

# SOBRE ALGUNAS CUESTIONES CANÓNICAS A LA LUZ DE LA EXH. APOST. «PASTORES DABO VOBIS»

---

TOMÁS RINCÓN-PÉREZ

---

## SUMARIO

---

I • INTRODUCCIÓN. II • FORMACIÓN PARA EL SACERDOCIO Y FORMACIÓN PERMANENTE. 1 • *Anotación introductoria*. 2 • *Formación de los candidatos al sacerdocio*. a • Aspectos institucionales. b • Aspectos formativos. 3 • *La formación permanente y la dimensión de justicia inherente al ministerio sacerdotal*. a • El punto de mira canónico. b • Razones para la formación permanente. c • La formación permanente, exigencia de la caridad pastoral. d • La formación permanente, exigencia de la justicia pastoral. III • DIMENSIÓN UNIVERSAL DEL SACERDOCIO Y NUEVO PERFIL CANÓNICO DE LA INCARDINACIÓN. 1 • *Importancia del tema*. 2 • *Apunte histórico*. 3 • *El instituto de la incardinación en el Concilio Vaticano II*. 4 • *La dimensión universal del sacerdocio en la «Pastores dabo vobis»*. 5 • *El nuevo perfil canónico-pastoral de la incardinación*. 6 • *Incidencia de la incardinación en la espiritualidad del presbítero*. IV • LLAMADA A LA SANTIDAD Y RADICALISMO EVANGÉLICO EN EL CONTEXTO DE LA VIDA SACERDOTAL. 1 • *Santidad y radicalismo en las diversas condiciones de vida canónicas*. 2 • *Radicalismo y consejos evangélicos en el Instrumentum laboris del Sínodo de Obispos*. 3 • *Santidad y radicalismo en la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II*. V • LOS CRITERIOS DE UNIDAD Y DIVERSIDAD EN LA FORMACIÓN ESPIRITUAL DEL SEMINARISTA. 1 • *Implicaciones canónicas; las vocaciones sacerdotales provenientes de asociaciones o grupos eclesiales diversos*. 2 • *Antecedentes doctrinales y normativos*. 3 • *La espiritualidad sacerdotal: unidad y pluralidad*. 4 • *Espiritualidad del presbítero diocesano y asociaciones eclesiales*. a • Planteamiento general. b • Valor eclesial de las asociaciones. c • Participación de esos grupos en la formación sacerdotal. d • Actitud del seminarista respecto a la espiritualidad de origen. e • Actitud de los formadores del seminario. f • Espiritualidades particulares y diocesaneidad.

---

## I. INTRODUCCIÓN

En expresión gráfica y *sapientísima*, según fue calificada más tarde por Pablo VI<sup>1</sup>, el Papa León XIII sentenció que «la suerte de la Iglesia está estrechamente ligada al estado de los seminarios», poniendo de relieve de este modo la vital trascendencia que se concedía en los albores del siglo XX a la formación sacerdotal.

El Concilio Vaticano II, que fue convocado para impulsar una fuerte renovación de toda la Iglesia, comprendió también que esa renovación dependía en gran medida del ministerio de los sacerdotes; de ahí que proclamara la grandísima importancia de la formación sacerdotal, y dejara sentados los grandes principios que habrían de inspirarla: el de la tradición o conservación de lo ya probado por siglos de experiencia, y el de una renovación adecuada a las circunstancias del momento histórico.

Después del Concilio, este interés de la Iglesia por la formación sacerdotal, y por la vida y ministerio de los presbíteros, tuvo su manifestación expresa y solemne en los dos primeros Sínodos de Obispos, de 1967 y 1971, en el documento de la Congregación para la Educación Católica «Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis» de 6.I.1970, que impulsó el primero de los Sínodos, y más recientemente, en el Código de 1983 inspirado, como en su fuente principal, en el Decreto Conciliar *Optatam Totius*, y en el Decreto *Presbyterorum Ordinis*, como en su fuente subsidiaria.

Por motivos múltiples que la historia nos irá desvelando, el interés manifiesto de la Iglesia no se ve rubricado por el éxito, antes bien al Concilio sucede una etapa de la vida de la Iglesia en la que la crisis de la llamada «identidad sacerdotal» se hace patente y la escasez de vocaciones sacerdotales produce una profunda alarma eclesial. No faltarán razones explicativas de esa crisis que se sitúen en el interior de la propia Iglesia, pero no serán de menor entidad aquellas otras causas producidas por un mundo «que en muchos aspectos es nuevo y que está en continua y rápida evolución».

1. *Summi Dei verbum*, de 4. XI. 1963, en el 4º centenario del Decr. *De reformatione* del Concilio de Trento.

Teniendo a la vista esta profunda y vertiginosa transformación de la sociedad y de la cultura actuales, la Iglesia comienza la última década del presente siglo interrogándose en el Sínodo de Obispos de 1990 sobre cómo formar sacerdotes que estén verdaderamente a la altura de estos tiempos, capaces de evangelizar el mundo de hoy.

A casi año y medio de la clausura del Sínodo, con tiempo suficiente, por tanto, para sopesar sosegadamente las propuestas sinodales, el Papa publica el 25.III.1992 la Exh. Apost. *Pastores dabo vobis*, llamada a ser un punto de referencia doctrinal ineludible para quienes se ocupan, directa o indirectamente, en estas postrimerías del siglo XX, de esa tarea de la «máxima importancia para el futuro de la evangelización» como es calificada por el documento pontificio la tarea de la formación sacerdotal en la situación actual del mundo.

En línea con los principios conciliares, antes apuntados, la Exhortación pontificia tiene como objeto aplicar a la situación presente la rica y probada doctrina de siempre, retomando el tema del sacerdocio del que ya se ocuparon los dos primeros Sínodos de Obispos, pero «afrentándolo desde un punto de vista relativamente nuevo y más adecuado a las presentes circunstancias eclesiales y culturales» (n. 3). Si en tiempos pasados se puso el acento en el problema de la identidad del sacerdote, el Sínodo de 1990, y la Exhortación post-sinodal ponen la atención «en problemas relacionados con el itinerario formativo para el sacerdocio y con el estilo de vida de los sacerdotes». Lo cual no es óbice para que, a la manera de presupuesto o de meta de un itinerario, el cap. II de la Exhortación se ocupe de la «Naturaleza y misión del sacerdocio ministerial». Se trata de estudiar el tema de los sacerdotes en su contexto actual, «situándolo en el hoy de la sociedad y de la Iglesia y abriéndolo a las perspectivas del tercer milenio» (n. 5). Por ello, subraya el Papa «debemos procurar abrirnos, en la medida de lo posible, a la iluminación superior del Espíritu Santo, para descubrir las orientaciones de la sociedad moderna, reconocer las necesidades espirituales más profundas, determinar las tareas concretas más importantes, los métodos pastorales que habrá que adoptar, y así responder de manera adecuada a las esperanzas humanas» (n. 5). Pero se trata, a la vez, de conjugar lo nuevo con la verdad permanente del ministerio sacerdotal, los rasgos adaptables al tiempo presente con aquella «fisonomía esencial

del sacerdote que no cambia: en efecto, el sacerdote de mañana, no menos que el de hoy, deberá asemejarse a Cristo (...) El presbítero del tercer milenio será, en este sentido, el continuador de los presbíteros que, en los milenios precedentes, han animado la vida de la Iglesia. También en el dos mil la vocación sacerdotal continuará siendo la llamada a vivir el único y personal sacerdocio de Cristo» (n. 5).

En cuanto que es la expresión última del magisterio pontificio al respecto, la Exhortación apostólica invita a una profunda y renovada reflexión teológica sobre el sacerdocio ministerial, así como a un análisis de los contenidos y modos que han de pautar la formación sacerdotal en nuestros días atendidas las luces y las sombras, los elementos positivos y negativos de la sociedad actual en la que nacen y se desarrollan las vocaciones sacerdotales, y se ejercita el ministerio de los presbíteros. Como quiera que estas son las dos grandes perspectivas desde las que es observable el documento pontificio, es seguro y deseable que sean muchos los autores que en lo sucesivo se ocupen de desentrañar ese rico contenido teológico y pastoral.

Precisamente por ello, debo dejar claro que mi propósito, aquí y ahora, es mucho más modesto: no pretendo un análisis global del documento pontificio, ni es mi intención acotar un aspecto teológico de fondo, y menos aún los aspectos y dimensiones que implica el itinerario de la formación sacerdotal.

Se trata de analizar, de forma sencilla y breve, de poner de relieve en definitiva, algunas cuestiones canónicas vistas a la luz del documento pontificio. Es claro que la Exhortación Apostólica no tiene ninguna pretensión disciplinar: no modifica ni da pie a modificar la disciplina vigente acerca de la formación sacerdotal, al menos por lo que al ámbito universal de esta disciplina se refiere. Con todo, sus enseñanzas iluminan, son por tanto clave de interpretación, importantes aspectos canónicos. Algunos de esos aspectos a los que me voy a referir, se inscriben en el propio ámbito de la formación sacerdotal; otros, en cambio, trascienden ese ámbito; tienen un contenido más genérico.

## II. FORMACIÓN PARA EL SACERDOCIO Y FORMACIÓN PERMANENTE: ASPECTOS CANÓNICOS

### 1. Anotación introductoria

Se ha entendido generalmente por formación sacerdotal aquella que se imparte en los seminarios y centros asimilados en orden a preparar adecuadamente para el ejercicio del ministerio a los futuros sacerdotes. A ello se refiere el Decreto Conciliar sobre la formación sacerdotal, *Optatam Totius*, con tan solo una breve referencia al final del Documento a la formación permanente, atribuyendo competencias a tal efecto a las Conferencias Episcopales. De la formación seminarística se ocupa exclusivamente el capítulo del Código «De clericorum institutione». Esto no quiere decir que la otra dimensión de la formación sacerdotal, la formación permanente, haya estado preterida y olvidada. Buena prueba de ello es el Decreto Conciliar sobre el ministerio y vida de los presbíteros. Además de las líneas maestras sobre el ser y la vida de los presbíteros, ahí se dan pautas sobre el modo concreto de fomentar la vida espiritual así como sobre la necesaria y permanente formación científica (PO, n. 18-19). Por eso, el Decreto *Christus Dominus* (n. 16) recomienda vivamente a los Obispos que estén solícitos por la condición espiritual, intelectual y material de los sacerdotes. Para lo cual les insta a fomentar las instituciones y establecer reuniones especiales, en orden a la renovación espiritual y a la adquisición de un conocimiento más profundo de las disciplinas eclesiológicas. Como se ve, la formación permanente del sacerdote preocupó seriamente a los Padres Conciliares. Pero, el arbitrar los instrumentos adecuados para ese fin, era una tarea propia de las diócesis y, por tanto, de la legislación particular. Ello explica que la ley universal del Código, contemple el tema de la formación permanente desde la perspectiva del deber del sacerdote, apelando al derecho particular para que sea en esa instancia donde se concreten los medios adecuados que hagan posible el cumplimiento de ese deber sacerdotal (c. 279).

La Exhortación Apostólica *Pastores dabо vobis*, que intenta recoger el fruto de los trabajos sinodales, expone por separado la formación inicial de los aspirantes al sacerdocio y la formación perma-

nente, «pero sin olvidar nunca la profunda relación que tienen entre sí y que debe hacer de las dos un solo proyecto orgánico de vida cristiana y sacerdotal» (n. 42, *in fine*). En efecto, en el cap. V se trata de la formación de los candidatos al sacerdocio, y en el cap. VI de la formación permanente. Pero todo lo anterior, especialmente el cap. II sobre naturaleza y misión del sacerdocio ministerial, y el cap. III sobre la vida espiritual del sacerdote, afecta por igual, aunque lógicamente desde diversa perspectiva, a la formación del candidato a sacerdote y a la formación permanente. A la vista de todo ello, no es exagerado decir que la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II es el documento que de forma más integrada, sistemática y profunda traza las líneas maestras de lo que debe ser la formación sacerdotal, en cuanto concepto unitario y a la vez ambivalente, o con características propias según se trate de la formación inicial o de la formación *permanente* (vid. n. 71).

A continuación nos ocupamos de ambas dimensiones de la formación sacerdotal, con el propósito exclusivo de resaltar algunos de sus aspectos canónicos; aquellos que aparecen explicitados en el propio documento pontificio, y aquellos otros que se derivan de un análisis canónico del mismo.

## 2. Formación de los candidatos al sacerdocio

Siguiendo la pauta del Decreto Conciliar *Optatam Totius*, la regulación canónica de esta materia se mueve en dos planos distintos: el institucional y el propiamente formativo. Se establece, por un lado, el régimen de los seminarios y, por otro, se dan las normas básicas que deben inspirar el itinerario formativo, con atención más o menos detallada de las cuatro dimensiones que esa formación comporta: la humana, la espiritual, la intelectual y la pastoral. Así, en el vigente Código las cuestiones institucionales están comprendidas en los cc. 234-243, mientras que los criterios formativos básicos vienen establecidos en los cc. 244-258. La consideración de estos diversos planos tiene una consecuencia canónica importante. Cuando se trata del aspecto institucional, los destinatarios de las normas codiciales son los seminarios diocesanos e interdiocesanos. Cuando se

trazan las líneas directrices de la formación sacerdotal, por el contrario, al tratarse de un asunto que afecta a la misma unidad del sacerdocio, dichas normas básicas, si bien van dirigidas directamente al sacerdocio diocesano, «congrua congruis referendo, omnibus accommodanda sunt» (OT, *proemium*).

Este esquema de los dos planos, con la consecuencia apuntada, es el que guía la reflexión sinodal y sobre el cual se estructura el capítulo V de la *Pastores dabо vobis*

#### a. Aspectos institucionales

En correspondencia con lo que estableció el Decreto Conciliar *Optatam Totius*, 3 y 4, y que quedó reflejado posteriormente en los cc. 234 y 235, la Exhortación Apostólica reitera la necesidad del seminario *mayor* para la formación sacerdotal, así como la conveniencia, donde sea posible, del seminario *menor*

Por lo que se refiere al seminario mayor, es entendido como una especial comunidad educativa cuya fisonomía está determinada por su fin específico, que no es otro que el acompañamiento vocacional de los futuros sacerdotes integrado por estos tres aspectos: «el discernimiento de la vocación, la ayuda para corresponder a ella y la preparación para recibir el sacramento del orden con las gracias y responsabilidades propias, por las que el sacerdote se configura con Jesucristo Cabeza y Pastor, y se prepara y compromete para compartir su misión de salvación en la Iglesia y en el mundo» (n. 61).

Por lo que respecta al seminario menor, conviene recordar que la razón de fondo en la que se inspiró el Concilio para recomendar su existencia en los tiempos actuales, fue el convencimiento de que es posible discernir desde la niñez ciertos signos de vocación divina, que convenía proteger y fomentar en un clima adecuado de formación<sup>2</sup>. Pues bien, la Exhortación, al reiterar su utilidad en muchas

2. Cfr. T. RINCÓN PÉREZ, *Los sujetos del ordenamiento canónico*, cap. IV del «Manual de Derecho canónico», 2ª ed. Eunsa, Pamplona 1991, pp. 178 y ss. M. MASATS, *El Seminario menor en la génesis del «Optatam Totius»*, en «Ius Canonicum», 23 (1983), n. 46, pp. 599-634.

regiones, se apoya también en el mismo convencimiento: «Como demuestra una larga experiencia, la vocación sacerdotal tiene, con frecuencia, un primer momento de manifestación en los años de preadolescencia o en los primeros años de la juventud. E incluso en quienes deciden su ingreso en el seminario más adelante, no es raro constatar la presencia de la llamada de Dios en periodos muy anteriores» (n. 63).

La existencia de esos gérmenes vocacionales es, por ello, la razón de ser de ese tipo de seminarios, y aquello que determina sus rasgos definitorios. Su finalidad no es propiamente la formación sacerdotal, sino la promoción y cultivo de los gérmenes de la vocación. En esto se distingue del seminario mayor. Pero también se distingue de un simple colegio católico, por ser una institución vocacional por definición. Los Padres Conciliares pusieron especial empeño en subrayar estos aspectos al elaborar el Decreto *Optatam Totius*, y lo mismo hace la Exhortación Apostólica: «La Iglesia, con la institución de los seminarios menores, toma bajo su especial cuidado, discerniendo y acompañando estos brotes de vocación sembrados en los corazones de los muchachos. En varias partes del mundo estos seminarios continúan desarrollando una preciosa labor educativa, dirigida a custodiar y desarrollar los brotes de vocación sacerdotal, para que los alumnos la pueden reconocer más fácilmente y se hagan capaces de corresponder a ella» (n. 63).

