibus uel se mouentibus seu de quibuslibet que ad uestram uenerabilem domum pertinent, a uobis decimas exigí, contra uoluntatem uestram, omnimodis prohibebimus. Ceterum decimas quas, consilio et consensu episcoporum de manu clericorum uel laicorum, studio uestro extrahere poteritis, illas etiam quas, consentientibus episcopis et eorum clericis, requiretis, uobis auctoritate apostolica confirmamus. Vi autem ad plenitudinem salutis et curam animarum uestrarum nihil uobis desit, et ecclesiastica sacramenta et diuina officia uestro sacro collegio commodius exhibeantur, simili modo sancimus, ut liceat uobis honestos clericos et sacerdotes, secundum Deum, quantum ad uestram scientiam, ordinatos, undecumque ad uos uenientes, suscipere, et tam in principali domo uestra quam etiam in obedienciis et locis sibi subditis, uobis habere. Dummodo*

Así pues, la exención otorgada a la orden de Cluny y a otras órdenes monásticas, se consolidó y universalizó para las órdenes militares, haciendo que la exención pasase de ser un privilegio particular a ser un privilegio general, aunque parezca contradictorio. A ello se sumó, a partir del siglo XIII, la exención de las órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos). Éstas, debido a su régimen orgánico y a su actividad pastoral universal en ciudades y pueblos, introducen una organización pastoral y eclesial que compite con la pastoral secular y con las funciones episcopales.

Los mendicantes se desarrollaron rápidamente ocupando el vacío de la falta de formación del clero secular, y llegaron a ser muy numerosos. Su misión se ordenaba a combatir las herejías —cátaros, albigenses, patarinos— y reformar las costumbres de los fieles, y en especial del clero. No sólo actuaban en zonas rurales, sino sobre todo en las ciudades, caracterizándose por su enorme movilidad. Su labor docente, de predicación y de dirección de almas, les convirtieron en un ejército de renovación espiritual de la Iglesia y de evangelización al servicio del Papa. Enseguida se les concedió la exención al modo de las órdenes antiguas. Pero los Papas avanzaron en estos privilegios y les dieron potestad para predicar la palabra de Dios en todas partes y confesar a todos los fieles sin excepción; también podían ejercer actividad pastoral y formativa en sus iglesias adjuntas a conventos y cementerios. Según I. Rodríguez, a partir de 1235 franciscanos y dominicos fueron totalmente exentos de cualquier jurisdicción de los ordinarios¹⁴.

Desde sus comienzos, la vida asociativa luchó por defender su autonomía frente a los abusos del poder local, eclesiástico y político, mediante la solicitud de privilegios y protectorados. Pero a partir del siglo XII la exención se hizo un derecho común, perdiéndose el equilibrio entre autonomía y dependencia. En virtud del principio de la ‘comunicación de privilegios’, los privilegios se extendían de una orden a otra¹⁵. Así pues, el derecho de religiosos aparece construido en buena medida a partir de privilegios y de exenciones, afectando gravemente a las funciones de los obispos y a la misma

si e uicino sunt, eos a propriis episcopis expetatis, idemque nulli alii professioni uel ordini teneantur obnoxii. Quod si episcopi eosdem uobis concedere forte noluerint, nihilominus tamen eos suscipiendi et retinendi auctoritate sancte Romane ecclesie habeatis (...) Precipimus insuper ut ordinationes eorumdem clericorum qui ad sacros ordines fuerint promouendi a quacumque uolueritis, catholico suscipiatis episcopo. Vid. también el *Magnum Bullarium*, arriba nota 10: ahí se edita la bula del Papa Alejandro III, del año 1175, aprobando las *Militiae S(ancti) Iacobi* (tomo I, pp. 68 ss.).

¹⁴ I. RODRÍGUEZ, ‘Orígenes históricos de la exención de los religiosos’, *REDC* 10 (1955) 607-608 y en especial su nota 36 relativa a la exención total.

¹⁵ Por ejemplo, vid. la aprobación de la Congregación de los Hermanos Eremitas de San Francisco de Paula, firmada por el Papa Sixto IV en el año 1474 (cf. *Magnum Bullarium*, arriba nota 11), que establece: *Necnon ut omnibus et singulis priuilegiis, gratiis, immunitatibus, libertatibus, exemptionibus, quibus Fratres S(ancti) Francisci, ceterique mendicantes fruuntur, et utuntur, frui et uti possent et ualerent, ac possent, et ualerent, indulsit, ac uobiscum supernis opportune dispensauit* (tomo I, p. 407).

organización eclesial, que ve nacer en las diócesis una pastoral de grupo y una jurisdicción al margen de la estructura episcopal, fundamentada directamente en la potestad suprema del Papa. Se llega de este modo a la coexistencia de dos jurisdicciones sobre el Pueblo de Dios: la de los obispos y la de los regulares; esta última proveniente del Papa. La situación descrita, con mayor o menor intensidad y de uno u otro modo, se prolonga hasta nuestros días.

El problema que suscitaba ese modo de exención era de competencia con la pastoral ordinaria de los obispos, a los que se les restaba de hecho fieles y medios materiales en su propia diócesis, pero no sólo eso. El carácter universal de la actividad de los mendicantes y su obediencia de régimen a un superior único, así como su actuación orgánica, los convertía en un grupo de poder en la Iglesia. Esto fue lo que ocurrió con los dominicos en la Universidad de París, pero también en las diócesis con respecto a los obispos. Como afirma I. Rodríguez: «Al principio (los obispos) deben contentarse con la ayuda benévola, y las más de las veces desinteresada; más tarde, cuando ya se sienten seguros, la benevolencia se convierte en exigencia»¹⁶.

Los privilegios de la exención de los mendicantes y sus competencias en la cura de almas suscitaron rechazo por parte del clero secular durante buena parte del siglo XIII. «El Papa Martín IV, mediante la Bula *Ad fructus uberes*, del 13 de diciembre de 1281, había concedido a las órdenes mendicantes el derecho de oír confesiones, independientemente del permiso del Ordinario del lugar»¹⁷. Ante esta medida se produjo por parte de los obispos y del clero secular una gran contestación contra tanto privilegio¹⁸. Esta controversia motivada por las exenciones se prolongó durante los siglos siguientes y fue objeto de análisis por los concilios Lateranense V¹⁹ y Trento.

El Concilio de Trento mostró la ligazón de la ordenación sacerdotal y de los sacramentos con el obispo. Redujo la exención de los regulares, recono-

16 I. RODRÍGUEZ, arriba nota 14, p. 605.

17 DS: 2ª ed. Barcelona 2000, p. 381, nota histórica del autor introductoria a la 'Constitución *Inter cunctas sollicitudines*', de Benedicto XI, de 7 de junio de 1304 (DS 880).

18 Sobre esta confrontación, vid. I. RODRÍGUEZ, 'Orígenes históricos de la exención de los religiosos', *REDC* 11 (1956) 243-271. Amparándose en el canon *Omnis utriusque sexus* del Concilio Lateranense IV (DS 812), hacia el año 1281 se produjo una enorme controversia doctrinal sobre la validez de las confesiones hechas ante los exentos y sobre la obligación de confesar de nuevo ante el párroco propio (cf. DS 880). Y en Francia hubo concilios de obispos para resolver la injerencia del Papa en sus competencias jurisdiccionales por causa de los exentos, acudiendo entonces a la protección del rey de Francia, quien medió en su favor ante el Papa.

19 La bula de León X *Dum intra*, dada con ocasión del Concilio Lateranense V el 19 de diciembre de 1516, afirma que el derecho de los obispos en sus diócesis debe ser preservado y modera algunos privilegios de los exentos: *Sane cupientes, ut iura spiritualia, que ad Dei laudem et Christi fidelium animarum salutem, pertinent (...) ut per ipsos episcopos exercentur, et ius illa libere exercendi, quantum fieri potest, eis illesum preseruetur: et si aliqua dictis fratribus mendicantibus in eorumdem episcoporum lesionem per Romanos pontifices predecessores nostros et sedem apostolicam concessa fuerint, concessionem huiusmodi eidem religiosis factas, in subsequentibus duximus moderandas* (MANSI 32.971).

ciendo al obispo del lugar potestad para visitar todas las iglesias y jurisdicción en el ejercicio ministerial de los sacerdotes regulares que están en su diócesis, que debían pedirle licencias para predicar fuera de sus propias iglesias y para oír confesiones en su territorio. Sin embargo, el Concilio no cedió en cuanto a la dependencia de los institutos exentos respecto del Papa, pues afirma, entre otras disposiciones similares, que los monasterios de monjas sujetos a la Santa Sede sean gobernados por el obispo diocesano, pero no con autoridad propia, sino como delegado del Papa²⁰.

La Constitución *Inscrutabili Dei providentia* (1622) del Papa Gregorio XV, aplicó con rotundidad los decretos tridentinos que recortaban las facultades de los exentos, derogando también costumbres inmemoriales y privilegios otorgados de cualquier forma por la Santa Sede, tanto a los mendicantes como a otras órdenes, que no estuvieran de acuerdo con esta Constitución y con lo establecido por el Concilio. Esta Constitución afirma que todo presbítero, incluyendo los regulares, necesita licencia del obispo para predicar y para confesar a los seculares, y que los regulares requieren además la bendición del obispo para predicar incluso en sus propias iglesias exentas. Trata también de la jurisdicción del obispo como delegado de la Santa Sede para corregir e imponer penas a los exentos en lo relativo a la administración de los sacramentos y a la administración de los bienes de los monasterios de monjas, incluso de aquellos sujetos a los regulares²¹.

20 Sobre las facultades para confesar, el decreto *De reformatione* capítulo 15 del Concilio de Trento, aprobado en su sesión 23, afirma: *Quauis presbyteri in sua ordinatione a peccatis absoluedi potestatem accipiant, decernit tamen Sacrosancta Synodus, nullum, etiam regularem, posse confessiones secularium, etiam sacerdotum audire, nec ad id idoneum reputari, nisi aut parochiale beneficium, aut ab episcopis per examen, si illis uidebitur esse necessarium, aut alias idoneus iudicetur, et approbationem, que gratis detur obtineat; priuilegiis et consuetudine quacumque, etiam immemorabili, non obstantibus.* (MANSI 33.145). También este Concilio reconoció la jurisdicción al obispo del lugar, en el capítulo 11 del decreto *De reformatione* de su sesión 25: *In Monasteriis (...) quibus imminet animarum cura personarum secularium (...) que ad dictam curam, et sacramentorum administrationem pertinent iurisdictioni, uisitatione, et correctioni episcopi, in cuius dioecesi sunt sita.* Y, con anterioridad, también el capítulo 8 del decreto *De reformatione* de su sesión 7 había determinado: *Locorum Ordinarii ecclesias quascumque, quomodolibet exemptas, auctoritate apostolica, singulis annis uisitare teneantur.* Sobre la actuación del obispo como delegado del Papa, en el capítulo 9 del *De reformatione* de su sesión 25, se estableció: *Monasteria sanctimonialium, sancte sedi apostolice immediate subiecta, etiam sub nomine capitulorum sancti Petri, uel sancti Ioannis, uel alias quomodocumque nuncupentur, ab episcopis, tanquam dicte sedis delegatis, gubernentur, non obstantibus quibuscumque.*

21 Cf. GREGORIVS XV, *Constitutio 'Inscrutabili Dei prouidentia'* del año 1622, que dice: *Sane Tridentine Synodi decretis prouide cautum est nullum presbyterum, etiam regularem, posse confessiones secularium, etiam sacerdotum, audire, nec ad id idoneum reputari, nisi aut parochiale beneficium habeat, aut ab episcopis per examen, si illis uidebitur esse necessarium, aut alias idoneus iudicetur, et approbationem, que gratis detur, obtineat (...)* *Atque ut regulares in ecclesiis suorum Ordinum predicare uolentes, se coram episcopis presentare, et ab eis benedictionem petere teneantur; in ecclesiis uero, que suorum Ordinum non sunt, nullo modo predicare possint sine episcopi licentia: contradicente autem episcopo, nulli, etiam in suorum Ordinum ecclesiis predicare pressumant (...)* *Ac demum habeat episcopus, tanquam dicte sedis delegatus, auctoritatem exercendi, ac puniendi quoscumque exemptos tam seculares, quam regulares, qui in alienis ecclesiis, aut qui suorum Ordinum non sunt, absque episcopi*

Así pues, al ponerse coto a la exención total de los mendicantes, se busca armonizar su actividad con las funciones propias de los obispos. Pero partiendo de una simple organización de jurisdicciones y facultades no se llegan a solucionar los problemas eclesiológicos de fondo que suscitan estas organizaciones.

El Papa León XIII reguló muchos aspectos relativos al derecho de religiosos²² y aprobó las congregaciones de votos simples, distinguiendo las de derecho pontificio y las de derecho diocesano, constituyéndose, junto con el Concilio de Trento, en un claro referente del CIC de 1917 en esta materia.

El CIC 17 contemplaba la exención como un privilegio²³, en el sentido de que los obispos tienen autoridad propia sobre los institutos²⁴, pero en virtud de la suprema autoridad del Romano Pontífice y para bien de la Iglesia, esa dependencia de los pastores diocesanos se restringe en algunos aspectos. Por otra parte, contempla también grados de exención. Este código regula con gran cantidad de normas las relaciones de los institutos con el obispo del lugar, quedándose en un plano jurisdiccional y de competencias.

Así pues, el CIC 17 reconoce al obispo como pastor de todos en la diócesis, esto es, reconoce su potestad nativa sobre los institutos.

c) *La exención en el Concilio Vaticano II y en el CIC 83*

El Vaticano II (LG 45, CD 35) contempla la exención como sustracción de la jurisdicción de los obispos, y la fundamenta en el primado del Papa y en el bien común de la Iglesia. Afirma que se refiere sobre todo a la organización interna de los institutos. El Concilio reconoce la función del obispo como pastor y fundamento de unidad en la Iglesia local.

En el CIC 83 el concepto de exención sufrió un giro notable de planteamiento respecto del Código anterior, pues la dependencia de los institutos

licentia; et in ecclesiis suis, aut suorum Ordinum, non petita illius benedictione, aut ipso contradicente, predicare presumpserint. Vid. en la edición del Concilio de Trento: Colonia 1722 pp. 542 ss.

22 Cf. Constitución apostólica *Conditae a Christo Ecclesiae* de 8 de diciembre de 1900, en AAS 20 (1900) 317-319, y Constitución apostólica *Romanos Pontifices* de 8 de mayo de 1881, en AAS 13 (1880-81) 483.

23 Cf. CIC-17 canon 488 §2, que define la exención como un privilegio que sustrae a los religiosos de la jurisdicción del Ordinario del lugar. Asimismo, los cánones 615 y 618 del mismo CIC-17, que contemplan la exención como privilegio.

24 Cf. CIC-17 canon 500 §1, que establece la sumisión de los religiosos al Ordinario del lugar, salvo los que gocen del privilegio de la exención, pero de acuerdo con la excepciones del derecho. La exención no sustraía del Obispo la cura de almas y la supervisión del culto, aparte de otras cuestiones. Una prueba de ello son los cánones: 874 sobre la necesidad de licencia del Ordinario para confesar, 1338 sobre la necesidad de licencia para predicar, 1385 sobre la publicación de libros y artículos. Se reservan al Ordinario, por ejemplo: la consagración de lugares sagrados (cánones 1155 y 1156), las visitas (canon 512), el derecho de vigilancia del culto (canon 1261 §2), entre otros.

de derecho pontificio ya no es nativa del obispo del lugar, sino que pasó a ser constitutiva e inmediata del Romano Pontífice, aunque a los obispos les otorga poder sobre estos institutos en cuanto a la cura de almas, el culto y las obras de apostolado externo. En estos aspectos los institutos dependen del obispo diocesano (cf. c. 678). Por lo tanto, la dependencia es dual. Así pues, la exención, que era un privilegio que garantizaba la autonomía, prácticamente desaparece y da paso al reconocimiento del derecho a una justa autonomía respecto del obispo del lugar. Esta justa autonomía se fundamenta en el carácter carismático del Pueblo de Dios, en la naturaleza carismática de las instituciones. Por lo que, tanto en el régimen interno, como en las obras de carácter universal y en las propias, ya no se concede potestad nativa al obispo en los institutos de derecho pontificio, sino que dependen constitutivamente del Romano Pontífice.

Es interesante señalar que antes del Vaticano II las relaciones entre obispos e institutos se esgrimían principalmente en términos jurisdiccionales y disciplinarios. Este concilio, aunque sienta las bases para ello, no ha reconducido estas relaciones al plano eclesiológico, donde deberían estar fundamentadas. Tanto el Concilio como el CIC 83 parecen conceptualmente poco resolutivos en esta materia.

El Código vigente no tutela la autonomía mediante la exención, sino que reconoce la debida autonomía como un derecho originario de los institutos. La autonomía no es una concesión, sino un derecho que se reconoce; no significa en ningún caso independencia de la autoridad. Por esta razón, el instituto de la exención prácticamente desaparece al ser regulada la justa autonomía, que es deber de los obispos defender (canon 586). No obstante, permanece un canon que trata de la exención, el 591, cuya interpretación es discutida por los canonistas debido a su falta de utilidad en un sistema ya de por sí suficiente, aunque existen opiniones de que dicho canon puede tener una proyección de futuro en cuanto que abre la posibilidad al Romano Pontífice para ampliar la exención.

El CIC 83 al excluir a los institutos de derecho pontificio de la potestad nativa de los obispos, reconociéndosela al Romano Pontífice, está convirtiendo la justa autonomía de derecho en una exención de hecho y jurídicamente universal. La dependencia nativa del Romano Pontífice seguiría siendo en el fondo un privilegio de exención universalizado.

El CIC 83 distingue entre los institutos de derecho pontificio y los de derecho diocesano (canon 589). Los primeros no están subordinados al obispo, salvo en materias muy concretas, sino que dependen «inmediata y exclusivamente de la potestad de la Sede Apostólica en lo que se refiere al régimen interno y a la disciplina» (canon 593). Esta distinción se viene aplicando a todas las instituciones de tipo asociativo —no jerárquicas— con aprobación

pontificia, pero se echa de menos una regulación común para el fenómeno asociativo, que actualmente es mucho más amplio que el propio de la vida consagrada. Realmente, el vigente Código no profundiza en las raíces teológicas y sacramentales estructuradoras del Pueblo de Dios, sino que trata las diversas manifestaciones asociativas de un modo que podríamos denominar práctico. Y la cosa se complica aún más si consideramos las particularidades del derecho propio de cada instituto de derecho pontificio, que se apartan más o menos del derecho común.

Las razones de dependencia inmediata y exclusiva del Romano Pontífice que aduce el CIC 83, son: «el servicio a toda la Iglesia» (c. 590), la «utilidad común» y «el primado del Sumo Pontífice sobre toda la Iglesia» (c. 591). La dependencia de régimen del Romano Pontífice se actúa por medio de la potestad de régimen de los Superiores de las instituciones, potestad que es ordinaria por parte de los Superiores de los institutos clericales de derecho pontificio, los cuales entran con toda propiedad en la categoría de ordinarios (c. 134), porque gozan de potestad ejecutiva ordinaria.

Actualmente, las relaciones de los religiosos y de otras instituciones de derecho pontificio con los obispos no se basan en la exención, sino en la autonomía e independencia que les da el derecho, aunque el resultado práctico sea el mismo. Así pues, no resulta ya oportuno hablar de la exención de la jurisdicción del obispo diocesano, sino más bien de la no concesión de tal jurisdicción, o de sujeción al Romano Pontífice, pues no parece que se pueda privar a alguien de una autoridad de la que no goza. Por último, la autonomía de estos institutos no puede ser absoluta respecto de la autoridad, puesto que los institutos actúan siempre en nombre y por mandato de la Iglesia, y han de estar siempre en comunión con ella y en dependencia de la Jerarquía.

