

TESI GREGORIANA

Serie Diritto Canonico

JUAN JOSÉ ECHEBERRIA

«Asunción de los consejos
evangelicos en las asociaciones
de fieles y movimientos eclesiales»

Investigación teológico-canónica

EDITRICE PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
Roma 1998

Vidimus et approbamus ad normam Statutorum Universitatis

Romae, ex Pontificia Universitate Gregoriana
die 19 mensis maii anni 1998

R.P. Prof. GIANFRANCO GHIRLANDA, S.J.
R.P. Prof. VELASIO DE PAOLIS, C.S.

ISBN 88-7652-797-4

© Iura editionis et versionis reservantur

PRINTED IN ITALY

GREGORIAN UNIVERSITY PRESS
Piazza della Pilotta, 35 - 00187 Rome, Italy

Finito di stampare il 26 giugno 1998
«a.p.» editrice tipografica
Via Ugo Niutta, 2 - 00177 Roma

INTRODUCCIÓN GENERAL

Este trabajo intenta responder a la problemática de la asunción de los consejos evangélicos, en sus dimensiones teológica y canónica, en las nuevas formas asociativas. Se trata, por tanto, de aclarar la vivencia de los consejos evangélicos en dichas asociaciones.

El trasfondo histórico del tema se puede situar desde las terceras órdenes y cofradías, así como desde el nacimiento de muchas órdenes religiosas. A comienzos del s. XIX muchos institutos religiosos nacieron con la finalidad de responder a las necesidades de la Iglesia y de la sociedad. En nuestro siglo, la eclesiología del Concilio Vaticano II ha favorecido el impulso del laicado y la creación de nuevas fundaciones, constituidas de hombres y mujeres, que intentan afrontar los desafíos actuales.

La vitalidad y la expansión de las nuevas formas asociativas en el panorama eclesial con sus características y finalidades propias de su carisma originario plantean la dificultad de un lenguaje y una reflexión teológico-canónica adaptada a la novedad y a la originalidad especialmente de los movimientos. Problema que a veces se agudiza en el momento de su inserción en las estructuras eclesiales.

En las últimas décadas hemos asistido al desarrollo y al crecimiento de asociaciones o movimientos eclesiales con una gran fuerza misionera y un claro influjo apostólico, en las cuales sus miembros buscan la perfección de la caridad en un seguimiento radical a Cristo desde los consejos evangélicos. Ahora bien, en sentido general las preguntas fundamentales son las siguientes: ¿la asunción de los consejos evangélicos tiene lugar única y exclusivamente en un estado de vida consagrado? ¿Los fieles laicos y clérigos pueden asumir los consejos evangélicos sin reconocimiento oficial de la Iglesia? ¿Cuál es el sentido y el significado de la asunción de los consejos evangélicos en estas asociaciones?

Además es importante situar el trasfondo eclesiológico, que se fundamenta sobre todo en el Concilio Vaticano II. La eclesiología del Vaticano II invita a todos los cristianos a la santidad en la Iglesia: «Todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad» (LG 40). Y en el n. 41 se establece que «una misma es la santidad que cultivan, en los múltiples géneros de vida y ocupaciones». Por otra parte, la Iglesia reconoce las asociaciones de fieles que son distintos de los institutos de vida consagrada, y que según el c. 298 § 1 buscan fomentar una vida más perfecta en sus miembros. En definitiva, estas asociaciones ayudan a sus miembros a la búsqueda de la perfección que es la santidad. Así, el Decreto *Christus Dominus* del Vaticano II anima a que se promuevan y se favorezcan las asociaciones que, directa o indirectamente, persiguen un fin sobrenatural para alcanzar una vida más perfecta (CD 17). Estos principios teológicos de la santidad y de la perfección de la caridad son claves esenciales para una correcta comprensión de la asunción de los consejos evangélicos en las asociaciones de fieles.

Estos fieles generalmente no quieren que la asociación se convierta en un instituto de vida consagrada, deseando conservar plenamente su condición laical o clerical¹. De estas asociaciones trata el magisterio pontificio en las tres exhortaciones apostólicas que contienen las diversas formas de vida eclesiales: *Christifideles laici* (1988), *Pastores dabо vobis* (1992) y *Vita consecrata* (1996)². Así el Papa Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Vita consecrata* en su n. 62 afirma:

El Espíritu, que en diversos momentos de la historia ha suscitado numerosas formas de vida consagrada, no cesa de asistir a la Iglesia, bien alentando en los Institutos ya existentes el compromiso de la renovación en fidelidad al carisma original, bien distribuyendo nuevos carismas a hombres y mujeres de nuestro tiempo, para que den vida a instituciones

¹ Nuestra investigación tiene como objeto la asunción de los consejos evangélicos en modo particular por parte de los miembros laicos. Esto en razón de que los clérigos ya asumen el celibato y la obediencia por la ordenación, y en base a la disciplina del CIC están obligados a vivir la pobreza.

² JUAN PABLO II, exh. apost. *Christifideles laici*, 393-521; ID., exh. apost. *Pastores dabо vobis*, 657-804; ID., exh. apost. *Vita consecrata*, 377-486. Existen también otros documentos actuales que mencionan la temática desde perspectivas diferentes: CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, Documento *La vida fraterna en comunidad*, 2 febrero 1994, n. 62, en EV XIV, 271; CONGREGACIÓN POR EL CLERO, Directorio *Dives Ecclesiae* para el ministerio y la vida de los presbíteros, n. 26, en EV XIV, 410-413; COMMISSIONE EPISCOPALE ITALIANA PER L' APOSTOLATO DEI LAICI, «Le aggregazione laicali nella Chiesa», 29 abril 1993, en ECEI V, 697-739.

que respondan a los retos del presente. Un signo de esta intervención divina son las llamadas *nuevas fundaciones*, con características en cierto modo originales respecto a las tradicionales. La originalidad de las nuevas comunidades consiste frecuentemente en el hecho de que se trata de grupos compuestos de hombres y mujeres, de clérigos y laicos, de casados y célibes, que siguen un estilo particular de vida, a veces inspirado en una u otra forma tradicional, o adaptado a las exigencias de la sociedad de hoy.

Se observa, por tanto, que una de las novedades propias de estas formas asociativas es su composición mixta puesto que están constituidas por todas los órdenes de fieles: casados, consagrados, clérigos. Incluso se da la participación de no católicos y de consagrados pertenecientes a institutos de vida consagrada o sociedades de vida apostólica.

Estas consideraciones fenomenológicas provocan una serie de cuestiones, sobre todo, a nivel jurídico: ¿cuál es el tipo de compromiso de los no católicos que participan o forman parte de estos movimientos? ¿Qué formación se puede dar a los candidatos al sacerdocio que desean incorporarse o pertenecen a estos movimientos? ¿Pueden ellos incardinarse en estas formas asociativas? ¿Existe algún tipo de incompatibilidad para un miembro de un instituto religioso que forma parte de un movimiento eclesial entre la espiritualidad del mismo y el carisma de su propio instituto? ¿Las personas casadas pueden asumir los consejos evangélicos con los mismos derechos y obligaciones que los célibes?

Así pues la temática de los consejos evangélicos unida a la hipótesis de una consagración de vida en las nuevas formas asociativas requiere hoy un análisis y una explicación del significado teológico y canónico de los conceptos: consagración de vida, vida consagrada, institutos de vida consagrada, asociaciones de fieles y movimientos eclesiales. Subrayemos desde ahora que la consagración de vida no significa una vida consagrada institucionalmente reconocida por la Iglesia. La presente tesis responde a tal necesidad de nuestra Iglesia hoy.

A este punto quisiéramos realizar una clarificación terminológica. El título del estudio es el siguiente: *Asunción de los consejos evangélicos en las asociaciones de fieles y movimientos eclesiales*. Nos parece que la palabra “asunción” se aplica con mayor precisión a estos movimientos que el término “profesión” que nos invita a reflexionar generalmente en categorías de vida consagrada, particularmente de vida religiosa.

Las finalidades de esta investigación son dos: la conceptualización de la consagración de vida mediante los consejos evangélicos; y, la

explicación de la naturaleza, sentido y efectos jurídicos de la asunción de los consejos evangélicos en las actuales formas asociativas.

Partiendo de ciertos aportes históricos, se pasa a una argumentación teológica y canónica de los consejos evangélicos en todos los cristianos para llegar a ver el modo de vivirlos en las actuales formas asociativas. Por eso nos basaremos en los datos históricos, teológicos y canónicos, así como en los documentos del Magisterio reciente y en la opinión de teólogos y canonistas contemporáneos.

En esta obra, por otra parte, nos limitaremos al estudio de asociaciones y movimientos eclesiales de derecho pontificio que asumen los consejos evangélicos. Aunque en general hagamos referencia a los movimientos eclesiales constituidos por diversas vocaciones, se toman en consideración también aquellas asociaciones en las cuales una sola categoría de fieles, hombres y mujeres, o sólo hombres o sólo mujeres, asumen los consejos evangélicos. Nos hemos limitado a hablar de estas asociaciones y movimientos sin mencionar sus estatutos, dado que en general prefieren que dichos estatutos no sean públicos³. Aunque una investigación reciente, tratando el tema de los movimientos eclesiales y sus estatutos, no cita estos últimos por las mismas razones⁴.

No cabe duda que existen estudios sobre algunos aspectos de la temática afrontada o sobre argumentos colaterales, pero esta problemática hasta ahora no ha sido tratada en su complejidad⁵.

Este trabajo consta de cinco capítulos. Los tres primeros capítulos, que aportan los fundamentos históricos, teológicos y canónicos, son esenciales para afrontar los dos últimos capítulos sobre la consagración de vida mediante los consejos evangélicos en estas asociaciones.

Ha sido necesario anteponer un *primer capítulo* introductorio desde una perspectiva histórica para vislumbrar los antecedentes históricos de las nuevas formas asociativas desde un breve estudio, sobre todo de las

³ En nuestro estudio del tema nos interesan sobre todo las asociaciones que asumen los consejos evangélicos aprobadas por el Pontificio Consejo para los laicos, es decir, la Opera di Maria (Focolarini), Memores Domini, Seguimi, Comunidad de l'Emmanuel, Movimiento contemplativo misionero P. de Foucauld, Unión apostólica femenina de Schönstatt, Institución Teresiana, Movimiento Adsis.

⁴ B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali e i loro statuti*, Roma 1997.

⁵ Se pueden relevar algunos estudios recientes que por el título evidencian ciertas similitudes pero perspectivas diferentes: M.P. FIOL CHIMELIS, *Asociaciones de fieles con finalidad socio-temporal*; L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa*; C.M. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales en el derecho de la Iglesia*; A. NERI, *Nuove forme di vita consacrata (can. 605 CIC)*; M.A. TRAPET, *Pour l'avenir des nouvelles communautés dans l'Eglise*; B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali e i loro statuti*; J. ZAMMIT, *Il voto e la promessa nelle nuove associazioni della Chiesa secondo il nuovo CIC con particolare riferimento al Movimento dei Focolarini*.

cofradías y las terceras órdenes en la edad media. Su finalidad es mostrar la presencia histórica en la Iglesia de las formas asociativas, expresión de una búsqueda de la santidad por parte de los laicos. Algunas a través de la práctica de los consejos evangélicos. Por supuesto que no se trata de un estudio histórico completo puesto que esto conllevaría necesariamente una investigación sobre el origen de muchos institutos religiosos que han nacido de la iniciativa de laicos individualmente o grupalmente.

En el *capítulo II* abordaremos, desde la eclesiología conciliar y especialmente desde las tres exhortaciones apostólicas sobre los laicos, sacerdotes y la vida consagrada, el tema de la universal llamada a la santidad en una Iglesia de comunión, como fundamento de la perfección de la caridad, y trataremos asimismo la posibilidad de los consejos evangélicos particularmente en los laicos.

El *capítulo III* estudia la vida consagrada bajo el aspecto teológico y canónico. Para su análisis nos apoyaremos en el c. 573 y los otros cánones relacionados con el mismo. Este estudio es primordial puesto que nos permitirá ver el fundamento y el sentido de la asunción de los consejos evangélicos en las asociaciones de fieles.

En el *capítulo IV* propondremos una tipología fenomenológica de los movimientos eclesiales con sus características propias y comunes, para realizar una fundamentación teológico-jurídica de una consagración de vida en las asociaciones de fieles basándonos en la libertad de asociación y en la búsqueda de la perfección de la caridad como llamada de todos los fieles. Todo esto nos llevará a un análisis comparativo de la vivencia de los consejos evangélicos entre la vida laical y la vida consagrada con sus elementos comunes y específicos.