En las diócesis donde existan ambos tipos de seminarios, el tránsito del seminario menor al mayor no ofrecerá especiales problemas, porque los criterios de selección que establece el c. 241 para el ingreso en el seminario mayor, han podido ser ya evaluados convenientemente en la etapa formativa del seminario menor. Pero, cuando no existe el seminario menor, la legislación vigente no contempla ninguna institución puente que garantice un mínimo de preparación previa, tal y como parece exigir la formación específica que se imparte en el seminario mayor.

Este fue un problema que preocupó al Sínodo de Obispos, y que hace suyo el Romano Pontífice. En efecto, parece indudable que la formación específica del seminario mayor «exige que los candidatos al sacerdocio entren en él con alguna preparación previa». Hasta hace algún decenio, esta preparación previa no creaba particulares

problemas por dos motivos: primero porque habitualmente los aspirantes provenían de los seminarios menores, y porque además, la vida de las comunidades eclesiales «ofrecía con facilidad a todos indistintamente una discreta instrucción y educación cristiana» (n. 62).

Pero la situación ha cambiado bastante. Como consecuencia, se da una fuerte discrepancia entre el estilo de vida y la preparación básica de los muchachos, «aunque sean cristianos, puntualiza la Exhortación, e incluso comprometidos en la vida de la Iglesia», y el estilo de vida y exigencias formativas del seminario.

A la vista de todo ello, los Padres Sinodales consideraron «útil que haya un periodo de preparación humana, cristiana, intelectual y espiritual para los candidatos al seminario mayor».

El Papa hace suyo este deseo. Pero, dada la novedad de la institución, y teniendo en cuenta la diversidad de valoraciones a la hora de su configuración, considera aconsejable «una fase todavía de estudio y experimentación para que puedan definirse de una manera más oportuna y detallada los diversos elementos de esta preparación previa o *periodo propedéutico*». A tal fin, el Papa, haciéndose eco de una petición de los Padres Sinodales, confía a la Congregación para la Educación Católica la tarea de coordinar todas las informaciones al respecto (*Ibidem*).

El anuncio de una fase de experimentación en orden a la creación futura de una institución nueva de carácter estable y universal, abre el camino a múltiples disposiciones de índole particular. Lo cual será positivo siempre que dichas disposiciones no adolezcan de una rigidez impropia de un periodo de experimentación. Terminada esa fase experimental, compete al Romano Pontífice la creación de ese periodo propedéutico, bien directamente por medio de una ley universal, o transfiriendo las competencias a instancias particulares.

#### b. Aspectos formativos

Los aspectos que dicen relación al itinerario formativo del futuro sacerdote, fueron especialmente analizados en los nn. 8-20 del Decreto Conciliar *Optatam Totius*. Más tarde, el Código recopila los criterios conciliares, los sistematiza y los convierte en normas básicas

y pautas directivas de valor universal, que necesitarán un ulterior desarrollo y adaptación a cargo de la legislación particular. A nivel universal ésta fue la función que cumplió y cumple, *la Ratio Fundamentalis Institutionis sacerdotalis*, promulgada por la Congregación para la Educación Católica en 1970, y revisada y adaptada a la disciplina codicial en 1985. Esta tarea de adaptación a las peculiares circunstancias de cada región corresponde asimismo a los Planes de Formación que elaboran las Conferencias Episcopales y que periódicamente revisan.

Teniendo a la vista esta diversidad de fuentes normativas, cabe decir que la Exhortación Apostólica no modifica ninguno de los criterios básicos de la disciplina codicial. Es, sin embargo, luz y criterio orientativo para la elaboración de normas de desarrollo universales, y de normas de adaptación particulares. El Código, por tanto, no sufre alteración alguna, antes bien la exhortación aporta una glosa autorizada de sus contenidos normativos. En cambio, las normas particulares que se hayan de elaborar o en su caso revisar deberán orientarse según los criterios formulados por la *Pastores dabo vobis*. De ahí que, aunque éste no sea, ni pretenda serlo, un documento normativo, tiene, no obstante, un indiscutible valor canónico, por cuanto que en él se formulan los criterios que deben regir la formación de los futuros sacerdotes en la situación actual, en los cuales, por tanto, debe inspirarse la legislación particular.

Fue deseo del Concilio<sup>3</sup> que la revisión de estas normas particulares se hiciera periódicamente, con el fin de acomodar la ley a las especiales circunstancias de lugar y de tiempo. Así, por ejemplo, el último *Plan de Formación* de la Conferencia Episcopal española fue aprobado en abril de 1986, con una vigencia de 6 años. Estamos ya, por tanto, en la fecha en que ha de procederse a una nueva revisión. Mientras tanto, permanece en vigor la *Ratio* de 1986, tras haber concedido la Santa Sede la correspondiente prórroga<sup>4</sup>. Si la

3. Cfr. *Optatam Totius*, 1.

4. Vid. en «Boletín de la Conferencia episcopal española», nn. 11-12, julio-diciembre 1986, pp. 118-168. Vid. también el n. 36, noviembre de 1992, p. 242, en donde aparece la carta de la Santa Sede prorrogando el Plan hasta que se elabore uno nuevo que tenga en cuenta las indicaciones de la *Pastores dabo vobis*

*Ratio* prorrogada fue fruto de una profunda revisión, motivada entre otras razones, porque en el intermedio había tenido lugar la promulgación del Código de Derecho Canónico, la revisión que ahora se anuncia tendrá lógicamente en cuenta el acontecimiento sinodal de 1990 así como los criterios orientativos de la *Pastores dabo vobis* que tan decisivamente pueden contribuir a la formación humana, espiritual, intelectual y pastoral del sacerdote que reclama «el hoy de la sociedad y de la Iglesia» en la perspectiva del tercer milenio.

Ahí reside el valor canónico de la Exhortación Apostólica. Con todo, por lo que respecta a la formación sacerdotal, lo verdaderamente importante no son tanto las normas o las instituciones, como el espíritu que debe impregnar la mente y el corazón de quienes son los responsables directos de esa formación. La Exhortación es clara en este sentido: «Es evidente que gran parte de la eficacia formativa depende de la personalidad madura y recia de los formadores, bajo el punto de vista humano y evangélico. Por esto son particularmente importantes, por un lado, la selección cuidada de los formadores, y, por otro, el estimularles para que se hagan cada vez más idóneos para la misión que se les ha confiado» (n. 66). Seguidamente, el Documento Pontificio formula una serie de criterios de selección y de formación, algunos de los cuales pueden tener traducción canónica en la legislación particular. Pero de nuevo aparece como lo más decisivo el espíritu con que el Obispo respectivo afronte su grave responsabilidad en la materia, y los criterios que el propio obispo se haya fijado sobre el formador ideal y sobre el modelo de sacerdote que quiere formar.

### 3. *La formación permanente y la dimensión de justicia inherente al ministerio sacerdotal*

#### a. *El punto de mira canónico*

El título que encabeza este apartado muestra una vez más el deliberado propósito de tomar como punto de mira y de análisis los aspectos canónicos de la cuestión, no porque ellos sean los más importantes sino porque, siendo también importantes, son tal vez menos conocidos.

En el asunto que ahora nos ocupa, son muchos los argumentos que el Papa invoca para fundamentar el deber de la formación permanente de los sacerdotes. A ellos nos referiremos brevemente. Pero, pese a que la Exhortación Apostólica alude a él expresamente, no sería extraño que se relegara al olvido o se considerara irrelevante aquel que se funda en la dimensión de justicia inherente a toda actividad pastoral. Teóricamente, nadie pone en duda que el tener en cuenta los derechos fundamentales del fiel es algo que debe informar toda acción pastoral; no obstante, ateniéndonos a la práctica cotidiana, ya no estoy tan seguro de que se tenga siempre conciencia refleja de que la dimensión de justicia, al constituir un elemento fundamental de las relaciones intraeclesiales, deba ser tomada en consideración junto a la caridad pastoral en el ejercicio del ministerio sacerdotal. Adviértase que, como señaló el Papa en otra ocasión<sup>5</sup> «no puede haber un ejercicio de auténtica caridad pastoral que no tenga en cuenta ante todo la justicia pastoral».

#### b. *Razones para la formación permanente*

Entre las razones que se invocan en la Exhortación para fundamentar la exigencia de una formación permanente, no carecen de importancia las llamadas *razones simplemente humanas*. Tales son, por ejemplo, la exigencia de una realización personal progresiva, o de una continua actualización, si se quiere estar al día y ser eficaz, a semejanza de lo que ocurre con todas las profesiones, o, finalmente, la necesidad de «mantener el paso» con la marcha de la historia. Pero estas razones humanas adquieren su verdadero sentido en el caso de la formación sacerdotal cuando son asumidas y especificadas por las *razones teológicas* hacia las cuales apunta especialmente el discurso pontificio. En efecto, la razón última de la formación permanente se encuentra en el propio don del Espíritu que se recibe en el sacramento del orden; un don que hay que reavivar como se reaviva el fuego para que no se apague (vid. n. 70). Otra razón fundamental

5. Discurso del Papa JUAN PABLO II a la Rota Romana, el 18. I. 1990. Vid. el texto del Discurso en «Ius Canonicum», XXXI, n. 61, 1991, 227.

se deriva del hecho de ser el sacramento del Orden una vocación divina que se reitera a lo largo de toda la existencia sacerdotal. Es lo que el Papa llama *vocación en el sacerdocio*. La formación permanente viene exigida precisamente para discernir y seguir esa continua llamada, razón por la cual tal formación es un aspecto de la *fielidad* sacerdotal, y uno de los elementos que integran el proceso de continua conversión.

Bien claro es que estas consideraciones se aplican a la formación permanente en todas sus dimensiones. Más adelante, a esas razones genéricas se añaden otras de carácter específico. Así, por ejemplo, la formación intelectual del sacerdote, su perseverancia en el estudio de las ciencias sagradas, vienen postuladas por razones varias entre las que el Papa destaca aquellas que están en relación con el ministerio profético, o ministerio de la palabra. Por medio de él, el sacerdote tiene la misión de desvelar el verdadero rostro de Dios en Jesucristo, y por ello, el verdadero rostro del hombre, para lo cual necesita él mismo buscar ese rostro y contemplarlo con veneración y amor. El sacerdote está llamado a anunciar la palabra de Dios «sin titubeos ni ambigüedades»; ante el fenómeno del pluralismo, ha de tener aptitud para el discernimiento crítico (vid. n. 51), debe saber distinguir entre la verdad y las simples opiniones «por muy famosas y difundidas que estén» (n. 70). Tiene el deber ministerial de ayudar a los fieles a dar razón de su fe y de su esperanza, contribuyendo a hacer creíble el evangelio a los hombres supercientíficos de nuestro tiempo (vid. n. 51). Finalmente, tiene que «superar la inclinación, propia y de otros, al disenso y a la actitud negativa hacia el magisterio y hacia la tradición» (n. 70).

### c. *La formación permanente, exigencia de la caridad pastoral*

El sacerdote está sacramentalmente configurado con Cristo Pastor; consecuentemente, su existencia ha de estar siempre impulsada por la caridad pastoral, es decir por el amor de Pastor, a semejanza de Cristo Pastor. Esa es «la virtud que anima y guía la vida espiritual del presbítero», el principio «interior y dinámico» que funda su unidad de vida, la esencia donde radica el vínculo de perfección sacerdotal (vid. n. 23). Llevado esto al tema que ahora nos ocupa,

nada tiene de extraño que el Papa aluda a la caridad pastoral como *alma y forma* de la formación permanente del sacerdote (n. 70). Esta formación permanente aparece, pues, como un testimonio de amor al Pueblo de Dios. Pero, por ello mismo, es también una exigencia de la caridad pastoral. En efecto, acabamos de referirnos a una serie de deberes que sería difícil cumplir sin una adecuada y permanente formación. Esos deberes se inscriben en el ejercicio del ministerio pastoral; son, por tanto, una exigencia de la caridad pastoral, al igual que lo es la formación permanente que hace posible o más fácil su cumplimiento. Predicar ambigüedades, sembrar dudas en el corazón de los fieles, anunciar verdades parciales y no la verdad íntegra del Evangelio tal y como es propuesta por el Magisterio auténtico de la Iglesia, son señales inequívocas, cuando es debido a una falta voluntaria de formación, de que en el corazón de quien así actúa no anida el amor del buen pastor. No es ya que le falta caridad cristiana, le falta además la caridad pastoral, es decir, la caridad modalizada y especificada por su condición de pastor.

#### 4. *La formación permanente, exigencia de la justicia pastoral*

En la alocución a la Rota Romana, en 1990, el Papa puso de relieve que para llevar a cabo su misión salvífica, la Iglesia debe actuar siempre movida por la caridad pastoral pero sin olvidar que también la justicia es una dimensión esencial de su peregrinar histórico. Una justicia calificada de *pastoral*, porque, al igual que la caridad, su función no es otra que la de servir al fin salvífico de la Iglesia<sup>6</sup>.

En la Exh. Apost. *Pastores dabo vobis*, esa idea general sobre la justicia intraeclesial se aplica al caso concreto de la formación permanente. En tono positivo, como corresponde a una Exhortación Apostólica, el Papa indica que, además de ser un testimonio de amor al Pueblo de Dios, la formación permanente es igualmente

6. Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ *Juridicidad y pastoralidad del derecho canónico (Reflexiones a la luz del discurso del Papa a la Rota Romana de 1990)*, «Ius Canonicum», XXXI, n. 61, 1991, 231-252.

manifestación de una justicia verdadera y propia. A nadie se le oculta que en este *ser un testimonio* hay implícito un deber ser, una exigencia en este caso de justicia verdadera y propia. Que se trata de una justicia verdadera y propia, el Papa lo explica a continuación con palabras inequívocas, que, si no me equivoco, responden a una concepción realista del derecho, según la cual el ser *debida una cosa* a cada uno es la característica primaria del *derecho*: la justicia no consiste en dar a uno una cosa para que se convierta en suya; consiste en dar a cada uno lo *suyo*. Lo *suyo* del Pueblo de Dios, aquello que es *su derecho*; lo que le es debido en justicia está integrado básicamente por la Palabra de Dios, los sacramentos y el servicio de la caridad. Conviene aclarar que estos tres bienes salvíficos, vistos desde Dios son dones graciosamente concedidos, no exigibles en justicia. Pero esos bienes han sido entregados al Pueblo de Dios y deben ser administrados según justicia. Desde esta perspectiva se entiende lo que dice el Papa: «el sacerdote es deudor para con el Pueblo de Dios, puesto que ha sido llamado a reconocer y a la vez promover su derecho, un derecho fundamental por el que a él (al Pueblo de Dios) se le *deben* es decir, se le destinan la Palabra de Dios, los sacramentos y el servicio de la caridad, que son el contenido original e irrenunciable del ministerio pastoral del sacerdote». Consecuentemente, concluye el Papa, «la formación permanente es necesaria para que el sacerdote pueda responder debidamente a este derecho del Pueblo de Dios» (n. 70)<sup>7</sup>.

De todo esto se derivan las siguientes consecuencias canónicas:

1ª El Pueblo de Dios, y el conjunto de fieles que lo integran, tiene derecho a que se le administren rectamente los sacramentos, teniendo en cuenta estos dos postulados fundamentales: la eficacia salvífica de los sacramentos proviene de la acción misma de Cristo, por eso puede operarse esa obra salvadora incluso por medio de ministros indignos (PO, 12). Pero, a la vez, su mayor o menor fructuosidad está condicionada por la mayor o menor santidad del ministro

7. La traducción castellana de este texto está hecha directamente del original latino.

(vid. Exh. Apost. n. 25). De igual modo, el Pueblo de Dios tiene derecho, le es debido en justicia, un anuncio verdadero e íntegro de la Palabra de Dios, a través de la predicación, o de la catequesis, de la docencia o de los medios de comunicación. Tiene, por fin, derecho a un recto ejercicio del gobierno eclesial.

2ª El sacerdote, administrador de esos bienes, no propietario de los mismos, está obligado en justicia a dar al Pueblo de Dios lo que es suyo, lo que le corresponde. Aquí radica el deber jurídico de la formación permanente, requerida para que el ulterior ejercicio del ministerio pastoral, se realice con criterios de justicia pastoral. Pero no será fácil de entender ni de asumir este planteamiento mientras no se tenga conciencia clara de que el derecho en la Iglesia es «la actualización del orden de justicia intra-eclesial querido por el mismo Cristo»<sup>8</sup>; y que, por consiguiente, el incumplimiento de los deberes ministeriales no solo es una manifestación de desamor sino una verdadera injusticia.