3. FUNDAMENTO TEOLÓGICO DE LAS RELACIONES INSTITUCIONALES INTRAECLÉSIALES

En lo relativo a la exención y a las relaciones entre las instituciones eclesiales, que a lo largo de la historia ha resultado problemática, es fundamental entrar al fondo teológico de la cuestión si se quieren encontrar luces orientadoras para configurar el ordenamiento canónico de acuerdo con la eclesiología. Esta tarea es inseparable del estudio y desarrollo de la estructura sacramental y de comunión de la Iglesia.

El ordenamiento canónico ha de tener una fundamentación teológico-bíblica²⁵, cristológica, en sus instituciones jurídicas, más que filosófica, socie-

25 Vid. A. M^a. ROUCO VARELA, *Teología y Derecho*, Madrid 2002, donde menciona la opinión de Eugène Corecco en el sentido de que «el *locus theologicus* del Derecho Canónico es el misterio de la Encarnación que se repropone en la historia mediante el misterio de la Iglesia» (p. 61).

taria²⁶ y de derecho secular. Dicho ordenamiento está al servicio del misterio de la salvación llevado a cabo por Cristo, que es un misterio de gracia actualizado por el sacramento eclesial. La Iglesia es sacramento²⁷. La salvación de las almas es la ley suprema de la Iglesia, pero tal ley no consiste simplemente en una motivación externa al propio ordenamiento canónico. Si la Iglesia es sacramento, la eclesiología sacramental ha de configurar el derecho canónico, que entonces será un derecho que encarna la estructura sacramental de Cristo. Por lo tanto, las relaciones institucionales intraeclesiales no deberían ser fruto del mero devenir histórico influido por el derecho secular; como tampoco las mediaciones eclesiales son medios mundanos, sino evangélicos. Así pues, es necesario revisar el derecho codificado para adecuar las instituciones jurídicas a los presupuestos teológicos del misterio de la Iglesia.

El Concilio Vaticano II ha establecido numerosas líneas de inspiración al esclarecer el misterio teológico de la Iglesia, pero no alcanzó a extraer de esos principios las consecuencias jurídicas y organizativas. Tal vez sea esta la tarea de implantación postconciliar que nos corresponde realizar²⁸.

En efecto, el siglo XX ocupa una posición destacada en toda la historia de la teología en cuanto a la renovación del enfoque de la mayor parte de las disciplinas teológicas: la escatología, la liturgia, la teología de la gracia, la sagrada escritura, la eclesiología y la soteriología, entre otras. El Vaticano II se benefició de esta renovación teológica y recogió sus principios, lo que supuso un enorme cambio de mentalidad con respecto a la doctrina precedente, lógicamente dentro de la continuidad, pero requiere profundización y desarrollo teológico en su aplicación.

En cuanto al derecho canónico, el CIC 83 pretendió estructurarse según los principios del Vaticano II, por lo que ha de ser interpretado a la luz de este concilio y no al revés. Muchos de sus cánones recogen literalmente la

26 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Ensayos Teológicos II: 'Sponsa Verbi'*, Madrid 2001, que afirma: «Sólo en una visión superficial puede decirse que la Iglesia es una *societas perfecta* 'al lado' de la comunidad profana (estatal)» (p. 318). La razón es que la Iglesia y el mundo tienen la misma materia: el mundo es la materia en la que se forma el Reino de Dios, cuya levadura es la Iglesia. Por tanto, ambas no son realidades separables.

27 Cf. J. RATZINGER, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Madrid 1992. En su opinión, la realidad sacramental de la Iglesia es indiscutible desde el momento en que nosotros no somos auto-suficientes para concedernos la salvación; la reconciliación y comunión con Dios nos viene del Padre por medio de Cristo. La Iglesia, sacramento de Cristo, está siempre en dependencia de Dios. Esto es lo que significa *sacramento*, signo sensible de la acción divina, dar lo que no viene de uno (pp. 69 ss.) Por tanto, el derecho canónico no debería fundamentarse en la Iglesia considerada como *societas perfecta*, sino enraizarse en su base sacramental, porque es un derecho que nace del don de Dios, especialmente del bautismo y de la eucaristía como fuentes de comunión eclesial (cf. LG 7 y 11). Es, por tanto, un derecho fundado en la gratuidad.

28 Vid. A. M^a. ROUCO VARELA, arriba nota 25, p. 68. En opinión de Corecco, «la canonística todavía no ha afrontado la tarea de tomar la *communio ecclesiastica* como hipótesis de trabajo para medir en un análisis global su incidencia en la estructuración de cada una de las instituciones canónicas».

doctrina conciliar. Pero pensamos que la recepción del Vaticano II por el CIC 83 se queda en la superficie. El derecho canónico necesita una reforma paralela a la ocurrida en la teología durante el siglo pasado. No se ha dado una renovación del derecho canónico en el sustrato de las instituciones canónicas, pues las categorías mentales de estas instituciones siguen siendo las de un derecho deudor del derecho romano, de base secular en sus principios. Podemos mencionar algunos ejemplos demostrativos: el concepto de poder; la estructura monárquica de la Iglesia; la categoría societaria de Iglesia; el papel preponderante de la jerarquía en el ordenamiento canónico; el escaso desarrollo de la colegialidad; la cosificación del concepto de sacramento en cuanto independiente de la eclesiología y de la cristología; la escasa responsabilidad de los laicos; la preponderancia dada a la estructura de la Iglesia universal en detrimento de las Iglesias locales y de la sinodalidad; la reducción de la vida eclesial a la sacramentalidad, sin considerar el papel activo de los laicos en las comunidades, entre otros. No se ha recibido la eclesiología sacramental y de comunión, el papel de la Palabra de Dios como elemento constitutivo de la Iglesia, la teología del episcopado, la eclesiología de la Iglesia particular, la figura y participación de los laicos, el *sensus fidei*, la sinodalidad, etc. Se requiere una verdadera fundamentación teológica del derecho canónico y una orientación más pastoral. No estamos hablando de discordancias del CIC 83 respecto de la doctrina del Vaticano II, que las hay, sino de un sustrato mucho más profundo: la necesidad de una renovación de las categorías mentales jurídicas de las instituciones canónicas a partir de su fundamento teológico-bíblico, abandonando el concepto societario-monárquico de la Iglesia y moderando su hipertrofia institucional.

A partir de los siglos IV y V la Iglesia inició un rumbo de secularización en su aspecto institucional por la connivencia con el Imperio Romano, con el poder secular en general, alcanzando progresivamente, debido a las investidas y al poder temporal de los eclesiásticos, una mundanización de todo lo eclesial y eclesiástico al modo de lo secular, llegando casi al monismo. Este lastre, poco a poco superado gracias a la Reforma Gregoriana y al concepto de libertad religiosa, a día de hoy todavía no ha sido purificado del todo en lo relativo a las categorías mentales que configuran las instituciones canónicas y el concepto societario de Iglesia. El derecho canónico tiene su renovación todavía pendiente de realizar: configurarse en sus principios jurídicos según los principios evangélicos, y estructurarse de acuerdo con una eclesiología sacramental y soteriológica²⁹.

29 La Iglesia, como misterio de salvación (cf. *Ef* 1,9; 3,3 ss.; 6,19) y sacramento, está en íntima relación con el misterio de Cristo, que es también sacramento. Así lo refiere Tomás de Aquino: «El sacramento se asemeja de alguna manera al Verbo Encarnado» (*S. Th.* III. q.60, art.6c.). Sólo hay un sacramento de salvación —Cristo y la Iglesia— que actúa a través de los diversos signos sacramentales.

Entre estas líneas eclesiológicas del Vaticano II inspiradoras de un renovado derecho, podemos destacar la noción de comunión³⁰, profundamente vinculada con la sacramentalidad del Cuerpo de Cristo: la Iglesia es cuerpo de Cristo y sacramento de su presencia y acción entre nosotros³¹. Por la Iglesia, sacramento de Cristo, los hombres entramos en comunión con Dios y con los demás miembros del Pueblo de Dios. Los sacramentos, considerados en sentido estricto, son los medios institucionales de la salvación-comunión que configuran el cuerpo de Cristo. En éste son insertados los fieles por el bautismo y se alimentan con la eucaristía, Verdadero Cuerpo de Cristo y causa de la comunión. Los sacramentos y la Palabra de Dios son los elementos constitutivos de la Iglesia, que se perpetúan como acción de Cristo por la sucesión apostólica del sacramento del orden, estructurador del organismo eclesial³², pues la Iglesia una comunidad orgánicamente estructurada (cf. LG 11).

La imagen de la Iglesia como Pueblo de Dios se introdujo en la Constitución sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II para completar la imagen de Cuerpo Místico de Cristo, que no facilita la comprensión del aspecto visible de la Iglesia, la relación entre gracia y derecho. Pero también por otras razones de peso: no identificar de modo absoluto a la Iglesia —y su jerarquía— con Cristo, olvidando el carácter humano e histórico de la Iglesia peregrinante en

Entender la Iglesia como sacramento de salvación es fundamental para descubrir la vinculación de la estructura de la Iglesia y de la *potestas* con el sacramento del orden como poder de salvación, no como poder de jurisdicción. La potestad de gobierno en la Iglesia dice orden a la salvación. Por tanto, no sería correcto entender la estructura de la Iglesia al modo de la sociedad civil, sobre unos principios ajenos a su sacramentalidad: es decir, partiendo sólo de su carácter societario, o de la *sacra potestas* como función pública; en definitiva, partiendo de la realidad del poder institucional. El punto de partida es la representatividad de Cristo, que configura radicalmente el tipo de poder salvífico que se ejerce, en cuanto a su entidad y orientación. La diferencia no es tan sutil, pues partir del concepto de Iglesia como institución dotada de funciones públicas, o del sacramento del orden y del oficio como poder de jurisdicción susceptible de regulación canónica, es ya un enfoque reductivo de lo que es la Iglesia, que determina todo el desarrollo posterior. El derecho canónico tiene que partir de realidades teológicas, evangélicas, expresando su dimensión de *ius sacram* en la totalidad del Misterio eclesial.

30 Vid. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta 'Communio notio'* de 28 de mayo de 1992, que dice: «El concepto de *comunión (koinonía)*, ya puesto de relieve en los textos del Vaticano II, es muy adecuado para expresar el núcleo profundo del misterio de la Iglesia, y ciertamente, puede ser una clave de lectura para una renovada eclesiológica católica» (n. 1).

31 Sobre esta cuestión, cf. J. RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiológica*, Barcelona 1972, p. 135. Palabra y Sacramento, ambas presentes en la Eucaristía, son causa de la unidad de la Iglesia. Palabra y Sacramento están unidas al testigo mediante el oficio, que está al servicio de ellas. Vid. además el estudio de K. MÖRSDORF, 'Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung', *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 134 (1965) 72-79 y su *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des 'Codex Iuris Canonici'. I. Einteilung. Allgemeiner Teil und Personenrecht*, München 1964, pp. 13-2, y en general la valiosa monografía de A. CATTANEO, *Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf*, Pamplona 1986.

32 Cf. LG número 10, que dice: «El sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que goza, configura y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo a Dios».

este mundo y necesitada siempre de renovación, y manifestar la unidad de toda la historia de la salvación.

Las imágenes de Sacramento y Pueblo de Dios se complementan para expresar adecuadamente el misterio de la Iglesia, visible e invisible a la vez, histórica y celeste, en dependencia constante de Cristo por el sacramento del orden y la sucesión apostólica.

La Iglesia es el cuerpo de Cristo, «la comunidad de la cena»³³. La eucaristía está en la base de la *communio*. Es la que realiza la Iglesia y la unidad del Pueblo de Dios. De Lubac puso de relieve que el término *corpus mysticum* se refiere originariamente, tanto para San Pablo como para los Padres de la Iglesia, al Cuerpo Verdadero de Cristo o sagrada eucaristía³⁴. Por lo tanto, Iglesia y eucaristía están íntimamente vinculadas. Como afirma Ratzinger: «Surgió así una eclesiología eucarística, llamada también, con frecuencia, eclesiología de la *communio*. Esta eclesiología de la *communio* ha llegado a ser el auténtico corazón de la doctrina del Vaticano II sobre la Iglesia»³⁵.

Antes del siglo XII, la unidad entre cuerpo eucarístico y eclesiástico era indisoluble. San Pablo, al referirse a la Iglesia, no habla de cuerpo místico sino de cuerpo de Cristo. El concepto bíblico-patristico de la Iglesia es sacramental: *ecclesia* = *communio* = *corpus Christi*. El orden como servicio del Cuerpo y de la Palabra del Señor está unido a la eucaristía³⁶, que es la que hace la Iglesia, pueblo de Dios por el Cuerpo de Cristo. La organización de la Iglesia, por consiguiente, no admite jurisdicciones y poderes independientes del sacramento, de la estructura propiamente sacramental. Fuera de ahí no hay *potestas* porque no sería *sacra potestas*. De este modo, eucaristía, pueblo y potestad se encuentran íntimamente vinculados.

33 Vid. J. RATZINGER, arriba nota 31, donde dice: «Según los estudios de Ludwig Hertling, la Iglesia antigua entendió la forma concreta de su unidad, poco más o menos, así: sintiéndose la comunidad de la cena. Cada comunidad local particular se veía como la representación, como la manifestación de la Iglesia una de Dios y celebraba el misterio del cuerpo de Cristo bajo la presencia del obispo y su presbiterio. La unidad entre las 'iglesias particulares', que se sentían como representación de la Iglesia universal, no era de naturaleza administrativa, sino que consistía en que 'comulgaban' entre sí; es decir, admitían a la comunión con ellas recíprocamente a los miembros de otras comunidades que estuvieran presentes [...] El cristiano que viajaba a otra comunidad recibía de su obispo la carta o letras de comunión, que lo acreditaban como miembro de la sociedad de comunión de la gran Iglesia» (p. 101). Los obispos tenían listas de las iglesias que estaban en comunión. Así pues, la comunión se entendía como comunión en la Eucaristía. La unidad de la Iglesia no era una unidad administrativa con un régimen central unitario, sino unidad fundamentada en la eucaristía, como insiste el mismo Ratzinger (pp. 98-102).

34 Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique en Œuvres complètes XV: Les Éditions du Cerf*, Paris 2009.

35 J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid 2005, p. 10.

36 Vid. J. RATZINGER, arriba nota 31, donde dice: «El sentido del oficio eclesiástico, desde el primado hasta las más sencillas prestaciones de servicio, sólo puede ser rectamente entendido desde este centro» (p. 112), refiriéndose a la Eucaristía.

A diferencia de la eclesiología patrística, en la teología medieval se habla de la Iglesia como *corpus ecclesiae mysticum*, entendida como corporación de Cristo en el sentido jurídico de cuerpo, esto es, como corporación de los cristianos, no como cuerpo de Cristo. Así pues, a partir del siglo XII, especialmente en los siglos XIII-XIV, se da ese deslizamiento del concepto de cuerpo hacia la esfera jurídica. De ahí que se desgaje la jurisdicción del sacramento y que aparezca una jerarquía de jurisdicción al margen de la de orden³⁷.

4. SACERDOCIO Y ORDENAMIENTO CANÓNICO

Una vez realizada esta introducción sobre la naturaleza sacramental de la Iglesia y sobre el fundamento teológico de su ordenamiento canónico, nos proponemos ahora abordar la eclesiología del sacerdocio con objeto de clarificar el lugar canónico del sacerdocio de los exentos y de los institutos mismos en la estructura eclesial.

La eclesiología eucarística supone que el sacerdocio neotestamentario, ministerial o jerárquico, está esencialmente vinculado a Cristo, único sacerdote y mediador de la nueva alianza, del que es signo, y a la eucaristía, su sacrificio —«Haced esto en memoria de mí» (Lc 22,19)—; y por ello, ordenado también a la comunión del Pueblo de Dios en Cristo, que es una comunión social ordenada jerárquicamente. Si el episcopado y el sacerdocio representan el sacerdocio único de Cristo y son para la comunión, se entiende que los obispos formen un colegio y que haya un colegio del presbiterio con su obispo. Ninguna comunidad regida por un presbítero es autosuficiente, aunque puedan celebrar la eucaristía. Las comunidades se mantienen unidas entre sí gracias a los presbíteros, que están juntos formando el «consejo» del obispo. Continuando estas ideas de Ratzinger, en su ya mencionada síntesis eclesiológica este autor concluye: «Ser sacerdote implica un estar siempre el uno junto al otro, así como la subordinación a un obispo, la cual conlleva, al mismo tiempo, la pertenencia a la Iglesia universal. Pero esto significa también que los obispos, por su parte, no pueden actuar aisladamente, por sí

37 Vid. J. RATZINGER, arriba nota 31, donde dice: «Hasta el siglo XII no se da el cambio en el empleo de la palabra 'místico', que ahora no se aplica ya a la eucaristía, sino a la Iglesia (...) que no expresa ya el orden sacramental, sino que designa una alegoría. Con ello hemos llegado a nuestro punto de partida: el deslizamiento del concepto de cuerpo hacia la esfera jurídica. Conviene recordar aquí que ni en Pablo ni en los padres se da la palabra o expresión *corpus Christi mysticum*, sino que la Iglesia se llama simplemente (sin epíteto) *cuerpo de Cristo*» (p. 112); vid. también p. 113 y pp. 195-202. Esta desviación en el concepto teológico de 'cuerpo de Cristo' referido a la Iglesia tuvo consecuencias eclesiológicas muy negativas. El concilio Vaticano II las supera al considerar la sacramentalidad de la consagración episcopal, que es decisiva para comprender la indisolubilidad sacramento-derecho (jurisdicción) y la colegialidad fundamentada en la sucesión apostólica y no en la jurisdicción del Papa, y también la *communio* basada en la Eucaristía.

solos, sino que forman conjuntamente el *orden* de los obispos (...) El término *ordo*, por otra parte, viene a ser sinónimo de *collegium*; ambos significan la misma cosa en el contexto del servicio divino: el obispo no es obispo en solitario, sino que lo es únicamente en la comunión católica de aquellos que lo fueron antes que él, que lo son con él y que lo serán después de él (...) El Concilio ha fundido esta idea, en síntesis orgánica con el concepto también fundamental del sacramento de la consagración episcopal, con la idea de la sucesión apostólica» (p. 16).

El sacerdocio de un presbítero no es una función privada independiente del obispo y restringida a la persona que recibe el orden. Es una función eclesial pública constitutivamente vinculada al obispo y a su presbiterio, y también, y esto es importante, a la comunidad eclesial, por causa de su representatividad de Cristo-Cabeza. Así pues, carece de sentido un ejercicio del sacerdocio fuera del contexto del presbiterio de un obispo³⁸, de quien es colaborador en su sacerdocio (LG 20 y 28; CEC 927; CD 15; PO 2 y 7), como tampoco tendría sentido un ejercicio del episcopado con independencia y al margen del Colegio episcopal. De aquí surge la cuestión de cuál es el presbiterio y el obispo de los exentos, de aquellos sacerdotes que están incardinados en estructuras jurisdiccionales no diocesanas ni equiparables a las diócesis, según el canon 368. Nunca se ha de perder de vista la central consideración de que presbítero y obispo han de estar unidos y actuar conjuntamente, ya que los presbíteros son necesarios colaboradores de los obispos y los representan en las comunidades particulares.

a) *Pertenencia al presbiterio diocesano*

Los presbíteros forman con su obispo un único presbiterio y representan al obispo en cada una de las comunidades locales y en las celebraciones litúrgicas. El presbiterio es un elemento esencial de la Iglesia particular, que es una porción del pueblo de Dios encomendada al cuidado pastoral de un obispo propio, con la colaboración de un presbiterio propio (cf. can. 369). Por lo tanto, pueblo, presbiterio y obispo van unidos. Los presbíteros forman el senado del obispo y colaboran con él en el único sacerdocio y ministerio de Cristo respecto de los fieles (cf. PO 7 y 8).