Por último, en el *capítulo V* plantearemos la problemática de la adecuación o no de la legislación eclesiástica en torno al reconocimiento eclesial y a la competencia de los Dicasterios con respecto a estos grupos. Esto permitirá, en un segundo momento, esbozar los criterios de idoneidad necesarios para la incorporación definitiva de la persona en el grupo en sus aspectos de discernimiento eclesial, admisión, dimisión, formación y compromisos. Finalizaremos nuestra investigación con el estudio de la naturaleza y los efectos jurídicos de los compromisos adquiridos en estas nuevas formas asociativas.

Esperemos que este trabajo pueda ayudar a una mayor clarificación y a una evolución teológico-canónica en torno a la problemática subyacente sobre la consagración de vida y la asunción de los consejos evangélicos en las asociaciones de fieles y movimientos eclesiales.

CAPÍTULO I

Introducción histórica

La historia de las asociaciones en la Iglesia es tan antigua como la Iglesia en si misma. A lo largo de la historia numerosos fieles se han sentido llamados a una vida cristiana comprometida desde diversos apostolados, manifestada en variadas formas comunitarias y asociativas.

Esos nuevos dones del Espíritu, que suscitan y animan a esas vigorosas experiencias de afinidad y fraternidad espirituales, no sólo hacen progresar en el camino del seguimiento de Cristo a quienes participan en ellas, sino que ayuda a revitalizar la comunión y la misión de toda la Iglesia. Esto se hace especialmente evidente en épocas de crítica transición cultural que ponen a prueba la tradición cristiana y que requieren que ésta se presente en modos siempre renovados y adecuados a los signos de los tiempos. Así, por ejemplo, la experiencia monacal en tiempos de crisis del Imperio romano-cristiano; los movimientos mendicantes ante el renacimiento urbano, mercantil y universitario del Bajo Medioevo; las variadas corrientes de santidad en la actuación de la reforma católica en los tiempos cruciales del alba de la modernidad¹.

En esta historia eclesial los fieles han podido profundizar y vivir su fe cristiana a través de diversas experiencias de asociacionismo. En la antigüedad veremos diversas asociaciones con fines caritativos (*fossores, parabolani, lecticarii*) y con fines espirituales (*spoudaei, apotácticoi*)². En la edad media se realiza un gran desarrollo de las cofradías y las terceras órdenes seculares, sin olvidar el fenómeno del movimiento penitencial que se encuentra en el trasfondo de estas

¹ Cf. G. CARRIQUY, «Las asociaciones de los fieles», 139.

² Se realizará un análisis más exhaustivo sobre estas asociaciones en las próximas páginas.

asociaciones. Así, en vistas al estudio que nos atañe, será interesante observar los privilegios, derechos, obligaciones y compromisos de los miembros que participan en este tipo de asociaciones de fieles. En la época moderna se destacan los movimientos de santidad. Estos movimientos están vinculados a devociones que en el siglo XVI reafirmaban valores negados por la reforma protestante. Por último, en la época contemporánea son pioneros del asociacionismo laical las conferencias vicentinas, los apostolados católicos de Pallotti y de Kolping, las familias religiosas que crean movimientos laicales (Ej. Congregaciones marianas) y la Acción Católica a quien se debe en buena medida la promoción del laicado en el s. XX. Un gran teólogo como Hans Urs von Balthasar afirma:

Ha sido necesario, no obstante, esperar hasta nuestro siglo para ver en la Iglesia el florecimiento y la multiplicación de los movimientos laicos independientes. Algunos de entre ellos, sin duda, van a buscar su orientación en los grandes movimientos del pasado, pero la mayoría son el fruto nuevo de los impulsos autónomos del Espíritu Santo³.

No olvidemos que en la época contemporánea el Concilio Vaticano II ha constituido un hito en el desarrollo de la identidad y la misión propia del laico en la Iglesia y en el mundo.

En las últimas décadas, el asociacionismo a través de los llamados *movimientos eclesiales* y asociaciones eclesiales⁴ experimenta una gran difusión. Entre estos movimientos se podrían destacar los Focolares, el movimiento de Comunión y Liberación, el camino neo-catecumenal, el movimiento de Schönstatt, las diversas nuevas comunidades (*communautés nouvelles*) surgidas sobre todo en Francia (L'Emmanuel, Chemin Neuf, Pain de Vie, Fondation).

Ciertamente se trata de un fenómeno variado, con muchas preguntas abiertas, con contornos en vías de definición. Juan Pablo II las resume de la siguiente manera:

Los fieles que [...] bajo el impulso del Espíritu, intentan vivir la Palabra de Dios en las circunstancias históricas concretas, estimulándose, con su mismo testimonio, hacia un progreso espiritual siempre renovado, vivificando evangélicamente las realidades temporales y los valores del hombre y enriqueciendo a la Iglesia con una infinita e inagotable variedad de iniciativas en el campo de la caridad y de la santidad⁵.

³ H.U. VON BALTHASAR, «Acerca de los movimientos laicos», 33.

⁴ El origen, la terminología, el fundamento y el desarrollo de estos movimientos y asociaciones eclesiales será tratado en el cuarto capítulo de esta tesis.

⁵ JUAN PABLO II, «Al 2º Congreso de los Movimientos Eclesiales».

En el origen de estos movimientos y asociaciones eclesiales está la incesante acción del Espíritu Santo, quien en el seno de la Iglesia despierta distintas formas de actualización del misterio de Cristo. Los movimientos y las asociaciones, por tanto, poseen una originalidad e identidad propias, y en ellos se refleja la riqueza de la Iglesia con sus diferentes dones.

Subrayemos, por último, que en este breve recorrido histórico del asociacionismo eclesial no se realizará un exhaustivo análisis de esta historia. Se trata sencillamente de ver los antecedentes históricos de los movimientos y asociaciones eclesiales actuales, subrayando las finalidades y las posibles menciones de los consejos evangélicos en dichas asociaciones.

1. El asociacionismo en la antigüedad

La Iglesia encontró en el medio judeo-greco-romano abundantes modelos de asociaciones, unas de carácter público y otras privado, destacándose una mayoría por sus finalidades profanas, algunas por sus fines religiosos.

En el mundo romano había asociaciones de derecho público, que propiamente formaban parte del aparato del estado romano y, de alguna manera, eran órganos suyos. Tal es el caso de los grandes colegios sacerdotales como los *collegia pontificum*, *augurum*, *VII virorum epulorum*, *XV virorum sacris faciundis*. El mismo carácter tenían las *sodalitates* o cuerpos religiosos que se ocupaban del culto a las divinidades extranjeras y los *apparitores* y organizadores de los oficios. También se consideraban de utilidad pública las asociaciones relacionadas con la administración pública, como las *societates publicanorum*, y las que se ocupaban de cometidos situados en el área de las obras públicas, como minas, salinas etc. Había también asociaciones estrictamente privadas, como eran las gremiales o de oficios y los *collegia tenuiorum*⁶. Estos *collegia tenuiorum* estaban constituidos generalmente de gente pobre que se juntaban para proporcionarse una ayuda mutua en tiempo de necesidad, especialmente para los ritos funerarios.

Por otro lado, existían en la Iglesia varios colegios o grupos que formaban parte de su propia constitución, como el colegio apostólico, los presbíteros, los diáconos, tal vez las diaconisas.

Sin embargo, en este recorrido histórico nos interesan más las asociaciones de tipo laical o al menos asociaciones cuyos miembros no eran necesariamente clérigos. Este es el caso de las viudas, los ascetas y

⁶ Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, «Significación del elemento asociativo», 27-28.

vírgenes⁷, el monacato, los confesores, los catecúmenos, los penitentes, los *fossore*s o enterradores, los *spoudaei* o *philopones* orientales, los *lecticarii* y los *apotácticoi*. Estas asociaciones de carácter más privado constaban de cristianos, prescindiendo de que fueran laicos o clérigos.

Estas asociaciones de los primeros siglos se pueden reagrupar en razón de sus diversas finalidades. Así podemos distinguir, las asociaciones con fines caritativos (los *fossore*s, los *lecticarii* y los *parabolani*) y las asociaciones con fines espirituales (los *spoudaei* o *philopones* y los *apotácticoi*).

1.1 Las asociaciones con fines caritativos

Los *fossore*s o enterradores se citan a menudo como el primer ejemplo de cofradías. Eran ciertamente un grupo de fieles que pretendían una finalidad de caridad. Pero no hay muchos documentos que puedan informarnos sobre su origen, su organización y su duración.

Dos leyes de Constancio, la primera del año 357, la otra del 360, las sitúan expresamente entre los clérigos⁸. Si eso corresponde a la realidad, no se podrían considerar como asociaciones de fieles de tipo laical. Sin embargo, después del siglo IV, ya no forman parte de la jerarquía eclesiástica⁹.

El Código de Teodosio¹⁰ hace mención de una organización de clérigos llamados *parabolani*¹¹ o *parabalani*, cuyo objetivo era cuidar los enfermos, incluso contagiosos. Eran bastante numerosos puesto que se habla de unos 600 en la época de Justiniano.

⁷ J. DE LONGNY, *A l'ombre des Grands Ordres*, 21 afirma que estas viudas y ascetas tuvieron una gran influencia en el clero. «La vie monastique n'est apparue jusqu'au III siècle. Jusqu'à cette époque nous trouvons un peu partout des vierges vivant dans leur familles. Elles partageaient ces honneurs comme d'ailleurs leur genre de vie avec un autre groupe d'ascètes, les veuves, qui, après la mort de leurs maris, s'engageaient à pratiquer la continence. Les unes et les autres vivaient au milieu du monde, dans la prière, les austérités, la pratique de la charité. Et nul doute que leur exemple n'ait exercé une grande influence. Elles furent un ferment de vie religieuse intense; le clergé lui-même subit cette influence et fut moralement contraint à être à leur hauteur; c'est ainsi qu'on arriva peu à peu à l'obligation du célibat ecclésiastique».

⁸ Cod. Theod., 1. I, tit. XIII, lex 1 et 1. II, tit. XVI, lex 15.

⁹ Cf. H. DURAND, «Confrérie», 136.

¹⁰ Cod. Theod., 1. XVI, tit. II, lex 42 et 43.

¹¹ Según J.R. AMOS, «A Legal History of Associations», 274: «These organizations worked under the bishops' supervision, but historians dispute their exact status. Some claim they were a minor order while others maintain they were merely societies with ecclesiastical approbation».

En las *Novellae*¹² se mencionan los *Lecticarii* que se ocupaban de dar sepultura a los fieles difuntos y a los pobres los enterraban gratuitamente. El colegio de los *Lecticarii* lo instituyó Constantino y fue reformado por sus sucesores mirando los funerales. En tiempo de Constantino eran 950 y con Anastasio 1100¹³.

Las asociaciones que hemos tratado recuerdan a los *collegia funeraticia*. Entre estas asociaciones con fin caritativo, es interesante observar también los *collegia artificum*. J. Duhr, a través del ejemplo de un matrimonio de orfebres, nos muestra como este tipo de *collegia* permitía un camino hacia el estado de perfección¹⁴.

1.2 Las asociaciones con fines espirituales

Bajo el nombre de *spoudaei* y de *philopones*, han existido en Oriente, del s. IV al XIII, asociaciones que estaban constituidos por cristianos celosos, viviendo en el mundo y practicando una vida más austera que el común de los fieles. Estos *spoudaei* se hacían notar por la austeridad de su vida y especialmente por los ayunos más rigurosos y más numerosos. Pero lo que más les hace asemejar a las cofradías de los siglos venideros, es su participación en el culto público¹⁵. Asistían a los oficios religiosos y participaban a los cantos de las vigiliass.

De los *spoudaei* se pueden aproximar los *apotácticoi*. Estos eran también ascetas y se distinguían por su fervor religioso, celo caritativo, mortificación a veces ultrajada, celibato recomendado con una insistencia quizás excesiva¹⁶.

¹² Nov. 43.

¹³ Cf. E. JOMBART, «Associations pieuses», 1027-1028.

¹⁴ J. DUHR, «La confrérie dans la vie de l'Eglise», 445-446. «A Antioche, saint Andronic et sa femme firent partie, au VI siècle, d'une confrérie d'orfèvres. Remarquables par leur charité et leur zèle. Non contents de distribuer aux moines et aux pauvres les deux tiers de leurs revenus et de vivre dans la continence parfaite, après avoir eu deux enfants, ils se mettaient humblement à la disposition de leurs frères. Le dimanche, le lundi, le mercredi et le vendredi, Andronic se rendait aux bains des frères pour offrir ses services aux pauvres, pendant que, de son côté, sa femme Athanasie s'occupait aux bains des femmes de la philoponie, auprès des plus déshéritées. Ils y passaient d'ordinaire la nuit entière. Pendant douze ans, ils pratiquèrent régulièrement cet exercice de charité. Puis, un matin, à son retour, Athanasie trouva ses enfants malades. Leur mort détermina les parents à s'engager dans la vie monastique. Ce dernier trait nous laisse entendre que la Confrérie était considérée, sinon comme l'équivalent de la vie religieuse, du moins comme un acheminement vers l'état parfait».