3ª El deber jurídico de la formación permanente lleva implícito un derecho del sacerdote a que se arbitren los medios necesarios para el logro de una mejor formación espiritual, intelectual y pastoral. Así lo pusimos de relieve al analizar el estatuto personal del clérigo, es decir, el conjunto de deberes y derechos que afectan a su vida personal en su condición de ministro sagrado. Ciertamente es que el c. 279 § 2 contempla la formación permanente desde la perspectiva del *deber* del sacerdote; pero es impensable un deber de esta índole sin que a la vez se disponga de los medios necesarios para cumplirlo. Y es aquí donde aparece el deber correlativo del Obispo y de la organización diocesana correspondiente, a tenor de las competencias que les confiere el c. 279 § 2º.

También la *Pastores dabo vobis* se hace eco de este aspecto de la cuestión. Ciertamente que «cada sacerdote es el primer responsable de la formación permanente». Pero la responsabilidad del obispo y, con él, la del presbiterio, es fundamental. «Esta responsabilidad lleva al

8. Vid. el mencionado Discurso del Papa y el comentario de T. RINCÓN-PÉREZ, cit., p. 246.

9. Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ *Los ministros sagrados*, en «Manual de Derecho Canónico» 2ª ed., Eunsa, Pamplona 1991, p. 194.

obispo, en comunión con el presbiterio, a hacer un proyecto y establecer un programa, capaces de estructurar la formación permanente no como un mero episodio, sino como una propuesta sistemática de contenidos, que se desarrolla por etapas y tiene modalidades varias» (n. 89).

Además de con su participación personal en las tareas de formación, el Obispo cumplirá con su responsabilidad «pidiendo también la ayuda que pueden dar las facultades y los institutos teológicos y pastorales, los seminarios, los organismos o federaciones que agrupan a las personas —sacerdotes, religiosos y fieles laicos— comprometidas en la formación sacerdotal» (*Ibidem*).

De manera implícita subyace en estas palabras un problema delicado, como lo son todos los relacionados con la unidad y pluralidad en cuanto componentes esenciales de la comunión eclesial. Se trata de ver si la unidad de la formación permanente lleva aparejada necesariamente un sistema único de formación, la que imparte el Obispo a través de sus propias instituciones o buscando ayuda en otras, o es compatible con una pluralidad de medios y sistemas. Sin menoscabo de las exclusivas competencias —legislativas, organizativas, de fomento— que corresponde al Obispo y a su presbiterio, a las que habrá de someterse el sacerdote, consideramos más acorde con el genuino sentido de la comunión eclesial la opción de un sistema plural de formación permanente. Lo contrario, es decir, el uniformismo, además de no ser formativa y pastoralmente eficaz, podría lesionar derechos del sacerdote, quien, en este ámbito de su propia formación, goza de legítimos ámbitos de autonomía, como lo es el ejercicio del derecho de asociación. Aceptado ese derecho de asociación (c. 278), resulta incuestionable el derecho del presbítero a servirse de aquellos medios de formación que tal vez constituyen la razón de ser de la asociación en que libremente se ha inscrito. Quizás por todo ello, la Exh. Apostólica, entre los diversos medios para la formación permanente, señala la ayuda de las asociaciones sacerdotales, en particular los institutos seculares sacerdotales. Pero «todas las formas de *fraternidad sacerdotal* aprobadas por la Iglesia son útiles, no sólo para la vida espiritual, sino también para la vida apostólica y pastoral» (n. 81). Anteriormente, ya había resaltado el Papa la positiva y enriquecedora influencia de las asociaciones eclesiales,

tanto en la vida personal del sacerdote, como en el propio presbiterio (vid. n. 31).

En resumen, la formación permanente es un deber jurídico del sacerdote que se corresponde con el derecho del Pueblo de Dios a recibir adecuadamente los bienes salvíficos. Aquel deber jurídico conlleva implícito un derecho del sacerdote a que se le dispensen los medios necesarios para formarse convenientemente en todas las dimensiones de su vida. Pero se trata de un derecho de libertad en el sentido de que nada debe impedirle que, junto a los establecidos por el Obispo, el sacerdote pueda elegir libremente un determinado cauce o medio para su formación, con la única condición de que ese medio no ponga en peligro la comunión eclesial, sea un reflejo de la enriquecedora pluralidad eclesial, que también se hace presente en el presbiterio (vid. n. 31). En la medida en que es enriquecedora, esa pluralidad no debería ser simplemente tolerada o respetada, sino también amada y aceptada con alegría. La formación permanente encontraría así cauces múltiples y enriquecedores, dentro de un común denominador fomentado por las instancias diocesanas.

### III. DIMENSIÓN UNIVERSAL DEL SACERDOCIO Y NUEVO PERFIL CANÓNICO DE LA INCARDINACIÓN

#### 1. *Importancia del tema*

Al tratar de la pertenencia y dedicación del presbítero a la Iglesia particular, la Exh. Apostólica apostilla que la incardinación no se agota en un vínculo puramente jurídico, sino que comporta también una serie de actitudes y de opciones espirituales y pastorales que contribuyen no poco a configurar un concreto arquetipo de presbítero. Esta pertenencia a una iglesia particular, identificable con la condición de incardinado, constituye según el Papa, un elemento calificativo para vivir una espiritualidad cristiana. Lo cual no es obstáculo, dirá seguidamente, para que en el progreso hacia la perfección puedan ser también válidas otras inspiraciones, o referencias a

otras tradiciones de vida espiritual por medio de las cuales puede enriquecerse la vida sacerdotal de cada uno, incluso complementarse el presbiterio con una rica variedad de dones espirituales (vid. n. 31).

No es difícil advertir que estamos ante un tema de especial importancia que bien merece una glosa amplia al objeto de iluminar, desde la enseñanza pontificia, el significado preciso de este viejo instituto de la incardinación como lo denominó el Concilio. La Exhortación no se propone, ciertamente, un estudio acabado del mismo, pero estimo que hay en ella suficientes elementos doctrinales para dibujar con ellos, en coherencia y continuidad con los del Concilio, el perfil canónico de la incardinación. Téngase en cuenta, por ejemplo, que, una vez analizados en el n. 31 los elementos que, provenientes de la pertenencia y dedicación del presbítero a una Iglesia particular, califican o configuran tanto su misión pastoral como su vida espiritual, dedica seguidamente el n. 32 a poner de relieve la universalidad del sacerdocio tal y como fue propuesta por el Concilio en el n. 10 de *Presbyterorum Ordinis*.

Para descifrar el verdadero alcance de la cuestión, estimo que no está de más hacer primero una breve indagación histórica. Sólo a la luz de los contrastes que se han dado en la historia milenaria del instituto de la incardinación, es posible descifrar aquel sentido profundo que adquiere en el Concilio, y que de algún modo aparece reflejado en el Código de 1983, y más recientemente en la Exhortación Apostólica que estamos glosando.

## 2. *Apunte histórico*

La incardinación es uno de los institutos más antiguos de la organización eclesiástica: aparece tan pronto como las comunidades cristianas alcanzan un cierto grado de estabilidad. De ahí que haya sido calificado como un instituto *necesario*, requerido por el mismo ordenamiento jerárquico de la Iglesia, o como una consecuencia *conatural* de la Sagrada Ordenación, habida cuenta de que su sentido —el que tuvo en sus orígenes— no es otro que el de ser una concre-

ción del servicio ministerial al que todo ministro sagrado está genéricamente destinado por el orden sagrado<sup>10</sup>.

Como quiera que la ley escrita acerca de lo que hoy denominamos incardinación, no aparece hasta el siglo IV, cabría pensar que es en esa fecha donde habría que situar el origen del instituto. Sin embargo, bien observado el contenido de algunas normas conciliares, por ejemplo, del Concilio de Nicea del año 325, o del Concilio de Calcedonia del 451, no es difícil determinar la existencia de normas anteriores, aunque tuvieron el carácter de normas consuetudinarias. En efecto, aquellas normas conciliares obedecían ante todo al deseo de evitar los abusos que contra la regla general suponían los traslados injustificados de una Iglesia a otra, y las ordenaciones absolutas o sin destinación concreta de servicio. Ello indica que existía con anterioridad una regla general, de índole consuetudinaria, en virtud de la cual los ministros sagrados se ordenaban para una Iglesia concreta, o para un *titulus* como se decía entonces. Esa *intitulatio* comportaba una adscripción fuertemente estable para el servicio de una comunidad concreta, razón por la cual los traslados injustificados, es decir, sin *necessitas* o *utilitas ecclesiae*, o las ordenaciones absolutas, supusieron, por principio, un quebranto de aquella norma general.

Pero lo importante es subrayar que «aun sin ley escrita, la incardinación aparece en la Iglesia primitiva como una institución consuetudinaria cuyo sentido es concretar el servicio de los ministros sagrados»<sup>11</sup>. Su primigenio sentido es, por tanto, primordialmente pastoral: «la destinación del ordenado al ejercicio del ministerio sacerdotal en esa Iglesia, con el fin de subvenir a las crecientes necesidades pastorales creadas por el elevado número de conversiones al cristianismo»<sup>12</sup>.

Justo cuando comienza la actividad legislativa propiamente dicha, aquel carácter pastoral, de concreción del servicio ministerial,

10. Cfr. J. HERRANZ, *El nuevo concepto de incardinación*, en «Palabra», agosto-septiembre 1966; J. HERVADA, *La incardinación en la perspectiva conciliar*, en «Ius Canonicum», 7, 1967, pp. 479 y ss.

11. J. HERVADA *La incardinación...*, cit., p. 486.

12. J. HERRANZ, *art. cit.*

pierde su primitivo vigor, dando paso a una concepción primordialmente disciplinar de la incardinación. Concepto disciplinar que se ve reforzado por el Concilio de Trento y por la legislación post-tridentina que sirve de fuente a la codificación de 1917. No sin base legal, la doctrina que elaboró el concepto de incardinación en el CIC 17, lo configuró como un vínculo disciplinar, en cuanto nexo de sujeción a una diócesis y a un Ordinario, por un lado, y en cuanto instrumento de vigilancia y de control, por otro. La relación de servicio está ciertamente presente, pero en un plano secundario.

Acaso aparezca más clara esta perspectiva disciplinar si se tienen en cuenta estos tres aspectos que han de concurrir en toda organización pastoral de los ministros sagrados: servicio ministerial, congrua sustentación y mantenimiento de la disciplina. Adviértase por otro lado, que en el Código de 1917 existe una clara diversificación entre título de ordenación e incardinación. Se trata de dos instituciones distintas, cada una de las cuales cumple su propia función. El título de ordenación absorbe las dos primeras: el servicio, y la congrua sustentación, mientras que a la incardinación le corresponde la última de las finalidades, es decir el mantenimiento de la disciplina, evitando la existencia de clérigos vagos o acéfalos.

Sirvan estas breves consideraciones históricas para ilustrar el profundo cambio de sentido que se va a producir en el Concilio Vaticano II respecto al significado de la incardinación. Un cambio que de algún modo conecta con aquel primitivo significado pastoral de la *intitulatio*, rectificando la perspectiva disciplinar que había prevalecido durante siglos. Esto no quiere decir que la finalidad disciplinar carezca de importancia y esté ausente en el concepto de incardinación. Como indicó certeramente Mons. Julián Herranz a poco de clausurarse el Concilio Vaticano II, el concepto de incardinación que se delimita en dicho Concilio, «entraña una concepción primordialmente pastoral: su primera razón de ser es, en efecto, la destinación del clérigo al servicio pastoral de una comunidad eclesial, de una porción del Pueblo de Dios, que *tiene necesidad de su ministerio*. Este principio —que se corresponde más fielmente con el primitivo concepto de la *adscriptio*— salva perfectamente la finalidad disciplinar de la incardinación, puesto que evita la existencia de clérigos

acéfalos, pero considera esa finalidad disciplinar de manera derivada y secundaria»<sup>13</sup>.

### 3. *El instituto de la incardinación en el Concilio Vaticano II*

En las proximidades del Concilio se tiene ya clara conciencia de que el instrumento de la incardinación, tal y como era entendido, resultaba insuficiente, inadecuado, para dar una respuesta positiva a problemas pastorales nuevos, tales como una mayor distribución del clero, o una mayor movilidad del sacerdote para atender labores pastorales especializadas, o la conveniencia de estructuras pastorales más flexibles y adaptables a las exigencias de nuestro tiempo. Un ejemplo emblemático de esa inadecuación lo constituyó por aquel tiempo la llamada Misión de Francia, constituida como asociación de presbíteros diocesanos cuya misión es la evangelización de zonas descristianizadas. Sabido es que la incardinación en el marco del CIC 17 supuso una seria dificultad que se resolvió acudiendo a una fórmula que, si por un lado era respetuosa con la ley vigente, por otro, era una manifestación clara de que esa ley era mejorable. La fórmula consistió en segregar de la archidiócesis de Sens la parroquia de Pontigny, y en erigir ésta en prelatura *nullius* en la cual quedan incardinados los presbíteros de la Misión<sup>14</sup>.

En los primeros momentos del Concilio, son estas necesidades pastorales las que hacen ver la conveniencia de revisar el instituto de la incardinación. Posteriormente, los Padres conciliares advierten que sería insuficiente una simple reforma canónica, si, antes que nada, no se realiza una profunda reflexión teológica sobre el presbiterado. Fruto de esa reflexión es el n. 10 de *Presbyterorum Ordinis* en el que se afirma la universalidad del ministerio de los presbíteros y sus fundamentos teológicos, así como las consecuencias que de ese

13. Art. cit.

14. Cfr. J. HERVADA, *Sobre Prelaturas personales*, «Ius Canonicum», XXVII, n. 53, 1987, pp. 11-76; J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *La configuración jurídica de las Prelaturas personales en el C. Vaticano II*, Eunsa, Pamplona 1986; J. M. RIBAS, *Incardinación y distribución del clero*, Eunsa, Pamplona 1971.

principio se derivan en orden a la regulación adecuada de la incardinación. No es, por tanto, en el plano disciplinar, ni tampoco «en el plano de las simples consideraciones de orden ascético (amplitud de horizontes espirituales, conciencia católica generadora de una fraternidad sin barreras humanas, etc.), sino que es en el orden ontológico, hacia la misma naturaleza del sacramento que han recibido, donde el Concilio conduce la reflexión doctrinal de los presbíteros sobre la universalidad de su misión»<sup>15</sup>.

Las dos coordenadas que aparecen expresadas en el Decreto Conciliar para definir el sacerdocio de los presbíteros y su dimensión universal, son el sacerdocio de Cristo, del que los presbíteros han sido hechos realmente partícipes, y la misión universal confiada por Cristo a los Apóstoles de la que participa cualquier ministerio sacerdotal.

En efecto, el sacerdocio de los presbíteros no deriva del Sacerdocio de los obispos, sino del mismo Cristo. Y ahí radica su universalidad. Esta doctrina es puesta de manifiesto también en el n. 28 de *Lumen Gentium*: «Los presbíteros, aunque no tienen la cumbre del sacerdocio y en el ejercicio de su potestad dependen de los obispos, con todo, están unidos a ellos en el honor del sacerdocio y, en virtud del sacramento del orden, han sido consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento, a imagen de Cristo, Sumo y eterno Sacerdote». Este texto fue introducido en el 3º esquema de la Constitución Conciliar para dejar clara la relación directa del sacerdocio de los presbíteros con el de Cristo, del cual pende. Así lo explicaba la *Relatio*: «Presbyteratus, vi sacramenti Ordinis, ad Christum Sacerdotem refertur»<sup>16</sup>. Entre el 3º esquema y el definitivo hubo también una modificación significativa. Se decía en el esquema 3º: *quamvis in potestate sua ab episcopis pendeant*. En el texto definitivo se dice: *quamvis in exercenda sua potestate*. La modificación se fun-

15. J. HERRANZ, *art. cit.* Vid. toda esta doctrina conciliar resumida en el «Catecismo de la Iglesia Católica», en los nn. 1562-1568, y muy especialmente en el n. 1565 por lo que respecta a la «universalidad» de la misión del presbítero.