38 Cf. LG número 28, que dice: «Los presbíteros, como colaboradores diligentes de los obispos y ayuda e instrumento suyos, llamados a estar al servicio del Pueblo de Dios, forman con su obispo un único presbiterio, dedicado a diversas tareas. En cada una de las comunidades locales de fieles hacen presente de alguna manera a su obispo». También PO número 5, donde se lee: «En la administración de todos los sacramentos, como atestigua San Ignacio Mártir, ya en los primeros tiempos de la Iglesia, los presbíteros están unidos jerárquicamente con el obispo por diversas razones, y así lo hacen presente en cierto modo en cada una de las asambleas de los fieles»; este decreto califica a los sacerdotes como *necesarios adiutores et consiliarios* del obispo (número 7).

Como consecuencia, todo sacerdote debería ejercer su ministerio colaborando con un obispo³⁹ y formando parte de un presbiterio local, pues no parece que haya base teológica para hablar de un presbiterio universal⁴⁰. El actual ordenamiento canónico no desarrolla suficientemente la eclesiología de comunión en la Iglesia local, ni la sinodalidad de la misma, en la que también debe estar representado el pueblo de Dios. No especifica, por ejemplo, quiénes constituyen y forman parte del presbiterio diocesano. Al consejo presbiteral se le da una función meramente consultiva. Los criterios de constitución del consejo presbiteral denotan que tanto la pertenencia al presbiterio diocesano como al consejo presbiteral se fundamentan en razones coyunturales, de incardinación, de oficio, estatutarias, etc. (cf. can. 498), lo que denota una concepción societaria y corporativa del presbiterio, sin fundamento sacramental. No todos los sacerdotes que ejercen su ministerio en la diócesis pertenecen al presbiterio de la misma manera⁴¹. Así pues, los sacer-

39 Cf. J. RATZINGER, arriba nota 31, donde dice: «Mientras el gobierno de la Iglesia particular es monárquico (aun cuando comprende también el colegio de los presbíteros y la colaboración de la comunidad entera), la unidad de la Iglesia universal estriba en las múltiples vinculaciones de los obispos entre sí, vinculaciones que constituyen la verdadera esencia de la catolicidad» (p. 231). Por tanto, la figura del obispo como cabeza de la Iglesia local y exponente de su unidad es indiscutible desde todos los puntos de vista. Mientras que la comunión de la Iglesia universal es colegial (el primado supone la *communio ecclesiarum* y debe entenderse partiendo de ella), la comunión en la Iglesia local es monárquica, alrededor del obispo. Esta es una razón fuerte de la necesaria vinculación de régimen de todo sacerdote, exento o no, con el obispo local. En este caso, Ratzinger está hablando de gobierno monárquico en la Iglesia local, mientras que la Iglesia universal no la entiende como monarquía (vid. en especial p. 236). Por tanto, existe una inseparabilidad entre presbítero, comunidad local y estructura episcopal, ya que el presbítero colabora con el obispo, representando a Cristo cabeza y al obispo en la comunidad. En la Iglesia, la comunidad o porción del pueblo de Dios está en la base del ejercicio del orden presbiteral, siempre en el presbiterio de un obispo local. Todo ello es congruente con la estructura sacramental de la Iglesia. En este sentido, vid. J. RATZINGER, arriba nota 26, donde dice: «Por eso podemos ahora comprender por qué Ignacio de Antioquía insistió tanto en la unicidad del oficio episcopal en una ciudad y por qué ligó tan estrechamente la pertenencia eclesial a la comunión con el obispo (...) En este sentido el 'episcopado monárquico' enseñado por Ignacio de Antioquía es una forma esencial e irrevocable de la Iglesia, ya que constituye una exacta interpretación de una realidad central: la eucaristía es pública, es eucaristía de toda la Iglesia, del único Cristo (...) Una Iglesia eucarística es una Iglesia constituida sobre el obispo» (pp. 46-47). Así pues, el sacerdocio es una función eclesial comunitaria y pública, que al estar vinculada intrínsecamente con la Eucaristía y con la representación de Cristo, y por tanto con el sacerdocio del obispo local, no puede reducirse sólo a una simple capacitación personal para realizar sacramentos con independencia de la estructura sacramental de la Iglesia local.

40 Vid. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros* del 31 de enero de 1994, donde se lee: «A diferencia del Colegio Episcopal, parece que no existen las bases teológicas que permitan afirmar la existencia de un presbiterio universal» (número 25).

41 Sobre este tema, cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Carta circular 'Presbyteri Sacra'* del 11 de abril de 1970 y el *Directorio* mencionado arriba nota 39. En este último se dice: «Para tal propósito, 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 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*» (número 26). Y ahora cabe preguntarse: ¿Qué significa una pertenencia «con pleno o con distinto título»? ¿Qué relación tienen con el presbiterio de la diócesis aquellos

dotes exentos, según los documentos magisteriales y el CIC 83, se encuentran en una situación canónica ambigua acerca de su pertenencia al presbiterio diocesano y de su cooperación en el ministerio sacerdotal del obispo local⁴². No obstante, a tenor de algunos documentos recientes de la Sede Apostólica⁴³, sí parece haber una tendencia a considerarlos miembros del presbiterio de la diócesis donde ejercen su ministerio, aunque la realidad práctica es que no son considerados diocesanos por el clero de la Iglesia local ni por los obispos. Esto hace que su posición eclesiológica y comunitaria sea también ambigua en cuanto al ejercicio de su ministerio, ya que no dependen plenamente de la jurisdicción de ningún obispo local, ni tampoco forman presbiterio con su ordinario, ni son pastores de una comunidad.

En la actual legislación la regulación del sacerdocio de los exentos, de su lugar y función eclesiales, no se estructura a partir del fundamento eclesiológico y sacramental del orden ministerial, sino como distribución de jurisdicciones entre ordinarios religiosos y obispos locales, dando preferencia, además, al vínculo asociativo sobre el sacramento del orden⁴⁴. Esta especie de

sacerdotes exentos sin oficio diocesano? En el número 25 de este mismo *Directorio* se afirma también: «La pertenencia a un concreto presbiterio, se da siempre en el ámbito de una Iglesia Particular, de un Ordinariato o de una Prelatura personal». Esto viene a confirmar la peculiar colaboración del presbítero con el obispo en el ejercicio del ministerio sacerdotal, siempre en el ámbito de una Iglesia particular, haciendo ver, por tanto, la incoherencia eclesiológica que supone un ejercicio del sacerdocio al margen de un obispo, como ocurre con los exentos, pues refiere que no hay bases teológicas que permitan afirmar la existencia de un presbiterio universal. No nos parece coherente con el CIC que este documento hable de presbiterio propio en el caso de una Prelatura personal, pues las prelaturas no se equiparan a las Iglesias particulares en el Código, no tienen obispo ni pueblo propios, y en los cánones 294 y ss. se menciona la existencia de presbíteros, no de presbiterio, en las prelaturas, que son organizaciones que promueven una conveniente distribución de presbíteros para peculiares obras pastorales o misionales, pero nunca Iglesias particulares.

42 Esto es lo que se deduce de la dependencia de régimen de los sacerdotes exentos respecto de su superior ordinario, y también de CD número 34, que dice: «Los religiosos sacerdotes que se consagran al oficio del presbiterado para ser también prudentes cooperadores del orden episcopal, hoy, más que nunca, pueden ser una ayuda eficazísima del Obispo, dada la necesidad mayor de las almas. Por tanto, puede decirse, en cierto aspecto verdadero, que pertenecen al clero de la diócesis, en cuanto toman parte en el cuidado de las almas y en la realización de las obras de apostolado bajo la autoridad de los Obispos.» La expresión de CD n.34 *puede decirse, en cierto aspecto verdadero*, para referirse a la pertenencia al clero de la diócesis, es ambigua. Vid. también CD número 28. Y lo mismo sucede en el caso de los religiosos en general: «Pertenecen también de manera peculiar a la familia diocesana» (CD n. 34).

43 Vid. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Directorio para el ministerio pastoral de los obispos 'Apostolorum successores'* de 22 de febrero de 2004, que dice: «Los sacerdotes [se refiere a los religiosos] deben ser considerados parte del *presbiterio de la diócesis*, con cuyo Pastor colaboran en la cura de almas» (número 98). Y en igual sentido el documento de esa Congregación dedicado a los *Criterios pastorales sobre relaciones entre obispos y religiosos en la Iglesia 'Mutuae relaciones'* de 23 de abril de 1978, número 36.

44 Cf. J. RATZINGER, arriba nota 31, donde comenta la adecuada perspectiva eclesiológica para la consideración de ese hecho; según dice: «El oriente ve al monje como un carismático; pero por regla general no es presbítero. En cambio, de ordinario sólo conoce al presbítero en la ordenación para un oficio comunitario y, consiguientemente, dentro de la estructura episcopal» (p. 155).

doble jurisdicción o de doble dependencia cuestiona el sentido del sacerdocio de los clérigos pertenecientes a instituciones asociativas, que se convertiría en un accidente de la vocación carismática al margen de la estructura sacramental del Pueblo de Dios.

Los presbíteros exentos no son diocesanos, no pertenecen propiamente a un presbiterio cuya cabeza sea un obispo local, ni dependen del obispo en cuanto al régimen, y por tanto no son colaboradores del sacerdocio de un obispo diocesano, sino de un ordinario, prelado, o como se le designe, que es el superior en una estructura jurisdiccional que no constituye diócesis o equiparables, ni tiene pueblo. Es un sacerdocio desvinculado de un obispo. Por lo tanto, me atrevo a concluir que, a la luz de la eclesiología recogida en el Vaticano II, una organización de sacerdotes al margen del presbiterio de un obispo es algo que no casa debidamente con la estructura sacramental de la Iglesia. Así pues, sugerimos que esto que parece constituir un desarrollo estructural patológico de la Iglesia, «una nueva forma de cura de almas que no se inserta en la estructura episcopal de la Iglesia local»⁴⁵, debería reconducirse a sus principios sacramentales configuradores de la comunidad orgánica o jerárquicamente estructurada que es el pueblo de Dios.

El error aquí enunciado es una consecuencia de la exención, que es una figura extraña e incoherente con una eclesiología de comunión⁴⁶, aunque se afirme que las organizaciones exentas tienen su sentido y actúan en orden a la unidad de la Iglesia por razón de su vinculación con el ministerio petrino. Este es un problema de fondo de todas las organizaciones de tipo asociativo y de los actuales movimientos: crean una jerarquía al margen de la jerarquía, cuyo título no está fundado ni justificado en la sacramentalidad.

Los exentos articulan su servicio eclesial mediante su dependencia del Papa (cf. c. 590), en virtud de su primado o potestad suprema. Asistimos aquí a una consecuencia, incorrecta en mi opinión, de la ruptura orden-jurisdicción, que tiende a estructurar la Iglesia desde la potestad ejecutiva, en este caso en virtud de la jurisdicción del Papa. Pero esta dependencia de los exentos respecto del Papa no deja tampoco de ser extraña por otros motivos, ya que el Papa actúa como superior de los exentos, más que como obispo de

⁴⁵ Así parece pensar J. RATZINGER, arriba nota 31, donde dice: «Con las órdenes mendicantes aparece en occidente algo en gran parte nuevo: comunidades de presbíteros, que se entienden a sí mismos como continuadores del monacato, pero que son presbíteros sin pertenecer a la estructura comunitaria. Ello significa no sólo que la idea carismática del monje y el oficio normal eclesiástico penetran de una forma nueva, sino también que se inicia una nueva forma de cura de almas que no se inserta en la estructura episcopal de la Iglesia local. Esa forma se remite al papa en la polémica con los obispos, con lo que el papa viene declarado de forma concretísima obispo de todos los lugares, y como tal actúa» (p. 155).

⁴⁶ Cf. LG número 23, donde se lee: «Cada uno de los obispos, por su parte, es el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal».

ellos: los exentos no pertenecen a la diócesis de Roma y a su presbiterio. La exención convierte de hecho al Papa en fundamento de un presbiterio extradiocesano, de un sacerdocio no diocesano, como si existiera una Iglesia extradiocesana. Pero Iglesias extradiocesanas no existen, pues todo sacerdote y todo fiel pertenecen a alguna Iglesia particular, porque la Iglesia universal no existe sino en las Iglesias particulares. Por ello, el sacerdocio de los exentos debería vincularles al obispo local y a su presbiterio, no a un superior jerárquico extradiocesano. El carisma particular de las instituciones asociativas no debería configurar la estructura institucional de la Iglesia, ni crear anomalías dentro de esta estructura.

Al principio de su existencia, los monjes sacerdotes dependían jerárquicamente del obispo de la diócesis en la que se encontraban, aunque dependiesen del superior del monasterio en lo relativo a la vida interna del mismo y a las cuestiones del espíritu particular. Pero a base de privilegios esta dependencia del obispo desapareció completamente por la exención total, aunque más tarde el privilegio de la exención haya sido reducido según derecho. Consecuencia de la exención es que muchos exentos suelen ver las cosas de la diócesis «desde fuera», sintiéndose religiosos antes que sacerdotes, y desarrollando un sacerdocio peculiar.

Resumiendo, los Obispos, sucesores de los apóstoles (LG 20), tienen la plenitud del sacramento del orden (LG 21) por la consagración episcopal. Los presbíteros, colaboradores de los obispos (LG 20; PO 2), no tienen la plenitud del sacerdocio y dependen de los obispos en el ejercicio de su potestad (LG 28). De esto se deduce la necesaria vinculación del presbítero al obispo de su diócesis en el ejercicio de su ministerio.

b) *La potestad eclesial de jurisdicción*

Como refiere Ratzinger⁴⁷, el poder en la Iglesia, «poder de las llaves», de «atar y desatar», es un poder de salvación, de perdonar los pecados. De ahí que no sea homogéneo con el poder civil, y que tampoco el poder de las llaves pueda ser entendido como la colación a los apóstoles de un poder distinto e independiente en su origen del poder sacramental. La potestad en la Iglesia,

47 Cf. J. RATZINGER, arriba nota 27 (pp. 37-38). La concepción meramente jurisdiccional del poder eclesial no es genuinamente evangélica, o al menos es una visión muy reductiva de tal poder, como puede apreciarse de la misión y el poder otorgado por Cristo a los Apóstoles: «Después de convocar a los Doce les dio poder y autoridad sobre todos los demonios, y para curar enfermedades. Y los envió a predicar el Reino de Dios y curar a los enfermos (...) Cuando salieron pasaban de aldea en aldea evangelizando y curando por todas partes (Lc 9, 1-6)». Pero es un hecho que en ocasiones puede olvidarse el carácter espiritual y de servicio a la obra de la reconciliación que tiene la potestad dada por Cristo a su Iglesia: poder de sanación, poder de imposición de manos, de bendición, o poder de predicar y de expulsar demonios.

la *sacra potestas*, hay que entenderla como poder sobre el Cuerpo verdadero de Cristo y, a la vez, poder sobre el cuerpo de Cristo: poder de administrar la salvación, que es el poder típico de la Iglesia, no el de dominio.

De ahí que orden y jurisdicción sean inseparables, y para que su sentido sea captado deben ser entendidas en su raíz común. Sólo un concepto de gobierno al modo civil haría distintos orden y jurisdicción, ya que gobernar en la Iglesia dice orden a la salvación. La jurisdicción vincula el orden con un pueblo, tiene un contexto y es una potestad sacramental, esto es, inserta su servicio en la comunión del cuerpo jerárquicamente organizado. Los *tria munera Christi* no son tres funciones o poderes diferentes, sino expresiones o aspectos de un solo y único poder eclesial de salvación. Así lo considera el Vaticano II, en base al origen sacramental del poder eclesial y a la inseparabilidad del elemento personal del sinodal.

Este poder de salvación, de perdón, de dar lo que uno por sí mismo no puede dar —sacramento—, se encuentra radicalmente vinculado al sacramento del orden⁴⁸ y, por ello, a la sucesión apostólica. Se trata de un poder vicario de Cristo. Todo poder desvinculado del sacramento del orden es expresión de una concepción del sacerdocio y del mismo poder eclesial al modo secular o por influencia de las categorías del poder secular. En la Iglesia, sacrificio redentor de la nueva alianza, sacerdocio y representación de Cristo cabeza van unidos. La Eucaristía, como memorial del sacrificio de la nueva alianza, fuente de salvación, es la que da sentido al poder en la Iglesia como misericordia y perdón, un poder que está unido a la actualización del misterio redentor.

«La consagración episcopal, junto con el oficio de santificar, confiere también los oficios de enseñar y de regir, los cuales, sin embargo, por su misma naturaleza, no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la Cabeza y los miembros del Colegio» (LG 21)⁴⁹. El Concilio Vaticano II denomina «potes-

48 Cf. LG número 11, donde se lee: «Aquellos de entre los fieles que están sellados con el orden sagrado son destinados a apacentar la Iglesia por la palabra y gracia de Dios, en nombre de Cristo».

49 El sentir de esta afirmación conciliar supone que la jurisdicción no es un añadido externo al oficio episcopal, sino que la consagración episcopal confiere una participación ontológica en los sagrados poderes que, para pasar al acto, como condición de su ejercicio, requiere una determinación jurídica o misión canónica. Esto es lo que el texto conciliar quiere decir al añadir también que para ser miembro del colegio episcopal es necesaria la «comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del colegio de obispos». De cómo se interprete el término «comunión jerárquica» resulta una eclesiología de comunión sacramental o una eclesiología de unidad jurídica y de subordinación jerárquica. Sobre esta cuestión vid. J. RATZINGER, arriba nota 27, pp. 195-220 y S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, Salamanca 2008, pp. 88 ss. y pp. 315 ss. Así pues, la unidad del pueblo de Dios, la comunión, no se realiza de un modo meramente externo, por la fuerza de las leyes o del poder de régimen, sino por el sacramento, según LG número 11: «Más aún, confortados con el cuerpo de Cristo en la sagrada liturgia eucarística, muestran de un modo concreto la unidad del Pueblo de Dios, significada con propiedad y maravillosamente realizada por este augustísimo sacramento». Es precisamente el sacramento el fundamento de la potestad en la Iglesia.

tad sacramental» (*potestas sacra*) a la que el obispo recibe por su ordenación episcopal. Con esto deseamos señalar que la potestad en la Iglesia, por razones teológicas, no es separable del sacramento del orden ni, según hemos señalado más arriba, de la eucaristía como sacrificio redentor y cultural de la nueva alianza, misterio a la vez de reconciliación y de comunión.