¹⁵ Cf. H. DURAND, «Confrérie», 136-137.

¹⁶ Cf. H. DURAND, «Confrérie», 137.

Por tanto, en las asociaciones que surgen en la antigüedad se percibe una doble tendencia con respecto a sus fines y en relación al origen geográfico de dichas asociaciones. Así, en Oriente, los grupos religiosos deben su origen a preocupaciones que se concentran en torno a la caridad del prójimo, a la perfección personal o al culto litúrgico. Por el contrario el Occidente, desde el inicio, busca en la asociación un apoyo en la vida y un auxilio después de la muerte. Esta doble preocupación puede ser considerada como elemento específico de la asociación occidental.

2. El asociacionismo en la edad media:

Nacimiento de las terceras órdenes seculares

En una época como la alta Edad Media, que se distingue por la falta de seguridad y protección por parte de los poderes públicos y por la incapacidad pública y privada para combatir calamidades de todo tipo, no es de extrañarse que florezca la literatura apocalíptica y que surjan cofradías de oración de unos por otros¹⁷. Las primeras asociaciones de este tipo se realizan entre los diversos monasterios¹⁸. Gradualmente, el clero secular se sumara a este tipo de oraciones¹⁹. Luego surgen las de laicos que participan en las oraciones de tal o cual monasterio, cuya participación se expresa por medio de la llamada *charta charitatis*²⁰.

Por otro lado, la religiosidad medieval se distingue por su devoción a los santos. Por ello, vemos surgir cofradías para promocionar el culto de los santos, comenzando por la devoción a la Santísima Virgen. A

¹⁷ Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, «Significación del elemento asociativo», 29.

¹⁸ J. DUHR, «La confrérie dans la vie de l'Eglise», 458: «Durant la période carolingienne les lettres de "communion" de "société" ou de "confraternités" s'échangent toujours plus nombreuses entre les monastères. Par ces espèces de contrats spirituels, les associés s'engageaient à prier les uns pour les autres et mettaient en commun leurs droits et leurs privilèges».

¹⁹ J. DUHR, «La confrérie dans la vie de l'Eglise», 459-462: «Evêques et prêtres ne se contentent plus de s'assurer l'appui de telle ou telle abbaye, ils aspirent à s'unir entre eux, également dans le double but de s'entraider par la prière durant la vie et de se ménager des suffrages après la mort. Les prêtres eux aussi, à l'instar des évêques, vont se grouper et s'unir. Pourtant ces groupements du début se rattachent encore à des monastères. L'autonomie s'affirmera de plus en plus à partir du XIII siècle. L'encouragement mutuel n'était pas seul à susciter des "confraternités". Elles paraissaient également un moyen efficace pour venir en aide aux prêtres sans fortune».

²⁰ J. DUHR, «La confrérie dans la vie de l'Eglise», 465: «La confrérie laïque apparaît comme le dernier aboutissement d'un mouvement de charité fraternelle qui, après avoir pris naissance et s'être développé dans le milieu monastique, et plus spécialement bénédictin, s'est imposé progressivement tant au clergé qu'aux simples fidèles».

una cofradía mariana pertenecían los fundadores de la orden de los servitas, donde tenemos uno de tantos ejemplos medievales de una orden religiosa que surge de una simple asociación de fieles. Fueron asimismo numerosas las asociaciones que se ocuparon de diversas obras de caridad hacia el prójimo, como la construcción y manutención de hospitales²¹, la asistencia a los enfermos a través de las cofradías llamadas del Espíritu Santo, el enterramiento de los muertos, el cuidado y asistencia de los peregrinos, la construcción de puentes²².

También surgen asociaciones de fieles en consonancia con el papel de la Iglesia medieval en orden a la restauración y conservación de la paz.

Otra preocupación de la Iglesia medieval que no podía quedar ajeno a esta institución de las cofradías es la lucha contra la herejía y el trabajo por la causa de la pureza de la fe (cofradías militares como las cruzadas)²³.

Otro tipo de cofradías, que parecen ser las más numerosas, son aquellas que se fundan junto a las asociaciones profesionales o gremiales. Estas cofradías pretenden dos objetivos: sustentar sus miembros en la práctica de los deberes religiosos y procurarles asistencia en sus necesidades²⁴. Hay que destacar también que muchas de estas cofradías no son eclesiásticas, sino civiles.

Capítulo aparte merecen dos grandes movimientos de la Iglesia medieval, a saber los penitentes y los flagelantes. Los primeros se ajustan a las normas contenidas en el derecho canónico para los que, por obligación o por devoción, practicaban la antigua penitencia pública. Estas normas evolucionan con el correr del tiempo, pero es fácil descubrir en ellas, como núcleo más primitivo, la citada institución de la penitencia pública. También aquí, los movimientos penitenciales dan lugar a algunas órdenes religiosas como los terciarios regulares franciscanos y los ya citados siervos de María²⁵.

²¹ W. WOLTER, «Movimientos laicales en el siglo XII», 200: «En las asociaciones hospitalarias, hermanos y hermanas se congregaban para servir caritativamente a enfermos y ancianos; laicos, que no querían fundar nuevas órdenes religiosas ni aceptar obligaciones parecidas a los votos religiosos. El Evangelio mismo se convierte para ellos en regla de vida».

²² Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, «Significación del elemento asociativo», 30.

²³ Resultaría interesante analizar los estatutos y las obligaciones de las personas que partían en las cruzadas, y especialmente el sentido y valor de los compromisos que adquirían. Sin embargo, por la brevedad que corresponde a esta introducción histórica me remito a las obras de J.A. BRUNDAGE, *The Crusades*; ID., *Medieval Canon Law*.

²⁴ Cf. H. DURAND, «Confrérie», 143-144.

²⁵ Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, «Significación del elemento asociativo», 30-31.

El movimiento de los penitentes cobra especial relieve en el s. XIII, promovido con vigor por las dos grandes órdenes mendicantes de los dominicos y sobre todo de los franciscanos. Estas órdenes mendicantes comparten su vida espiritual con estos grupos como los benedictinos lo hacen con los oblatos. Sin embargo, los miembros de las terceras órdenes seculares se distinguen de los oblatos porque continúan viviendo en el mundo y tienen sus propias reglas. En este s. XIII, y en los siglos posteriores hasta el s. XVIII, se puede observar que desde el punto de vista de la difusión, amplitud, prestigio y de las obras desarrolladas a favor de los pobres y de los necesitados, las terceras órdenes seculares presentarán muchas analogías con las cofradías.

Los disciplinados o disciplinantes, en cambio, no se basan en una determinada institución del derecho canónico precedente, sino que ejercen la penitencia utilizando el medio muy concreto de darse disciplina.

El movimiento de los disciplinantes no tuvo una larga duración debido a su naturaleza y a su carácter. Sin embargo se trata de una realidad sin precedentes de cofradía, que por tres siglos, se mantuvo substancialmente fiel a la inspiración inicial del movimiento, laico y penitencial, alejada de las injerencias de la jerarquía eclesiástica, conservando la práctica de la autoflagelación²⁶.

Ahora veamos una visión histórica y en cierto sentido teológico-canónica de las cofradías y órdenes terceras seculares, partiendo del *ordo de poenitentia* que está en el eje de estas asociaciones en la edad media.

2.1 *L'ordo de poenitentia*

En los siglos XI y XII se experimenta un movimiento de conversión de los laicos que tienden a romper con los cuadros tradicionales y a buscar en modo nuevo y más activo la santificación personal y la realización de un ideal de vida cristiana en el mundo, que rechaza el modelo monástico como el único válido. Esta idea de que simples fieles puedan llevar una ferviente vida religiosa permaneciendo en su estado se impone sólo en los años 1160-1180²⁷.

²⁶ G. ANGELOZZI, *Le confraternite laicali*, 29.37-39: «Sembra essere proprio in un nuovo impegno nei problemi di pacificazioni prima e di riforma poi della chiesa e nel recupero di una dimensione comunitaria della esperienza religiosa, il senso più profondo della evoluzione delle confraternite disciplinate nel secolo XV e agli inizi del XVI, così come una laicità intesa come gelosa autonomia dalla gerarchia ecclesiastica, una sorta di marginalità nei confronti della chiesa trionfante e una prassi penitenziale unicamente in prospettiva della salvezza personale».

²⁷ Cf. G. ANGELOZZI, *Le confraternite laicali*, 18; A. VANCHEZ, *Les laïcs au Moyen Age*, 100.

Las primeras experiencias de este tipo se remontan a los años 1170-1180. En los Países Bajos, aparecen mujeres llamadas beguinas que vivían o en comunidad o solas bajo la dirección de una de ellas, sin pronunciar votos. Su tipo de vida asociaba el trabajo manual y la asistencia a los enfermos a una vida intensa de oración.

Las mujeres eran admitidas en estas cofradías, con la autorización de su esposo para aquellas que estaban casadas. Los maridos podían continuar a usar del matrimonio pero debían abstenerse de las relaciones conyugales a ciertos períodos del año litúrgico, lo que explica el nombre de *continentes* que se les daba a veces a los penitentes²⁸.

Este *ordo de poenitentia* constituyó un orden intermedio entre los laicos y los religiosos. Se trataba de laicos devotos, hombres y mujeres, que deseaban llegar a la salvación aunque viviendo *in domibus propriis*, es decir en el mundo y en medio de los hombres y mujeres de la época. Eso comportaba un ayuno más frecuente y riguroso que el de los simples fieles, la abstinencia en algunos días de la semana, la asistencia cotidiana a la misa, la observancia de las horas canónicas, la prohibición de ejercitar puestos públicos y de llevar armas, la renuncia al matrimonio para los célibes y a nuevas nupcias para los viudos, la continencia al menos periódica para los casados, un vestido modesto constituido por una simple túnica y por un abrigo de lana. Este estado estaba previsto también para las mujeres viudas o célibes²⁹.

En conclusión el movimiento de los penitentes, que comenzó a finales del siglo XII en Occidente, es una de las expresiones de la aspiración de algunos laicos de los dos sexos a llevar una vida religiosa más intensa sin entrar en el ámbito de las órdenes monásticas o canónicas. Se sitúa en continuación a la institución de los conversos que, en los cistercienses y los canónigos regulares, colaboraban activamente a la vida de la comunidad y trabajaban a su propia santificación. No obstante los penitentes fueron más lejos reivindicando la posibilidad de acceder a una forma de vida religiosa auténtica pero permaneciendo en su estado de vida y fuera de toda asociación con una comunidad de clérigos regulares o seculares³⁰.

²⁸ Cf. A. VANCHEZ, *Les laïcs au Moyen Age*, 105-107.

²⁹ Cf. G. ANGELOZZI, *Le confraternite laicali*, 20-21; C. PEREZ MILLAN, «Tercera orden secular», 472: «[...] Los penitentes prometían perpetua castidad, pero a partir del siglo XII algunos penitentes casados, renunciando a segundas nupcias, observaban sólo castidad periódica en los días de ayuno y comunión».

³⁰ Cf. A. VANCHEZ, *Les laïcs au Moyen Age*, 104.

Con el transcurso del tiempo, este ideal penitencial se desarrollará en el seno de las terceras órdenes seculares, cuando estos movimientos progresivamente pierdan su autonomía.

2.2 *Las terceras órdenes seculares*

Con el nacimiento y la difusión, en los siglos XII-XIII, de las órdenes mendicantes, surgen personas laicas y grupos de laicos junto a ellos, a menudo en estrecha simbiosis. Tales personas o grupos eran empujados de la nostalgia por una vida animada por valores suplementarios del espíritu religioso, atraídos por la acogida de los frailes, por la consistencia de su personalidad, por su solidaridad y por su testimonio. Algunos de estos laicos estaban en relación con el *ordo de poenitentia* o los movimientos penitenciales de la época, como sucedía con las personas que giraban en torno a los dominicos y los franciscanos; para otros el fenómeno estaba más en consonancia con el tipo de oblación monástica, como es el caso de los carmelitas. Así estos grupos adquirieron su propia configuración y se llamaron Terceras Ordenes Seculares.

Ni San Francisco³¹ ni Santo Domingo, como acabamos de ver, inventaron el *ordo de poenitentia*. Las terceras órdenes franciscana y dominica no se constituyen definitivamente hasta después de 1289, cuando la bula *Supra montem*³² es promulgada por Nicolás IV con el fin de colocar los penitentes de Italia bajo la obediencia de los hermanos mendicantes.