16. Para las referencias a los trabajos conciliares, véase A. MIRALLES, *Dimensione universale del sacerdozio ministeriale*, Lección inaugural del curso académico 1985-1986. Centro Académico Romano de la Santa Cruz, Roma 1985.

daba en el hecho de que *ratione ordinis potestas est immediata a Christo*<sup>17</sup>.

La apertura ilimitada —universal— del ministerio sacerdotal se fundamenta además en el hecho de que él participa de la misma amplitud universal de la misión confiada a los Apóstoles. Aunque en grado subordinado, también los presbíteros participan del *munus Apostolorum* (PO, 2) ya que por la recepción del Sacramento del Orden, son constituídos cooperadores del orden episcopal. De ahí que su misión es servir al bien de toda la Iglesia según la vocación y gracia de cada uno (LG, 28).

#### 4. *La dimensión universal del sacerdocio en la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II*

Descrito sumariamente a la luz del Concilio Vaticano II el universalismo del ministerio presbiteral, así como los dos fundamentos principales en los que se sustenta, veamos ya la atención que presta la Exhortación Apostólica a estos mismos argumentos, y el relieve que concede a la dimensión universal del sacerdocio, sin menoscabo del que atribuye a la pertenencia y dedicación a una Iglesia particular.

Es bien significativo a este respecto, que el texto de la Exhortación contenga al menos una remisión y dos citas literales y reiteradas de la primera parte del n. 10 de *Presbyterorum Ordinis*. La remisión se hace para fundamentar la idea de que el presbítero está ordenado no sólo para la Iglesia particular, sino también para la Iglesia universal, en comunión con el Obispo, con Pedro y bajo Pedro (vid. n. 16). La primera cita literal (n. 18) se inscribe en el contexto en que el Papa trata de la relación de servicio del presbítero con la Iglesia, para deducir del texto conciliar que por la naturaleza misma de su ministerio, es decir, por la misión universal que reciben en la ordenación, deben estar animados los presbíteros de un profundo espíritu misionero, de un espíritu genuínamente católico que

17. Cfr. A. MIRALLES, cit.

les habitúe a trascender los límites de la propia diócesis, y de una generosa disponibilidad para subvenir a las necesidades de toda la Iglesia.

La segunda cita literal (n. 32) sirve al Papa para reiterar el espíritu misionero y la solicitud por todas las Iglesias que deben animar la vida del presbítero, viendo ahí una respuesta a la necesidad que nace de una desigual distribución del clero. Pero es significativo el lugar en que se sitúa, después de haber tratado de la pertenencia y dedicación del presbítero a la Iglesia particular y del valor que tiene el vínculo de incardinación en orden a configurar la persona y vida espiritual del presbítero. Todo eso es cierto, viene a decir el Papa, pero no se olvide que por la misma naturaleza de la Iglesia particular<sup>18</sup> y del ministerio sacerdotal, «la pertenencia y dedicación a una Iglesia particular no circunscriben la actividad y la vida del presbítero», sino que éstas tienen la misma amplitud universal que la misión confiada por Cristo a los Apóstoles. El don espiritual que reciben en la ordenación, no los prepara a una cierta misión limitada sino a una amplísima y universal misión salvadora.

Ya hemos indicado antes que en el propio texto conciliar, reiteradamente citado por la Exhortación, se contienen los dos grandes argumentos sobre los que se asienta doctrinalmente la universalidad del presbiterado. El Papa, no obstante, abunda en esos mismos argumentos. Veamos algunos de los pasajes más significativos; aquellos que más explícitamente concluyen sobre la dimensión universal del presbiterado.

Está describiendo el Papa el aspecto esencialmente relacional de la identidad del presbítero. En efecto, «el sacerdote tiene como relación fundamental la que le une con Jesucristo Cabeza y Pastor. Así participa de manera específica y auténtica de la «unción» y de la «misión» de Cristo. Pero íntimamente unida a esta relación está la que tiene con la Iglesia (n. 16). Las dos relaciones fundamentan la universalidad de su ministerio. Así, mediante la unción sacramen-

18. Adviértase que, a la razón que se funda en el propio ministerio sacerdotal derivado del de Cristo, el Papa añade aquí la naturaleza misma de las Iglesias particulares que, como dirá más adelante, «viven en un lugar determinado la Iglesia única y universal de Cristo» (n. 74).

tal del orden, el Espíritu Santo configura a los presbíteros «con un título nuevo y específico a Jesucristo Cabeza y Pastor, los conforma y anima con su caridad pastoral y los pone en la Iglesia como servidores autorizados del anuncio del Evangelio a toda criatura y como servidores de la plenitud de la vida cristiana de todos los bautizados» (n. 15).

Esta participación del único sacerdocio de Cristo, que la consagración sacramental comporta, es una de las razones que el Papa invocará más adelante para invitar al presbítero a renovar y profundizar cada vez más la *conciencia de ser ministro de Jesucristo* (n. 25).

A la vez que ministro de Jesucristo, y por serlo, el presbítero es inseparablemente ministro de la Iglesia; «está totalmente al servicio de la Iglesia; está para la promoción del sacerdocio común de todo el Pueblo de Dios; está ordenado no solo para la Iglesia particular, sino también para la Iglesia universal (cfr. PO, 10) en comunión con el Obispo, con Pedro y bajo Pedro». Y todo ello porque «mediante el sacerdocio del Obispo, el sacerdocio de segundo orden se incorpora a la estructura apostólica de la Iglesia» (n. 16) y consiguientemente a su misión universal. Por eso, el ministerio de los presbíteros «es, ante todo, Comunión y colaboración responsable y necesaria con el ministerio del Obispo en su solicitud por la Iglesia universal y por cada una de las Iglesias particulares, al servicio de las cuales constituyen con el Obispo un único presbiterio» (n. 17). Por eso, la caridad pastoral tiene como destinataria la Iglesia; la espiritualidad que de esa caridad brota, hace capaz al presbítero de «amar a la Iglesia universal y a aquella porción de Iglesia que le ha sido confiada...» (n. 23).

##### 5. *El nuevo perfil canónico-pastoral de la incardinación a la luz de esos principios*

Una vez sentado el principio teológico de la universalidad del sacerdocio, la principal consecuencia que de ahí se deriva consiste en que todo presbítero por el sacramento del orden es ministro de Jesucristo, y, en consecuencia, ministro de la Iglesia universal. Ello se manifiesta de manera preclara cuando celebra la función sacerdo-

tal por excelencia: el sacrificio eucarístico. En toda celebración eucarística hay siempre y necesariamente una remisión a la Iglesia universal; nunca es celebración de una sola comunidad particular. En la Iglesia nadie es extranjero, se afirma en una reciente Carta de la Congregación para la doctrina de la Fe; especialmente en la celebración de la Eucaristía, todo fiel se encuentra en su Iglesia, en la Iglesia de Cristo, pertenezca o no, desde el punto de vista canónico, a la diócesis, parroquia u otra comunidad particular donde tiene lugar tal celebración<sup>19</sup>. Obviamente, el presbítero que preside esa eucaristía, no actúa como ministro de una Iglesia determinada, sino como ministro de Jesucristo y de la Iglesia una, santa católica y apostólica. Esto no contradice que la diócesis es congregada por el Obispo en el Espíritu Santo mediante el Evangelio y la Eucaristía (cfr. c. 369).

Siendo esto así, es patente la distinción que existe entre ordenación e incardinación por lo que respecta a la destinación ministerial: aquella implica una destinación universal, al servicio del entero Pueblo de Dios, mientras que la incardinación es la concreción jurídica de ese ministerio. Desde esta perspectiva, resulta inadecuado configurar la incardinación como un mero vínculo de sujeción a una estructura pastoral determinada. Comporta este vínculo, pero no reside ahí su naturaleza. Es esto acaso lo que quiere señalar el Papa cuando dice que «la incardinación no se agota en un vínculo puramente jurídico» (n. 31) sino que es a la vez un vínculo «espiritual y pastoral» (n. 74). La finalidad primordial que la define es el servicio a una porción del Pueblo de Dios en orden a un más ordenado y mejor cumplimiento de la misión universal recibida por el sacramento del Orden. Entendida así, la incardinación está muy lejos de ser un instrumento favorecedor de particularismos eclesiales, sino justo todo lo contrario: sirve para ejercer ordenadamente el ministerio dentro de una concreta porción del Pueblo de Dios, sin menoscabar aquella dimensión universal. Todo ello tiene una proyección jurídico-pastoral cuyas líneas generales merecen ser puestas de relieve.

19. Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión (28. V. 1992), en «Ecclesia», n. 1042, julio de 1992.

Entendida la incardinación como una relación de servicio ministerial, y no como un simple nexo disciplinar de sujeción a un territorio, se hacía innecesario el instituto jurídico denominado «título de ordenación» en sus diversas modalidades: las funciones de servicio y de congruo sustento que justificaba su existencia, son ahora asumidas por la incardinación. Como es sabido, a diferencia del CIC 17, hoy ya no se contempla el título de ordenación como figura diversa de la incardinación.

Al consistir en una relación de servicio, era también lógico que la incardinación no estuviera constreñida a las solas estructuras territoriales, sino que estuviera abierta también a estructuras jurisdiccionales de índole personal, cuando así lo postulara el servicio, o lo exigieran peculiares tareas pastorales. Por lo que a estructuras jerárquicas se refiere, es claro que los cc. 265 y 266 establecen la posibilidad de incardinarse en estructuras territoriales, que serán la regla general (c. 372 § 1), y en otras estructuras personales como las Prelaturas o los Ordinariatos Castrenses<sup>20</sup>.

Por otro lado, la concreción jurídica del servicio ministerial en que consiste la incardinación, si bien ha de ser estable por imperativos pastorales, no necesariamente ha de ser perpetua, ni siquiera tendencialmente perpetua, sino que habrá de tener la flexibilidad, y movilidad que requieran en cada caso las necesidades pastorales, que se erigen así en el mejor criterio para juzgar sobre la legitimidad de los traslados a otras diócesis, teniendo a la vista el principio de solidaridad al bien común del entero Pueblo de Dios. Todo esto tiene su reflejo canónico en el c. 268 que contempla y regula la figura de la incardinación automática; o en el c. 271 que contempla y regula la figura de la agregación; o en el importante c. 270 en el que se da un implícito reconocimiento del derecho a la excardinación, con los límites propios de todo derecho, fundado en esa exigencia de servicio que comporta el Orden sagrado.

Por ser una relación de servicio, la incardinación vincula al presbítero no sólo con el Obispo, sino con los restantes componen-

20. Dentro del bloque de estructuras jerárquicas, los cánones citados expresamente mencionan a las Prelaturas personales. Por la Const. Apost. *Spirituali Militum Curae*, art. VI, 4, también los ordinariatos castrenses tienen esa facultad de incardinar clérigos.

tes de esa porción del Pueblo de Dios en que se concreta su ministerio: presbiterio y pueblo cristiano.

Son varias las ocasiones en que el Papa se refiere a esa relación de servicio en su triple dimensión. Pero lo hace de manera particular y expresa en dos momentos: cuando desarrolla el tema del presbítero en cuanto servidor de la Iglesia comunión, y cuando describe el alcance eclesial de la virtud de la obediencia vivida por el presbítero.

«El ministerio de los presbíteros es, ante todo, comunión y colaboración responsable y necesaria con el ministerio del Obispo, en su solicitud por la Iglesia universal y por cada una de las Iglesias particulares, al servicio de las cuales constituyen con el Obispo un único presbiterio». A la par, «cada sacerdote, tanto diocesano como religioso, está unido a los demás miembros de este presbiterio, gracias al sacramento del Orden, con vínculos particulares de caridad apostólica, de ministerio y de fraternidad». Este carácter de comunión comporta también una «relación positiva y animadora con los laicos», ayudándoles entre otros servicios, «a ejercitar en plenitud su misión específica en el ámbito de la misión de la Iglesia» (n. 17).

Las características peculiares que reviste, según el Documento Pontificio, la obediencia sacerdotal, vienen determinadas por la relación con el Papa y el Obispo, con el Presbiterio y con el Pueblo cristiano. La primera relación hace que sea una obediencia *apostólica*; de la segunda nace la *exigencia comunitaria*, propia de la obediencia sacerdotal, puesto que el presbítero está profundamente inserto en la unidad del presbiterio. Finalmente, el *carácter de pastoralidad* de la obediencia sacerdotal, significa la constante disponibilidad al servicio de la grey (n. 28).

A nadie se le oculta que esta relación tridimensional del ministerio sacerdotal, radicada en el Orden Sagrado y concretada por la incardinación, tiene una gran proyección pastoral que es la que pone de relieve la Exhortación apostólica, pero también la tiene jurídica: los derechos y deberes que nacen de la incardinación y de la consiguiente pertenencia a una Iglesia particular, si de presbíteros diocesanos se trata, no dicen relación sólo al Obispo, sino también al presbiterio y a los restantes fieles de la comunidad diocesana. Consecuencia de ello es, por ejemplo, que ciertos deberes que origi-

na el hecho de estar incardinado en una diócesis, no solo son proyección de la caridad pastoral, sino exigencias de verdadera justicia, en cuanto que vienen postulados por verdaderos derechos; y ésto en la triple dirección apuntada: Obispo, presbiterio y pueblo cristiano<sup>21</sup>.

## 6. *Incidencia de la incardinación en la espiritualidad del presbítero*

No quiero terminar esta reflexión sobre el significado de la incardinación, sin referirme a un aspecto de la misma que la Exhortación Apostólica pone explícitamente de relieve. La cuestión de fondo será objeto de un análisis posterior, pero parece oportuno prestarle atención en el contexto propio en que la sitúa el Documento pontificio.

Se trata de ver en qué sentido la pertenencia a una Iglesia particular, la destinación concreta del servicio sacerdotal a una diócesis, originada por la incardinación, modaliza la condición personal del ministro sagrado hasta el punto de constituir un rasgo esencial de su espiritualidad.

No conviene olvidar a este respecto que la condición personal del presbítero, y la consiguiente espiritualidad básica que anima su vida, se fundan radicalmente en la consagración y misión que le confiere el sacramento del Orden. Pero ello no es obstáculo para que esa común y básica espiritualidad sacerdotal aparezca modalizada, calificada, intensamente por la condición de incardinado. Tendríamos, por tanto, una espiritualidad básica y común a todos los sacerdotes fundada en la configuración con Cristo, Cabeza y Pastor de la Iglesia, proveniente del orden sagrado, y una espiritualidad peculiar, aquella que se funda en la incardinación o en la pertenencia

21. Como hemos señalado, el Papa da preferentemente una proyección pastoral a ese conjunto de relaciones, pero no falta ocasión en que también resalta su dimensión jurídica. Por ejemplo, al referirse a la formación permanente del presbítero, testimonio y exigencia de la caridad pastoral, pero a la vez testimonio y exigencia de *justicia verdadera y propia* (vid. n. 70 de la Exhortación Apostólica y el comentario que hicimos más arriba acerca de la formación permanente).

a una Iglesia particular; es decir, en la diocesaneidad. Pero esta espiritualidad del presbítero diocesano, que, arrancando del orden sagrado, tiene como soporte el destino concreto de una diócesis, ¿es una espiritualidad cerrada en sí misma, uniforme, o cabe que ella misma pueda aparecer modalizada y enriquecida por espiritualidades particulares?

La Exh. Apost. *Pastores dabo vobis* da, a mi juicio, una respuesta clara a estos interrogantes. Durante muchas páginas ha descrito y subrayado los rasgos que caracterizan la espiritualidad sacerdotal, que no son otros que los que «especifican» su vocación a la santidad. Así como la común vocación a la santidad se fundamenta en el bautismo, la específica del sacerdote se basa en el sacramento del Orden. Por tanto, los elementos que caracterizan su espiritualidad son la consagración y la misión que los configura con Jesucristo Cabeza y Pastor; y «los configura en su *vida* entera, llamada a manifestar de manera original el *radicalismo evangélico*» (n. 20). Se trataría en ese caso de la espiritualidad sacerdotal básica, común a todo sacerdote cualquiera que sea su ulterior condición canónica, secular o religiosa.

Pero los sacerdotes seculares, incorporados por la incardinación a una diócesis, están fuertemente afectados en su vida y en su acción pastoral por la diocesaneidad hasta el punto que esta condición califica su propia espiritualidad. No es extraño, por ello, que hoy se hable con cierta frecuencia de la espiritualidad propia del presbítero diocesano; aquella que tiene su fundamento inmediato en la incardinación.