El poder salvador que Cristo otorgó a los apóstoles, y por la sucesión apostólica a los obispos y presbíteros, se trasmite por medio del orden sacerdotal. Ratzinger fundamenta en el sacramento la transmisión del poder de Cristo a los apóstoles, el ministerio instituido: «Según los evangelios, Cristo mismo transmitió la estructura de su misión y la propia existencia de misión a los apóstoles, confiriéndoles su mismo mandato y ligándolos así a su misma potestad. Este vínculo con el Señor por el que se le da a un hombre poder hacer lo que sólo el Señor, y no él mismo, puede hacer, equivale a la estructura sacramental. En este sentido la cualificación sacramental del nuevo estilo de misión derivada de Cristo se remonta hasta el núcleo central del mensaje bíblico; pertenece a él»⁵⁰. Y añade: «Las cartas paulinas confirman y precisan lo que hemos tomado de los evangelios: el oficio de los ‘ministros de la nueva alianza’ (2Cor 3,6) edificado cristológicamente ha de entenderse sacramentalmente».

c) Orden y jurisdicción

El Vaticano II ignoró deliberadamente la separación entre potestad de orden y potestad de jurisdicción, muy implantada en la doctrina canónica preconiliar y en el CIC 17, y todavía presente en las categorías jurídicas del CIC 83. En efecto, el CIC 17 establecía una doble jerarquía en la Iglesia⁵¹, la «jerarquía de orden» —obispos presbíteros y los demás ministros—, y la «jerarquía de jurisdicción» (can. 108), dividida a su vez en dos líneas: la «secular» —romano pontífice, obispos y presbíteros— y la «regular» —romano pontífice y los superiores mayores de los institutos religiosos clericales exentos— (can. 198). A esta distinción entre jerarquías correspondía la distinción entre potestad de orden, vinculada a la función de santificar y recibida por el sacramento del orden, y potestad de jurisdicción, relativa a la función de gobernar, que se confiere por medio de un acto no sacramental (can. 109). La potestad de magisterio auténtico, por su carácter autoritativo, quedaba comprendida en la función de gobierno.

En el pasado, a causa de diversas vicisitudes históricas y de la distinción doctrinal entre potestad amisible y potestad inamisible, la separación entre

50 Cf. J. RATZINGER, arriba nota 27, p. 69 y p. 71.

51 Sigo en este asunto la opinión de G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia misterio de comunión*, Madrid 1992, pp. 301 ss.

potestad de orden y potestad de jurisdicción produjo una supeditación de la potestad de orden a la potestad de jurisdicción, creando verdaderas anomalías en la estructura jerárquica de la Iglesia. Es el caso de las abadesas con jurisdicción cuasi episcopal (siglos IX-XIX) y el de los diáconos o presbíteros elegidos Papas, que ejercían la suprema jurisdicción antes de su consagración episcopal, así como el de las ordenaciones absolutas de obispos titulares. Se puede añadir también la peculiar organización de la Iglesia irlandesa durante los siglos VIII-XII, cuyo territorio estaba en su mayor parte dividido en abadías⁵², no en diócesis, regidas por el abad. Algunos de estos abades, siendo presbíteros, tenían en su monasterio, bajo su jurisdicción, a uno o más obispos claustrales, que actuaban en las ceremonias litúrgicas, para conferir las sagradas órdenes, para la consagración de Iglesias, etc. Los monjes irlandeses ejercían el oficio de curas de parroquia en el territorio abacial.

Puede que en estas anomalías eclesiológicas relativas a la separación de la potestad de orden de la de jurisdicción hayan influido, desde el punto de vista práctico, los siguientes factores: la independencia de los presbíteros monjes respecto del régimen del obispo local, que se introdujo poco a poco, pues al principio no era así; el llamamiento a las órdenes sagradas por parte del abad y no del obispo; la ordenación masiva de monjes; la subordinación de los hermanos presbíteros a los hermanos no ordenados; así como el problema de las investiduras y de los monasterios e iglesias «propias» o beneficiarias. El poder de regir ya no tendría su origen en el sacramento, sino en otro tipo de fuente. Esto es, se produjo la desvinculación de la jurisdicción de su fuente, que es la consagración sacramental del obispo, separándola del orden.

En el plano teológico, la separación orden-jurisdicción, aparte de la consideración de la potestad amisible e inamisible, tiene como fundamento la disociación de la doctrina eucarística y la doctrina eclesiológica, ocurrida a partir de los siglos XI y XII, al distinguirse en el oficio del obispo entre orden y jurisdicción, pues se refería la potestad de orden al «cuerpo verdadero de Cristo», al poder de consagrar la eucaristía, mientras que la jurisdicción se refería al «cuerpo místico de Cristo», entendido como corporación o sociedad eclesial. Además, la teología medieval rechazó la sacramentalidad del oficio episcopal, puesto que en la ordenación presbiteral se confería la potestad de consagrar la eucaristía, y a esa potestad poco más podía añadirse. De este modo, la potestad sacramental nada tendría que ver con la jurisdicción ni con la colegialidad⁵³. Éstas vienen referidas a la jurisdicción del Papa sobre la

52 Cf. J. IRIBERRI, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 26, Paris 1997, pp. 7 ss., H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia* II, Barcelona 1980, p. 711 y P. COUSIN, *Précis d'histoire monastique*, Senon 1956, p. 161.

53 Vid. J. RATZINGER, arriba nota 31, que dice: «La teología de la alta escolástica había rechazado la sacramentalidad del oficio episcopal fundándose principalmente en que el sacramento del orden se

Iglesia universal. Pero así se contradice el fundamento sacramental del oficio de pastor y de la colegialidad de los obispos, olvidando que «la eucaristía es por esencia *sacramentum Ecclesiae*; pues entre el cuerpo eucarístico y el cuerpo místico del Señor existe una unión indisoluble, de forma que no puede pensarse el uno sin el otro»⁵⁴. Así pues, si no puede separarse la eucaristía de la eclesiología, no tiene sentido una eclesiología no concebida desde el centro eucarístico, ni una doctrina de la eucaristía que no esté referida a la comunidad eclesial. Lo sacramental, y no sólo en el caso de la eucaristía, lleva inherente lo comunitario.

De acuerdo con la doctrina medieval de la separación orden-jurisdicción que hemos considerado, el sacerdocio se configuraría como sólo referido a la eucaristía, al culto, y separado de la comunidad eclesial y del obispo, del oficio capital. Algo de esto ocurre con el sacerdocio de los religiosos y de las organizaciones asociativas exentas, que puede entenderse casi como un accidente de la vocación religiosa y al servicio de la misma, pues lo importante para ellos son la profesión religiosa y la jerarquía interna, a cuya cabeza se encuentra un ordinario no obispo, y en algún caso un obispo titular. En algunas organizaciones los sacerdotes están de hecho subordinados a una especie de «jerarquía» interna laica.

Así pues, no vemos acorde con una recta eclesiología sacramental el hecho de que en los exentos la potestad de régimen o jurisdicción, inseparable del oficio de pastor de la comunidad eclesial, no provenga de la institución divina, del sacramento como configurador de la estructura eclesial, sino de la institución eclesiástica, como es el caso de los ordinarios de instituciones exentas. Es lo mismo que la pretensión de un episcopado y de Iglesias particulares de derecho eclesiástico⁵⁵. Separar el derecho eclesiástico del derecho

ordena al *corpus verum* del Señor, es decir, al servicio eucarístico, y en este aspecto la consagración episcopal no confiere ninguna facultad nueva, porque la ordenación sacerdotal comunicaría ya la potestad plena de la consagración. La potestad conferida en la consagración episcopal se referiría al *corpus mysticum*, la Iglesia, y la potestad sobre el *corpus mysticum* la describen los teólogos medievales como jurisdicción, que está fuera del orden eucarístico» (pp. 198 ss.). Sobre este tema, también vid. S. PIÉ-NINOT, arriba nota 49, p. 376 y pp. 386-387. Una consecuencia del no-considerar la sacramentalidad de la consagración episcopal —esto es, considerar que el episcopado no es un grado de orden sino de jurisdicción— son las ordenaciones de presbíteros por presbíteros, como señala R. ARNAU-GARCÍA, *Orden y ministerios en Sapientia Fidei* XI, Madrid 2001; ahí recuerda: «el caso del siglo XV, cuando tres Papas distintos concedieron a diferentes presbíteros la facultad de conferir los órdenes mayores, incluido el presbiterado» (p. 250).

⁵⁴ Vid. J. RATZINGER, arriba nota 31, p. 243, quien además aclara su pensamiento a continuación: «Puede sin duda decirse que la disociación de la doctrina sobre la eucaristía y la eclesiología, que puede comprobarse desde los siglos XI y XII, representa uno de los lados más desafortunados de la teología de la Edad Media —tan meritoria en otras muchas cuestiones—, porque ambas perdieron así su propio centro. Una doctrina de la eucaristía que no esté referida a la comunidad de la Iglesia, falla en su esencia, tanto como una eclesiología que no esté concebida desde el centro eucarístico» (p. 244).

⁵⁵ Cf. S. PIÉ-NINOT, arriba nota 49, p. 427. En el fondo de esta cuestión laten dos visiones muy distintas de la Iglesia: una, la Iglesia que busca unir a los hombres con Dios y recibir de Él, y que tiene

divino en este caso es, en nuestra opinión, un grave error. El oficio de regir no es una tarea de tipo organizativo-societario, algo de carácter meramente jurídico, sino una realidad sacramental. Las estructuras jurisdiccionales al margen de la sacramentalidad de la Iglesia se convierten *ipso facto* en instituciones de poder dominativo. La eclesiología de comunión o sacramental no ofrece fundamento para una estructura eclesial de este tipo, para una jerarquía sólo de jurisdicción.

Además, el sacramento del orden no sólo confiere el poder o la capacidad de realizar los sacramentos, sino que la actuación *in persona Christi* supone también la significación o representatividad sacramental de Cristo-Cabeza y pastor en la comunidad eclesial, pueblo jerárquicamente ordenado a partir de Cristo-Cabeza⁵⁶. Lo cual significa que el sacerdocio estructura el pueblo de Dios porque representa a Cristo-Cabeza en el pueblo sacerdotal y también representa a todo el pueblo ante el Padre en la celebración litúrgica, todo ello porque representa a Cristo y actúa *in persona Christi*.

Las estructuras jurisdiccionales propias de las instituciones exentas, a cuya cabeza se encuentra un ordinario o prelado, no constituyen porciones del pueblo de Dios estructuradas por los sacramentos, sino estructuras de poder dominativo sobre personas con independencia de las Iglesias particulares. Son modos de organización eclesial no sacramental, vestigio de la ya caduca separación entre potestad de orden-potestad de jurisdicción, tal como se concebía en el CIC 17. Así pues, sacramento y comunidad han de ir unidos, no se entiende el uno sin el otro. De modo que carece de fundamento que a los exentos se les conceda una potestad eclesial de régimen.

conciencia de ser sacramento; otra, la Iglesia referenciada hacia sí misma, en una relación horizontal, donde lo que importa es la organización y, a la postre, el poder.

⁵⁶ Cf. LG número 10, donde dice: «El sacerdocio ministerial, por el poder sagrado de que goza, configura y dirige al pueblo sacerdotal, realiza como representante de Cristo el sacrificio eucarístico y lo ofrece a Dios en nombre de todo el pueblo», y en su número 11: «Los fieles que han recibido el sacramento del orden están instituidos en nombre de Cristo para ser los pastores de la Iglesia». Cf. también: CEC nn. 1548, 1549, 1552 y 1553. Esta representatividad sacramental de Cristo por el sacerdote es parte esencial del signo visible de la Iglesia, pueblo de Dios jerárquicamente ordenado a partir de Cristo-Cabeza. Sobre este aspecto se ha pronunciado la Comisión Teológica Internacional. Vid. CTI, *Temas selectos de eclesiología* (1984) n.7,3 en *Documentos Comisión Teológica Internacional*, Madrid 1998, donde afirma: «Hay, ciertamente, algunos actos sacramentales cuya validez depende de que aquel que los celebra, en virtud de su ordenación, tenga potestad de actuar 'en persona de Cristo' o 'en papel de Cristo'. Sin embargo, no sería lícito limitarse a esta advertencia para legitimar la existencia del ministerio ordenado en la Iglesia. Este ministerio pertenece a la estructura esencial de la Iglesia y, por ello, a su rostro y visibilidad. La estructura esencial de la Iglesia, como su rostro, implica la dimensión 'vertical', signo e instrumento de la iniciativa y de la prioridad de la acción divina en la economía cristiana» (pp. 360-361).

d) *Superación de la separación orden-jurisdicción*

El abandono de la disociación entre «jerarquía de orden» y «jerarquía de jurisdicción» por parte del Concilio Vaticano II obedece a razones teológicas enraizadas en el concepto mismo de sacramento y en la sucesión apostólica, sin las cuales se disolvería la estructura esencial del cristianismo como don gratuito. Esta disolución es lo que sucede cuando se establecen en la Iglesia estructuras de poder que no son de derecho divino sino eclesiástico, que son poderes al estilo secular, que nada tienen que ver con el sacramento. La jurisdicción por sí sola no debería estructurar la Iglesia. En efecto, el oficio de obispo-pastor es conferido sacramentalmente y es inseparable del sacramento. Por lo tanto, no solo todo poder en la Iglesia es inseparable del orden sacramental, sino que el oficio de pastor está ligado a la misión de los Apóstoles y a la de los obispos sus sucesores. De ahí que carezcan de sentido un poder sobre el pueblo de Dios o un ejercicio del sacerdocio con independencia del obispo y que no se encuentre bajo la supervisión del obispo; o que existan en las Iglesias locales estructuras jurisdiccionales no dependientes del pastor local. Así pues, en una Iglesia local sólo debería haber una jurisdicción, la del obispo.

El ministerio de los presbíteros exentos sin oficio diocesano no es un servicio a la comunidad eclesial dentro de la estructura episcopal (cf. notas 44 y 45). La profusión en la Iglesia de estructuras jurisdiccionales no sujetas a los obispos locales, fundamentadas en el poder de jurisdicción universal del Papa, altera la estructura eclesial introduciendo elementos extraños. Es un modo anómalo de concebir en la práctica el ministerio petrino y el poder en la Iglesia. No se deberían aplicar las categorías mentales de monarquía absoluta, de poder imperial, a la figura del Papa y a la estructura eclesial. El poder de los obispos no procede del Papa sino de Cristo por medio de los apóstoles⁵⁷. De ahí que no sea concebible un ministerio episcopal como delegado del ministerio petrino. Los obispos no son gobernadores que representan al Papa en cada diócesis, ni tampoco tienen por qué ser elegidos y nombrados por él. La historia de la Iglesia lo demuestra. La sinodalidad y colegialidad de la Iglesia arrojan luz sobre esta cuestión, sobre el peculiar modo de entender la labor pastoral en nombre de Cristo.

A nuestro juicio, el problema de fondo que plantea la exención se explica por un peculiar modo de entender el ministerio petrino como monar-

57 Vid. J. RATZINGER, arriba nota 31, donde dice: «Los padres tridentinos se daban sin duda perfecta cuenta de que la jurisdicción episcopal no puede reducirse a una pura designación externa por el papa, si no se quería reducir el episcopado mismo a una simple institución papal; la función de gobierno está ligada de una forma muy estrecha e íntimamente necesaria con el episcopado, para que se la pueda separar por completo del mismo» (p. 215).

quía papal, así como por la separación del poder de jurisdicción respecto del orden sacramental ocurrido durante la Edad Media. Todo ello derivó a un ejercicio del poder en relación con el Pueblo de Dios como una división competencial de jurisdicciones en una Iglesia que mimetiza su organización con las estructuras de naturaleza secular.

5. UN PROBLEMA DE FONDO: EL MODO PRÁCTICO DE CONCEBIR LA POTESTAD PRIMACIAL

No es nuestro propósito entrar al fondo de la cuestión primado-episcopado, ni tratar sobre la interpretación de la Constitución dogmática *Pastor aeternus* del Vaticano I. El primado de Pedro, y de sus sucesores en la Iglesia de Roma, es una realidad aceptada, que tiene un fundamento solidísimo en el Nuevo Testamento y en la tradición de la Iglesia. Otra cosa es el modo práctico del ejercicio de ese primado, que es objeto de discusiones y sobre el que no existe acuerdo. Esto último, como es sabido, constituye una seria dificultad para la comunión con las Iglesias separadas. La cuestión de la concepción práctica del primado tiene muchas determinaciones históricas que conviene discernir⁵⁸.

La constitución *Pastor aeternus*, por la terminología empleada, propicia una interpretación del ministerio petrino como primado administrativo de una Iglesia centralizada. El término jurisdicción —con sus adjetivos, propia, ordinaria e inmediata—, de origen civil, resulta poco afortunado para describir el contenido y la finalidad de este ministerio petrino⁵⁹. Por esta razón el Vaticano II no usa el término de «jurisdicción» aplicado al Papa, ni el de «primado de jurisdicción». Esto nos parece muy significativo, como también lo es que denomine a los obispos como «vicarios de Cristo». De aquí surgen líneas inspiradoras de una renovada eclesiología del oficio primacial.

La Reforma Gregoriana introdujo el concepto de la supremacía papal, que marcará el inicio de un cambio en el modo de concebir el ministerio petrino respecto del primer milenio⁶⁰. Este y otros hechos, como un derecho canónico influido por el derecho secular y una concepción de la Iglesia de

58 Cf. sobre este tema especialmente J. RATZINGER, arriba nota 31, sobre todo el apartado dedicado al *Primado y episcopado* (pp. 137-164).

59 Vid. S. PIÉ-NINOT, arriba nota 49, pp. 459-471.

60 Cf. U.-R. BLUMENTHAL, arriba nota 2, donde dice: «Y. Congar se expresa acertadamente al señalar que, en conjunto, durante el periodo anterior a la reforma la primacía de Roma se veía como un oficio o ministerio distinguido por la sabiduría y la autoridad moral, dentro de una Iglesia dirigida por obispos y regulada por concilios o sínodos» (p. 794). También J.-M. MAYEUR - CH. PIETRI, *Storia del cristianesimo* V, donde se dice: «A partir de Inocencio III el concepto de *plenitudo potestatis* llega a ser un término técnico empleado para definir la soberanía pontificia (...) En el año 1198 comienza a usarse en el lenguaje de la cancillería pontificia» (p. 555). Sobre el ejercicio del primado en el primer milenio, cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia del Derecho Canónico. 1. El primer milenio*, Salamanca 1967.

tipo societario, propician un monismo de lo eclesiástico con lo secular, perdiéndose el enfoque y la fundamentación propiamente evangélicos del derecho canónico, de la *sacra potestas* y del ministerio petrino⁶¹.