Sin embargo, la primera institución que recibe oficialmente el nombre de *Tertius Ordo* tuvo una existencia efímera (los pobres Humillados³³ de Lombardía) y el *Ordo de poenitentia*, posterior en

³¹ C. PÉREZ MILLÁN, «Tercera orden secular», 472: «San Francisco no habría inventado este estado, que ya existía antes de él y que él mismo habría abrazado antes de fundar la orden de los menores»; E. BOAGA, «Tiers Ordres Séculiers», 948.

³² NICOLÁS IV, Bula *Supra montem*, 17 Agosto 1289, en *Bullarium Romanum*, IV, 90-95. Nicolás IV aprobó el *Memoriale* de fray Caro de Arezzo como regla de los penitentes, «Tercera regla de San Francisco». Cf. Regla de Fray Caro en G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitas*, I, 394-400.

³³ E. BOAGA, «Tiers Ordres Séculiers», 948: «Dans le contexte du 13-14 siècles, le concept d'Ordre évolue: de celui d'Ordre monastique considéré comme unique, à un Ordre qui se diversifie selon différentes spiritualités et liens juridiques, appliquant à leurs relations la forme ternaire, inspirée du modèle trinitaire. Le premier exemple est celui des Humiliati. Ils se composaient de clercs et de laïcs (hommes et femmes), mariés, continents ou célibataires. Chacun de ces groupes constitue un Ordre, avec sa règle et sa physionomie propres, mais tous ensemble forment l'*Ordo Humiliatorum*. Il en va différemment chez les Franciscains: frères (premier ordre), moniales (second

veinte años, que constituye el tronco primitivo sobre el que surgirán las terceras órdenes no llevarán ese nombre. Es a partir de la penitencia de Asís que nace esta forma de vida, *fratrum et sororum de poenitentia in domibus existentium* como la llama la Regla que Hugolino³⁴ escribe en 1221 para sus hermanos y hermanas, célibes o casados, que deseaban llevar una vida penitente sin quitar sus casas. Después de haber guiado con los primeros franciscanos y con las primeras *pauvres dames* la vida plena de los consejos evangélicos, el *poverello* se preocupa de los que desean, sin dejar sus casas particulares, ni, si están casados, su condición conyugal, de llevar una vida penitente adaptada a su situación³⁵.

Ahora bien, ¿qué tipo de compromisos adquiriría el terciario? ¿A qué obligaciones estaba empeñado? ¿Cuáles eran los privilegios debido a su condición de terciario?

2.2.1 Retrato de un terciario

El terciario es un cristiano que hace profesión pública de vida especialmente penitente y religiosa. Es penitente en el sentido que su vida está sometida a un régimen de vigiliat, de ayunos y abstinencias que se reflejan en las Reglas.

Todos se abstengan de la carne, excepto en los días dominicales y III y V de feria, excepto por una causa de enfermedad, de debilidad, de disminución por tres días, y en el viaje, o al intervenir una particular solemnidad, a saber Navidad por tres días, Año Nuevo, Epifanía, Pascua de Resurrección por tres días, los apóstoles Pedro y Pablo, San Juan Bautista, la Asunción de la gloriosa Virgen María, la solemnidad de Todos los Santos y de los Santos Mártires³⁶.

ordre) et laïcs, mariés ou non (troisième ordre ou tiers ordre). Cette dernière subdivision a été adoptée par les autres ordres mendiants».

³⁴ Según la opinión J. Bonduelle, siguiendo al P. Van den Wyngaert, la regla de 1221 llamada *Memoriale propositi Fratrum et Sororum de poenitentia in domibus propriis existentium* no sería de san Francisco sino de Hugolino. Cf. J. BONDUELLE, «Les Tiers Ordres Séculiers», 425.

³⁵ Cf. J. BONDUELLE, «Les Tiers Ordres Séculiers», 425-426; R. NAZ, «Tiers Ordre», 1254. J. DE LONGNY, *A l'ombre des Grands Ordres*, 23: «Saint François institua son Tiers-Ordre pour répondre aux vœux de ceux que son idéal captivait, mais qui étaient retenus dans le monde par les obligations de leur état. Et de nombreux Ordres religieux créèrent ainsi dans leur sein des associations similaires de séculiers désireux de perfection. Fidèles et clercs trouvèrent dans cette institution la règle de perfection adaptée aux exigences de leur condition».

³⁶ Regla de 1221, en S. DE ANGELIS, *De fidelium associationibus*, I, 305: «6. Omnes abstineant a carnibus, exceptis diebus dominicis et III et V feria, nisi propter

Es religiosa porque se rige por el ritmo de las horas canónicas, de las fórmulas de oración que serán los salmos para aquellos que son capaces de recitarlos, sino lo más habitual son los Padrenuestros. La asistencia frecuente a la misa es recomendada. Por el contrario, la práctica sacramental no sobrepasa una práctica temporal: la confesión y la comunión en las grandes fiestas del año³⁷.

El terciario hace profesión pública de su vida religiosa y penitente. Lleva un signo: un cinturón de cuero ciñendo la cintura con una túnica con capucha que, por su forma, le diferenciaba poco del penitente de su entorno.

Los privilegios que goza tienen por finalidad, entre otros y sobre todo, de proteger su vida de oración y de penitencia: exento de todo juramento a los príncipes, lo es también de todo cargo civil personal; y este laico, incluso para las causas civiles, depende de la jurisdicción eclesiástica. Además tiene prohibido llevar armas en servicio de cualquier príncipe o ciudad.

Pero la contrapartida del estado de privilegios son las exigencias de su compromiso³⁸ como terciario. Una vez realizada la profesión que es un compromiso libre, el terciario no puede volverse atrás. Si los artículos de sus Reglas no vinculan la conciencia de los penitentes terciarios³⁹, a menos que les prohíba de dejar el hábito que han elegido,

infirmatatem, debilitatem, minutionem tribus diebus, et in itinere, vel propter precipuam solepnitatem intervenientem, scilicet Natalis per III dies, anni novi, Epyphanie, Pasce resurrectionis per III dies, apostolorum Petri et Pauli, sancti Iohannis Baptiste, Assumptionis gloriose virginis Marie, solepnitatis Omnium Sanctorum et sancti Martiri». La traducción es nuestra.

³⁷ J. BONDUELLE, «Les Tiers Ordres Séculiers», 434; S. HARTDEGEN, «Thirs Orders», XIV, 94. Regla de 1221, en S. DE ANGELIS, *De fidelium associationibus*, I, 306: «12. Omnes dicant coctidie VII canonicas Horas videlicet Matutinum, Primam, Tertiam, Sextam, Nonam, Vesperas, Completorium; clerici secundum ordinem clericorum; scientes psalterium dicant por Prima *Deus in nomine tuo* et *Beati immaculati* usque ad *Legem pone*, et alios Psalmos Horarum cum *Gloria Patri* dicant [...]. Si non dixerint horis constitutis, dicant III *Pater noster*. 15. Confessionem de peccatis faciant ter in anno. Communionem in Natale Domini et Pascha resurrectionis et Pentecostem recipiant».

³⁸ La fórmula de la profesión en la Regla de Munio en G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitas*, I, 402 dice así: «13. Ad honorem Dei omnipotentis, Patris et Filii et Spiritus sancti, et beate Marie virginis et beati Dominici, ego N coram vobis N magistro et <N> priore fratrum ordinis de Penitentia Beati Dominici talis loci, profiteor me velle de cetero vivere secundum formam et regulam fratrum et sororum eiusdem ordinis de Penitentia Beati Dominici usque ad mortem».

³⁹ J. BONDUELLE, «Les Tiers Ordres Séculiers», 408: «60. Demum, quedadmodum in constitutionibus ordinis fratrum predicatorum continetur, ita volumus et ordinamus, quod in ista regula seu vivendi formula habeatur, videlicet quod praeter divina et

salvo para entrar en un instituto de votos solemnes, les vincula gravemente delante de Dios y de la sociedad. En todo caso, hace falta la dispensa del Papa para liberarse de la profesión. Además no se podrá cambiar de la penitencia de san Francisco a la de Santo Domingo o viceversa⁴⁰.

Pero, ¿cuál era el valor exacto de la profesión del terciario en materia de pobreza, castidad y obediencia?

2.2.2 El valor de la profesión

De las cláusulas de algunas Bulas se puede entrever que debía existir algunos límites en la libre disposición de sus bienes, y no solamente en la obligación de hacer el testamento, sino en una cierta utilización en favor de la obras pías. Para la obediencia, las antiguas Reglas eran bastante exigentes; la de Munio⁴¹ precisa que un o una penitente que sale de la ciudad de su residencia debe tener una autorización de su prior o priora. En cuanto a la castidad, siempre hubo entre los terciarios un gran número de célibes. La Regla de Munio precisaba que, para una mujer casada entrase en la fraternidad, era necesaria la autorización de su marido, un *instrumentum publicum*, por tanto un documento escrito con valor jurídico. Para la recepción de los hombres casados, admitía razones que pudiesen dispensarles de producir, con este *instrumentum publicum* una autorización de sus mujeres⁴².

Y es en 1455 que Jean Soreth, 25º prior general de los Carmelitas, redacta la primera Regla de la Orden Tercera del Carmelo que comporta la promesa de la obediencia con un voto simple de castidad perpetua⁴³.

En el momento que aparecen los terciarios regulares, el valor de la profesión de los otros terciarios está un poco disminuido. Estos terciarios regulares estarán constituidos por hombres y mujeres, que tienden a

ecclesie precepta atque statuta in ea contenta, in reliquis huiusmodi regule constitutionibus sive ordinationibus fratres et sorores ad culpam nullatenus obligentur, sed solum ad penam». El subrayado es nuestro.

⁴⁰ Cf. J. BONDUELLE, «Les Tiers Ordres Séculiers», 435.

⁴¹ En 1285, Munio de Zamora, Maestro General de los dominicos, publicó la regla de los hermanos y hermanas de penitencia de santo Domingo, llamados *Militia Christi*. Cf. C. PÉREZ MILLÁN, «Tercera orden secular», 472; S. HARTDEGEN, «Thirs Orders», XIV, 95-96. (Cf. la nota 36 donde se menciona por primera vez la Regla de Munio).

⁴² Cf. J. BONDUELLE, «Les Tiers Ordres Séculiers», 436. Regla de Munio, in G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitas*, I, 401: «Et eadem examinatio fiat de mulieribus ingressum huius ordinis petentibus; habentibus tamen viros non pateat ingressus ad consortium dicte fraternitatis, nisi de virorum suorum licentia et consensu, de quo consensu fiat publicum instrumentum».

⁴³ Cf. J. BONDUELLE, «Les Tiers Ordres Séculiers», 438.

unirse en un estilo de vida en común del tipo religioso, con uno o más votos religiosos⁴⁴. Por tanto la creación de las Órdenes Terceras regulares conlleva en todo el conjunto de los terciarios una especie de desplazamiento del centro de gravedad, y acentúa la marcha hacia la secularización de los terciarios viviendo *in domibus propriis*⁴⁵.

En definitiva, la fisionomía de las órdenes terceras seculares presenta una fuerte relación con el modelo del hermano religioso; de donde surgen ciertas ambigüedades debido a la costumbre por parte de algunos de emitir el voto de observar los tres consejos evangélicos según su propio estado. A veces estos votos eran considerados como un elemento integrante y esencial del estado de terciario⁴⁶. Durante los siglos venideros se dará una evolución hacia compromisos menos marcados por la dimensión religiosa.

2.3 Las cofradías

Las cofradías, como se ha podido observar en la introducción a la edad media, son un fenómeno típicamente medieval. Hasta el s. XIII, la vida de las cofradías se realiza sobre todo junto a los monasterios o las iglesias. Sin embargo, en el s. XIII las cofradías laicas adquieren una difusión y una diferenciación de caracteres y de finalidades que posibilitaran un lugar privilegiado para la vida espiritual de los laicos.

En el siglo XIV, las cofradías representan la más difusa forma de asociación voluntaria de la Europa cristiana. Se trata de cofradías de devoción y de cofradías comprometidas en las actividades caritativas y asistenciales. Desde el punto de vista más estrechamente religioso, el elemento propio de los siglos XIV y XV es la relación bastante cercana que amplios sectores del mundo de las cofradías instauran con las órdenes mendicantes. Sin duda, cada orden tiene su orden tercera, pero todos dirigen otras cofradías que se reúnen en sus iglesias.

El s. XV es el siglo del apogeo de las cofradías en el sentido de su expansión en la sociedad. Debido al vínculo establecido con las asociaciones profesionales o gremiales, cada corporación se encuentra doblada de una cofradía que le infunde su espíritu religioso. Así el cristianismo penetra en el taller y en la familia, y por tanto, la vida cotidiana está impregnada de la religión.

⁴⁴ Cf. E. BOAGA, «Terz'Ordine Secolare», 2509.

⁴⁵ Cf. J. BONDUELLE, «Les Tiers Ordres Séculiers», 433.