La Exhortación Apostólica que estamos glosando, es bien explícita al respecto. Acaba de subrayar el Papa la esencial dimensión eclesial de la espiritualidad sacerdotal, esto es, su participación en la santidad de la misma Iglesia, modalizada en el caso del presbítero, en razón de su relación especial con la Iglesia.

«En esta perspectiva, dice el Papa, es necesario considerar como valor espiritual del presbítero su pertenencia y su dedicación a la Iglesia particular, la cual no está motivada sólo por razones organizativas y disciplinares; al contrario, la relación con el Obispo en el único presbiterio, la coparticipación en su preocupación eclesial, la dedicación al cuidado evangélico del Pueblo de Dios en las condiciones concretas históricas y ambientales de la Iglesia particular, son elementos de los que no se puede prescindir al dibujar la configuración propia del sacerdote y de su vida espiritual». Y es en este mo-

mento, cuando el Pontífice hace una mención expresa de la incardinación para decir que «no se agota en un vínculo puramente jurídico, sino que comporta también una serie de actitudes y de opciones espirituales y pastorales que *non parum conferunt in conficiendum concretum archetypum presbyteri*».

Esta pertenencia a la Iglesia particular, dirá seguidamente el Papa, «constituye, por su propia naturaleza, un elemento calificativo para vivir una espiritualidad cristiana» (n. 31). Más adelante, al referirse a la formación permanente, invita al sacerdote «a madurar la conciencia de ser *miembro* de la Iglesia particular en la que está incardinado, o sea, incorporado con un vínculo a la vez jurídico, espiritual y pastoral». Conciencia que supone el tener a la propia Iglesia como el objetivo vivo y permanente de su caridad pastoral, sintiéndose enriquecido por ella y comprometido activamente en su edificación. Sin menoscabo de que, a la par «debe madurar en la conciencia de la comunión que existe entre las diversas Iglesias particulares, una comunión enraizada en su propio ser de Iglesias que viven en un lugar determinado la Iglesia única y universal de Cristo» (n, 74).

Aquella espiritualidad básica sacerdotal, aparece así configurada de manera peculiar en atención a la pertenencia a una Iglesia particular. Aquí se ubicaría la peculiar espiritualidad del presbítero diocesano, con potencialidad suficiente para hacer de ella un camino de santidad.

Pero bien entendido que esta suficiencia no implica exclusividad. La espiritualidad presbiteral que viene marcada por la diocesañidad, no excluye la presencia en la vida espiritual del presbítero de otros signos de espiritualidad provenientes de diversas instituciones y asociaciones eclesiales, a través de las cuales, no sólo puede ser enriquecida la vida de cada sacerdote, sino que incluso el propio presbiterio resultaría complementado por la variedad de dones espirituales. Ello redundaría, en suma, en beneficio de la diócesis al mejorar la vida espiritual y el celo apostólico de los sacerdotes. Así se expresa el Papa en el original latino<sup>22</sup>: «Ad progrediendum ergo

22. Preferimos el texto original latino por ser más expresivo que la versión castellana.

versus perfectionem valere etiam possunt aliae inspirationes et relationes ad alias vitae spirituales traditiones, per quas singulorum vita sacerdotalis ditari potest, immo et perfici presbyterium varietate et pretio donorum spiritualium». Tal es el caso, continúa la Exhortación, de muchas asociaciones eclesiásticas, antiguas y nuevas, que reciben también presbíteros en su propio ámbito como son ciertas sociedades de vida apostólica o institutos seculares presbiterales, o bien formas varias de comunión y de fraternidad espiritual o movimientos eclesiales diversos (n. 31).

El Romano Pontífice, por tanto, superando un concepto de incardinación meramente disciplinar, la ve en relación con una espiritualidad sacerdotal específica, si bien abierta al influjo enriquecedor de otras espiritualidades. Acaso sea útil indicar, a modo de conclusión, que, ateniéndonos a su nuevo perfil canónico, la incardinación modaliza también la condición personal del clérigo en perspectiva canónica. En efecto, la incardinación no añade razones especiales a las radicadas en el sacramento del orden, a la hora de configurar el estatuto personal del ministro sagrado, esto es, los deberes y derechos que definen su condición canónica dentro de la Iglesia. Pero tiene la virtud de concretar y determinar muchos de esos deberes y derechos, de situarlos en el ámbito de su efectivo ejercicio; por lo cual es legítimo concluir que, si bien están fundados en el orden sagrado, radican inmediatamente en la condición de incardinado. Tal vez por eso el Legislador ha preferido situar el régimen de la incardinación, dentro del Código, en el capítulo que precede al de las obligaciones y derechos de los clérigos<sup>23</sup>.

#### IV. LLAMADA A LA SANTIDAD Y RADICALISMO EVANGÉLICO EN EL CONTEXTO DE LA VIDA SACERDOTAL

##### 1. Santidad y radicalismo en las diversas condiciones de vida canónicas

En la perspectiva del Concilio Vaticano II, «es para todos evidente —*cunctis perspicuum est*— que todos los fieles, cualesquiera que

23. Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *Ministros sagrados*, cit., p. 187.

fuere su estado u orden, están llamados a la plenitud de vida cristiana y a la perfección de la caridad» (*Lumen Gentium*, 40). Poco antes, la misma Constitución Conciliar había señalado algo también evidente: «es común la dignidad de todos los miembros por su regeneración en Cristo, común la gracia de hijos, común la llamada a la perfección, una la salvación y una la esperanza y la caridad indivisa (...) Por tanto, si en la Iglesia no todos van por el mismo camino, todos sin embargo están llamados a la santidad» (*Lumen Gentium*, 32).

Este magisterio conciliar tiene un gran relieve eclesiológico y, por lo mismo, repercute muy directamente en la ordenación canónica del Pueblo de Dios; tan es así que uno de sus grandes principios constitucionales, el principio de igualdad, encuentra ahí su ratificación magisterial.

Pero no nos importa en este momento poner el acento en ese principio, y en la común y universal llamada a la santidad que de él se deriva, sino más bien en el modo en que ese principio incide en la configuración de los distintos estados o condiciones de vida. Es decir, más que en el principio de igualdad, nos fijaremos en el principio de diversidad, visto desde la vocación universal a la santidad. Y más en concreto, en la condición canónica de ministro sagrado, vista desde la perspectiva de la santidad.

Sabido es que, durante siglos, la vocación a la santidad estuvo muy ligada al llamado estado de perfección, y éste a la profesión pública de los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia; es decir, a la vida religiosa.

También es bien conocido que en el Concilio, según se desprende de la génesis de los capítulos V y VI de *Lumen Gentium*, se suprimió deliberadamente el término «estado de perfección» para evitar cualquier equívoco que lleve a pensar que la perfección cristiana es un monopolio reservado a un estado canónico, contradiciendo así el principio de igualdad por lo que respecta a la vocación universal a la santidad<sup>24</sup>.

24. Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *Los Institutos de vida consagrada*, cap. VI, del «Manual de Derecho Canónico», 2ª ed. Eunsá. Pamplona 1991, p. 222.

Este planteamiento Conciliar habría de repercutir forzosamente en la reflexión teológica posterior acerca del constitutivo esencial de la vida religiosa. Un hito importante de esta reflexión lo constituye el llamado «radicalismo evangélico» cuyo más genuino representante es el dominico P. Tillard. Esta doctrina se asienta sobre estos dos postulados: la aceptación de la llamada universal a la santidad y el desmarque de la doctrina tradicional acerca de los consejos evangélicos como caracterizadores o fundantes de la vida religiosa. De acuerdo con ello, la vida religiosa no se funda en éste o aquel texto evangélico, en éste o en aquel consejo, que Cristo propone a todos los cristianos, sino en el contenido global del Evangelio, esto es, en la llamada que el Evangelio hace al *radicalismo* como *forma permanente* de existencia. Según ésto, la llamada al radicalismo está hecha a todos los cristianos, pero unos lo ha de vivir cuando la situación o las circunstancias así lo exijan, mientras que los religiosos asumen el radicalismo como forma permanente de vivir.

Este modo de entender el radicalismo evangélico, referido a la vida religiosa, escribimos en otro lugar<sup>25</sup>, sin negar que se lo propone rectamente, no acaba de superar a nuestro juicio los esquemas tradicionales acerca de los estados de perfección, como tampoco creemos que los supera este otro replanteamiento del radicalismo propuesto por Th. Matura: «La vida religiosa, dice, se identifica con la vida cristiana integral». Lo que la hizo surgir históricamente y mantiene, «es, sencillamente, el deseo de realizar en toda su plenitud, lo que se ha pedido a todos los cristianos»; ser religioso «significa tomar en serio y esforzarse en vivir individual y comunitariamente todo el evangelio»<sup>26</sup>. Esto indica que la vida religiosa comporta, sin duda, *un* seguimiento radical de Cristo, de todo el Evangelio; pero no es *el* seguimiento radical. Lo que ahí se propone, puede y debe proponerse a cualquier cristiano.

Aceptadas plenamente la llamada de todos a la santidad, y al radicalismo evangélico que esa santidad implica, no serán éstos los elementos caracterizadores de la vida religiosa, sino su peculiar fun-

25. Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, *ibidem*, p. 224.

26. TH. MATURA, *El radicalismo evangélico*, Madrid 1988, p. 265.

ción eclesial y los modos diversos de vivir el radicalismo evangélico que esa peculiaridad implica<sup>27</sup>. En otras palabras, esto significa que, por lo que respecta a la santidad y al radicalismo evangélico, no caben relaciones de superioridad, sino de peculiaridad, atendida la propia vocación y, en consecuencia, la perspectiva en que cada fiel se sitúe en relación con la Iglesia y el mundo. Así, la vocación laical sitúa al fiel en la perspectiva de la secularidad. Le corresponde de modo prevalente, no exclusivo, buscar el reino de Dios —la santidad— gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según el querer de Dios. La vocación religiosa sitúa al fiel en una perspectiva escatológica y de testimonio público de la vida nueva y eterna, conquistada por la redención de Cristo. Será esta perspectiva la que caracterizará su modo de vivir el radicalismo. Finalmente, la vocación sacerdotal coloca al fiel en la perspectiva de la acción mediadora de Cristo Cabeza y Pastor, es decir, en una perspectiva ministerial. Por eso, la santidad del sacerdote, su vivir el radicalismo se identificará con la caridad pastoral, actuada a través del ministerio.

De aquí se desprende que cualquiera que sea el camino, o la situación concreta en que se encuentre, todo cristiano sin excepción está llamado a la santidad y, consiguientemente, a vivir el radicalismo evangélico según los modos propios a su condición, pero sin que esos modos propios atenúen el radicalismo ni lo circunscriban a momentos determinados de la vida.

## 2. *Radicalismo y consejos evangélicos en el «Instrumentum laboris» del Sínodo de Obispos*

Si hemos traído a colación esta reflexión introductoria, ha sido con el fin de situar la doctrina pontificia acerca de la santidad de los presbíteros y de su modo peculiar de vivir el radicalismo evangélico, en una perspectiva más amplia desde la que aparecen iluminados, a mi juicio, otros aspectos relacionados con el llamado

27. Cfr. J. L. ILLANES, *Llamada universal a la santidad y radicalismo cristiano*, VIII Simposio de Teología, Pamplona 1987, pp. 803-824.

radicalismo evangélico y la diversidad de vocaciones, de misiones y de condiciones de vida eclesiales. Téngase en cuenta, a este respecto, que si, en otros tiempos, la perfección cristiana se confundió con el estado de perfección, hoy no es infrecuente que el radicalismo evangélico termine por identificarse con el estado religioso. Reflexión semejante cabría hacer acerca de los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia. Son ciertamente componentes esenciales de la consagración religiosa, pero ni son esos los únicos consejos evangélicos, ni son propuestos en exclusiva a un grupo determinado de cristianos. Aquello que caracteriza una peculiar condición de vida, no es el radicalismo en sí mismo, sino el diverso modo de ser vivido; no son tampoco los consejos evangélicos, sino la diferente manera en que son asumidos y forman parte de la existencia cristiana en su diversidad de situaciones.

Es obvio que la Exhortación Apostólica no aborda estas cuestiones *in recto*. Pero su doctrina sobre la vocación específica a la santidad, así como sobre la exigencia de vivir el radicalismo evangélico por parte del presbítero, pone de manifiesto que esas dos realidades —santidad y radicalismo— son predicables de todo cristiano, si bien han de ser asumidas desde la *especificidad* correspondiente a cada vocación eclesial. Téngase en cuenta a este respecto que toda esta cuestión acerca del radicalismo evangélico, o de la vivencia de los consejos evangélicos por parte de los presbíteros, estaba envuelta en una serie de interrogantes en el *Instrumentum laboris* del Sínodo de Obispos, motivados acaso por la inercia histórica a seguir situando la santidad y la praxis de los tres clásicos consejos evangélicos en un único estado canónico, el llamado desde siglos estado de perfección o estado religioso.

Así se expresaba, en efecto, el mencionado documento de trabajo respecto a los consejos evangélicos: «Han sido formulados algunos interrogantes: mientras los religiosos se comprometen a vivir los consejos evangélicos en virtud de la consagración a través de los votos, ¿a qué título la práctica de éstos es exigida a los sacerdotes seculares? ¿Se trata quizá de un préstamo de la espiritualidad religiosa, pero fuera de las condiciones que les permiten una realización equilibrada? Numerosas respuestas observan que por este motivo algunos

candidatos abandonan la vía del ministerio o se orientan hacia algunas formas de vida de tipo religioso»<sup>28</sup>.

El propio *Instrumentum laboris* apunta tímidamente una respuesta, no exenta de cierta ambigüedad: «Sin cesar de buscar las condiciones mejores de una fidelidad leal, la llamada al ministerio apostólico no puede dejar de ser una invitación a seguir a Cristo en la renuncia de sí mismo para pertenecer sólo a El y a aquellos hacia los cuales El enseña, y para testimoniar el mundo futuro». La ambigüedad proviene, a mi juicio, de confundir *práctica de los consejos evangélicos*, con *profesión* de los mismos; o de identificar los consejos evangélicos con la profesión religiosa. Sabido es que la Const. *Lumen Gentium*, refiriéndose a los religiosos en el cap. VI, habla ampliamente de la profesión de los consejos mediante votos u otros vínculos sagrados, pero previamente y deliberadamente, en el cap. V sobre la vocación universal a la santidad, no se cambió el término *praxis* por *professio*, para no incurrir en el equívoco de identificar los consejos con la vida religiosa, haciendo ver que el destinatario de los consejos es todo discípulo de Jesucristo, no importa que un grupo de esos discípulos los profesen mediante votos. Pero esto último no es necesario para vivirlos; tan sólo lo es para vivirlos *modo religioso*, dando testimonio, por medio de ellos, del mundo futuro. Al vivirlos el sacerdote, no los toma en préstamo de la espiritualidad religiosa, ni deja por ello de testimoniar la vida futura. El sacerdote tiene su propia fuente de santificación y de espiritualidad que es el sacramento del orden, esto es, su configuración con Cristo Sacerdote, y su modo propio —secular— de dar testimonio de la resurrección de Cristo y del sentido trascendente de la vida.

### 3. Santidad y radicalismo en la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II

La idea central que sintetiza la reflexión pontificia en relación con este tema, está contenida, a mi juicio, en estas palabras con las que comienza el n. 27: «El Espíritu Santo recibido en el sacramento

28. En «Ecclesia», Agosto 1990, nn. 2488-2489.

del orden es fuente de santidad y llamada a la santificación, no solo porque configura al sacerdote con Cristo Cabeza y Pastor de la Iglesia y le confía la misión profética, sacerdotal y real para que la lleve a cabo personificando a Cristo, sino también porque anima y vivifica su existencia de cada día, enriqueciéndola con dones y exigencias, con virtudes y fuerzas que se compendian en la caridad pastoral».

La santidad del presbítero es vista así en un doble plano: el ontológico y el existencial. La consagración sacramental, en efecto, comporta una configuración ontológica con Jesucristo y con su misión, lo cual hace que el orden de los presbíteros sea un orden objetivo de santidad. En el plano existencial, ello significa que también la gracia sacramental anima y vivifica la vida cotidiana del presbítero, capacitándole para vivir la caridad pastoral que es su modo peculiar de vivir el radicalismo evangélico. La santidad es un don radicado en el sacramento del orden, y es, a la vez, una responsabilidad del presbítero a la que hace frente ayudado por la gracia sacramental.