El primado no debería entenderse en clave de supremo poder, sino como referente de la comunión en la fe y en el amor. Al ser el Papa obispo con y como los demás obispos, carece de una base sacramental para ejercer un 'poder superior'. La realidad del ejercicio del ministerio petrino en la actualidad, al que se ha llegado como consecuencia de muchas determinaciones históricas, suscita una inquietud general, expresada por el mismo Papa Juan Pablo II en su encíclica *Ut unum sint* al pedir a los pastores y a los teólogos que ayuden a que se abra una situación nueva y se busquen formas adecuadas para realizarla. El Papa se ha convertido de hecho en obispo de toda la Iglesia de rito latino, con unas atribuciones en la elección, nombramiento y traslado de obispos que, en la práctica, convierte a estos en meros delegados suyos; con una administración y un gobierno centralizados; con unos prefectos de los dicasterios curiales que son superiores jerárquicos de los obispos; con una organización del cardenalato que ha sustituido el ministerio de los primitivos patriarcas; con la imposición de la liturgia romana a todas estas

61 Un ejemplo paradigmático de lo dicho es la importante bula *Rex Pacificus* de Gregorio IX por la que promulgó el *Liber Extra* de las Decretales en 1234, si se considera su exégesis tradicional: vid. C. LARRAINZAR, 'La glosa tradicional a la Bula *Rex Pacificus* de 1234', *REDC* 67 (2010) 549-579. Según dice este autor: «De ahí el anacronismo que supone presentar al *ius canonicum* y al *ius civile* como dos sistemas de derecho distintos, coexistiendo casi en tensión durante los siglos medios. La realidad de hecho es muy diferente: durante mucho tiempo ha existido un verdadero 'monismo institucional', de hecho y de derecho, que simplemente es consciente de algunas diferencias sobre jurisdicciones o ámbitos de aplicación de normas, sobre todo *ratione materiae*, pero no lo es tanto de la pobreza de su eclesiología (...) Me parece que no debería obviarse la reflexión de hasta qué punto estas inercias se conservan en nuestro presente, precisamente por la conservación de muchas pautas del sistema de derecho, nada canónicas, y de los hábitos institucionales, aun a pesar de los sustantivos progresos del pensar teológico durante el último siglo. La exégesis tradicional de la bula *Rex Pacificus* o también su propia textualidad muestran cómo, por vía de hecho, se prescinde de la luz de la Revelación para articular el 'sistema de poder' que en ella pretende fundarse. No es sino una ironía histórica que el 'poder canónico' de las decretales encuentre los argumentos más fuertes para su justificación en textos del antiguo derecho romano. Si esto ha sucedido, como sucedió, es porque se había alcanzado un cierto grado de homogeneización histórica entre lo eclesial y lo secular, y esto no fue percibido como deficiencia sino, mucho peor, fue elevado al rango intemporal de lo divino en las formas de un sistema de leyes. Y, sin embargo, no era éste el espíritu de libertad recibido de los *antiqua decreta* del Decreto de Graciano, como tampoco de la Sagrada Escritura» (p. 569). Vid. igualmente su otro estudio: C. LARRAINZAR, 'El opúsculo *De origine iurisdictionum* del Cardenal Pierre Bertrand', *Initium* 16 (2011) 131-172. Aquí considera la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII y el opúsculo *De origine iurisdictionum* del Cardenal Pierre Bertrand (1280-1349), que fundamenta un poder eclesial de tipo coactivo. Con esa concepción del *poder eclesial* no es extraño que se hubiera llegado a disposiciones prácticas tan peregrinas como la del sínodo hispano de 1289 que establece: *Statuimus quod de qualibet parrochia mactent qualibet die dominica quadragesime unum lupum uel dent unam lecticam integram de lupis lactentibus. Et qui non fecerint, sint excommunicati ipso facto* (SH 1, Sant. 3.36). Otras imposiciones similares de matar lobos fueron emanadas en sínodos anteriores de los años 1113 y 1259, según F. CANTELAR RODRÍGUEZ, 'Fiestas y diversiones en los sínodos medievales', *REDC* 63 (2006) 604. La recopilación *Synodicon Hispanum* (SH) fue dirigida por el Prof. A. GARCÍA y GARCÍA.

Iglesias; con su jurisdicción personal sobre todas las organizaciones exentas, obispos y fieles. Es patente el centralismo administrativo vaticano, pues hasta la admisión de una novicia en un monasterio exento necesita aprobación de Roma.

No es de extrañar que las Iglesias ortodoxas no admitan que el Papa sea su superior jerárquico y que haya un primado de jurisdicción, monárquico. Ellos afirman que todos los obispos son iguales desde el punto de vista del sacerdocio. Sin embargo, sí admiten la institución del primado patriarcal por razón de la sinodalidad y no tendrían inconveniente en admitir un primado universal⁶² como expresión necesaria de la unidad en la fe y en la vida de todas las Iglesias locales. El primado patriarcal en las Iglesias ortodoxas no es sólo de honor, pues en ausencia del patriarca o en sede patriarcal vacante no puede haber elección episcopal en las Iglesias de su zona, ni sínodos. Si no puede celebrarse un sínodo sin un *protos* o *primus*, si el primado es una *conditio sine qua non* para el instituto sinodal, los sínodos ecuménicos requerirán un primado universal. A su vez, la sinodalidad, la naturaleza colegial del orden episcopal, es fundamento para el ejercicio del primado. Primado y conciliaridad son interdependientes. Otras Iglesias separadas tampoco admiten una *communio sub Petro*, sino *cum Petro*.

Así pues, si la sinodalidad es de derecho divino, también lo tiene que ser el primado, que es una *conditio sine qua non* para la institución sinodal. El primado, a todos los niveles, es una práctica firmemente fundada en la tradición canónica de la Iglesia. Además, siempre ha existido en la Iglesia la institución del primado de una región y del primado de Pedro como *protos* entre los apóstoles. Ahora bien, el cuerpo de Cristo no tiene otra cabeza más que el propio Cristo. El primado papal ha de considerarse dentro de una eclesiología de comunión, no monárquica.

En el fondo de la eclesiología católico-romana late una concepción de la unidad ciertamente superficial y societaria, que se fundamenta en la idea de un pueblo universal bajo una cabeza visible, con un régimen unitario. Pero la comunión tiene más bien, como hemos recordado más arriba, una estructura y una raíz sacramental, eucarística: estar insertados y unidos en Cristo. Es consecuencia de beber del mismo Espíritu y se manifiesta en la colegialidad episcopal, esto es, en la sucesión del Colegio Apostólico por el Colegio episcopal, en la solicitud de cada obispo por la Iglesia toda y en la comunión de cada obispo con los demás obispos y de modo especial con el Papa, cabeza del Colegio. Parece evidente que no es el Obispo de Roma el que crea la

62 Sobre este aspecto, vid. COMISIÓN MIXTA INTERNACIONAL PARA EL DIÁLOGO TEOLÓGICO ENTRE LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA Y LA IGLESIA ORTODOXA, *Documento de Rávena* del 13 de octubre de 2007.

unidad de las Iglesias, sino que lo propio suyo es un servicio primacial a la unidad eclesial.

a) *La exención, ¿un anómalo ejercicio del ministerio petrino?*

La exención es un privilegio que tiene su fundamento en el primado del papa⁶³. Este privilegio, concedido por modo administrativo, como un acto administrativo singular, al hacerse algo habitual y universalizarse, perdió realmente el carácter propio de acto singular para convertirse prácticamente en una norma general. Se pasó de algo extraordinario y particular, fuera de la ley común, a ser lo habitual, a institucionalizarse como un modo de legislación.

Ya hemos mencionado el cambio acaecido en cuanto a la noción y ejercicio del primado del Papa desde el siglo XII. La exención llegó a ser, especialmente a partir de ese momento, una manifestación del primado administrativo del Papa para la Iglesia latina, del ministerio petrino entendido de modo jurisdiccional para toda la Iglesia⁶⁴. En sus comienzos, la exención era más bien una acción comunal del patriarca o del Papa para tutelar la autonomía de los carismas. En la actualidad, al estar la autonomía protegida por derecho, existen muchas razones que desaconsejan la exención entendida como dependencia nativa de los institutos respecto del Papa. Además, hay razones eclesiológicas referidas a la estructura sacramental del pueblo de Dios que la hacen incongruente, especialmente por lo que concierne a la estrecha relación sacerdocio-eucaristía-Pueblo de Dios. Pero también se puede considerar lo relativo al ministerio de los obispos, que en virtud de la sucesión apostólica y de la pertenencia al colegio episcopal trasciende el ministerio meramente local. La sucesión del Colegio Apostólico se empobrece si el ministerio de los obispos se reduce a sus solas Iglesias locales.

63 Cf. LG número 45, donde dice: «Para mejor proveer a las necesidades de toda la grey del Señor, el Romano Pontífice, en virtud de su primado sobre la Iglesia universal, puede eximir a cualquier Instituto de perfección y a cada uno de sus miembros de la jurisdicción de los Ordinarios del lugar y someterlos a su sola autoridad con vistas a la utilidad común»; vid. también el vigente canon 591 del CIC-83. La restricción administrativa de la potestad de los obispos que supone la exención, llevada a cabo por el Papa en virtud de su primado, no debería tener otro fundamento que la tutela de la comunión, no un poder jerárquico superior. El bien de la comunión es también el sentido de la reserva de facultades de gobierno por parte del Papa, a tenor del *motu proprio* de PABLO VI, *De episcoporum muneribus* de 15.VI.1966, en relación con CD 8a, que dice: *Quae principia in Decreto, a verbis Christus Dominus incipiente, sacrum idem Concilium asseverat, quod, dum affirmat Episcopis in dioecesibus ipsis conceditis per se omnem competere potestatem, ea scilicet ratione quae ad exercitium eorum muneris pastoralis requiritur, simul Nostram iterum profitetur in singulas Ecclesias immediatam potestatem ad bonum totius Dominici gregis reservandi causas, iure nativo Petri successoris propriam.*

64 Esta realidad se advierte claramente en la decretal X 4.4.5 *Tuas dudum* de Inocencio III dirigida al obispo Egidio de Módena, con la que el Pontífice busca unificar el régimen canónico del matrimonio; según dice: *Ne uero turpis sit pars, quae suo non congruit uniuerso, et ecclesia Mutinensi tenere debeat humiliter et seruare quod beati Petri sedem et suam metropolim sequi uiderit et docere.*

Por lo tanto, no se puede afirmar que la solicitud por la Iglesia universal corresponda sólo al Papa y que a los obispos les competa sólo la solicitud por su territorio. Conviene distinguir entre la responsabilidad del obispo por toda la Iglesia y su ámbito jurisdiccional. Lo jurisdiccional no agota todo el ministerio episcopal. Ambos conceptos son distintos, pero hay quien tiende a identificarlos. En esto se ve la insuficiencia del derecho administrativo y jurisdiccional para contener la teología del ministerio episcopal. El obispo, en virtud de su solicitud por toda la Iglesia⁶⁵, no tiene por qué ser visto como un obstáculo para la autonomía de los exentos y para su servicio eclesial.

Suele justificarse la dependencia de los exentos respecto del Papa con el servicio que prestan a la Iglesia Universal. Pero una cosa es que el Papa tenga una misión hacia toda la Iglesia, y otra, que las instituciones se ligen a su jurisdicción personal como si se ligasen a la Iglesia Universal, ya que parece claro que el Papa no es obispo de toda la Iglesia, pues eso le equipararía al emperador y dejaría sin sentido la sucesión apostólica de los obispos, que no reciben su *sacra potestas* del Papa. El Decreto *Christus Dominus* (n.8) del Vaticano II afirma que la plenitud de la potestad del obispo en su diócesis es necesaria para el ejercicio de su oficio pastoral: *Episcopis, ut Apostolorum successoribus, in dioecesibus ipsis commissis per se omnis competit potestas ordinaria, propria ac immediata, quae ad exercitium eorum muneris pastoralis requiritur*. Esta potestad debe ser respetada y no restringirse más que por graves razones comunionales. Y no nos parece que la tutela de la autonomía de los institutos justifique la restricción de dicha potestad episcopal, habida cuenta de la pertenencia de los llamados exentos a la Iglesia local en la que residen. Si la dependencia de los exentos respecto del Papa no merma su autonomía, ¿por qué la dependencia del obispo diocesano la tiene que mermar? A primera vista, la dependencia de los institutos del obispo diocesano podría suscitar dificultades relativas a la necesaria unidad de funcionamiento interno de cada instituto, pero estas dificultades se pueden solventar mediante normas adecuadas de carácter universal que regulen la autonomía interna, que cada obispo debe custodiar.

La exención plantea serias dificultades en diversos órdenes, no sólo en cuanto a la noción y ejercicio del primado universal. Es expresión de un poder heterogéneo con la estructura sacramental de la Iglesia. Por lo tanto, es también expresión de una organización del poder y de la Iglesia de derecho

⁶⁵ El ministerio episcopal no está reñido con el bien común de la Iglesia universal, ni con el bien propio de los institutos asociativos y su servicio eclesial. Cf. LG número 23, donde dice: «Pero en cuanto miembros del Colegio episcopal y como legítimos sucesores de los Apóstoles, todos y cada uno, en virtud de la institución y precepto de Cristo, están obligados a tener por la Iglesia universal aquella solicitud que, aunque no se ejerza por acto de jurisdicción, contribuye, sin embargo, en gran manera al desarrollo de la Iglesia universal. Deben, pues, todos los Obispos promover y defender la unidad de la fe y la disciplina común de toda la Iglesia».

meramente eclesiástico, que pretende convivir con la organización de derecho divino y que es incompatible con el concepto evangélico de potestad sacramental. Tal organización del poder tiende a derivar hacia un poder de tipo dominativo sobre personas, que es el poder de los superiores sobre sus súbditos. Se basa, por tanto, en un concepto de poder y de organización del poder puramente secular, y es una muestra de los graves inconvenientes que lleva consigo la separación de la potestad de orden y de jurisdicción.

b) *Pertenencia de los exentos a la Iglesia local*

Con respecto a la organización de la Iglesia, ya hemos señalado que no pueden existir en la Iglesia estructuras jurisdiccionales, o algún tipo de ejercicio de poder o régimen eclesial, independientes de los obispos⁶⁶, al margen de la sacramentalidad eclesial. Los fieles pertenecen a la Iglesia en una Iglesia local. Cada fiel pertenece a alguna Iglesia particular, porque la Iglesia universal no existe si no es en las Iglesias particulares. Por ello, todo exento es fiel de la Iglesia local donde se encuentre y tiene como pastor al obispo de esa Iglesia⁶⁷. Sus superiores internos no son pastores ni jerarquía para ellos. La inconveniencia de considerar al Papa como superior de los exentos en cuanto al régimen, se aprecia en su intromisión en la jurisdicción del obispo local y en que se convierte en superior jerárquico de ellos sin ser propiamente su obispo, o en obispo de toda la Iglesia.

Como venimos afirmando en el caso de los presbíteros de instituciones exentas, un ejercicio del sacerdocio al margen de los obispos locales es una aberración. La razón es que todo presbítero es necesario colaborador del obispo en una Iglesia local (cf. PO 7), formando parte del único presbiterio de la diócesis, y ejerciendo junto con el obispo un solo ministerio sacerdotal en favor de los hombres (cf. PO 8). Incardinar sacerdotes en una estructura exenta, no diocesana, es instaurar un ejercicio del sacerdocio fuera de la

⁶⁶ Según CTI, arriba nota 56: «La Iglesia particular, unida a su obispo o pastor, pertenece en cuanto tal a la estructura esencial de la Iglesia» (p. 348). Por tanto, puede afirmarse que la Iglesia diocesana es de derecho divino. En el canon 368 del CIC-83, que recoge literalmente parte de LG 23, se afirma: «Las Iglesias particulares, en las cuales y desde las cuales existe la una y única Iglesia católica, son principalmente las diócesis». Y, además, LG 23 afirma también: «los obispos son el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal (...) Por esto cada obispo representa a su Iglesia». De todo ello se desprende que todos los fieles de la Iglesia diocesana tienen como cabeza visible y pastor al obispo diocesano. Los institutos que no estén de hecho en comunión con la Iglesia local, tampoco lo están con la Iglesia universal; los que no sirven a la Iglesia local, tampoco sirven a la Iglesia.

⁶⁷ El Directorio *Apostolorum successores* de 2004 (arriba nota 43) afirma expresamente: «El Obispo, como padre y pastor de la Iglesia particular en todos sus componentes (...) De este modo, los Institutos de vida consagrada, las Sociedades de vida apostólica, así como los Eremitas y las Vírgenes consagradas, forman *parte con pleno título de la familia diocesana*, porque tienen en ella su residencia» (n.98). Vid. también el documento *Mutuae relationes* número 9 (arriba nota 43).

estructura episcopal. Una eclesiología eucarística, de comunión, implica que todos los carismas y ministerios de la Iglesia han de converger en la unidad bajo el ministerio del obispo, el cual sirve a la comunión de la Iglesia local.

Conviene por tanto desarrollar la teología de la plena catolicidad de la Iglesia particular contenida en el Vaticano II y aplicarla al ordenamiento canónico. Si la Iglesia local es la concreción de la Iglesia universal, no debería haber elementos de la Iglesia universal al margen de la Iglesia local. El término «universal» referido a la Iglesia no debe entenderse de modo territorial o espacial, sino teológico, ya que toda Iglesia local es ‘católica’. De hecho, la Iglesia antigua no conoció la eclesiología universal. En ella la palabra *ecclesia* designaba la Iglesia local, la asamblea cultural, y todo el Pueblo de Dios unido por una misma fe, por la Palabra y por la eucaristía. Así pues, las visiones espaciales de la Iglesia son radicalmente insuficientes para definir su misterio y, en especial, la relación entre Iglesia universal e Iglesia local. Y lo mismo ocurre con las categorías jurisdiccionales en cuanto a la relación entre ministerio petrino y ministerio episcopal. La misión del Papa no es de tipo administrativo universal, sino de presidencia en la caridad, de mediar en los conflictos entre las Iglesias locales en orden a la unidad, siendo también referencia en lo relativo a la fe. La primacía es una forma de diaconía. La Iglesia local no tiene por encima a nadie. No forma parte inferior de una estructura superior a ella. Las Iglesias locales están abiertas, no hacia arriba sino lateralmente, a la comunión con otras Iglesias mediante la comunión de los obispos entre sí⁶⁸, los cuales forman parte del colegio episcopal y lo constituyen. El Papa, en cuanto obispo, es vicario de Cristo como los demás obispos y, en cuanto sucesor de Pedro, es obispo de la sede petrina y cabeza del colegio episcopal; pero no es obispo de toda la Iglesia ni el «único» vicario de Cristo.

Los exentos no son fieles de una estructura interdiocesana o supradiocesana, pues ello supondría que en las diócesis hay fieles cuyo pastor no es el obispo, sino un superior nombrado por el Papa; y también supondría que existan en las diócesis estructuras exentas dependientes de la jurisdicción papal, a modo de un pueblo de jurisdicción papal. Lo cual repele al concepto de Iglesia de las Iglesias. Los exentos, sacerdotes y no sacerdotes, son fieles de la diócesis donde se encuentran, con todas las consecuencias que ello supone. Ya se ve que el asunto de la exención está íntimamente relacio-

68 Cf. J. RATZINGER, arriba nota 31, donde dice: «La Iglesia se realiza ante todo y sobre todo en cada iglesia local que no es sólo un fragmento separado de un cuerpo mayor administrativo, sino que cada una contiene la totalidad de la realidad ‘Iglesia’». Las iglesias locales no son oficinas de un gran aparato administrativo, sino células vivas, en cada una de las cuales está presente el misterio entero de vida del cuerpo único de la Iglesia, de forma que cada una puede llamarse con razón simplemente *Ecclesia*» (pp. 229-230); sobre colegialidad y primado, vid. pp. 225-237.

nado con una determinada y deficiente interpretación del ministerio petrino e incluso de toda la eclesiología.

c) *Inconveniencia del concepto de jurisdicción referido a la Iglesia*

Que los ordinarios de los institutos tengan jurisdicción significa crear estructuras de poder desligadas de los obispos y configurar un primado que se aparta de su específico ministerio en orden a la comunión. Estos ordinarios gozan de una autoridad eclesial propia que de hecho los viene a constituir pastores en una línea independiente de la jerarquía ordinaria, y que recorta la autoridad de los obispos. El fenómeno asociativo no crea relaciones ni estructuras sacramentales, son formas de vida cristiana, de espiritualidad, modos no sacramentales de asociación y de organización de determinados grupos de fieles en el seno de la Iglesia. Así pues, uno de los modos —entre otros— de que el ministerio petrino adquiriera su sentido propio, podría consistir en dejar de ser el fundamento de la exención y de la autonomía de las instituciones de tipo asociativo. Además, si el fenómeno carismático pertenece a la vida de la Iglesia, no se entiende que origine estructuras de poder jurisdiccional en la Iglesia, pues éstas sólo pueden proceder a partir de la sacramentalidad.