⁴⁶ Cf. E. BOAGA, «Tiers Ordres Séculiers», 949.

2.3.1 La figura del cofrade

Un cofrade formaba parte de la cofradías después de un escrutinio secreto sobre su devoción y moralidad, después de haber pagado la contribución de entrada y una ofrenda de ceras, haberse confesado y haber adquirido la túnica y la capucha (en los disciplinantes). Entonces se tenía una función solemne, con cantos de alabanza, a menudo con el *Veni Creator Spiritus* y con el abrazo de paz por parte de los responsables o de todos los socios de la cofradía⁴⁷.

Las obligaciones eran numerosas, sobre todo, deberes morales de observar los mandamientos de Dios. El matrimonio era aconsejado como remedio contra las tentaciones y el juego estaba prohibido, así como también ir a veces a la taberna. Por otra parte, los deberes disciplinarios y espirituales implicaban la obediencia completa a los responsables; la paz absoluta con los miembros de la cofradía; las visitas a los cofrades enfermos; el acompañamiento en la sepultura de los difuntos; la recitación de las oraciones diarias; participación en la eucaristía y en el canto de los laudes o a la disciplina; presencia en las procesiones; confesión de un mínimo de dos veces al año y un máximo de 12 veces; comunión de 2 a 5 veces al año⁴⁸.

Correlativamente a las obligaciones, los cofrades tenían ciertos derechos propios. Así cada uno podía ser elegido para los cargos de responsabilidad; cada uno tenía el derecho a sufragios en vida o en muerte, a los funerales, a la sepultura en la tierra santa de la confraternidad, y, a menudo, a subsidios o asistencias si era pobre o peregrino; y también a ser acogido en el hospital si estaba enfermo, así como incluso, a la hospitalidad en la casa de los asociados⁴⁹.

2.3.2 El valor del compromiso

Generalmente en los estatutos de una pía cofradía no se usa la palabra juramento. Se busca otro término para reforzar el significado de promesa, recurriendo sea al verbo *spondeo* sea al sustantivo *votum*, sin querer que esto se comprenda y se confunda con la profesión en el estado religioso, cenobítico, eremítico o penitencial *in domibus propriis*. La promesa realizada en una confraternidad suscita un problema posterior: ¿en qué modo los miembros deben sentirse comprometidos, obligados a observar todos los párrafos del estatuto, no impuestos por una autoridad suprema o extraña, sino formulados, establecidos y

⁴⁷ Cf. G.M. MONTI, *Le Confrartenite Medievali*, II, 35-36.

⁴⁸ Cf. G.M. MONTI, *Le Confrartenite Medievali*, II, 36-39.

⁴⁹ Cf. G.M. MONTI, *Le Confrartenite Medievali*, II, 39-40.

aceptados libremente por ellos mismos? Según Gregorio Magno⁵⁰, las normas obligan solo *sub poena*; las faltas son sancionables en el modo establecido por los estatutos o bien por los dirigentes de la cofradía; en el 984 el pacto de la *fraternitas romana* declara expresamente: *non reputetur in peccatum*⁵¹. Esto significa que el vigor coercitivo de los estatutos es concebido como puramente penal, es decir obligatorio solo *sub poena*, no *sub peccato*.

En el 984 los sacerdotes de Roma firmaron, para ellos y para los rectores sucesores de las respectivas iglesias de la Urbe, un pacto, cuyo contenido fue inscrito en las iglesias romanas de la época⁵².

3. El asociacionismo en la época moderna

La reforma protestante supuso, en principio, una seria crisis de las cofradías del medievo, ya que minaba varios de los valores fundamentales de dichas cofradías. Es decir, los reformadores atacan las enseñanzas de la Iglesia en lo relativo a las indulgencias y favores espirituales que se conceden a los miembros de dichas asociaciones. Pero la reforma católica propició, por su parte, un renacimiento de las mismas, que se centra preferentemente en la afirmación de los valores negados por los protestantes. Así, por ejemplo, a la negación protestante de la presencia eucarística, corresponden en el campo católico las cofradías del Santísimo Sacramento, la principal de las cuales estaba establecida en Roma en la Iglesia de los dominicos Santa María sopra Minerva⁵³.

Surgen también nuevas cofradías en honor de la Santísima Virgen. Las Congregaciones marianas, establecidas por los Jesuitas en 1563, promocionan la devoción a la Virgen María. En el mismo contexto florecen cofradías en honor de los santos, que practican su culto y se acogen a su protección. Tampoco faltan cofradías nuevas de tipo militar,

⁵⁰ Cf. PL, 77, 1084-1085.

⁵¹ Cf. G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitas*, I, 31.

⁵² Cf. G.G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitas*, I, 13. La Iglesia de los Santos Juan y Pablo tiene el siguiente texto: «Constat nimirum dilectissimi fratres de promissione quam ex corde fecimus coram Deo et sanctis eius, ut unusquisque nostrum, fratres sacerdotes et posterī nostri sacerdotes, in perpetuum, qualiscumque ex hac luce migraverit, XL missas pro eius anima per unumquemque sacerdotum qui superstites sunt, canere promissimus. Si tamen infirmitate fuerit occupatus, *non reputetur ei in peccatum*, et si receptus fuerit in pristinam sanitatem, omne quod supradictum est, adimpleat. Qui vero custos et observator fuerit, habeat benedictionem Dei Patris omnipotentis et Filii et spiritus Sancti, et caeleste regnum possideat cum omnibus sanctis. Qui et hoc non observaverit, sit anathematis vinculo innodatus et a regno Dei separatus» (Cf. M. ARMELLINI, *Le chiese di Roma*, 36). El subrayado es nuestro.

⁵³ Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, «Significación del elemento asociativo», 31.

cuyos miembros se comprometen a vivir y morir en la fe católica bajo la obediencia del Papa y del Obispo⁵⁴.

Después de la Reforma, el Concilio de Trento (1545-1563) inicia la primera legislación universal concerniente a las asociaciones de fieles. Este Concilio establece el derecho de los obispos de visitar las asociaciones laicas, excepto aquellas que se encontraban bajo la protección de los reyes. Asimismo pide a los administradores de las cofradías laicas y eclesiásticas de rendir cuentas anualmente a los obispos⁵⁵.

A pesar de estas restricciones, las asociaciones continúan a multiplicarse y expandirse, sobre todo durante el pontificado del Papa Gregorio XIII (1572-1585). Con este desarrollo de las asociaciones se producen muchos abusos en la nueva creación de asociaciones y en la concesión de indulgencias y favores espirituales. A causa de estos abusos, Clemente VIII publica la segunda legislación universal sobre las asociaciones de fieles en la constitución apostólica *Quaecumque*⁵⁶ de 1604. Este documento restringe los derechos de las órdenes regulares, institutos religiosos, archicofradías, y congregaciones en vistas a establecer asociaciones de fieles y comunicarles privilegios. Concretamente, establece que pueden erigir únicamente una cofradía del mismo estilo en la misma iglesia y que sólo deben hacerlo con el consentimiento del Ordinario del lugar⁵⁷. Al Ordinario correspondía asimismo la corrección y aprobación de los estatutos⁵⁸.

En el s. XVIII, a pesar de la dificultades, sobreviven las antiguas cofradías e incluso se fundan otras nuevas, como es el caso en España de las cofradías de Semana Santa y las que se acogen a la devoción a la Inmaculada Concepción de la Virgen en el contexto de las promesas y juramento en defensa de este misterio⁵⁹.

⁵⁴ Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, «Significación del elemento asociativo», 32.

⁵⁵ Cf. J. DUHR, «La confrérie dans la vie de l'Eglise», 476; J.R. AMOS, «A Legal History of Associations», 277; CONC. TRENTO, sess. 22, De reformatione, cap. VIII-IX, en MANSI, 33, 136: «VIII. Episcopi [...] habeant ius visitandi hospitalia, collegia quaecumque ac confraternitates laicorum, etiam quas scholas sive quocumque alio nomine vocant [...], eleemosynas montis pietatis sive caritatis, et pia loca omnia, quomodocumque nuncupentur, etiamsi praedictorum locorum cura ad laicos pertineat, atque eadem pia loca exemptionis privilegio sint munita [...] IX. Administratores tam ecclesiastici quam laici fabricae cuiusvis ecclesiae, etiam cathedralis, hospitalis, confraternitatis, elemosynae montis pietatis et quorumcunque piorum locorum, singulis annis teneantur reddere rationem administrationis ordinario [...]».

⁵⁶ CLEMENTE VIII, const. *Quaecumque*, 7 diciembre 1604, en *Fontes*, I, n. 192, 366-370.

⁵⁷ Cf. J.R. AMOS, «A Legal History of Associations», 277.

⁵⁸ Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, «Significación del elemento asociativo», 44.

⁵⁹ Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, «Significación del elemento asociativo», 32.

4. El asociacionismo en la época contemporánea

A partir de la Revolución francesa, varios gobiernos deciden la supresión de las organizaciones pías y religiosas. Estas supresiones influyen considerablemente en el debilitamiento de las cofradías, pero afectan menos a las órdenes terceras.

Las antiguas cofradías siguen funcionando, entre las que destacan las filiales de la Minerva de Roma, la de la Vera Cruz, las del Rosario, las de piedad y caridad para obras asistenciales, las penitenciales ligadas a la celebración de la Semana Santa⁶⁰.

Entre las de nuevo cuño, destacan las dedicadas al culto eucarístico, al Sagrado Corazón de Jesús, nuevas asociaciones marianas, las que promueven la devoción y culto a la Sagrada Familia y a S. José en concreto, las de formación y apostolado al estilo de las Conferencias de S. Vicente de Paul, las que se dedican a la enseñanza de las clases pobres, y las innumerables agrupaciones que se dedican a obras sociales⁶¹.

Además las órdenes terceras constituyen el canal privilegiado de unión entre los laicos y las órdenes mendicantes y viceversa. Esto determina, entre el fin del s. XIX y los primeros decenios del XX, un aumento de las asociaciones que evolucionan alrededor de las comunidades religiosas.

4.1 *Las asociaciones desde el siglo XIX hasta el Código de 1917*

En el s. XIX, el despertar de las asociaciones está en estrecho vínculo con el nacimiento y desarrollo de los institutos religiosos apostólicos. Durante este tiempo emergen asociaciones conocidas como la Asociación para la Propaganda de la Fe (1822), la Conferencia de S. Vicente de Paul (1833), la Asociación de la Santa Infancia (1843), la Pía Unión del Apostolado de la Oración (1844).

A diferencia de muchas otras asociaciones, la Conferencia de S. Vicente de Paul, a pesar de su gran suceso, no recibe ninguna erección eclesiástica o aprobación formal; permanece meramente como una empresa laica. Este hecho tendrá un impacto significativo en la historia de las asociaciones⁶².

⁶⁰ J. DUHR, «Confréries», 1471: «La confrérie a survécu à la Révolution. Mais la suppression des associations de métiers et davantage encore le rôle assumé par l'État dans l'organisation du soulagement de l'humanité souffrante, l'ont cantonnée, plus que jadis, dans la poursuite du perfectionnement intérieur».

⁶¹ Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, «Significación del elemento asociativo», 33.

⁶² Cf. J.R. AMOS, «A Legal History of Associations», 279. «The society never sought formal ecclesiastical approval. Sometime after the promulgation of the 1917 Code, the bishop of Corrientes, Argentina, asked the Sacred Congregation of the

En este tiempo varios grupos, que se asemejaban a los institutos religiosos en la administración y en la estabilidad, reciben aprobaciones incluso dejando elementos importantes de la vida religiosa como el hábito y/o la vida en común. Como el número aumentaba, la Curia Romana comenzó a oponerse a las innovaciones⁶³. Así el Papa León XIII asignó una comisión para investigar el asunto en 1889. A pesar de la disposición negativa de la comisión, el Papa León, a través de la Sagrada Congregación de Obispos y Religiosos, promulgó el decreto *Ecclesia catholica*. El decreto establecía que estas asociaciones no eran institutos religiosos en sentido propio sino píos sodalicios bajo el control del Ordinario local. En otras palabras, este decreto añadió una nueva clase de asociación⁶⁴.

Por otro lado, la corriente asociacionista de mediados del siglo XIX se va a plasmar sobre todo en la creación de la Acción Católica, que adquiere una orientación y estructura más precisas con Pío XI.

4.2 Las asociaciones en el Código de 1917

El Código de Derecho Canónico de 1917 (cc. 682-725) realiza una labor importante para distinguir y estructurar las diversas asociaciones existentes en esos momentos de la historia de la Iglesia. De este modo, vemos tres tipos de asociaciones con finalidades propias: las Órdenes Terceras, las Pías Uniones y las Cofradías.

Las Órdenes Terceras son las instituidas para promover la perfección de la vida cristiana entre los miembros en medio del mundo (cc. 685; 700; 712 § 1).