Sobre estas dos coordenadas, que se corresponden con esos dos planos distintos, gira, si no me equivoco, todo el cap. III de la Exhortación Apostólica. Ello explica que en los primeros números, (19 y ss.) trate de la vocación específica a la santidad radcada en el sacramento del orden, y que más adelante, a partir del n. 27, se ocupe del radicalismo evangélico que es propio de presbítero. No se trata, obviamente, de una reiteración, sino de la observación de la santidad del presbítero desde los planos ontológico y existencial, aunque, como es lógico en una reflexión pastoral, muchas veces se entrecruzan los planos.

Pero lo importante para nuestro propósito es señalar cómo el Romano Pontífice, antes de describir aquello que es propio y específico del sacerdote en ambos planos, se apresura a poner de manifiesto, siguiendo al Concilio, lo que es común a todo cristiano: la llamada a la santidad que comporta necesariamente un seguimiento radical de Jesucristo.

En efecto, a todos los miembros del Pueblo de Dios sobre los que recae el «Espíritu del Señor», se les revela y comunica «la *vocación fundamental* que el Padre dirige a todos desde la eternidad: la vocación a ser *santos e inmaculados en su presencia, en el amor* (n. 19).

De ahí que el Concilio afirme, ante todo, la común vocación a la santidad que está fundamentada en el bautismo (n. 20).

De igual modo, «para todos los cristianos, sin excepciones, el radicalismo evangélico es una exigencia fundamental e irrenunciable, que brota de la llamada de Cristo a seguirlo e imitarlo, en virtud de la íntima comunión de vida con él, realizada por el Espíritu» (n. 27).

Una vez recordados esos principios conciliares, la Exhortación explica seguidamente los rasgos que definen y especifican la vocación a la santidad del sacerdote, así como las modalidades que comporta su seguimiento radical de Jesucristo y la vivencia de las virtudes y de los consejos evangélicos. Porque los presbíteros son llamados «no solo en cuanto bautizados, sino también y específicamente en cuanto presbíteros, es decir, con un nuevo título y con modalidades originales que derivan del sacramento del Orden» (n. 19, *in fine*). También para los sacerdotes el radicalismo evangélico es una exigencia, «no solo porque están en la Iglesia, sino también porque están *al frente* de ella, al estar configurados con Cristo Cabeza y Pastor, capacitados y comprometidos para el ministerio ordenado, vivificados por la caridad pastoral» (n. 27).

Dentro de ese radicalismo, y como manifestación del mismo, «se encuentra un rico florecimiento de múltiples virtudes y exigencias éticas, que son decisivas para la vida pastoral y espiritual del sacerdote, como, por ejemplo, la fe, la humildad ante el misterio de Dios, la misericordia, la prudencia» (n. 27).

Es conveniente advertir que en el Concilio se habla deliberadamente de *múltiples* consejos evangélicos, no limitando su número a los tres clásicos de pobreza, castidad y obediencia. Además, se trata de ellos en un contexto de referencia a todos los fieles cristianos, porque a todos los discípulos de Cristo fueron propuestos por el Señor (vid. *Lumen Gentium*, 42).

La Exhortación Apostólica considera esos consejos como la expresión privilegiada del radicalismo evangélico, refiriéndose también a los *varios consejos* que Jesús propone en el Sermón de la montaña y, entre ellos, a los consejos íntimamente relacionados entre sí, de obediencia, castidad y pobreza. El presbítero en su seguimiento radical de Jesucristo está llamado a vivir esos consejos, como lo es-

tán todos los cristianos, sin excepciones, pero habrá de vivirlos «según el estilo, es más, según las finalidades y el significado original que nacen de la identidad propia del presbítero y la expresan» (n. 27, *in fine*).

Lo que el Papa hace a continuación es subrayar esos aspectos peculiares y propios del presbítero en el modo de vivir la virtud de la obediencia, la castidad y la pobreza, como expresiones privilegiadas de su seguimiento radical de Jesucristo, Cabeza y Pastor, Esposo y Siervo.

Es peculiar, pues, el título en que se funda esa vocación a la santidad; específicos y originales son los modos como vive un presbítero su vocación a la santidad o su seguimiento de Jesucristo Cabeza y Pastor. Pero en ningún caso esa especificidad entraña superioridad alguna en relación con otros modos cristianos de vivir la santidad. Así lo expresa de manera explícita la Exhortación al tratar de la recíproca coordinación entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común. Aquel «no significa de por sí un mayor grado de santidad respecto al sacerdocio común de los fieles», si bien los presbíteros reciben un don especial, «a fin de que puedan ayudar al Pueblo de Dios a ejercitar con fidelidad y plenitud el sacerdocio común que les ha sido conferido» (n. 17, *in fine*). Lo que quiere decir, en última instancia, que el presbítero se santifica ayudando a que los demás se santifiquen, es decir, a través de su propio ministerio, en cuyo ejercicio «está profundamente comprometida la persona consciente, libre y responsable del sacerdote» (n. 25). Bien es cierto que el ejercicio del ministerio, sobre todo el sacramental, «recibe su eficacia salvífica de la acción misma de Cristo, hecha presente en los sacramentos» (*ibid.*); o que, como señala el Concilio (PO, 12), «la gracia de Dios puede llevar a cabo la obra de la salvación aun por medio de ministros indignos». No obstante, «la eficacia del ejercicio del ministerio está condicionada también por la mayor o menor acogida y participación humana. En particular, la mayor o menor santidad del ministro, influye realmente en el anuncio de la palabra, en la celebración de los sacramentos y en la dirección de la comunidad en la caridad» (n. 25).

El radicalismo evangélico propio del presbítero tampoco entraña asimilación al radicalismo específico de la vida religiosa. De igual

modo que hay una común y fundamental vocación a la santidad que luego se especifica según las diversas relaciones eclesiales, «para todos los cristianos, sin excepciones, el radicalismo evangélico es una exigencia fundamental que ha de vivirse según el modo propio y el puesto o función que a cada uno le corresponde realizar en la Iglesia.

## V. LOS CRITERIOS DE UNIDAD Y DIVERSIDAD EN LA FORMACIÓN SACERDOTAL

### 1. *Implicaciones canónicas*

Dada la amplitud del tema, así como la variedad de perspectivas desde las que puede ser observado, es necesario dejar constancia desde el principio que el propósito que anima estas reflexiones se circunscribe tan sólo a las implicaciones canónicas más relevantes y de mayor actualidad. No me detendré, por tanto, en el análisis de cual sea el contenido esencial de la formación espiritual, ni de los elementos que integran la espiritualidad sacerdotal, ni menos aún del sistema formativo más adecuado para ayudar al seminarista a vivir auténticamente la espiritualidad que le es propia.

Más en concreto, nuestro análisis versará fundamentalmente sobre el aspecto canónico más actual, y acaso también el más delicado y complejo; aquel que se refiere a la formación espiritual, dentro del seminario y de acuerdo con un proyecto formativo unitario, de aquellos seminaristas cuya vocación sacerdotal se gestó en el seno de movimientos, asociaciones o grupos eclesiales de diversa índole, caracterizados por una determinada espiritualidad.

¿Cómo hacer compatible el proyecto unitario del seminario con la espiritualidad de origen? Aquí radica el problema que en el fondo se inscribe dentro del perenne problema de la relación entre carisma e institución, como señaló un ilustre miembro de la Curia Romana. El hecho es que no son infrecuentes las incomprensiones y tensiones que se crean «a causa de una verdadera o presunta incompatibilidad entre el proyecto educativo y pastoral del seminario,

y la línea —o algunos de sus rasgos— del movimiento o grupo de proveniencia»<sup>29</sup>.

La dimensión canónica del problema salta a la vista si advertimos que están en juego derechos y libertades fundamentales del cristiano e implicaciones canónicas tales como los criterios de admisión y permanencia en el seminario, o aquellos que determinan el acceso a las órdenes sagradas, y aquellos otros que se relacionan con el origen divino de la vocación al sacerdocio y la función mediadora de la autoridad eclesiástica.

Teniendo a la vista esa realidad eclesial cada vez más extendida, la necesidad de abordar este tema me vino sugerida por la propia Exhortación Apostólica que se ocupa de él de forma directa. Pero el modo de tratarlo y el título que lo pretende abarcar, han sido tal vez fruto de la lectura de un reciente documento de la Congregación para la doctrina de la fe que versa sobre la Iglesia considerada como comunión. El capítulo IV lleva por título «unidad y diversidad en la comunión eclesial». En nuestro tema, entran en relación, por un lado, la unidad del proyecto educativo del seminario; por otro, la pluralidad de espiritualidades provenientes de aquellos ámbitos en los que el seminarista vio nacer y desarrollarse su vocación, o a los que libremente se ha adherido con posterioridad. ¿No habrán de conjugarse unidad y diversidad en un proyecto de comunión? Aunque sea a pequeña escala, estimo que se trata de un aspecto de esa actualizada comprensión de la Iglesia como comunión. Una comprensión eclesiológica que comporta, por un lado, la más sólida unidad, y por otro, «una pluralidad y una diversificación que no obstaculizan la unidad, sino que le confieren en cambio el carácter de comunión». Tarea primordial del Romano Pontífice para toda la Iglesia, tarea del Obispo en su Iglesia particular, y tarea, añadimos al caso, del equipo formador del seminario, es «la promoción de la unidad que no obstaculiza la diversidad, así como el reconocimiento y la promoción de una diversidad que no obstaculiza la unidad sino que la enriquece»<sup>30</sup>.

29. Card. ANTONIO INNOCENTI, *El sacerdote en la Iglesia y en el mundo*, Conferencia de apertura del XI Simposio Internacional de Teología, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones, Pamplona 1990, p. 54.

30. *Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión*, n. 15; versión castellana en «Ecclesia», julio 1992, n. 2587, p. 37.

En estas palabras, tomadas de la mencionada Carta, se contiene la tesis o síntesis doctrinal que trataremos de ilustrar a la luz de la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II, donde se aborda por extenso el tema de la espiritualidad sacerdotal y su concreción en la espiritualidad propia del presbítero diocesano, así como la peculiar y positiva incidencia de otras formas de espiritualidad cristiana en la formación espiritual del seminarista.

Pero, a fin de comprender mejor el alcance del magisterio pontificio, considero oportuno el referirme previamente a los antecedentes doctrinales y al contexto eclesial en que ese magisterio se produce.

## 2. *Antecedentes doctrinales y normativos*

A raíz de la promulgación del Plan de formación sacerdotal de la Conferencia episcopal española, consideré oportuno publicar un artículo que llevaba este significativo título «Libertad del seminarista para elegir el 'moderador' de su vida espiritual»<sup>31</sup>. El objetivo que me tracé entonces consistía en mostrar, desde una interpretación integradora, la compatibilidad de dos preceptos canónicos: el contenido en el c. 239 § 2 en el que hay una cláusula aparentemente restrictivo de la libertad, y el c. 246 § 4 en donde literalmente se expresa una libertad sin restricciones canónicas a la hora de elegir el moderador de la propia vida espiritual.

El tema suscitó un indudable interés en ciertos ámbitos eclesiales, si bien, tanto su planteamiento como las soluciones aportadas, fueron consideradas por algunos como demasiado técnicas. La observación era cierta en el sentido de que se trataba de una respuesta canónica, hecha con las artes y técnicas canónicas, a un problema real que aparecía planteado en la vida eclesial. Nunca dudé que se trataba de un problema fundamentalmente pastoral que requería respuestas pastorales, pero fui consciente, a la vez, de que esas res-

31. «Ius Canonicum», XXVIII, n. 56, 1988, 451-488. El trabajo fue posteriormente traducido al italiano y publicado en «Lex Nova», 1, 1991, pp. 77-124.

puestas pueden dejar de ser pastorales cuando se ponen en tela de juicio derechos fundamentales del fiel. Por eso estaba y está justificado el tratamiento canónico, y el recurso a las técnicas jurídicas tuteladoras de los derechos en la Iglesia. En todo caso, el problema de fondo que ahí se debatía era de mayor calado que el de la simple solución técnica de un problema canónico.

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

Pasados algunos años, el ilustre canonista D. José María Piñero Carrión, Rector del Pontificio Colegio español de Roma, si bien por caminos diversos, llegó a la misma meta, a idéntica conclusión. Ante el texto del c. 246 § 4 caben dos lecturas. Pero él prefiere la siguiente: existen dos figuras claves de directores espirituales del seminario, reseñadas en el c. 239 § 2, el de la comunidad y el grupo de sacerdotes designados por el Obispo, a fin de que entre aquel y estos el seminarista elija necesariamente uno, el que él quiera libremente para su dirección *en el Seminario y como del seminario*. «El c. 246 § 4 no hace sino recordar un principio general de libertad, según el cual el seminarista, como todo cristiano, es libre de acudir, incluso habitualmente, a solicitar la ayuda espiritual de un sacerdote, no incluido en las dos figuras descritas: éste podrá ser así *director espiritual de este seminarista*, sin que sea por eso *director espiritual* del seminario, ni ejerza el oficio del tal: no tiene sentido alguno plan-

tearse este caso como de nueva figura de director espiritual del seminario»<sup>32</sup>.

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

Pero, con ser importante la solución técnica que se arbitre para resolver ese problema canónico, el verdadero fondo de la cuestión, como dijimos antes, venía suscitado por la constatación y la valoración de un hecho del que se hacía eco el Plan de formación de la Conferencia episcopal española<sup>34</sup>: «Son cada vez más frecuentes los que solicitan el ingreso en el seminario mayor diocesano procedentes de comunidades, grupos y movimientos eclesiales que tienen un estilo de vida y una espiritualidad bien definidas» (n. 158). ¿Cómo hacer compatibles estas espiritualidades diversas con la unidad del proyecto formativo del seminario, y con la espiritualidad del presbítero diocesano? La *Ratio* española responde así a este interrogante: «Al proyecto comunitario del seminario ha de subordinarse siempre teórica y prácticamente cualquier otro que pudiera ser asumido por el seminarista. Esta subordinación exige la renuncia a participar en comunidades, asociaciones o grupos que impidan o dificulten la plena integración del seminarista en el proyecto comunitario del seminario» (n. 140).

Para entender correctamente esta norma, esta exigencia de renuncia, era preciso leerla en el marco de otras muchas directrices de la *Ratio* española. Por ejemplo, la siguiente: «La formación espiritual

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

33. *Ibidem*.

34. Vid. Boletín de la Conferencia episcopal española, 11-12, 1986, pp. 118-168. El Plan tenía una vigencia de 6 años, que ha sido prorrogada a fin de que se revise de acuerdo con los criterios de la Exh. Apost. *Pastores dabo vobis*

del seminario tiene una finalidad específica: cultivar la espiritualidad del presbítero diocesano secular. Es necesario que haya una formulación clara de esta espiritualidad en el proceso de formación espiritual de los seminaristas» (n. 63). «El cultivo de esta espiritualidad, se dirá seguidamente, garantiza la coherencia y unidad en la formación espiritual del seminarista» (n. 64). En efecto, la coherencia y unidad que se pretenden garantizar mediante la formación impartida en el seminario son aquellas que constituyen lo que podríamos llamar el denominador común de espiritualidad sacerdotal diocesana, sin que ello sea obstáculo a la existencia de numeradores varios, de formas plurales de vivir la espiritualidad sacerdotal secular, según reconocen los obispos españoles a continuación: «Ante las diversas espiritualidades que existen en la Iglesia, el seminarista habrá de cultivar la que le es propia, pudiendo incorporar otros elementos que, efectivamente, supongan un enriquecimiento personal en su formación como futuro presbítero diocesano secular» (n. 64).

«Hay aquí, comenté en el mencionado artículo<sup>35</sup>, un claro reconocimiento de que, junto a los elementos básicos y comunes a toda espiritualidad del presbítero diocesano y secular, pueden existir otros elementos que no sólo no contradicen la espiritualidad que debe impartirse en el seminario, sino que acaso supongan un enriquecimiento en la formación del seminarista, y más si se tiene en cuenta que la espiritualidad no es algo abstracto, sino algo muy entrañado en el alma de cada cristiano».

Visto así el problema en toda su amplitud, con los matices apuntados, la norma sentada en el n. 140 del Plan de formación no hubiera suscitado acaso ningún interrogante ni hubiera provocado ninguna duda de interpretación. Pero con ser cierto, como dijimos entonces que «el texto puede ser interpretado —y seguramente lo será— de modo respetuoso con los legítimos derechos del seminarista, parece reticente, sin embargo, con el derecho de asociación en la Iglesia y con el reconocimiento alegre de una amplia gama de formas de vivir la específica espiritualidad del sacerdote secular, como

35. T. RINCÓN-PÉREZ, *Libertad del seminarista...*, cit., p. 484.

si estas formas fuesen de suyo —o las más de las veces— un factor de dispersión o de falta de unidad»<sup>36</sup>.