En la misma línea, el concepto de jurisdicción aplicado a las competencias del Papa y los obispos en relación con los exentos impone una noción errónea de la Iglesia, en el sentido de que al ser un ordenamiento que no se funda primariamente en la teología como ciencia de fe, sino en la organización jurídica profana, rompe la realidad de la sacramentalidad eclesial y episcopal; tampoco tiene en cuenta la sucesión del colegio apostólico por el colegio episcopal —colegialidad—, según la cual cada obispo es responsable de la Iglesia toda, universal, como consecuencia de su pertenencia al Colegio y de la comunión de las Iglesias (LG 23). Esto es, el concepto de jurisdicción conduce a que la responsabilidad pastoral de la Iglesia universal corresponda de hecho sólo al Papa, y a los obispos la responsabilidad pastoral de su territorio. Es un concepto muy limitado e inadecuado para ser aplicado a la eclesiología de la comunión. A partir de la jurisdicción sólo cabe la unidad monárquica de la Iglesia, lo que es incompatible con la colegialidad y con la eclesiología de comunión. Una verdadera eclesiología de comunión, sacramental, ha de apoyarse en la sucesión apostólica y en la colegialidad, en una comprensión más amplia del ministerio episcopal en orden a toda la Iglesia⁶⁹,

69 En este sentido, vid. S. PIÉ-NINOT, arriba nota 49, p. 524. La solicitud del obispo por toda la Iglesia, en cuanto miembro del Colegio apostólico, no se reduce a las actividades misionera y económica, sino a otras responsabilidades, como se pone de manifiesto en las acciones de San Agustín, San Cipriano y otros obispos de la época patristica, defendiendo la fe de la Iglesia más allá de sus respectivas diócesis.

como expresión de la comunión de las Iglesias particulares, esto es, en un desarrollo de la teología de la colegialidad episcopal y de la catolicidad de la Iglesia local. Lo cual implica una reforma del modo de ejercer el ministerio petrino, en el sentido de una reforma de su primado administrativo y de jurisdicción⁷⁰, y, además, el establecimiento de estructuras de la colegialidad. La sucesión apostólica se empobrece si se reduce a las Iglesias locales. Así pues, las estructuras supradiocesanas han de ser estructuras de la colegialidad, de la sacramentalidad.

Por estas razones, nos parece que el concepto de jurisdicción no se adecua al misterio de la Iglesia y por ello debe ser desechado o empleado con sumo cuidado en campos muy restringidos para que no afecte a una recta eclesiología. De algún modo esto ya lo ha hecho la LG del Concilio Vaticano II en referencia al primado de jurisdicción.

Como la mayoría de las organizaciones exentas tienen una estructura centralizada y un ámbito universal, además de jurisdicción, y actúan orgánicamente y con obediencia de régimen, con facilidad se convierten en estructuras dominativas sobre sus súbditos, y de poder en la Iglesia y sobre los obispos, ya que están insertadas e influyen de diversos modos en la administración vaticana, que de hecho funciona como la administración de la Iglesia universal. El obispo local dispone de suficientes elementos de poder en el ámbito de su diócesis incluso para no permitir en ella la actuación de una determinada institución exenta. Pero emplear esos medios puede colocarlo en una situación extrema y de probable enfrentamiento con el Vaticano. No obstante, la cuestión más importante y grave es que no existe de hecho una comunión jerárquica de los presbíteros exentos con la potestad sacramental del obispo, que no es considerado pastor de los exentos que están en su diócesis.

Así pues, el derecho canónico debería buscar una terminología propia, no subsidiaria del modelo civil de 'autoridad suprema', que se ajuste mejor a la teología del misterio de la Iglesia y del ministerio petrino. Por estas razones, emplear indiscriminadamente en el derecho canónico términos tan tóxicos como 'poder de jurisdicción', 'estructura jurisdiccional', y similares,

70 Como pidió Juan Pablo II, parece necesaria una reforma del modo práctico de entender el primado pontificio. Y, a este propósito, nos parece muy esclarecedora la posición de W. KASPER, 'Lo permanente y lo mutable en el Primado', *Concilium* 108 (1975), cuando dice: «El Vaticano II es, más que culminación de una evolución, el punto de partida de una nueva configuración histórica del primado para el tercer milenio. Como ha subrayado recientemente H. U. von Balthasar, esta empresa exige encuadrar el ministerio de Pedro en un contexto no sólo eclesiológico, sino también cristológico y teológico sin más, e interpretarlo de nuevo, teológica y prácticamente, desde la totalidad del Evangelio. En efecto, por más que la doctrina de la Iglesia sobre el primado pueda entenderse objetivamente como interpretación histórica del Nuevo Testamento, su defecto radica en que todas sus formas de pensamiento y expresión están acuñadas no según la potestad bíblica del discípulo, apóstol y pastor, sino según el modelo 'secular' de la *suprema auctoritas*» (p. 175).

denota una concepción eclesiológica fruto de un planteamiento civilista de la Iglesia, y de la potestad sagrada como poder de dominio, siendo como es un poder de servicio en orden a la salvación (cf. LG 18), una potestad sacramental. Cuando se concibe el derecho canónico como estructura jurídica de la Iglesia, partiendo de un concepto de Iglesia como *corpus morale* o como Pueblo de Dios socialmente organizado, a nuestro juicio ya se está desvirtuando el sentido de las instituciones canónicas. Estas instituciones deberían fundamentarse teológica y hermenéuticamente en la persona de Cristo, sacramento primordial de salvación, y en los elementos constitutivos de la Iglesia. Es precisamente la índole sacramental del Verbo Encarnado, sus palabras y la acción del Espíritu Santo las que dan sentido a un *ius* de la justificación (Derecho Canónico), antes que la estructura propiamente corporativa de la Iglesia, pues el *ius canonicum* ha de ser también una ciencia auxiliar de la teología y estar a ella subordinada, pues es una ciencia sagrada distinta de la ciencia jurídica secular⁷¹.

6. LÍNEAS MAESTRAS DE LAS RELACIONES INSTITUCIONALES EN LA IGLESIA

Ya se ha mencionado en este trabajo que el Concilio Vaticano II es un concilio de «principios» renovadores de la vida de la Iglesia, que deben ser desarrollados. Las relaciones institucionales en la Iglesia se configuran en el marco teológico del misterio de la propia Iglesia. La *Lumen gentium* comienza afirmando: «La Iglesia es en Cristo como un sacramento» (LG 1). En efecto, el término ‘misterio’ o ‘sacramento’ de salvación, «manifiesta fuertemente la estructura profunda del «misterio» de Cristo y, en conexión con ella, la auténtica naturaleza de la verdadera Iglesia, ‘de la que es propio ser, a la vez, humana y divina’»⁷². La Iglesia es sacramento de Cristo. Cristo es

71 En efecto, el tema de la recta aplicación del concepto de jurisdicción a la Iglesia se encuentra directamente relacionado con la naturaleza del Derecho Canónico como *scientia sacra*, como han destacado distintos autores; por ejemplo: Klaus Mörsdorf, Valentín Ramallo, Eugène Corecco, Velasio De Paolis, Gianfranco Ghirlanda. Vid. también C. LARRAINZAR, ‘La noción esencial de *Derecho Canónico: naturaleza sacramental*’ en *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos. IV Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1983, pp. 503-512; quien, acogiendo la doctrina de Pablo VI y comentando el tema, dice: «Por otra parte el Romano Pontífice Pablo VI ha reiterado en algunos discursos la necesidad de esa íntima conexión entre el hacer de los teólogos y de los canonistas, al menos en las alocuciones del 8-febrero-1973 a los prelados de la Rota Romana y del mes de septiembre-1973 a los participantes en el II Congreso Internacional de Derecho Canónico; destacaba en aquellas ocasiones el carácter *sagrado* o *sacro* del Derecho Canónico, su naturaleza *sacramental* al servicio de la acción pastoral de la Iglesia, y consideraba además la ciencia canónica como otra más entre las *ciencias sagradas* netamente distinguida de la ciencia jurídica secular» (p. 510). Cf. también su estudio C. LARRAINZAR, ‘La metodología del estudio del Derecho Canónico’ en *Iudex et Magister. Miscelánea en honor al Pbro. Nelson C. Dellaferrera, Tomo II. Derecho Canónico*, Buenos Aires 2008, pp. 19-56, publicado por la Pontificia Universidad Católica de Argentina.

72 Cf. CTI, arriba nota 56, n.8,1 (p. 363).

sacramento de Dios, 'sacramento primordial'. No olvidemos que el término sacramento aplicado a la Iglesia remite a la salvación, por lo que es posible afirmar que «la Iglesia es sacramento de Cristo para la salvación del mundo». Así pues, la estructura del misterio de la Iglesia en el tiempo histórico es sacramental.

Tras el estudio de la Iglesia como misterio-sacramento, la *Lumen gentium* trata del Pueblo de Dios, antes que de la Jerarquía. La comunidad de los creyentes ocupa el primer plano. Esta comunidad aparece como una comunidad fundada en la Palabra y el sacramento. La eclesiología sacramental debería configurar el ordenamiento canónico, que es distinto del civil. Son los sacramentos los que estructuran el pueblo de Dios, no las jurisdicciones ni las disposiciones canónicas de derecho humano. El sacramento marca la dependencia de la Iglesia, como misterio de salvación, respecto de Dios. Sacramento y derecho no son antinómicos. Al contrario, el derecho canónico tiene un fundamento cristológico y sacramental.

El CIC 17 sigue un esquema organizativo de tipo secular: *personae, res, actiones*. Los sacramentos se consideran en el Libro III, denominado *De rebus*, como cosas. En el Libro II, correspondiente a las personas, se contemplan los clérigos (1ª Parte), los religiosos (2ª Parte) y los seglares (3ª Parte).

El CIC 83, adoptando el esquema de la LG, comienza considerando el Pueblo de Dios. Los sacramentos se contemplan en el apartado «Función de Santificar de la Iglesia». Pero esto parece claramente insuficiente, pues los sacramentos son elementos constitutivos esenciales de la Iglesia, que deben ser así considerados desde el punto de vista del *ius Ecclesiae*. Los sacramentos realizan la comunión del pueblo de Dios y lo estructuran. Los sacramentos edifican la Iglesia, como afirma Tomás de Aquino: *Per sacramenta quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi*. (S. Th. III, q. 64, a. 2, ad 3). Por ello han de ser fundamento del *ius canonicum*, otorgándoles todo su valor eclesiológico y configurador del pueblo de Dios. Los sacramentos, como fuerzas productoras de la comunión con Cristo y en Cristo, encarnan, entre otras realidades eclesiales, el carácter soteriológico del derecho canónico.

Por esta razón, nos parece que no es posible encontrar el lugar canónico de los fieles y de las instituciones, según su condición eclesial, sin fundamentarse en una eclesiología sacramental. Una muestra de ello es la complicación que introduce la cuestión de los estados personales en la Iglesia: laical, clerical, religioso. Y, en lo que se refiere a los consagrados, también resulta complejo regular sus distintas formas canónicas de modo flexible y lógico para que puedan caber sin dificultad las nuevas formas y carismas de vida consagrada a las que alude el can. 605, pues la amplísima variedad de carismas no

se puede encorsetar en unas teóricas modalidades canónicas⁷³. Por ejemplo, no es fácil integrar a las personas casadas en una misma institución que conste de célibes y sacerdotes consagrados.

Los problemas eclesiales que siempre ha producido la exención tienen precisamente su raíz en una estructuración de la Iglesia al margen de lo sacramental. El fenómeno de los religiosos no está bien encuadrado eclesiológicamente. Por este motivo, conviene desarrollar los estados de vida eclesial a partir de los sacramentos. Esto facilitaría la comprensión del papel del fiel laico en la Iglesia, la igualdad fundamental de los fieles y la misión de la Jerarquía.

a) *La Iglesia estructurada por los sacramentos*

Todos los sacramentos contribuyen a la comunión en el cuerpo de Cristo (cf. LG 11), cada uno según su peculiar acción. La fundamentación del ordenamiento canónico en la eclesiología sacramental es necesaria para que las relaciones entre los fieles, y los oficios y funciones en la Iglesia, se ajusten a la realidad teológica del misterio eclesial, desarrollando su papel de acuerdo con su entidad eclesial propia. Esto contribuye al discernimiento de los derechos, deberes, oficios, funciones y competencias de los diversos fieles, asociaciones, e instancias jerárquicas. La articulación de las distintas condiciones de vida en la Iglesia viene dada por la propia condición sacramental. Una muestra de ello es el orden de funciones en las celebraciones litúrgicas.

El bautismo produce la condición de hijo de Dios en el Hijo y la pertenencia a Cristo en virtud de la consagración con el crisma. Por lo tanto, el bautismo causa la igualdad fundamental de todos los fieles del pueblo de Dios, santificados por el Espíritu y llamados igualmente a la santidad⁷⁴, y su común entrega y responsabilidad. Nos parece que reviste una especial importancia el enfoque eclesiológico que realiza el concilio Vaticano II al tratar de la Iglesia como Pueblo de Dios partiendo de la igualdad fundamental de todos los fieles. No se puede olvidar que el bautismo es una verdadera

73 Cf. H. U. VON BALTHASAR, arriba nota 26, donde dice: «Una misteriosa libertad del Espíritu Santo se revela en todo esto: así como el Espíritu de Dios no es dificultado en su soplo por ninguna alambrada, así tampoco será posible encuadrar jamás definitivamente la forma de la santidad eclesial en categorías eclesiales de *estado*» (p. 451).

74 LG número 32 es elocuente: «Por tanto, el Pueblo de Dios, por Él elegido, es uno: 'un Señor, una fe, un bautismo' (Ef 4,5). Es común la dignidad de los miembros, que deriva de su regeneración en Cristo; común la gracia de la filiación; común la llamada a la perfección: una sola salvación, única la esperanza e indivisa la caridad. No hay, por consiguiente, en Cristo y en la Iglesia ninguna desigualdad por razón de la raza o de la nacionalidad, de la condición social o del sexo, porque 'no hay judío ni griego, no hay siervo o libre, no hay varón ni mujer. Pues todos vosotros sois *uno* en Cristo Jesús' (Ga 3,28 gr.; cf. Col 3,11)».

consagración sacramental, por la que se forma parte de un pueblo sacerdotal capaz de participar activamente en la liturgia por su incorporación a Cristo. Si consideramos esta realidad teológica del fiel, ¿qué supone la consagración de los religiosos? ¿Qué realidad teológica añade la consagración de los religiosos, o en qué consiste su realidad teológica? Desde luego, la profesión de los consejos evangélicos no es un acto sacramental.

Así pues, coincidimos con el planteamiento de Pié-Ninot en orden al engranaje de las diversas instituciones canónicas siguiendo una eclesiología sacramental: «La reflexión sobre estas diversas condiciones de vida en la Iglesia debe tener presente la inversión realizada por el Vaticano II en el orden de la LG, la cual permitió que en vez de tratar en primer lugar el ministerio jerárquico —como preveía el esquema inicial presentado— centró el capítulo II titulado «El Pueblo de Dios»⁷⁵. La comunidad de los creyentes estructurada por los sacramentos es lo primero. El CIC 83 asume en líneas generales esta estructura de la LG, pues su Libro II, «Del Pueblo de Dios», comienza tratando «De los fieles cristianos», pero se queda a medio camino a la hora de renovar el contenido de las normas canónicas en sintonía con una eclesiología sacramental, esto es: las instituciones canónicas no están configuradas del todo según las categorías teológicas sacramentales, sino que siguen siendo todavía muy deudoras del ordenamiento anterior. Una muestra de ello es la ubicación de la vida consagrada en el Código (Libro II, Parte III). A nuestro juicio, todas las instituciones no pertenecientes a la estructura jerárquica de la Iglesia, esto es, aquellas de carácter asociativo, deberían ubicarse en el Libro II Parte I («Del Pueblo de Dios»), como formas de vida de los fieles cristianos.

El sacramento del orden sacerdotal confiere el ministerio apostólico, la configuración con el ministerio de Cristo Cabeza, la *sacra potestas*, que convierte en pastores del pueblo de Dios. «El sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que goza, configura y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo a Dios» (LG 10). Esta potestad sacramental de enseñar, santificar y gobernar que confiere el orden, es el fundamento del oficio de pastor en la Iglesia, de representante de Cristo Cabeza de la Iglesia, y por ello configura a la Iglesia como pueblo jerárquicamente estructurado. Los clérigos sirven a la unidad de todo el pueblo de Dios.

El orden sacerdotal, junto con el matrimonio, son los sacramentos considerados «al servicio de la comunidad», que «confieren una misión particular en la Iglesia y sirven a la edificación del Pueblo de Dios»⁷⁶. Así pues, hay que

⁷⁵ S. PIÉ-NINOT, arriba nota 49, p. 290.

⁷⁶ Cf. CEC n.1534, que dice: «Otros dos sacramentos, el Orden y el Matrimonio, están ordenados a la salvación de los demás. Contribuyen ciertamente a la propia salvación, pero esto lo hacen mediante el servicio que prestan a los demás. Confieren una misión particular en la Iglesia y sirven a la edificación

resaltar el aspecto vocacional y de misión eclesial que tienen estos dos sacramentos, tal como los designa el Catecismo de la Iglesia.

El vínculo matrimonial, signo del amor y unión de Cristo con su Iglesia, funda la Iglesia doméstica (cf. LG 11), donde nacen los hijos a la fe y aprenden a amar a Cristo. La familia es de por sí evangelizadora y matriz de la Iglesia. La entrega de los esposos cristianos en este sentido, como afirma el Catecismo, realiza una «misión particular en la Iglesia» y es base de la sociedad en general. Por lo tanto, constituye una verdadera «vocación eclesial». Esta realidad pensamos que no ha sido valorada suficientemente desde el punto de vista teológico y de praxis eclesial. El derecho codificado dedica una abundantísima atención al ministerio y también al estado de vida religioso y asociativo, pero apenas ha deparado en la Iglesia doméstica o aspecto eclesial del sacramento del matrimonio.

b) *Carismas, vida consagrada e instituciones asociativas no jerárquicas*

Que la profesión de los consejos evangélicos y la llamada vida consagrada constituyan un estado eclesial carece de fundamento sacramental. El problema que causa la exaltación de los religiosos y de los «camino carismático-vocacionales» en la Iglesia es el olvido de la vocación y entrega de los laicos, de todos los fieles, por su consagración bautismal. La total entrega a Dios no es patrimonio de los religiosos: todos los cristianos tienen esa vocación. Todos los cristianos han de dar culto a Dios mediante una vida de santidad y de entrega. Piensen si una madre de familia de clase media o baja, con muchos hijos, que actúa cristianamente por amor a Dios, no vive una entrega de pobreza, castidad y obediencia muchas veces más exigente que la de los religiosos.