Las Pías Uniones, las que se crean para ejercer alguna obra de piedad o caridad. Cuando están constituídas a modo de cuerpo orgánico se llaman sodalicios, congregaciones o hermandades (cc. 685; 700; 707 § 1).

Council to decide to what extent the Society of St. Vincent de Paul was subject to the jurisdiction of the local Ordinary. The decree, issued November 13, 1920, reaffirmed the group's lay character. It also stated that the society was not subject to the local Ordinary in the same way as the ecclesiastical societies covered in cc. 686-699; rather, it was subject according to c. 336 which concerned the bishop's supervisory role regarding worship, faith and morals, and the administration of last bequests in favor of pious causes. Alvaro del Portillo maintained that this first development reasserted the natural right of the Christian faithful to form associations without the intervention of the hierarchy» (*Ibid.*, 286).

⁶³ Cf. J.R. AMOS, «A Legal History of Associations», 279.

⁶⁴ SACRA CONGREGATIO EPISCOPORUM ET REGULARIUM, dec. *Ecclesia catholica*, 634-636. «Haec insuper sodalitia laudat vel approbat S. Congregatio sub essentiali conditione quod plene perfecteque respetivis Ordinariis innostescant, ac eorum omnino subsint iurisdictioni» (*Ibid.*, 635)

Las Cofradías son las hermandades que se erigen para el incremento del culto público (cc. 685; 700; 707 § 2). Antes del Código, la Cofradía era una asociación de fieles erigida por la autoridad eclesiástica y que se proponía como finalidad no solamente el ejercicio de las obras de piedad o caridad, sino también el incremento del culto. Ahora en el Código muchas asociaciones que se llamaban Cofradías en el pasado no serán en realidad sino Pías Uniones.

Hay algunas Cofradías y Pías Uniones que, por especial indulto pontificio, tienen el derecho de agregar a sí otras específicamente iguales que posean el mismo título e idéntico fin (c. 721); y entonces las primeras reciben el nombre de Archicofradías y las segundas el de Pías Uniones Primarias (c. 720).

Por último, muchos autores han discutido sobre la posición jurídica de la Acción Católica en el Código de 1917⁶⁵. Para algunos este movimiento asociacionista de carácter eclesiástico supone una novedad jurídica que no entra en los esquemas establecidos para las asociaciones eclesiásticas tradicionales. Sin embargo otros defienden la tesis de que la Acción Católica es una Pía Unión, en cuanto que el objeto que se propone es el ejercicio de la caridad cristiana, la cual abarca perfectamente todas las obras de apostolado.

La Acción Católica, en su origen, tiene claramente un propósito político y espiritual. El Papa León XIII reconoció la intrínseca independencia de estas dos direcciones, y dos tendencias brotaron dentro de los movimientos católicos populares: uno hacia la democracia Cristiana, movimientos católicos sociales y partidos políticos cristianos; y el otro hacia la Acción Católica⁶⁶. Pío XI definió la Acción Católica como la participación del laicado en el apostolado de la jerarquía⁶⁷.

A través de sus escritos, Pío XI dio a la Acción Católica una carta constitucional y un espíritu de expansión en el mundo. Aún cuando no negó que el término tenía un sentido amplio, intentó restringir a cuatro características el fundamento de la Acción Católica: acción o trabajo del laicado, grupo organizado, movimiento apostólico y autorizado por un mandato episcopal que conlleva la participación en el apostolado de la jerarquía⁶⁸.

⁶⁵ Las distintas posturas de esta discusión se encuentran claramente expuestas en el Comentario al Código de Derecho Canónico de 1917 realizado por la Biblioteca de Autores Cristianos (Cf. A. Alonso Lobo – L. Miguelez Domínguez – S. Alonso Morán, *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, II, Madrid 1963, 42-54).

⁶⁶ Cf. F. KLOSTERMANN, «Laity, III, Catholic Action», 264-268.

⁶⁷ Pío XI, litt. encycl. *Ubi arcano Dei*, 673-700.

⁶⁸ Cf. D.J. GEANEY, «Catholic Action», 262.

En 1957 el Papa Pío XII, escuchando las voces de ciertos grupos, redefinió la Acción Católica como movimiento donde se incluían todos los grupos de laicos que ejercían un apostolado. Así, el Papa amplió el concepto de Acción Católica para incluir numerosos grupos de laicos y asociaciones eclesíásticas de fieles⁶⁹. En este tiempo, una multitud de grupos no canónicos se ejercían en el apostolado. De ahí que la Acción Católica ayudó al apostolado organizado de los laicos creando tantos grupos que el Código no contemplaba⁷⁰.

Para P. Scabini⁷¹ la Acción Católica se destaca por dos elementos originales. Por un lado, la Acción Católica tiene el mérito de haber actuado en el concreto y también de haber suscitado la teoría de la promoción del laicado en la Iglesia. Por otro lado, la Acción Católica asume el deber histórico de dar una respuesta a la necesidad de los laicos deseosos de recoger el reto de su tiempo, no dejando sólo a los pastores y asumiendo esta responsabilidad para vivirla como corresponsabilidad. De aquí la necesidad de integrarse, de una manera estable y asociada, en el dinamismo apostólico de la Iglesia a modo de cuerpo orgánico con el ministerio ordenado.

4.3 *Las asociaciones entre el CIC 17 y el Concilio Vaticano II*

Después de la promulgación del Código, las autoridades de la Iglesia continúan a erigir y aprobar asociaciones eclesíásticas. Así, el Instituto Teresiano recibe su reconocimiento como Pía Unión por la Santa Sede en 1924. Las Teresianas dedican su vida a la promoción humana y la transformación social mediante la educación y la cultura, desde entidades y organizaciones públicas y privadas. El Movimiento Schönstatt, que comienza en Alemania en 1914 y llega a ser Pía Unión en 1926. Los Misioneros del Reino de Cristo, que surgen en 1919 en Asís

⁶⁹ Pío XII, alloc. *Six ans se sont écoulés*, 929-930: «On signale qu'il règne actuellement un malaise regrettable, assez largement répandu, qui trouverait son origine surtout dans l'usage du vocable "Action Catholique" [...] D'abord il faudrait restituer au terme d'Action Catholique son sens général et l'appliquer uniquement à l'ensemble des mouvements apostoliques laïcs organisés et reconnus comme tels, nationalement ou internationalement, soit par les Evêques sur le plan national, soit par le Saint-Siège pour les mouvements qui visent à être internationaux [...] La réforme de structure suivrait celle de la fixation du sens des termes. Tous les groupes appartiendraient à l'Action catholique et conserveraient leur nom propre et leur autonomie, mais ils formeraient tous ensemble, comme Action Catholique, une unité fédérative. Chaque évêque resterait libre d'admettre ou de refuser tel mouvement, de le mandater ou non, mais il ne lui appartiendrait pas de le refuser comme n'étant pas d'Action catholique par sa nature même».

⁷⁰ Cf. J.R. AMOS, «A Legal History of Associations», 287.

⁷¹ Cf. P. SCABINI, «Azione Cattolica», 259-262.

(Italia), como un sodalicio de los franciscanos terciarios, se convierten en Pías Unión en 1928 y están especialmente dedicados a la promoción de la Acción Católica.

Junto a estas nuevas fundaciones, tres sucesos influyen en el desarrollo de las asociaciones de fieles entre la promulgación del Código de 1917 y el inicio del Concilio Vaticano II. El primer acontecimiento concierne a las Conferencias de San Vicente de Paul; la segunda sucede cuando Pío XI llama al mundo entero a la Acción Católica en 1922; y la tercera enfoca las Pías Uniones que se parecen a los institutos religiosos pero les faltan ciertos elementos esenciales de la vida religiosa. En este sentido, cada suceso ensancha las previsiones del Código de 1917 sobre las asociaciones de fieles⁷².

Ya hemos mencionado anteriormente la problemática que se refiere a las Conferencias de San Vicente de Paul y a la Acción Católica, y en estos momentos nos detendremos en este tipo de Pías Uniones semejantes en ciertos aspectos a la vida religiosa.

Estas Pías Uniones no recibieron mucha atención por parte de la Iglesia después del decreto *Ecclesia catholica* de 1889. Ni la *Conditae a Christo*⁷³ ni el Código de 1917 se refieren a ellas. Pero este tipo de asociaciones continuaron a multiplicarse. El deseo de establecer un estatuto jurídico a estas asociaciones aparece en el Congreso Internacional Jurídico⁷⁴ de 1934 en Roma. En 1945, la Sagrada Congregación de Religiosos asigna a una comisión de cinco canonistas para considerar el tema y para realizar recomendaciones. Su tarea dio por resultado la constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia*, el motu propio *Primo feliciter*, y la instrucción *Cum Sanctissimus*⁷⁵.

Estos documentos crean una nueva entidad canónica, el instituto secular. Así muchas Pías Uniones fundadas entre 1790 y 1947 optaron

⁷² En el CIC 1917 se distinguía entre asociaciones laicales y asociaciones eclesiásticas: «Las primeras se llamaban laicales no para indicar la condición jurídica de sus miembros, es decir, que fueran laicos, sino para significar que no debían considerarse “eclesiásticas”, ya que sólo estaban recomendadas por la autoridad eclesiástica (c. 684). Las asociaciones llamadas eclesiásticas eran: o bien erigidas, con personalidad jurídica (c. 687), o bien simplemente las aprobadas, sin personalidad jurídica (c. 686 § 1)» (G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 281).

⁷³ LEÓN XIII, dec. *Conditae a Christo*, 341-347. Con esta constitución apostólica, León XIII, estableció que las sociedades piadosas, que hacían votos simples, fuesen reconocidas como institutos religiosos con el nombre de congregaciones (Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 207).

⁷⁴ ACTA CONGRESSUS IURIDICI INTERNATIONALIS. VII saeculo a decretalibus Gregorii et XIV a codice Iustiniano promulgatis, Romae 1934.

⁷⁵ Pío XII, const. apost. *Provida Mater Ecclesia*, 114-124; ID., motu proprio *Primo Feliciter*, 283-286; ID., inst. *Cum Sanctissimus*, 293-297.

por este nuevo estatuto canónico. Entre las mencionadas anteriormente, cabe indicar la Institución Teresiana⁷⁶, los Misioneros del Reino de Cristo y las Hermanas de María de Schönstatt.

4.4 *Las asociaciones en el Concilio Vaticano II*

Los diversos documentos y enseñanzas que emanan del Concilio Vaticano II ayudan a clarificar el puesto del laicado en la Iglesia. El Concilio Vaticano II ofreció los elementos necesarios para una profundización de la identidad del laico al tiempo que alentó una promoción más amplia de su papel en la vida y misión de la Iglesia. Así en la *Lumen Gentium* se subraya la llamada universal a la santidad de todos en la Iglesia, así como se reafirma la responsabilidad de todos en la tarea común de la edificación del Pueblo de Dios.

En la Iglesia, todos, lo mismo quienes pertenecen a la Jerarquía que los apacentados por ella, están llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: *Porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación* (1 Tes 4,3; Ef 1,4). Esta santidad de la Iglesia se manifiesta y sin cesar debe manifestarse en los frutos de gracia que el Espíritu Santo produce en los fieles. Se expresa multiformemente en cada uno de los que, con edificación de los demás, se acercan a la perfección de la caridad en su propio género de vida (LG 39)⁷⁷.

Los textos del Vaticano II han subrayado, por otro lado, que Cristo es el único Apóstol y que por el bautismo y la confirmación, todo fiel participa a este único apostolado, cada uno según su condición propia. El fenómeno asociativo es visto como una de las expresiones del apostolado que brota del bautismo y la confirmación⁷⁸.

Ahora bien, el apostolado de los laicos es participación en la misma misión salvífica de la Iglesia, apostolado al que todos están destinados por el Señor mismo en virtud del bautismo y de la confirmación (LG 33b). El deber y el derecho del seglar al apostolado deriva de su misma unión con Cristo Cabeza. Insertos en el bautismo en el Cuerpo Místico de Cristo, robustecidos por la Confirmación en la fortaleza del Espíritu Santo, es el mismo Señor el que los destina al apostolado (AA 3a; Cf. también AA 15).

⁷⁶ Desde el año 1990, la Institución Teresiana ha cesado de ser un instituto secular y actualmente tiene el reconocimiento de asociación internacional privada de fieles de derecho pontificio, con personalidad jurídica.

⁷⁷ Las citaciones en español del Concilio Vaticano II están tomadas de Documentos del Vaticano II, BAC, Madrid 1990.

⁷⁸ Cf. A. JACOBS, «Les associations de fidèles», 362; Ver también E. NIEMANN, «Laity, I, The layman in the Church», 259-263.