No pasó mucho tiempo sin que se hicieran realidad esos hipotéticos temores a una interpretación no ajustada a los deseos de la *Ratio* y sin que se explicitaran esas reticencias. El lugar fue un Editorial de la Revista «Seminarios», al glosar precisamente el n. 140 de la *Ratio* española. Tras reconocer que los movimientos y grupos eclesiales constituyen una gran fuente vocaciones, y que los candidatos al sacerdocio, provenientes de esos grupos, poseen una innegable energía espiritual, el Editorial va más allá de la propia *Ratio*, en la que se inspira, al exigir no una simple renuncia, sino una ruptura de esos candidatos con su situación anterior. Sólo así podrán integrarse en la comunidad educativa del seminario. Su ulterior argumentación no puede ser más expresiva: el movimiento o grupo de origen funciona a modo de seno nutricio afectivo y espiritual. La opción vocacional equivale al nacimiento. En ese momento, el joven necesita nacer de nuevo, desprenderse de dicho seno, porque «solo es posible asumir maduramente la misión del ministerio cuando se renuncia al seno materno, a la seguridad que éste proporciona, a la satisfacción que produce»<sup>37</sup>.

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

36. *Ibidem*, p. 469.

37. Editorial de la revista «Seminarios», 106, 1987, pp. 401-408.

el punto de hacerse necesario en todo caso la renuncia a la «madre» o el abandono de la «propia tierra» o de la «propia patria».

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

Fruto de ese convencimiento sobre el influjo positivo que pueden tener esos grupos o asociaciones es la viva recomendación que añade: «A questo proposito, è necessario che gli educatori dei seminari superino il pregiudizio contra alcuni movimenti e favoriscano, nei limiti dell'unico progetto educativo, l'integrazione tra sensibilità diverse. Se i seminaristi saranno educati fin dal seminario a rispettare ed accogliere le varie esperienze di Chiesa, da presbiterio, potranno più facilmente presiedere la comunità cristiana nella carità ed aiutare le diverse componenti a superare sospetti e incomprensioni reciproche»<sup>38</sup>.

Algo parecido apostillábamos en el trabajo citado: «Es patente que el seminario ha de tener un proyecto coherente de formación en sus diversas dimensiones (humana, teológica, pastoral, espiritual, litúrgica) y un plan que enseñe a vivir de modo práctico la fraternidad sacerdotal. Pero, por su misma naturaleza, el seminario está orientado a la formación de futuros sacerdotes y, por tanto, habrá de potenciar las realidades y sembrar los gérmenes de lo que vivirán los seminaristas cuando reciban la ordenación. Sería un contrasentido que en el seminario se negase —o se dificultase— lo que en la vida sacerdotal se encarecerá por todos los medios: el cultivo de los

38. *Seminari e movimenti, gruppi, associazioni, cammini ecclesiali*, en «*Seminarium*», I-II, 1990, p. 281.

dones y carismas recibidos de Dios (los talentos *personales*) y la participación en las asociaciones sacerdotales (c. 278). Siendo importantísima la etapa de formación en el seminario, no deja de ser por su propia naturaleza algo transitorio en la vida del seminarista: es una etapa de formación destinada a prepararle para el ejercicio del ministerio sacerdotal en la Iglesia particular, en la que se dan pluralidad de espiritualidades. Cualquier formación ha de ser, siempre, una educación para la libertad»<sup>39</sup>.

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

La razón de este interés era doble: primero por ser un hecho cada vez más palpable que bastantes de los seminaristas que acceden a los seminarios diocesanos o interdiocesanos tienen vocacionalmente ese origen; y en segundo lugar, porque su integración en el proyecto formativo del seminario, fundada o infundadamente, crea tensiones entre la institución diocesana y los grupos o instituciones en donde se ha gestado su vocación. En efecto, en muchas diócesis estas vocaciones son acogidas con gratitud y se integran adecuadamente en la dinámica educativa del seminario. En otras, en cambio, afloran con frecuencia tensiones entre los educadores del seminario que exigen un proyecto unitario de formación, y los seminaristas ligados estrechamente a sus movimientos o grupos de origen<sup>40</sup>. En todo caso, el asunto adquiere una indiscutible relevancia eclesial como lo atestiguaban los propios «Lineamenta» del Sínodo de 1990, y estos dos testimonios que recogemos aquí, a modo de ejemplo: el del Card. Mons. Angel Suquía, Presidente de la Conferencia episcopal española, y el del Card. Mons. Antonio Innocenti, Prefecto de la Congregación para el clero.

En el discurso inaugural de la Asamblea Plenaria de la Conferencia episcopal, celebrada en Noviembre de 1989<sup>41</sup>, Mons. Angel Suquía se hacía eco de esa realidad y de los problemas que comporta: «En los últimos tiempos vienen acudiendo a nuestros centros de

39. R. RINCÓN-PÉREZ, *La libertad del seminarista...*, cit., p. 469.

40. Cfr. SANDRO PANIZZOLO *Seminari...*, cit., p. 280.

41. Vid. Boletín de la Conferencia episcopal española..., n. 25, 1990, p. 7.

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

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

El Card. Antonio Innocenti se refirió al tema, de forma precisa, en la Conferencia de apertura del XI Simposio de teología celebrado en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, en la primavera de 1990, a unos meses, por tanto, de la celebración del Sínodo de Obispos. Su diagnóstico de la realidad y sus posibles vías de solución, adquieren, en ese contexto, un especial significado, aparte de estar realizados desde una atalaya eclesial de gran alcance.

Para el ilustre Cardenal, entre los interrogantes y problemas que plantea hoy la formación sacerdotal, no puede eludirse una cuestión actual y delicada: las relaciones que los alumnos de los seminarios desean mantener con las distintas instituciones de las cuales provienen y en cuyo seno se ha alimentado su vocación sacerdotal. «Sucede a veces que se crean incomprendiones y tensiones a causa de una verdadera o presunta incompatibilidad entre el proyecto educativo y pastoral del seminario y la línea —o algunos de sus rasgos— del movimiento o grupo de proveniencia de los seminaristas. Es un aspecto del perenne problema de la relación entre carisma e institución».

Una vez hecho este claro diagnóstico, el Cardenal expone la necesidad de encontrar criterios claros y universales que contribuyan a la superación de este problema, en cuyo estudio están empeñados ya los Dicasterios más directamente interesados. Lo cual no es óbice para que, con base en la experiencia del Dicasterio que preside, señale a continuación algunas líneas generales de actuación que sistematizamos del siguiente modo.

a. La formación que se imparte en los seminarios y la consiguiente espiritualidad que los seminaristas aprenden allí y se esfuerzan por vivir diariamente, «debe tratar de suscitar e imprimir un fuerte sentido de identidad sacerdotal diocesana».

b. Pero «esta nota de la *diocesaneidad* en el proyecto educativo del seminario se expresa concretamente en una espiritualidad abierta y una pastoral polivalente».

c. Por ello, «compete al Obispo y al grupo de formadores valorar con prudente discernimiento, generosa apertura y respeto a la legítima libertad, todas las aportaciones positivas e integradoras que puedan derivarse para el seminarista de un contacto con el movimiento o grupo de proveniencia, que se presenta con una espiritualidad y una pastoral propias».

d. Habida cuenta de que «la pertenencia al presbiterio diocesano no se reduce a un mero hecho jurídico (derivado de la incardinación), sino que es algo mucho más profundo desde el punto de vista teológico», el Seminario «debe hacer madurar en los seminaristas un fuerte sentido de pertenencia a ese presbiterio diocesano, entendido como aquel *lugar* privilegiado, para una plena realización del propio sacerdocio y de la fraternidad». Más aún, «en el proyecto educativo todo se le debe subordinar»<sup>42</sup>.

De nuevo «estas líneas generales de actuación» propuestas por el Cardenal, aparecen inspiradas en esos dos grandes principios que conjuntamente dan sentido verdadero al principio de comunión eclesial: el de unidad y el de diversidad. El proyecto del seminario debe impulsar un fuerte sentido de diocesaneidad en la espiritualidad del presbítero, lo cual lleva aparejada una clara conciencia de

42. Card. ANTONIO INNOCENTI, *El sacerdote...*, cit., p. 54.

la pertenencia al futuro presbiterio. Pero esta espiritualidad sacerdotal —manifestación de la unidad— no se encierra en sí misma, ni obstaculiza la presencia de otros modos o formas de espiritualidad cristiana, es decir, no se expresa en la uniformidad, sino que se abre a la verdadera comunión. Tan fundamental es preservar la unidad, en este caso la específica espiritualidad del presbítero diocesano y el consiguiente sentido de pertenencia al presbiterio diocesano, que, según palabras del Cardenal, eco de las que contiene el n. 140 de la *Ratio* española, a ello debe subordinarse todo en el proyecto educativo. Pero siempre que esa subordinación, añadido por mi parte, no entrañe un rechazo o una desafección hacia lo diverso si éste no se opone, sino que favorece y enriquece, como ocurre con frecuencia, el sentido de la diocesaneidad. Ello obliga a los formadores a valorar las aportaciones espirituales foráneas *con prudente discernimiento, generosa apertura y respeto a la legítima libertad*. Lo cual sólo es posible, a mi juicio, cuando no solo se tolera sino que se ama la diversidad o, lo que es lo mismo, cuando se ama la comunión eclesial que es unidad en la diversidad.

### 3. *La espiritualidad sacerdotal: unidad y pluralidad*

Una vez situada la cuestión en el contexto eclesial que precedió al Sínodo de Obispo, es preciso retornar a la *Pastores dabo vobis*, primero, con una consideración general sobre la espiritualidad sacerdotal, para tratar en un segundo momento la cuestión precisa sobre las espiritualidades radicadas en asociaciones y grupos eclesiales.

«La formación espiritual, dice la Exhortación Apostólica, constituye el centro vital que unifica y vivifica su ser sacerdote y su ejercer el sacerdocio»; ello explica que sin esa formación, «la formación pastoral estaría privada de fundamento» (n. 45). Por todo ello, la formación en una recia y fecunda espiritualidad debe ocupar un lugar privilegiado en el itinerario formativo del seminarista, como también en la formación permanente del presbítero; se mire ello, desde la vertiente personal del sacerdote llamado a una específica santidad y al radicalismo evangélico, o se considere su dimensión ministerial. La santidad del sacerdote, así como la autenticidad o fe-

cundidad de su ministerio, tienen su fundamento, por tanto, en una profunda vida espiritual o vida «según el Espíritu».

Nada tiene esto de especial respecto a los restantes fieles de la Iglesia. Y así lo hace notar el Papa: del mismo modo que todos los fieles están llamados a la santidad y al radicalismo evangélico, todos están necesitados de una permanente e intensa formación espiritual, cualquiera que sea su condición en la Iglesia; para todos esa formación debe ser «central y unificadora en su ser y en su vida de cristiano, o sea, de criatura nueva en Cristo que camina en el Espíritu...» (n. 45).

Es significativo cómo el Romano Pontífice, siempre que se refiere a esos grandes temas de la santidad o del radicalismo, o de la vida espiritual que constituye su fundamento, antepone a lo específico de la vida sacerdotal aquello que es común a todos los cristianos, que pertenece al núcleo del estatuto personal del fiel, en cuanto criatura nueva que nace del bautismo. Ello puede obedecer, o bien al deseo del Papa de aprovechar cualquier oportunidad para resaltar uno de los avances eclesiológicos más significativos del último Concilio ecuménico, o también puede deberse al convencimiento de que las especificidades eclesiales, la diversidad en suma, en la cuestión de la santidad, se comprenden mejor si no se pierde de vista aquello que constituye el elemento genérico o común. Así, sería difícil o imposible comprender adecuadamente la espiritualidad sacerdotal, si se la desgajara del tronco común de la espiritualidad cristiana y se la desviara de su finalidad última que no es otra que la plena unión con Jesucristo o la perfección de la caridad en la que consiste la santidad.

De todos modos, lo que ahora importa subrayar es que esa formación espiritual, común a todos, «requiere ser estructurada según los significados y características que derivan de la identidad del presbítero y de su ministerio» (n. 45), de igual manera que la común llamada a la santidad encuentra una particular aplicación referida a los presbíteros puesto que están llamados «con un nuevo título y con modalidades originales que derivan del sacramento del orden» (n. 19, *in fine*); o de modo semejante a como el radicalismo evangélico, en cuanto exigencia fundamental e irrenunciable que brota del bautismo, se presenta también a los sacerdotes, no sólo en su condi-

ción de fieles, es decir, «porque están en la Iglesia sino también «porque están *al frente* de ella» (n. 27, *in fine*).

Esta especial referencia al sacerdote en lo que atañe a su vida espiritual, nos lleva de inmediato a estas dos consideraciones conclusivas. En primer lugar, la vida espiritual del sacerdote, entendida en su especificidad, es decir, «estructurada según los significados y características que derivan de la identidad del presbítero y de su ministerio», constituye un patrimonio común de todos los sacerdotes, configura un estilo de vida propio y un peculiar modo de vivir según el Espíritu que recibe el nombre de espiritualidad sacerdotal. Como consecuencia de ello, la formación espiritual del futuro sacerdote tiene como fin primordial el ir esculpiendo en su espíritu los rasgos propios de esa espiritualidad sacerdotal, pero bien entendido que esos rasgos propios no se superponen ni suplantán, sino que modalizan y especifican los rasgos comunes de la espiritualidad cristiana. Por eso, así como la espiritualidad cristiana, siendo una, puede expresarse, de hecho se expresa en formas diversas, también la espiritualidad sacerdotal, sin dejar de ser específicamente sacerdotal, puede expresarse en formas diversas, basadas unas en la propia condición del sacerdote y derivadas, otras, de su libérrima capacidad de elección.

Más arriba, cuando, al filo de la reflexión pontificia, indagamos el nuevo sentido de la incardinación, pusimos de manifiesto cómo, en efecto, la pertenencia a una Iglesia particular, originada por la incardinación, incidía de manera especial en la condición personal del ministro sagrado hasta el punto de constituir un rasgo peculiar de su espiritualidad. Pero nos preguntamos, a la par, si en el pensamiento pontificio, tal y como venía expresado en la *Pastores dabo vobis*, esa espiritualidad sacerdotal marcada por la *diocesaneidad* se definía como algo cerrado en sí mismo e irreductible a cualquier otro influjo espiritual, o si, por el contrario, se trataba de una espiritualidad que, siendo específica del presbítero diocesano, encontraba su fundamento básico en la común espiritualidad sacerdotal, al tiempo que estaba abierta al influjo enriquecedor de espiritualidades diversas, provenientes de otras instancias eclesiales.

La respuesta que dimos anteriormente con detalles y referencias explícitas, y que ahora resumimos, es la siguiente: existe una es-

piritualidad sacerdotal, básica y fundamental, que radica en el sacramento del orden y que es, por tanto, aplicable a todos los sacerdotes, cualquiera que sea su condición canónica. Todos los sacerdotes están configurados sacramentalmente con Cristo sacerdote y Pastor y tienen una destinación ministerial específica en el Pueblo de Dios. La consagración y la misión se erigen, por tanto, en el fundamento y en la razón de ser de toda espiritualidad sacerdotal. Dentro de esa genérica espiritualidad sacerdotal, la pertenencia y dedicación al servicio de una Iglesia particular, tiene, según el Papa, entidad suficiente para configurar un especial estilo de vida y de acción pastoral de los presbíteros, hasta el punto de que esa diocesaneidad constituye un rasgo específico de espiritualidad sacerdotal, la llamada espiritualidad del presbítero diocesano.

Pero el núcleo de toda espiritualidad está constituido por la tensión hacia la santidad, hacia la perfección cristiana. Desde esta perspectiva, la presencia de dones espirituales diversos en el seno del presbiterio diocesano, así como el influjo de otro tipo de espiritualidad cristiana en la vida personal del presbítero, no solo no impiden o dificultan la espiritualidad del presbítero en su condición de diocesano, ni la función propia del presbiterio, sino que, por el contrario, pueden ser un factor de enriquecimiento. «Ese es el caso, añade el Papa, de muchas asociaciones eclesiales, antiguas y nuevas, que acogen en su seno también a sacerdotes, tales como las sociedades de vida apostólica, o los institutos seculares presbiterales, o bien las formas varias de comunión y fraternidad, incluidos los llamados movimientos eclesiales» (n. 31).