La esencia eclesiológica del fenómeno carismático-religioso hay que ponerla, como hace el concilio Vaticano II, en que son formas de vida cristiana: formas de espiritualidad. Toda institución de carácter asociativo-vocacional tiene también su razón de ser en la mutua ayuda para una misión o dedicación concreta de servicio y estilo de vida. Ya nadie sensato postula que para vivir en camino de santidad sea preciso adoptar un peculiar estilo de vida reglado, y que los fundadores y fundadoras, por el hecho de serlo, hayan de subir a los altares aupados por sus organizaciones. Este planteamiento nos

del Pueblo de Dios». Por otra parte, CEC n.1535 añade: «En estos sacramentos, los que fueron ya *consagrados* por el Bautismo y la Confirmación (LG 10) para el sacerdocio común de todos los fieles, pueden recibir *consagraciones particulares*. Los que reciben el sacramento del Orden son *consagrados* para 'en el nombre de Cristo ser los pastores de la Iglesia con la palabra y con la gracia de Dios' (LG 11)». Por su parte, los cónyuges cristianos, son fortificados y como *consagrados* para los deberes y dignidad de su estado por este sacramento especial (GS 48,2)».

parece una deformación de la vocación a la santidad que dimana del bautismo y de la llamada de todo hombre a la unión con Dios.

La grandeza de la vida religiosa, como la de cualquier cristiano, está en su conformación con Cristo y en su servicio desinteresado a los demás. La Exhortación apostólica *Vita consecrata* (nn. 14 y 22) y la LG 44 afirman que el fundamento evangélico de la vida consagrada consiste en «imitar más de cerca» la «forma de vida» de Jesús. Esta forma de vida se objetiva en los consejos evangélicos. La vida consagrada se convierte así en paradigma y prototipo de la imitación de Cristo. Partiendo de que no nos parece acertada la palabra «imitación» referida a la santificación, porque carga el acento en la acción humana más que en la acción de Dios como causa eficiente de la santidad, estos modos de decir son excluyentes para el resto de los cristianos que, según eso, no pueden seguir «más de cerca la forma de vida de Cristo», porque sería un desorden que todos profesaran los consejos evangélicos. Como si los demás no pudieran vivir una entrega completa en la Iglesia y un exigente camino de santidad obedeciendo la voluntad del Padre de modo heroico.

El problema de este tipo de planteamientos reductivos es que excluyen y amputan las exigencias de entrega completa y de santidad de todos en la Iglesia, y su corresponsabilidad en la realización de la misma. Con premisas como las anteriores, la entidad vocacional de los laicos y su servicio a la Iglesia pasan a un segundo plano. Este tipo de afirmaciones son altamente nocivas porque no contemplan la multiforme riqueza de los dones divinos personales, y pasan por alto que la vocación humana y cristiana a Dios es antes personal que de colectivos y reglas externas. La exaltación de la vida consagrada es un fruto más de una deficiente institucionalización de la Iglesia, siguiendo parámetros sociológicos, y de la creación de 'estados personales objetivos' al margen de la estructura sacramental. Por desgracia, se confunde a veces la vida de santidad con la entrega a las tareas de la Iglesia institución y de las instituciones de la Iglesia. El bautismo sí es un verdadero sacramento que consagra; la consagración de los religiosos no es sacramental, son modos de desarrollar la consagración bautismal (cf. *Perfectae caritatis*, 5).

¿Por qué ese empeño en querer sistematizar la acción del Espíritu y la vida de la Iglesia —cosa imposible— fuera de lo propio de la institución divina sacramental? Lo que debería estructurar la Iglesia son los sacramentos, más que las formas de vida, que son innumerables (cf. I Cor 12).

Los comienzos de la vida religiosa en la Iglesia, que nos pueden servir de referencia, nos presentan ejemplos tales como el orden de las vírgenes, los eremitas, y los padres espirituales del desierto. Éstos, que empezaron con una espiritualidad personal, con el tiempo se fueron organizando en cenobios y en monasterios con vida reglada. Es decir, pasaron a tener una espiritualidad colectiva y una jerarquía interna. Lógicamente la autoridad eclesial tuvo

que regular estas organizaciones de fieles para garantizar su plena comunión eclesial y el ejercicio del sacerdocio de los miembros ordenados. Todos se encontraban bajo la supervisión del obispo local. La progresiva institucionalización de los votos en una Iglesia con escaso desarrollo de la eclesiología sacramental, y el peso cada vez mayor de los religiosos en la vida eclesiástica, dio lugar a una institucionalización de los estados personales en la Iglesia por razones más sociológicas que sacramentales y teológicas. Se llegó al estado religioso como distinto del laical. Entendiendo por laicos «a todos los cristianos, excepto los miembros del orden sagrado y del estado religioso reconocido en la Iglesia» (LG 31; CEC 897). Sin embargo, esta afirmación no parece compatible con el planteamiento del can. 207 del CIC 83, y de LG 43, que sólo distingue dos tipos de fieles por institución divina, en razón del sacramento del orden: clérigos y laicos. Este canon considera a los religiosos como pertenecientes a uno u otro tipo de fieles, según hayan recibido o no el orden sagrado, y los conceptúa como un estado de vida que no afecta a la estructura jerárquica de la Iglesia. Nosotros nos inclinamos por este planteamiento del can. 207, pues pensamos que denominar «estado» (cf. CEC nn. 931, 897, 915, 916; LG 44 y 45) a la vida consagrada introduce un elemento de confusión sin base sacramental. Los «estados canónicos» deberían dimanar de la configuración sacramental.

Desde el punto de vista teológico no existe diferencia sacramental entre los religiosos y los laicos, por muchos votos solemnes que hagan aquellos. Además, se puede entender que la jerarquía interna de estas asociaciones nada tiene que ver con la jerarquía institucional de la Iglesia. En consecuencia, el vínculo de cada asociado con su institución puede disolverse sin que el individuo altere su posición eclesial, su relación con la estructura institucional de la Iglesia, pues incluso los votos solemnes son de derecho eclesiástico. En cambio, el carácter bautismal y el sacerdotal no se pierden nunca; tampoco el vínculo matrimonial se disuelve por voluntad personal, sólo con la muerte de los cónyuges. De ahí se desprende el carácter no objetivo, desde el punto de vista sacramental, del estado religioso, que nada tiene que ver con la estructura y organización institucional de la Iglesia.

c) *Los carismas en la Iglesia: respeto a la acción del Espíritu*

No podemos ignorar el bien inmenso que para la Iglesia suponen los carismas inspirados por el Espíritu Santo, cuya misión es también verdaderamente profética, ni olvidar su servicio real a la santidad de la Iglesia y a su tarea evangelizadora a lo largo de la historia. Estas asociaciones, que pertenecen a la vida y santidad de la Iglesia, tienen derecho a una legítima autonomía, puesto que la Iglesia no se reduce a la jerarquía ni a la institución. La

acción carismática del Espíritu, en todos los fieles, es constitutiva de la Iglesia. Desde el punto de vista canónico, en la codificación de 1983, la exención se ha ido transformando en derecho a una justa autonomía. Y esto nos parece importante, pues no deja de ser contradictorio un privilegio que se concede de modo universal como derecho. No obstante, la exención propiamente dicha permanece todavía como figura fundamentada en la potestad primacial del Papa (c. 591). Además, al establecer el CIC 83 que los institutos y sus miembros tengan al Romano Pontífice como superior interno y jerárquico, esto es, su dependencia jurisdiccional del Papa, la independencia respecto del obispo del lugar se convierte en el fondo en una exención camuflada, que nada tiene que ver con la debida autonomía. Así pues, los institutos de derecho pontificio han pasado de la dependencia nativa del obispo a la dependencia del Papa.

Nosotros ya nos hemos pronunciado sobre este respecto, pues pensamos que carece de sentido mantener el privilegio general de la exención, o el actual sistema de dependencias (del Papa como superior jerárquico interno y del obispo como superior en las obras apostólicas no propias) como norma general fundamentada en el primado papal. Si las asociaciones tienen derecho a una justa autonomía de espíritu y organización, basta con la regulación canónica de esa autonomía, que no requiere una fundamentación en el primado, sino en el mismo derecho, ni tampoco requiere dependencia del Papa.

En cuanto a la sistematización de la vida consagrada que realiza el Código 83, nuestro parecer es que resulta insuficiente e inadecuada. En primer lugar, porque esa sistematización no puede responder a unos principios teológico-sacramentales objetivos, que no existen ni pueden existir en este caso; en segundo lugar, la multiforme vida de la Iglesia, junto a la multiplicidad de carismas que van surgiendo, es imposible de sistematizar a partir de principios teológicos particulares, aunque sí cabe una regulación canónica genérica sin pretender que esta tenga una base teológica. Es necesaria, además, la regulación canónica particular que se realiza mediante la aprobación de las respectivas constituciones y estatutos.

En efecto, no tiene sentido pretender una sistematización teológica de fenómenos tan dispares en los que no existe un acuerdo en cuanto a su fundamento teológico. ¿Cuál es el elemento teológico sustantivo de la vida religiosa o de la vida consagrada en general? ¿Qué tiene que ver la consagración en la vida contemplativa monástica con la consagración en un instituto secular sin vida comunitaria y con actividad en las estructuras seculares? ¿Qué impide que existan matrimonios consagrados? ¿Cómo se ubica en el ordenamiento canónico la entrega personal en los movimientos? ¿Qué lugar canónico se da a las instituciones con ramas de solteros y casados, sacerdotes y laicos célibes, contemplativos y activos, pero que forman una única familia o institución

eclesial? Sería preferible una regulación genérica del fenómeno asociativo, sin clasificaciones teológicas; esto es, una regulación del derecho de asociación, de la legítima autonomía, de la relación y subordinación de las sociedades respecto de la jerarquía de la Iglesia, de la protección de los derechos de los miembros, del modo de discernir y aprobar carismas, y demás asuntos específicos. Los derechos fundamentales personales del cristiano son anteriores y más básicos que cualquier derecho u obligación dimanante de una forma de vida específica, por lo que deben ser contemplados en otro lugar del Código.

Entonces, ante la pregunta de qué es lo distintivo del carisma religioso, o del de los consagrados, es difícil responder porque no existe acuerdo, ya que los carismas de los religiosos son muy variados, y no digamos los de la vida consagrada. Por lo tanto, nos reafirmamos en la opinión de que no es necesario tratar de sistematizar la espontaneidad de la acción del Espíritu en la vida de la Iglesia, basta que la jerarquía discierna las praxis internas de las sociedades de tipo carismático y que regule de forma común la autonomía de las mismas respecto del obispo local. La común regulación nos parece necesaria para facilitar a los obispos el ejercicio del gobierno de la diócesis, pues el privilegio de la dependencia del Papa ha creado una multiplicidad de formas de exención, ya que cada institución tiene la suya propia según las particularidades de sus estatutos, lo que hace muy difícil a los obispos conocerlas bien y les lleva a no contar con ellos en la pastoral diocesana, dejándolos a su aire. En realidad, si nos atenemos al Código, la capacidad de gobierno de los obispos locales con respecto a estas sociedades es mucho mayor de lo que habitualmente suelen practicar, tal vez porque la dependencia del Romano Pontífice les inhiba.

d) *Dependencia de las instituciones del obispo del lugar*

A los obispos, como vicarios de Cristo y pastores del pueblo de Dios, les ha sido confiado el cuidado de los carismas que el Espíritu suscita en la Iglesia (cf. *Mutuae relationes*, 9). De modo que cualquier carisma no es extrínseco a la tarea episcopal, pues todos colaboran con el obispo en la edificación de la Iglesia local. Así pues, su vida y su misión deben estar insertas en la Iglesia particular, en comunión con el obispo.

Considerando esta realidad, vemos más acorde con una eclesiología de comunión, de colegialidad, y con una mejor configuración del ministerio petrino, el que los miembros de las sociedades de derecho pontificio pasen a depender del obispo del lugar, rigiéndose estas sociedades por un derecho universal. De este modo se equilibra más la relación del primado petrino con los obispos y se evita el problema de una múltiple regulación de la autonomía de las instituciones de tipo asociativo. Cada obispo ha de respetar y defender

esta autonomía por derecho (cf. c. 586 § 2), ya que las instituciones presentes en muchas diócesis requieren para su buen funcionamiento una regulación única de su autonomía.

Por lo tanto, cabe distinguir entre la dependencia jerárquica de una determinada institución, como institución, y la dependencia jerárquica de sus miembros. Las instituciones de tipo asociativo deberían carecer de toda potestad de jurisdicción sobre sus miembros, los cuales pasarían a depender de su obispo local. Nuestra propuesta es que estos institutos no posean una jerarquía interna de régimen y, por lo tanto, que no existan ordinarios de instituciones clericales. Ha de haber una distinción clara entre lo que es vinculación de espíritu y lo que es dependencia de régimen. La dependencia jerárquica o de régimen de cada fiel, sea o no religioso, ha de ser del obispo diocesano. Esto significa que sólo el obispo es el pastor. Los clérigos de los institutos asociativos tendrían una dependencia de régimen del obispo de la diócesis en la que se encuentren incardinados, perteneciendo al presbiterio diocesano de la diócesis donde residan, como cualquier sacerdote secular. Los institutos carecerían por tanto de la capacidad de incardinar. Es el obispo del lugar de residencia quien realizaría los nombramientos y dispondría sus tareas ministeriales. Como es necesario que exista una dedicación de muchos de ellos a las tareas internas de la institución o a sus apostolados, el obispo, a instancia del interesado y del superior de la institución, procederá al nombramiento para una u otra tarea pastoral, que si es interna del instituto estará sometida a la autoridad interna en su ejercicio. El traslado de los religiosos clérigos a otras diócesis ha de seguir este mismo esquema. En caso de que no se pongan de acuerdo el obispo y el superior religioso en cuanto a la dedicación pastoral de un clérigo religioso, o a otras cuestiones relativas a la autonomía de la institución o a la comunión de la misma en la Iglesia local, siempre se puede dirimir la cuestión en una instancia superior en la comunión (metropolitano, patriarca, Romano Pontífice).

En cuanto a la dependencia de régimen de la institución como tal, no existe inconveniente para que cada institución, aunque tenga una implantación universal, dependa jerárquicamente del obispo de la diócesis donde ha sido aprobada. Es ese obispo el que tiene la responsabilidad de supervisar que los procedimientos internos y el espíritu de la institución se ajusten a la praxis eclesial y al derecho universal. Por lo tanto, las quejas, si las hubiere, sobre el posible mal funcionamiento del instituto han de ser discernidas por el obispo de la diócesis de la que dependa, asesorado por su conferencia episcopal si lo ve oportuno. En caso de desacuerdo con este obispo, cabe el recurso a una instancia superior.

Así pues, el Papa no tiene por qué controlar administrativamente toda la Iglesia, en especial la vida consagrada y asociativa, y que todo pase por sus

manos. La tarea supervisora de los obispos respecto de las instituciones es congruente con su misión hacia toda la Iglesia como miembros del Colegio, y con la comunión de las Iglesias. Por lo tanto, no vemos inconveniente para que cese la dependencia constitutiva de las instituciones respecto del Romano Pontífice. Es más, nos parece que esta solución tiene muchas ventajas incluso para los institutos, cuya autonomía se fundamentaría en el derecho y no en la potestad primacial y dependencia del Papa, que tiene otro cometido. De esta forma, desaparecería la figura de las instituciones de derecho pontificio, que se podría denominar de derecho universal. No todo lo católico o universal en la Iglesia ha de ser competencia exclusiva del Papa. Las Iglesias locales también son católicas y están en comunión con las demás Iglesias locales.

Los institutos, como sociedades de fieles basadas en un espíritu, fin y disciplina comunes, son organizaciones eclesiales que, en virtud de la aprobación canónica, actúan en nombre de la Iglesia y con su respaldo. Según el CIC 83 se consideran entidades públicas de la Iglesia. En este sentido plantearemos a continuación dos cuestiones. La primera es qué tipo de autoridad eclesial ejercen los superiores y los capítulos de estas instituciones. La segunda, en el siguiente apartado, se refiere a los bienes materiales de la institución.

e) *La autoridad eclesial de los institutos de tipo asociativo*

Si el pastor de los miembros de los institutos es el obispo local, ¿qué tipo de autoridad tienen los superiores internos y de dónde les viene esa autoridad? Es un tema interesante que no está del todo resuelto en el derecho vigente⁷⁷.

Como decíamos, los institutos actúan en nombre y por mandato de la Iglesia: mediante la aprobación específica de su espíritu, procedimientos y fines, adquieren carácter público y realizan una actividad eclesial. Su autoridad interna también es pública y eclesial: procede de la Iglesia, es otorgada por la Jerarquía, y se ejerce en nombre de la Iglesia. Pero esta autoridad interna no tiene su fuente en el sacramento, no es *sacra potestas*, no constituye en pastor de la Iglesia en la línea de la sucesión apostólica, sino en moderadores internos. Por lo que ambas autoridades no pueden ser equiparadas o confundidas (*Mutuae relationes*, 13). En el CIC 17, can. 501 § 1, se denominaba «potestad dominativa» a esta autoridad interna de los institutos; por la doctrina también era denominada potestad «doméstica». A partir del Concilio Vaticano II (cf. *Perfectae caritatis*, 14) se abandonó esta terminología por sus connotaciones poco evangélicas del sentido de la autoridad, que no es dominio sino servicio.

77 Vid. sobre este aspecto V. DE PAOLIS, *La vida consagrada en la Iglesia*, Madrid 2011, pp. 137 ss.

En el CIC 83, cánones 134 § 1 y 596 § 2, se sigue otorgando potestad ejecutiva de régimen a los superiores de institutos clericales de derecho pontificio, que por ese motivo son propiamente ordinarios. A nuestro juicio, esta mezcla de potestades es un vestigio del ordenamiento anterior, que asumía la separación entre jerarquía de orden y jerarquía de jurisdicción, proponiendo dos tipos de líneas de poder de jurisdicción en la Iglesia: la secular y la regular. Después del Vaticano II, que une la potestad de jurisdicción a su fuente sacramental, carece de sentido mantener estas dos líneas de potestad de jurisdicción. Por lo tanto, pensamos que la autoridad de los superiores internos es eclesial pero radicalmente distinta de la *sacra potestas*. Lo que está de acuerdo con el origen y finalidad de estos institutos.

Una clarificación en este sentido de la potestad en la Iglesia resultaría muy beneficiosa para la comunión. Distinguiría perfectamente quiénes son los pastores en la Iglesia, evitando que fieles de una misma Iglesia local tengan varios pastores. Y también impediría que existieran en la Iglesia estructuras jurisdiccionales, de poder, al margen de la estructura sacramental de la Iglesia.

7. EL PRINCIPIO «COMUNIÓN-SERVICIO» COMO EXPRESIÓN DE LA CARIDAD

La unidad o comunión de la Iglesia tiene un fundamento cristológico y pneumatológico: el cuerpo de Cristo es uno y está bien trabado aunque tenga muchos miembros (cf. Ef 4,15s). La unidad no es incompatible con la pluralidad, ni superior a ella. La unidad de la Iglesia se establece por la comunión con Cristo, cuyo artífice es el Espíritu. De ahí que el servicio a la comunión de la Iglesia no deba entenderse sólo por la relación formal con el Papa y una teórica Iglesia universal. La unidad es una realidad misteriosa, profunda, que no es sólo relación con la Jerarquía, aunque conlleve la comunión jerárquica.

La comunión verdadera de las instituciones se manifiesta en su servicio desinteresado a la Iglesia diocesana, en la que se sustantiva la Iglesia. Las instituciones eclesiales de tipo asociativo sirven a la unidad y a la comunión sirviendo a los fieles, a las parroquias, a las diócesis, en comunión con los obispos y el Papa. Esto es, cuando realizan un auténtico servicio de caridad y no se sirven sólo a sí mismas. Así pues, volvemos a recalcar desde esta óptica que la exención no nos parece acorde con la comunión.