El Concilio atribuye una gran importancia a los fenómenos asociativos eclesiales. En primer lugar, reitera sus elogios a las asociaciones de apostolado secolar (AA 18-21.23) y a las asociaciones sacerdotales (PO 8), a la vez que pide tanto a la jerarquía como a los sacerdotes, religiosos y laicos que las estimen y colaboren en la promoción de las mismas (AA 20-21.24-25; PO 8). Y, en segundo lugar, la importancia del fenómeno asociativo aparece con mayor claridad al proponer el Concilio sus motivaciones en el n. 18 del decreto *Apostolicam Actuositatem*⁷⁹.

El paso más significativo de los documentos conciliares con respecto a las asociaciones está constituida por la siguiente afirmación: «Guardada la sumisión debida a la autoridad eclesiástica, pueden los laicos fundar y regir asociaciones, y una vez fundadas, darles un nombre» (AA 19d). Por tanto, el Concilio afirma el derecho de los fieles a fundar y dirigir asociaciones por propia iniciativa bajo ciertas circunstancias. Según L. Martínez Sistach, «se trata de un derecho fundamental del fiel que no deriva de una concesión de la autoridad eclesiástica, sino que surge de la misma dignidad de la persona humana y que por el bautismo tiene una proyección eclesial en el ordenamiento jurídico de la Iglesia»⁸⁰.

El Vaticano II también se ha preocupado de indicar el fundamento de tal derecho recordando que

El hombre es social por naturaleza y que Dios ha querido unir a los creyentes en Cristo en el Pueblo de Dios (Cf. 1 Pe 2,5-10) y en un solo cuerpo (Cf. 1 Cor 12,12). Por consiguiente, el apostolado organizado de los fieles responde adecuadamente a las exigencias humanas y cristianas de los fieles y es al mismo tiempo signo de comunión y de la unidad de la Iglesia en Cristo, quien dijo: *Pues donde estén dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos* (Mt 18,20) (AA 18a).

El magisterio conciliar se manifiesta original e innovador a propósito de la libertad asociativa puesto que no sólo la reconoce formalmente sino que la funda sobre consideraciones de carácter propiamente eclesiológico, presentando las asociaciones no como una realidad marginal y meramente eventual en la vida de la comunidad cristiana sino como «expresión de la comunión y de la unidad de la Iglesia en Cristo» (AA 18a)⁸¹.

⁷⁹ Cf. L. MARTÍNEZ SISTACH, «Asociaciones públicas y privadas», 141.

⁸⁰ L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, 26.

⁸¹ Cf. G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, 148; L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, 15-22.

El derecho de asociación de los fieles, sin embargo, no tiene un carácter absoluto sino que se realiza con la debida relación con la autoridad eclesiástica. El Concilio ha subrayado la realidad común de todos los miembros del pueblo de Dios sin ocultar los distintos ministerios y funciones que aquéllos deben realizar para conseguir el bien común de aquel pueblo. Si bien es verdad que el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de los fieles son distintos en su esencia, esto no significa exclusión sino que son complementarios⁸². La *Lumen Gentium* en su n. 10 afirma que «el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo».

Ahora bien, la comunión jerárquica requiere un mínimo que el Concilio ha concretado en el inicio del n. 24 del decreto *Apostolicam Actuositatem* con estos términos: «Es deber de la Jerarquía promover el apostolado de los laicos, prestar los principios y subsidios espirituales, ordenar el ejercicio del apostolado al bien común de la Iglesia y vigilar para que se respeten la doctrina y el orden». Así, el Concilio expone dos niveles de relación entre la jerarquía y los diferentes tipos de asociaciones. En un nivel, la jerarquía desarrolla una vigilancia general sobre las asociaciones fundadas por los laicos por propia iniciativa. Por otro lado, la jerarquía tiene un mayor control sobre las asociaciones eclesiásticas que tienden inmediatamente a un fin espiritual, pero deben ejercitar este control conservando la propia iniciativa de los laicos (AA 24-25)

En este decreto también es de destacar la descripción de los padres conciliares de la Acción Católica y de su relación con respecto a las asociaciones. La Acción Católica no es una nueva organización sino un tipo de asociación, organizado conforme al modo de un cuerpo orgánico, para evangelizar y santificar a los hombres y formar cristianamente sus conciencias. Los laicos dirigen este tipo de asociaciones bajo la moderación de la jerarquía eclesiástica (AA 20).

Es evidente que este decreto no agota la cuestión de las asociaciones en la Iglesia. El decreto *Presbyterorum ordinis* trata de las asociaciones que cuentan presbíteros entre sus miembros. Por otro lado, el decreto *Christus Dominus* considera la carga pastoral de los obispos, y particularmente su n. 17b recuerda que es necesario promover y animar las asociaciones que se proponen directamente o indirectamente un fin sobrenatural, sea para alcanzar una vida más perfecta, sea para anunciar a

⁸² Cf. L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, 26-27.

todos el Evangelio o promover la doctrina cristiana o el incremento del culto público.

En conclusión, el Concilio Vaticano II reconoce el derecho del laicado a la libre asociación y las ventajas de este sistema, así como impulsa al laicado en su misión en el mundo y en la Iglesia. Estas enseñanzas del Concilio estarán a la base de la codificación de 1983.

5. Conclusión

La historia de la Iglesia nos presenta a los cristianos asociándose entre sí desde los albores de la predicación del mensaje evangélico. Poner los bienes en común, fomentar la fraternidad, practicar el desprendimiento y la austeridad eran valores que fueron elegidos por muchos discípulos del Resucitado, guiados por las intuiciones y enseñanzas del Evangelio. Las comunidades cristianas primitivas son un ejemplo de este espíritu comunitario y fraternal de los bautizados⁸³.

Durante los primeros siglos del cristianismo hemos observado como los cristianos se asociaban con finalidades caritativas y espirituales. Destaquemos que estos cristianos buscaban a través de estas asociaciones la caridad del prójimo, la perfección personal y una ayuda en la vida y en la muerte. En la historia hemos visto además que estas realidades asociativas no tienen lugar solamente entre los laicos, sino también entre los religiosos y los sacerdotes seculares.

En este recorrido histórico hemos relevado las órdenes terceras y las cofradías, donde los cristianos buscan la santificación personal y la realización de un ideal de vida cristiana en el mundo, sin pertenecer a ninguna orden religiosa. En estas órdenes terceras había también la costumbre por parte de algunos de comprometerse con los tres consejos evangélicos según el género de vida propio de las personas. Los consejos evangélicos en los laicos los analizaremos posteriormente.

Así pues, según las exigencias de los tiempos y de los lugares, fundándose en las distintas actitudes o vocaciones de los individuos, no es extraño ver a los laicos en la búsqueda de la santidad que consiste en la perfección de la caridad a través de un espíritu comunitario y del asociacionismo.

⁸³ Cf. L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, 12.

CAPÍTULO II

Universal llamada a la santidad y comunión eclesial

La constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*¹ presenta la Iglesia como «un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (LG 4b), es decir, una Iglesia como comunión a través de la obra de las tres Personas divinas². Esta constitución tiene un complemento en el Decreto sobre el ecumenismo. Tratando de los vínculos que establecen la unidad entre los cristianos, la exposición concluye así: «Este es el misterio sagrado de la unidad de la Iglesia en Cristo y por Cristo, obrando el Espíritu Santo la variedad de las funciones. El supremo modelo y supremo principio de este misterio es, en la trinidad de las personas, la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu Santo» (UR 2f). La Iglesia, por tanto, es el signo y el instrumento donde se realiza de modo eficaz la comunión de los hombres con Dios y entre sí (LG 1). De esta premisa derivan nuestra participación a la vida divina, nuestra adopción como hijos de Dios y nuestra configuración a Cristo.

Esta eclesiología de comunión propuesta con tanto énfasis por el Concilio Vaticano II viene posteriormente subrayada por el Sínodo extraordinario de los obispos de 1985, celebrado 20 años después del

¹ Para ver el origen histórico de esta Constitución dogmática se puede consultar: U. BETTI, «Cronistoria della Costituzione», 131-154; A. FAVALE, «Genesi della Costituzione», 26-28; G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, 19-87.

² B. FORTE, *Laicato e laicità*, 20: «La riscoperta dell'origine trinitaria della chiesa porta con sé una più profonda consapevolezza della fondamentale uguaglianza di tutti i battezzati davanti a Dio. La condizione del popolo radunato "nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito" è quella dello stare sotto il primato assoluto del Signore, dell'essere chiamato a celebrare la gloria, del porsi tutto e radicalmente in ascolto della sua parola».

evento conciliar, que acentúa el misterio de la Iglesia y sobre todo la comunión eclesial.

La eclesiología de comunión es la idea central y fundamental de los documentos del Concilio. La *koinonia*-comunión, fundada en la Sagrada Escritura, ha sido muy apreciada en la Iglesia antigua, y en las Iglesias orientales hasta nuestros días. Por esto el Concilio Vaticano II ha realizado un gran esfuerzo para que la Iglesia en cuanto comunión fuese comprendida con mayor claridad y concretamente traducida en la vida práctica. ¿Qué significa la compleja palabra “comunión”? Se trata fundamentalmente de la comunión con Dios por medio de Jesucristo, en el Espíritu Santo³.

La comunión de la Iglesia tiene su fuente y su principio vital en el Dios trinitario, modelo de unidad y diversidad. Como Dios es comunión, el primer efecto del evangelio es introducir los seres humanos en la comunión de la vida divina. La finalidad del anuncio del Evangelio es precisamente establecer esta comunión: « Lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros: y nuestra comunión verdaderamente es con el Padre, y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1,3)⁴. Esta comunión testimonia en la Iglesia, la presencia transformadora y unificadora de Cristo y del Espíritu, que la hace misionera y la enriquece con numerosos carismas⁵.

De ahí que en la base se encuentra la realidad del pueblo de Dios. Se trata de una realidad de gracia y de compromiso, de acción divina y humana, de temporalidad y de transcendencia, de modo que este pueblo es de Dios, mesiánico, cristológico y pneumatológico y, al mismo tiempo, es histórico, inmerso en la realidad del hombre⁶.

Este pueblo mesiánico [...] es para todo el género humano, un germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación. Cristo, que lo instituyó para ser comunión de vida, de caridad y de verdad, se sirve también de él como de instrumento de redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra (LG 9).

El concilio subraya esta concepción de la Iglesia comunión a partir de esta unidad del pueblo de Dios, donde todos los fieles gozan de la igualdad en dignidad y acción que se basa en la participación común,

³ SÍNODO EXTRAORDINARIO DE LOS OBISPOS, *Il concilio Vaticano II*, 1761-1762. Este texto es retomado por el Papa Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Christifideles laici* en su número 19.

⁴ Cf. A. DENAUX, «L'Eglise comme communion», 31-37.

⁵ Cf. UNIÓN DE SUPERIORES GENERALES, *Carismas en la Iglesia*, 282.

⁶ Cf. P. SCABINI, «Vocazione e missione dei laici», 382.

conferida por el bautismo, a la misión sacerdotal, profética y real de Cristo (LG 31a; 32b.c.d). Relevante es asimismo la conciencia de la diversidad que coexiste con la unidad del pueblo de Dios. Se trata de la presencia y de la distinción originadas por las diversas vocaciones, carismas y ministerios, por su naturaleza ordenados al ser y al obrar del pueblo de Dios⁷. Todo esto tiene su razón de ser en la acción del Espíritu del Dios trino, conforme a la enseñanza de Pablo: «Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de operaciones pero es el mismo Dios quien obra todo en todos» (1Cor 12,4-6).

Esta distinción, que no significa separación, está a la base de los diversos estados que se encuentran en el único pueblo de Dios. Estos estados gozan de paridad constitucional tanto por la igualdad originada y fundada en el bautismo como por la diferencia que se establece a través del orden sagrado y por los otros carismas constitutivos de la Iglesia. De este modo, las formas de vida están entre sí en una relación circular que consiente a cada estado una función eclesiológica específica sobre las otras: la responsabilidad secular a los laicos, la paternidad espiritual de la comunidad en la mediación de la gracia y la unidad de la Iglesia a los presbíteros, y la escatológica a los consejos evangélicos, dejando brotar con más claridad el elemento común de la igualdad⁸. No olvidemos que entre los estados de vida constitutivos de la Iglesia, el ministerio apostólico tiene una preeminencia específica.

Teniendo en cuenta la eclesiología del Vaticano II, no sorprende que el mismo concilio ponga en la base de esta eclesiología la existencia cristiana (LG 39; 42) y es en este contexto de la existencia cristiana que se indica el valor de los consejos evangélicos⁹ como vía de santidad en los diversos estados de vida.