Este dato es importante tomarlo en cuenta, porque ahí se marca la diferencia entre el presbiterio, por un lado, y las asociaciones eclesiales, por otro. Por tratarse de realidades diversas, la pertenencia al presbiterio diocesano no impide el ejercicio libre del derecho de asociación; más aun, según establece una norma codicial «los clérigos seculares han de tener en gran estima sobre todo aquellas asociaciones que (...) fomentan la búsqueda de la santidad en el ejercicio del ministerio y contribuyen a la unión de los clérigos entre sí y con su propio Obispo» (c. 278 § 2). El presbiterio diocesano no es una asociación de clérigos, sino una forma de organización del ministerio que hunde sus raíces en el sacramento del Orden. En este

sentido, se configura como una realidad plural que da cobijo, a la manera de un hogar abierto, a múltiples y diversas situaciones personales, sin que por ello sufra detrimento su unidad. De nuevo aparece dibujada la verdadera *comunidad*, no desde la uniformidad sino desde la unidad en la diversidad<sup>43</sup>.

#### 4. *Espiritualidad del presbítero diocesano y asociaciones eclesiales*

##### a. *Planteamiento general de la cuestión*

De los datos ya conocidos se desprende de modo general que, en lo tocante a la formación espiritual del futuro sacerdote, todo proyecto formativo ha de contener, en primer lugar, aquellos elementos que configuran la espiritualidad sacerdotal de modo universal, por tener su fundamento en el sacramento del Orden. A la vez, el itinerario formativo de un seminario diocesano deberá acoger, como elementos específicos, todos aquellos que caracterizan la espiritualidad propia de ese tipo de presbítero, es decir, aquellos aspectos espirituales que están en relación con la diocesaneidad. Por ejemplo, el futuro sacerdote deberá ser formado en la conciencia de que «su pertenencia a una iglesia particular constituye, por su propia naturaleza, un elemento calificativo para vivir una espiritualidad cristiana» (n. 31); con otras palabras de la Exhortación Apostólica, «el sacerdote está llamado a madurar la conciencia de ser miembro de la Iglesia particular en la que está incardinado, o sea, incorporado con un vínculo a la vez jurídico, espiritual y pastoral» (n. 74). Junto a esta espiritualidad sacerdotal con su variante específica de la diocesaneidad, aparecerán con alguna frecuencia otros elementos prove-

43. A la luz de esos criterios, y de los que seguidamente expondremos, nos parece matizable la siguiente afirmación: «Los sacerdotes diocesanos por su incardinación (c. 265) o por su peculiar adscripción (c. 241) pertenecen a la Iglesia particular, de cuyo obispo dependen tanto en su ministerio sacerdotal como en su espiritualidad» Mons. F. ÁLVAREZ MARTÍNEZ *Espiritualidad del sacerdote diocesano*, en «Seminarios» 102, 1986, p. 414. El subrayado es nuestro y con él se quiere significar precisamente aquello que nos parece matizable: hay aspectos de esa espiritualidad que dependerán del Obispo, pero hay también otros que se sitúan en el ámbito de la libertad del presbítero y del seminarista.

nientes de espiritualidades varias con los que se deberá contar en la formación individualizada del seminarista que voluntariamente haya incorporado esos elementos a su vida personal. Hipotéticamente, alguno de esos elementos podrían entrar en conflicto con el proyecto unitario del seminario. Pero eso, en todo caso, será la excepción. Por esa razón es muy conveniente considerar el asunto desde la normalidad. Así es como, a mi juicio, lo trata la Exhortación apostólica de Juan Pablo II: alaba y estimula la presencia de esas espiritualidades, señalando a la vez positivamente que enriquecen y refuerzan por principio la espiritualidad del presbítero diocesano. Sólo en el caso excepcional de que alguna de ellas supusiera un obstáculo para una formación sacerdotal auténtica, entrañara por su propia naturaleza una cierta contradicción con lo que está llamado a ser un presbítero diocesano, estaría legitimada la acción correctora de los formadores del seminario, con el fin de salvaguardar la unidad del proceso educativo.

La cuestión está situada en el apartado que la Exhortación dedica a los protagonistas de la formación sacerdotal, o de los candidatos al sacerdocio. Protagonistas son la Iglesia y el Obispo, la comunidad educativa del seminario y los profesores de teología, la familia, la parroquia y el mismo aspirante. Protagonistas son también, en la parte que les corresponde, aquellas asociaciones y movimientos juveniles en los que germinó y se desarrolló la vocación sacerdotal del seminarista, o las asociaciones a las que el seminarista acude para mantener y mejorar su vida espiritual.

Para comprender mejor el alcance de la enseñanza pontificia, contenida en el n. 68 de la Exhortación apostólica, es conveniente desglosarla en una serie de proposiciones que sistematizamos del siguiente modo:

#### b. *Valor eclesial de las asociaciones*

Se engloban aquí fenómenos de distinta naturaleza, razón por la cual la terminología es varia: asociaciones, grupos, movimientos, instituciones, etc. Se trata, en todo caso, de realidades que son «signo y confirmación de la vitalidad que el Espíritu asegura a la Iglesia». Por ese motivo, «las oportunidades de educación en la fe y cre-

cimiento cristiano y eclesial que el Espíritu ofrece a tantos jóvenes a través de las múltiples formas de grupos, movimientos y asociaciones de variada inspiración evangélica, deben ser sentidas y vividas como regalo del espíritu que anima la institución eclesial y que está a su servicio». El Papa subraya a continuación esta idea, desde otro ángulo, con palabras tomadas literalmente de un discurso a los sacerdotes colaboradores con el movimiento «Comunión y Liberación»: un movimiento o una espiritualidad particular «no es una estructura alternativa a la institución. Al contrario, es fuente de una presencia que continuamente regenera en ella la autenticidad existencial e histórica».

c. *Participación de esos grupos eclesiales en la formación sacerdotal*

Afirmado su valor eclesial, tales asociaciones y movimientos «pueden y deben contribuir a la formación de los aspirantes al sacerdocio, en particular de aquellos que surgen de la experiencia cristiana, espiritual y apostólica de esas instituciones». Traducido esto a lenguaje canónico, cabría decir que el Papa alude a un derecho y a un deber de esas instituciones a cooperar en la formación de aquellos aspirantes cuya vocación sacerdotal se gestó en su seno, lo cual sería inexplicable si, a la par, no se reconociera que perviven los lazos, espirituales e incluso jurídicos, que unen al seminarista con aquella institución, en la que recibió su formación de base y a la que aun tiene «como punto de referencia para su experiencia de Iglesia».

d. *Actitud del seminarista respecto a la espiritualidad de origen*

De forma positiva, para todos esos seminaristas que han recibido su formación de base en esas instituciones y las tienen como punto de referencia para su experiencia de Iglesia, «este ambiente de origen continua siendo fuente de ayuda y apoyo en el camino formativo hacia el sacerdocio».

Expresado esto en forma negativa, ello significa que dichos jóvenes «de ningún modo deberán sentirse obligados, *quasi per interio-*

*rem invitationem*, a apartarse de su pasado y cortar las relaciones con el ambiente que tanto contribuyó al nacimiento y desarrollo de su vocación, ni tienen por qué cancelar los rasgos característicos de la espiritualidad que allí aprendieron y vivieron, en todo aquello que tienen de bueno, edificante y enriquecedor». Como bien se ve, dista mucho este planteamiento de aquel otro que mencionamos más arriba según el cual solo es posible asumir maduramente la misión del ministerio, cuando se renuncia al seno materno o se abandona la propia «patria». Obviamente, lo que se dice de la espiritualidad de origen, cabe decir también de la espiritualidad por la que opta libremente el seminarista una vez que se ha incorporado al seminario.

e. *Actitud de los formadores del seminario*

La Exhortación no hace una mención explícita de cual deba ser la actitud de los formadores del seminario, pero se desprende claramente de lo anterior. Si el seminarista, el más directamente interesado, no debe sentirse obligado interiormente a hacer tabla rasa de su pasado espiritual, menos razón le asiste al equipo de formadores para imponer su criterio en esta materia, bien directamente, o bien a través de un sistema de imposiciones que, de hecho, hagan muy difícil o imposible la comunicación libre y espontánea del seminarista con la espiritualidad de origen. Como se recordará, aquí radica en buena medida el fondo de la cuestión, tratada más arriba, acerca de la libertad del seminarista para elegir el moderador espiritual a quien abrir confiadamente su conciencia, sin detrimento de su efectiva, dócil y alegre aceptación de las directrices espirituales que establece el propio seminario. Negar esa libertad equivaldría a imponer a ese seminarista la obligación de apartarse de su pasado y de cancelar los rasgos característicos de la espiritualidad de origen. Aquí radican asimismo otras implicaciones canónicas de especial y delicada trascendencia, entre las que sobresale la eventual denegación de las órdenes sagradas —con la separación del seminario que lleva implícita— por la sola razón de que el seminarista, en el ejercicio de su libertad, no haya querido cortar el vínculo espiritual que le une a la institución donde recibió su formación de base.

No conviene olvidar, a este respecto, que la vocación sacerdotal, como toda vocación cristiana, es sobre todo un don de Dios. Es Dios quien elige y llama, y dispone a la persona para una respuesta libre. Ciertamente, este origen divino no menoscaba la necesaria intervención de la Iglesia en la elección de los candidatos a las sagradas órdenes. Es lo que tradicionalmente se ha llamado la vocación canónica. A la autoridad eclesiástica corresponde, en efecto, el discernimiento de esa llamada divina, la autenticación de ese *don* de Dios y, en definitiva, la admisión a las sagradas órdenes, pero sin perder de vista, en el cumplimiento de esa tarea, la dimensión divina de la vocación y la dimensión de justicia que implica. Es claro, en este sentido, que nadie puede invocar un derecho a recibir las órdenes sagradas, aunque se sienta en posesión de todos los requisitos necesarios. Pero tampoco cabe negar la existencia de un «derecho inviolable a seguir la vocación divina que invita a solicitar de la autoridad legítima el ministerio sacerdotal». En todo caso, con palabras de De La Lama, «la opción vocacional de los que se sienten llamados al sacerdocio merece tanto respeto como cualquier otra opción fundamental y, en principio, mientras no se demuestre la existencia de otros derechos que lo condicionen o limiten, este respeto es de justicia y satisface un derecho humano fundamental»<sup>44</sup>.

El tema aquí insinuado acerca del binomio vocación divina-vocación eclesiástica, bien merece un estudio detenido a la luz de la Exhortación Apostólica *Pastores dabо vobis*. Pero nuestro propósito actual se limita a constatar un dato que no carece, a mi juicio, de significación. Se trata de la *propositio* 5 del sínodo de obispos que el Papa cita y hace suya. Pero hay una notable diferencia entre lo que se dice en el original latino y la versión castellana (vid. n. 35, *in fine*). El texto latino dice: «*vocatio ad presbyteratum semper eget humanis mediationibus. Privilegiata mediatrix est Ecclesia: in ea et pro ea datur vocatio uniuscuiusque presbyteri: per eam talis vocatio venit*».

44. E. DE LA LAMA, *¿Vocación divina o vocación eclesiástica? Una dialéctica superada para explicar la naturaleza de la vocación sacerdotal* (I), en «Ius Canonicum» XXXI, n. 61, 1991, pp. 13-56. (II), en «Ius Canonicum» XXXI, n. 62, 1991, pp. 431-507.

La versión castellana dice: «la vocación de cada sacerdote presbítero existe en la Iglesia y para la Iglesia, y se realiza en ella».

Cualquiera advierte que los dos textos no se parecen casi en nada: la naturaleza mediatrix de la intervención eclesiástica aparece clara en el texto latino, mientras que queda diluida en el texto castellano. Pero es más relevante el siguiente dato: en el texto castellano se dice seguidamente que «es tarea del Obispo o del superior competente no sólo examinar la idoneidad y la vocación del candidato, sino también reconocerla. Este elemento eclesiástico pertenece a la vocación, al ministerio presbiteral como tal». Este texto no aparece en el original latino ¿cual puede ser la razón de esta omisión, si partimos del hecho de que el texto válido es el original latino? No es fácil dar una respuesta contando sólo con estos pocos datos. No obstante, si conjugamos el primer dato con el segundo, no carecería de fundamento afirmar que el Papa, después de calificar como función mediatrix el papel que cumple la Iglesia respecto a la vocación divina al presbiterado, no haya considerado oportuno elevar al rango de *vocación* a las actividades eclesiásticas de discernimiento y reconocimiento de la vocación sacerdotal, siquiera sea por no tomar partido autorizadamente en una *quaestio disputata*<sup>45</sup>. En cualquier caso, para evitar incertidumbres de esta índole, sería aconsejable una mayor fidelidad de las traducciones al texto original.

#### f. *Espiritualidad de origen y diocesaneidad*

«La participación del seminarista y del presbítero diocesano en espiritualidades especiales radicadas en ciertas asociaciones eclesiales —*specialium spiritus animationum secundum quasdam ecclesiales assotiationes*—, es ciertamente, en si mismo, un factor beneficioso de crecimiento y de fraternidad sacerdotal».

Esta valoración positiva de las asociaciones eclesiales y de su espiritualidad, constituye una muestra más del principio teológico que está sirviendo de marco doctrinal a esta exposición: la comu-

45. Cfr. E. DE LA LAMA, *art. cit.* donde se hace un amplio y profundo estudio histórico, teológico y canónico de esa *quaestio disputata*.

nión eclesial, expresión conjunta de la unidad y de la diversidad. La unidad, en el caso, vendría significada por la formación en la diocesaneidad; la diversidad estaría representada por las espiritualidades particulares que, en sí mismas, lejos de contradecir la unidad, son un factor de crecimiento y de fraternidad sacerdotal. La Exhortación advierte, no obstante, sobre la posibilidad de que la participación en alguna de esas espiritualidades contradiga la unidad, es decir, obstaculicen «el ejercicio del ministerio y la vida espiritual que son propios del sacerdote diocesano, el cual sigue siendo siempre pastor de todo el conjunto». Tal sería el caso de un hipotético grupo espiritual que inculcara en el ánimo de sus miembros un prototipo de presbítero disponible sólo para el servicio de ese carisma. Esto iría obviamente contra la figura del presbítero diocesano, llamado a dirigir comunidades abiertas a todos los carismas. Aun suponiendo en este caso la existencia de vocación sacerdotal, no sería desde luego la vocación específica para el servicio diocesano.

En este mismo sentido, a fin de vivir con gozo, sin tensiones, la unidad en la diversidad, «es necesario, señala la Exhortación, que en la nueva comunidad del seminario —que el Obispo ha congregado— los jóvenes provenientes de asociaciones y movimientos eclesiales aprendan ‘el respeto a los caminos espirituales y el espíritu de diálogo y cooperación’, se atengan con coherencia y cordialidad a las indicaciones formativas del Obispo y de los educadores del seminario, confiándose con actitud sincera a su dirección y a sus valoraciones». Dicha actitud o modo de vivir la fraternidad dentro del seminario, «prepara y, de algún modo, anticipa la genuina opción presbiteral de servicio a todo el Pueblo de Dios, en la comunión fraterna del presbiterio y en obediencia al Obispo».

Para poner fin a estas reflexiones, me parecen oportunas estas palabras de Enrique de la Lama: «es verdad que el seminario es el ‘corazón de la diócesis’: formadores y alumnos, fraternalmente unidos en torno al Rector, preludian lo que será más tarde el presbiterio diocesano. A este respecto, hay exigencias a las que los formadores no pueden renunciar. Necesitan, en efecto, de su autoridad para hacer del seminario una comunidad cristiana coherente, capaz de facilitar la inserción de los futuros sacerdotes en los proyectos pastorales del Obispo de la diócesis. Por tanto, a los equipos formadores se

les debe rendir el tributo de confianza y de reconocimiento que en justicia merecen y que necesitan para llevar a cabo su labor. Ahora bien —si el seminario debe ser en cierto sentido obra y responsabilidad de toda la diócesis—, los equipos formadores necesitan también abrirse a la colaboración de todos: de los sacerdotes, de las familias, de las parroquias, de los movimientos, de todas las fuerzas vivas que colaboran en la tarea pastoral»<sup>46</sup>.

46. Cfr. *ar. cit.*, (II), en «Ius Canonicum», XXXI, n. 62, 1992, p. 506.