De lo anterior se desprende que los carismas verdaderos acrecientan la comunión. Los carismas están al servicio de la caridad (cf. 1Cor 13) y tienen que ser eclesialmente discernidos por la Jerarquía para comprobar su autenticidad (cf. 1 Tes 5,19s). Así pues, buena parte del problema de la comunión se encuentra en la 'verdad' del origen y realización de los carismas de los institutos, ya que los verdaderos carismas son carismas promovidos por el Espíritu,

que no están en pugna con la estructura jerárquica de la propia Iglesia, que también es carismática.

Surge aquí un punto importante: la grave responsabilidad de todos los pastores en el debido discernimiento de los nuevos carismas, que no debería limitarse al examen y aprobación de las reglas y estatutos presentados por los superiores, sino a comprobar que la realidad de los procedimientos de la institución esté de acuerdo con la norma eclesial. Somos conscientes de que en el último siglo, por ceñirnos al periodo más reciente, han sido erigidas instituciones con praxis malignas ocultadas a la Jerarquía, que actúan en nombre de la Iglesia y con el poder recibido de ella, y cuyos fundadores muchas veces lo son por impulso de un trastorno psicológico de su personalidad más que por inspiración divina. Para el recto discernimiento de los nuevos carismas es necesario un tiempo prudencial y la comprobación de las prácticas reales de la institución por examen de los miembros de base. Los frutos estadísticos de la organización, aparentemente exitosos, no bastan por sí solos como signo de autenticidad del carisma, ya que, si se me permite traer a colación un ejemplo del mundo contemporáneo, muchas sectas están ampliamente extendidas y cuentan con numerosos adeptos. Es tarea propia de todos los obispos vigilar atentamente los nuevos carismas, investigando con profundidad cuando se produzca alguna denuncia particular. La regulación canónica actual de las instituciones de derecho pontificio, fundamentada en la exención, tiende a inhibir a los obispos en su responsabilidad de supervisarlas, como si esa fuera una tarea de las oficinas del Vaticano y no del obispo del lugar, lo que nos parece impropio del genuino gobierno de la Iglesia. Además, las estructuras administrativas de la Santa Sede no es fácil que lleguen a conocer y controlar de cerca lo que ocurre en todas las instituciones eclesiales, pues las relaciones de éstas con la Santa Sede son generalmente institucionales. Depender de Roma es casi como no depender de nadie.

Pero la comunión en la Iglesia no sólo se encuentra en el plano profundo de la verdad del carisma y de la caridad, sino que ha de ser facilitada también por la estructura organizativa y canónica eclesial⁷⁸. Es a nivel local donde se realizan el servicio y la comunión, insertándose en la acción pastoral de los obispos y párrocos, que son los pastores del pueblo de Dios. La vinculación de régimen de todo ministerio sacerdotal con el obispo nos parece una consecuencia necesaria de la estructura eucarística de la Iglesia.

78 Puede aplicarse aquí el concepto de *comunión* del número 2 de la *Nota explicativa previa* que acompaña a la Constitución *Lumen Gentium*: «Communio est notio quae in antiqua Ecclesia (sicut etiam hodie praesertim in Oriente) in magno honore habetur. Non intelligitur de vago quodam affectu, sed de realitate organica, quae iuridicam formam exigit et simul caritate animatur.

a) *Valorar lo común en la vocación cristiana*

A veces, las asociaciones surgidas de un carisma particular tienden al exclusivismo, a afirmar su carisma como lo más importante en la vocación de los miembros a la unión con Dios, y a exaltar y dar culto al jefe carismático o fundador como persona santa e inspirada por Dios. Es decir, tienden a subrayar lo propio, lo particular, precisamente como razón de su existencia y de su actividad, y como motor de la misma. Algunos consideran que encarnan el espíritu de la Iglesia originaria, que son la élite eclesial, en contraposición dialéctica con los demás. Esta es una tendencia que podríamos considerar «natural». Pero cuando la exaltación del carisma particular pierde la debida proporción en relación con los carismas comunes a todo cristiano, puede caerse en una desviación y defecto de comunión eclesial, en particularismos y pugnas entre grupos. Es evidente que a ningún fundador puede otorgársele más atención que a Jesucristo, ni más obediencia a la institución que a la Iglesia; tampoco se debe valorar más lo que distingue que lo que une y es común con todo cristiano, configurado con Cristo en el bautismo como sacerdote, profeta y rey.

A partir de ahí, vienen los carismas particulares, que también proceden de Cristo y configuran con él. Todo lo que obra el Espíritu está orientado a la comunión con Cristo y con los hermanos. La comunión demuestra la autenticidad de los carismas porque los verdaderos carismas llevan a la comunión: parten de Cristo y llevan a Cristo. El don de la fe de la Iglesia como convocación cristiana, el bautismo y los demás sacramentos, la unión con el pastor común, que es el obispo, el seguimiento de la doctrina apostólica, etc., son el fundamento de todo carisma particular, que se levanta sobre ellos. Un desenfoque en esta cuestión, la sobrevaloración del carisma particular en detrimento de los carismas comunes, rompe la comunión eclesial. Los carismas particulares no son antagonistas de los comunes, tienden a apreciar y potenciar lo común, ya que todo carisma particular desarrolla la vida cristiana de hijo de Dios.

b) *La formación eclesial de los miembros de las instituciones de tipo asociativo*

Una formación doctrinal completa de los miembros de las instituciones es fundamental para favorecer la comunión. Es responsabilidad de los pastores, consecuente con la potestad de enseñar, supervisar la formación doctrinal de los cristianos, en especial de aquellos con una mayor dedicación institucional. De este modo se evita un adoctrinamiento particular que desequilibre la comunión o cause lagunas formativas que favorezcan praxis irregulares, con-

jurándose el peligro de una violación soterrada de los derechos fundamentales de todo fiel. Así pues, nos parece que los miembros de las instituciones de tipo asociativo tendrían que recibir su formación eclesial bajo la supervisión de los obispos, ya que muchas instituciones exentas imparten íntegramente la formación de sus miembros, creando burbujas formativas. Evidentemente, no estamos proponiendo una uniformidad en las cuestiones teológicas opinables, sino sugiriendo que la misión de enseñar ha de ser supervisada por los Pastores.

Aunque los centros docentes de las instituciones asociativas deban adecuar sus programas a las normas emanadas por la Congregación para la Educación Católica, esto nos parece insuficiente. Y lo mismo cabe afirmar acerca de las universidades pontificias y de las universidades católicas. ¿Cómo puede una congregación vaticana supervisar tantas universidades y centros repartidos por todo el mundo? ¿Cómo llega a conocer a los profesores? No somos contrarios a que la gestión administrativa de los centros docentes sea llevada por instituciones no pertenecientes a la estructura jerárquica de la Iglesia, pero el obispo del lugar, el metropolitano o la respectiva conferencia episcopal han de responsabilizarse y supervisar, como tarea pastoral propia, el nombramiento de profesores y el programa de las materias impartidas, porque son «sus» universidades. La dependencia de régimen de los miembros de las instituciones respecto de los obispos locales facilitaría sin duda la tarea de supervisar dichas instituciones desde cerca y desde dentro de ellas.

Sería deseable también que se apreciase más la colaboración de todas las instituciones en la tarea formativa, siempre bajo la supervisión del obispo. En la actualidad observamos que hay naciones en las que existen más centros de estudios eclesiales de los necesarios para cubrir la demanda de formación, debido a que cada institución pone el suyo en competencia con el resto. El espectáculo es de descoordinación y de una mala gestión de recursos humanos y materiales; en definitiva, de falta de comunión. Tal realidad no deja de estar propiciada por la exención de las instituciones y por un defecto de acción pastoral por parte del obispo o de la conferencia episcopal. Del mismo modo que en el presbiterio diocesano hay sacerdotes de diversas espiritualidades, y en las curias diocesanas y organismos eclesiales, como las conferencias episcopales, trabajan hombres y mujeres pertenecientes o no a institutos, que manifiestan la preciosa unidad de la Iglesia, también en los centros docentes pueden enseñar profesores y profesoras de distintas instituciones. Las experiencias de colaboración docente entre diversas instituciones han resultado muy enriquecedoras.

c) *Bienes temporales de las instituciones y comunión*

Los bienes que llegan a las personas jurídicas públicas⁷⁹ de la Iglesia son bienes eclesiásticos (cf. can. 1257 § 1). Estos bienes son bienes de la Iglesia porque se adquieren en virtud de una capacidad concedida por la Iglesia y para un fin eclesial. Según el canon 635, los bienes de los institutos se rigen por las prescripciones del Libro V del CIC 83: «De los bienes temporales de la Iglesia».

En relación con la administración de los bienes de los institutos en orden al tema de nuestro trabajo, surgen dos cuestiones interesantes. La primera es que los bienes que llegan a las instituciones eclesiales no pueden transferirse a sociedades civiles, aunque estas se encuentren controladas por los superiores del instituto, pues en ese caso dejarían de ser bienes eclesiásticos o no habrían llegado a serlo nunca y, sobre todo, porque quedarían desafectos de su fin propio. Las personas que dan sus bienes a una institución eclesial los están dando a la Iglesia y para fines eclesiales. Esta voluntad hay que respetarla, siendo extremadamente responsables en su administración. La práctica descrita sería un fraude y supondría que esos bienes quedan fuera de todo control canónico.

La segunda cuestión es que esos bienes que llegan a las instituciones han de cumplir una misión eclesial «mirando al bien público» (cf. can. 116), no sólo al particular del instituto. También la justa comunión en lo económico forma parte de la comunión eclesial. Los institutos actúan en las diócesis y se nutren económicamente de los fieles de las diócesis. Así pues, las contribuciones de los fieles a estas organizaciones es dinero que se sustrae a la diócesis, pues la capacidad económica de las personas es limitada y si dan a uno no dan a otro. Y del mismo modo que los entes eclesiásticos de una diócesis, las parroquias por ejemplo, aportan a la diócesis un porcentaje o todo aquello que sobra a su sustento particular, una muestra de la comunión de los institutos en la Iglesia local debería ser participar sus ingresos con la diócesis, puesto que se mantienen de sus fieles. Ya el can. 1263 establece ese derecho del obispo. Y no sólo eso, sino también dar cuenta a la diócesis de

79 Según el canon 116 §1 del CIC-83: «Son personas jurídicas públicas las corporaciones y fundaciones constituidas por la autoridad eclesiástica competente para que, dentro de los límites que se les señalan, cumplan en nombre de la Iglesia, a tenor de las prescripciones del derecho, la misión que se les confía mirando al bien público; las demás personas jurídicas son privadas». Y, según este canon, son notas importantes que caracterizan a las personas jurídicas públicas de la Iglesia: (i) *Son constituidas por la autoridad eclesiástica*, esto es, reciben sus estatutos de la autoridad eclesiástica para que *cumplan en nombre de la Iglesia (...) la misión que se les confía mirando al bien público*. Por tanto, estas instituciones obran en nombre y por mandato de la Iglesia, o lo que es igual, la Iglesia obra a través de ellas para cumplir una misión eclesial *mirando al bien público*. Esto es importante: las instituciones han de realizar una misión eclesial, no una misión mundana, y para ello usar medios evangélicos (cf. canon 675 §3); por tanto, han de mirar al bien público o común de la Iglesia, no sólo a su bien particular.

la administración de los bienes muebles e inmuebles obrantes en el territorio diocesano, pues pensamos que los institutos deben tener un control canónico local de la administración de sus bienes, que son de la Iglesia. No estoy sugiriendo que el dominio o la administración pase a la diócesis, sino que haya transparencia y control canónico, además de una contribución equitativa al bien común de la diócesis (cf. can. 640). Esto nos parece justo. Si se es Iglesia, se ha de ser para todo.

8. CONCLUSIÓN

A partir del concilio Vaticano II, que ha revalorizado la figura de la Iglesia particular y del obispo, hay una tendencia a incrementar la colaboración de los institutos exentos con el obispo local. Las razones aducidas para la conveniencia de la exención (LG 45 y canon 591) han quedado sin fundamento eclesiológico, pues la dialéctica que contraponen el bien común de la Iglesia universal y el de las Iglesias locales carece de sentido en una eclesiología de comunión, de catolicidad de la Iglesia local y de colegialidad episcopal. Además, la eclesiología del Vaticano II ha reconducido la potestad de jurisdicción a su contexto sacramental, a la comunidad local reunida litúrgicamente. Así pues, las antiguas dificultades existentes entre los obispos y los institutos por causa de la justa autonomía de estos últimos, pueden solventarse por la vía de profundizar en los fundamentos sacramentales de la comunión en la Iglesia y gracias al reconocimiento del derecho a una justa autonomía. El derecho canónico, cuando está bien fundamentado en la teología, puede contribuir a la solución de los problemas prácticos entre obispos e instituciones exentas, al poner estas relaciones en su debido contexto eclesiológico sacramental.

Al concluir este trabajo nos preguntamos: ¿Qué sentido tiene la exención de muchas instituciones asociativas respecto de las Iglesias locales? ¿Cómo puede entenderse la exención como un derecho o exigencia para el bien universal de la Iglesia? ¿A qué tipo de universalidad nos estamos refiriendo? ¿Es que la dependencia del obispo diocesano es contraria al bien de la Iglesia universal? ¿Es que la justa autonomía de carisma está más reñida con el ministerio de los obispos locales que con el del Papa? La actual regulación canónica de la exención y de la dependencia de las instituciones de tipo asociativo respecto de la Jerarquía se explica por una serie de acontecimientos de la historia de la Iglesia, en la que se manifiesta una insuficiente concepción del misterio de la Iglesia, de la eclesiología sacramental. Además, en ella se desvincula la actividad de los obispos del bien de toda la Iglesia, lo que supone olvidar la catolicidad de la Iglesia local y manejar una noción reduccionista de la función del obispo, que según esta mentalidad no sobrepasaría su ámbito territorial, esto es, no se abriría a toda la Iglesia. Con tal planteamiento, la

sucesión apostólica y la colegialidad episcopal pierden buena parte de su sentido y se reduce su riqueza eclesiológica, siendo así que, por el contrario, Cristo entrega su poder a los Apóstoles y a sus sucesores. Así pues, el planteamiento de la exención, que en sus comienzos históricos se desarrolló como una acción típicamente comunional de los patriarcas y del Papa en defensa de la justa autonomía de los carismas en casos particulares, ha devenido con el correr del tiempo en un ordenamiento canónico que no facilita la comunión.

Las dificultades para la comunión de las instituciones asociativas en la Iglesia particular, esto es, en la Iglesia, nos parece que son estructurales y que tienen su fundamento en su dependencia del Romano Pontífice, que es la causa de su independencia de los obispos locales y de la estructura pastoral diocesana. Se trata de una patología estructural de la Iglesia. El instituto jurídico de la exención significa no estar integrados en las Iglesias locales, y por lo tanto en la Iglesia, ir a su aire. Muchos consagrados han adquirido una autonomía eclesial, en cuanto a formación, organización, jurisdicción, economía, etc., que los ha convertido en independientes de la estructura episcopal de la Iglesia, en entes eclesiales con relativa comunión, pues la exención no facilita la comunión eclesial.

El problema surge cuando se da carta de naturaleza a un falso supuesto: la necesidad de la exención —de la dependencia del Romano Pontífice— para el bien del instituto y de la Iglesia. Y es falso porque exención y comunión son contrarias. Conviene distinguir entre espiritualidad y organización o estructura eclesial. Cada fiel tiene una autonomía espiritual, pero eso no afecta a su posición en la estructura eclesial. Por lo tanto, hay que buscar un adecuado encaje canónico de los exentos para que respetando su debida autonomía espiritual no se conviertan de hecho en anómalas estructuras eclesiales. La comunión empieza por respetar la estructura esencial de la Iglesia, que es sacramental.

El derecho de autonomía de los institutos es eclesiológicamente correcto, pero no hay que confundirlo con la exención entendida como distribución de competencias jurisdiccionales entre Papa y obispos. Tal como se articula la dependencia de los institutos en el CIC, ésta se convierte de hecho en exención. Y ello se debe a la dependencia jerárquica de muchos autónomos respecto del Papa y no del obispo del lugar, y a la potestad de jurisdicción de los ordinarios de los institutos. En el conjunto normativo del CIC 83 la autonomía-dependencia de los institutos es de hecho una exención camuflada.

La vida interna de los institutos no es objeto de la exención, sino de la autonomía. La exención tiene que ver con la jurisdicción. La supresión de la jurisdicción de los institutos que proponemos, esto es, la dependencia de régimen de los exentos respecto de los obispos —como todo fiel—, conlleva la desaparición de la exención y la correcta regulación de la autonomía según

derecho. No deben existir estructuras jurisdiccionales supradiocesanas que no sean estructuras de la colegialidad jerárquica.

A nuestro parecer, la solución debe ir por la dependencia de régimen respecto del obispo del lugar de todos los clérigos y fieles pertenecientes a entidades asociativas, del mismo modo que los demás cristianos. La condición de fiel es anterior a la canónica de exento e igual para todos los miembros de la Iglesia. Hay que arbitrar jurídicamente la debida dependencia de régimen del obispo local con la autonomía de espíritu y de organización interna de los institutos. La potestad de los superiores de estos institutos no debe ser de régimen.

La distribución pluridiocesana de los institutos y su organización interna común, necesaria para su buen funcionamiento y servicio a la Iglesia, requiere un estatuto canónico universal, que han de respetar los pastores diocesanos, y que facilita la misión del instituto en el conjunto de las diócesis en las que esté implantado. Estatuto universal, por otra parte, no implica dependencia del Romano Pontífice, ni siquiera aprobación pontificia, sino conformación según derecho. La dependencia de los exentos del Romano Pontífice supone entender la figura del Papa como obispo de toda la Iglesia.

La necesaria movilidad de los miembros de los institutos no está dificultada por su dependencia del obispo, pues en el caso de los no ordenados es como la de los demás fieles, y en el de los sacerdotes cabe una normativa flexible y un mutuo entendimiento con los superiores internos del instituto.

El CIC 83 regula las relaciones del obispo diocesano con los institutos en términos de autonomía interna y de dependencia en las obras apostólicas. Esto último no se aplica con todas sus consecuencias, pues la inserción de los institutos en la Iglesia local no está bien lograda en la actualidad.

Uno de los problemas de la Iglesia, y de la curia vaticana en concreto, es que está demasiado centralizada e institucionalizada. Un modo de adelgazar esta institucionalización sería una mejor integración de los institutos en las diócesis, pasando a depender del obispo diocesano en cuanto al régimen, de modo que los superiores moderen la vida interna en cuanto al espíritu y organización, pero careciendo de jurisdicción.

Hoy no parece necesario regular la autonomía de los institutos mediante la exención de la autoridad de los obispos locales, como reparto de jurisdicciones y competencias entre Papa y obispos. Este planteamiento, más de inspiración secular que canónica, no es muy conforme con el *munus* petrino ni con una eclesiología sacramental, de catolicidad de la Iglesia local. Además, todo ejercicio del sacerdocio ha de realizarse en unidad y dependencia jerárquica con el sacerdocio del obispo y formando parte del presbiterio de la Iglesia particular. El obispo es el pastor de todos los fieles de la diócesis,

también de los exentos. La incardinación de los exentos en estructuras eclesiales no sacramentales multiplica los pastores y rompe la comunión diocesana.

Desarrollar las consecuencias prácticas de la estructura sacramental de la Iglesia propiciaría la comunión de los exentos en la Iglesia local, dejando así de ser exentos, y beneficiaría su servicio al bien común, sabiendo respetar al máximo la libertad que les corresponde en el marco de una legítima autonomía reconocida según derecho.

José María Muñoz de Juana
Juez Eclesiástico-Archidiócesis de Madrid