⁷ Cf. P. SCABINI, «Laici», 1395; P. RODRÍGUEZ, «La identidad teológica del laico», 270: «Pertenece al núcleo mismo de la eclesiología del Concilio el que las diversas maneras de *ser* y de *servir* en la Iglesia sean comprendidas desde la fundamental perspectiva que brindan los cap. I y II, que describen la Iglesia como un “todo”, que es Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios». El subrayado está en el texto original

⁸ Cf. E. CORECCO, «Aspetti della ricezione», 355-356.

⁹ Aún sabiendo que existe una pluralidad de consejos, aquí nos remitimos a los tres consejos evangélicos clásicos de pobreza, obediencia y castidad que comprende en sí todos los otros consejos. «Pur riconoscendo che una moltitudine di consigli meritano l’aggettivo “evangelico”, l’espressione “consigli evangelici” riveste un significato preciso che il concilio ha voluto rispettare. Esso va applicato in particolare ai tre consigli di verginità, povertà e obbedienza (Cf. LG 42), consigli che si sogliono chiamare evangelici (Cf. LG 39), per il fatto che i consigli racchiusi in questa triade classica sono espressione di tutto il radicalismo evangelico» (H. BÖHLER, *I consigli evangelici*, 36).

Con el concilio se ha abierto en modo explícito y atrayente el camino de la santidad cristiana en cada estado de vida. Es generalmente significativo que eso no pueda describir la santidad cristiana como universal vocación en la Iglesia y el camino que la conduce, sin hacer un llamamiento con frecuencia a los consejos evangélicos¹⁰.

El concilio Vaticano II, en consecuencia, afirma y reconoce la vocación universal a la santidad como finalidad a la que debe tender todo cristiano con su vida (LG 39-42). Y la santidad consiste en la perfección de la caridad, que es la esencia y la existencia de la misma vida cristiana. De ahí que la vida de los cristianos se rige por la caridad teologal, que es a su vez origen y fin de los consejos evangélicos.

La caridad es la sustancia misma de la vida cristiana, fin y término de todos sus demás elementos. Tiene por esto la caridad un carácter peculiar y único: es impuesta como fin, por ella misma, sin subordinación a ninguna otra perfección ulterior, de una manera ilimitada. El primer mandamiento nos la impone sin límites de ninguna clase, como fin y razón de ser de todos los demás mandamientos y consejos. A todos nos obliga la caridad en toda su infinita amplitud, pues se nos manda como fin [...] La perfección consiste en la perfección de la caridad; ahora bien, como la caridad está mandada universalmente en toda su extensión, la perfección esta impuesta a todos por este gran mandamiento de la caridad¹¹.

En definitiva, en esta dimensión eclesial de comunión, a imagen de la Trinidad, vemos la armonía de las diversas vocaciones, carismas y ministerios que conducen a la edificación del cuerpo de Cristo. Así, esta vocación universal a la santidad de todos los cristianos que consiste en la perfección de la caridad (LG 40) se realiza en las diversas formas de vida de un modo complementario. Por último, como veremos más adelante, la diferencia no estará en el fin sino en los diversos medios para llegar a esa santidad cristiana: y esos medios derivan de las diversas vocaciones y carismas y no crean elites de santidad¹².

¹⁰ H. BÖHLER, *I consigli evangelici*, 35: «Col concilio si è riaperto in modo esplicito e attraente il cammino di santità cristiana a ogni stato di vita. È comunque significativo che esso sembri non poter descrivere la santità cristiana come universale vocazione nella Chiesa e il cammino che vi conduce, senza richiamarsi con frequenza ai consigli evangelici». La traducción es nuestra.

¹¹ F. SEBASTIÁN, *La vida de perfección*, 77-78.

¹² Cf. B. SECONDIN, *Per una fedeltà creativa*, 43. J. Aubry hablando de la santidad de los religiosos dirá que el hecho de consagrarse no significa convertirse automáticamente en santo. «La santità del religioso è la sua crescente comunione di amore con Dio e con i fratelli mediante la carità attiva che anima la sua vita, sfruttando la propria grazia nello Spirito Santo. La sua consacrazione, *di per sé*, non è ancora la sua santificazione o santità [...] Un religioso, perché “persona consacrata”, non è automatica-

1. Universal llamada a la santidad¹³

La doctrina sobre la santidad se encuentra en el capítulo V de la *Lumen Gentium* en los números 39 al 42, que viene llamado *De universale vocatione ad sanctitatem in Ecclesia*, y está completamente dedicado a la descripción de la santidad cristiana en el ámbito del ser y del obrar. La LG en estos números afirma constantemente que la configuración a Cristo es esencial para la vida cristiana y corresponde a todos los fieles caminar hacia la identificación con Cristo en el seguimiento y en la imitación de su vida.

La santidad pertenece a la totalidad del pueblo de Dios¹⁴ y puesto que la Iglesia es santa, todos los cristianos son llamados a la santidad. «En la Iglesia, todos, lo mismo quienes pertenecen a la Jerarquía que los apacentados por ella, están llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: *Porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación* (1 Tes 4,3; Cf. Ef 1,4)» (LG 39). El P. Molinari realiza un breve análisis de esta frase evangélica situando la santidad en la historia de la salvación y afirma lo siguiente:

Dios viene llamado “Santo” porque, en virtud de su misma naturaleza divina, es siempre, en todo su ser y obrar, perfectamente idéntico a sí mismo, a su grandeza, a su justicia, a su bondad: la humanidad de Cristo es “santa” porque mediante el Espíritu Santo está hipostáticamente unida a la persona del Verbo divino; la Iglesia es “santa” porque mediante el Espíritu Santo está unida a Cristo como Cuerpo Místico; por último, los hombres son “santos” porque, mediante la Iglesia, están unidos a Cristo

mente una “persona santa”, più santa degli altri: tutto resta da fare! Deve “vivere” con amore la sua consacrazione. E d'altra parte, se purtroppo non è fedele, se è mediocre e persino grande peccatore, resta pienamente una “persona consacrata” situata nella “vita consacrata” riconosciuta dalla Chiesa» (J. AUBRY, «La consacrazione nella vita religiosa», 117). El subrayado no es nuestro.

¹³ Para un conocimiento más profundo sobre este tema se puede consultar: P. MOLINARI - P. GUMPEL, *Il capitolo VI «De religiosis»*; ID., «La dottrina della Costituzione dogmatica»; M.J. SCHOENMAECKERS, *Genèse du chapitre VI “De Religiosis”*; K. WONS, *Rapporto «precepto» - «consiglio»*; F. RETAMAL, *La igualdad fundamental*.

¹⁴ G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, 26-27 afirma con firmeza que la santidad pertenece a todos los cristianos: «La chiesa ha sempre ritenuto che l'esortazione evangelica “siate perfetti come è perfetto il vostro Padre celeste” riguardasse tutti i cristiani, e di fatto, nel corso dei secoli, ha riconosciuto e canonizzato come santi uomini e donne che avevano vissuto nei più diversi stati personali e condizioni esistenziali. Tuttavia è innegabile che spesso, in forme più o meno esplicite, si è ritenuto e si ritiene che la chiamata alla santità riguardi solo i chierici e i religiosi, mentre gli altri fedeli possono accontentarsi di un non meglio definito “minimo indispensabile” per raggiungere la salvezza».

por el Espíritu Santo, y viven ontológicamente y moralmente en la vida de El¹⁵.

Por tanto la santidad no es un patrimonio de una categoría concreta de cristianos, sino finalidad a la que todo cristiano debe tender y a la que todo cristiano debe contribuir desde su condición de vida¹⁶. En definitiva, como ha escrito A. Bandera, «la santidad no es una vocación específica, sino algo mucho más importante: el término hacia el que se encaminan todas las vocaciones y la “atmósfera” que ellas requieren para ser vividas con plenitud»¹⁷.

Y hay que destacar que para situar esta llamada universal a la santidad, en el número 32 de la *Lumen Gentium* se subraya la igualdad en dignidad y acción de todos los fieles en el pueblo de Dios por el bautismo.

Por tanto, el Pueblo de Dios, por El elegido, es uno [...] Es común la dignidad de los miembros, que deriva de su regeneración en Cristo; común la gracia de la filiación; común la llamada a la perfección. Si bien en la iglesia no todos van por el mismo camino, sin embargo, todos están llamados a la santidad y han alcanzado idéntica fe por la justicia de Dios.

Esta llamada universal a la santidad y la correspondiente respuesta no sólo dan gloria a la Trinidad, sino cambian también profundamente la historia. «Es, pues, completamente claro que todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, y esta santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena» (LG 40). De ahí que la santidad no nos distancia de la realidad, sino que la penetra más profundamente, la asume y la transforma evangélicamente¹⁸.

Esta santidad se realiza en las diversas vocaciones, dones y carismas que el Señor concede a cada ser humano. El texto conciliar lo subraya en la LG 41 afirmando que «todos los fieles cristianos, en las condicio-

¹⁵ P. MOLINARI, «È possibile definire la santità cristiana?», 119: «Dio viene chiamato “Santo” perché, in virtù della sua stessa natura divina, egli è sempre, in tutto il suo essere e agire, perfettamente identico a se stesso, alla sua maestà, alla sua giustizia, alla sua bontà: l’umanità di Cristo è “santa” perché è ipostaticamente unita alla persona del Verbo divino; la Chiesa è “santa” perché mediante lo Spirito Santo è unita a Cristo come suo Corpo Mistico; gli uomini infine sono “santi” perché, mediante la Chiesa, sono uniti a Cristo dallo Spirito Santo, e vivono ontologicamente e moralmente nella vita di Lui». La traducción es nuestra.

¹⁶ Cf. J.L. ILLANES, «Llamada a la santidad», 317; G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, 27.

¹⁷ Cf. A. BANDERA, *La vida religiosa*, 19.

¹⁸ Cf. E. PIRONIO, «La vocazione dei laici», 391-392.

nes, ocupaciones, o circunstancias de su vida, y a través de todos, se santificarán más cada día». Y incluso la LG 42 dice que «quedan invitados y aun obligados todos los fieles cristianos a buscar insistentemente la santidad y la perfección dentro del propio estado».

1.1 *Fundamento de la igualdad de los cristianos*

Un fiel cristiano se convierte en *christifidelis* en razón de los sacramentos de iniciación, es decir, a partir del bautismo y de la confirmación; en consecuencia, de la gracia propia de estos dos sacramentos.

Los fieles, incorporados a la Iglesia por el bautismo, [...] y, regenerados como hijos de Dios, están obligados a confesar delante de los hombres la fe que recibieron de Dios mediante la Iglesia. Por el sacramento de la confirmación se vinculan más estrechamente a la Iglesia, se enriquecen con una fuerza especial del Espíritu Santo, y con ello quedan obligados más estrictamente a difundir y defender la fe, como verdaderos testigos de Cristo, por la palabra juntamente con las obras. (LG 11)

Todo hombre se inserta en Cristo por su bautismo, es a partir de ahí que recibe su vida nueva como hijo de Dios, su llamada a la santidad. Por eso, todos los cristianos están llamados a vivir y a configurar su vida en Cristo. Mediante el bautismo, el cristiano se inserta en el misterio de la Pascua del Señor: así los cristianos, inmersos en las aguas bautismales, han hecho propio el misterio de la muerte del Señor; saliendo de las aguas bautismales, se convierten en criaturas nuevas, partícipes del misterio de la resurrección del Señor¹⁹.

Por este bautismo, el cristiano participa a la triple función de Cristo: función sacerdotal, profética y real. Ahora bien, este sacerdocio común de los fieles no es una modalidad inferior de participación al sacerdocio de Cristo en relación al sacerdocio ministerial. Si bien es verdad que el sacerdocio ministerial y el común de los fieles son distintos en su esencia, no significa de ningún modo que se excluyan mutuamente, sino que son necesariamente complementarios²⁰. «El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo» (LG 10). Como dice A. Vanhoye: «El sacerdocio ministerial es sacramento de la mediación de Cristo. El sacerdocio común es participación en el

¹⁹ Cf. V. DE PAOLIS, «L'Identità della vita consacrata», 118.

²⁰ Cf. E. CORECCO, «Profili istituzionali dei Movimenti», 210-211; L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, 26-27.

dinamismo de la ofrenda de Cristo, participación existencial pero condicionada por la mediación»²¹.

Sería profundamente inexacto definir el sacerdocio común de los fieles de manera negativa, como una forma de no participación al sacerdocio ministerial. Un acercamiento negativo de la cuestión no releva el elemento fundamental del sacerdocio común, es decir esta participación directa al amor de Cristo a través del Padre. En razón de esta participación, el sacerdocio común de los fieles se constituye como realidad primaria en relación al sacerdocio ministerial. Antes que sobre el sacerdocio ministerial, la estructura de la Iglesia se funda sobre el sacerdocio común de todos los fieles²².

Ahora bien, partiendo del sacerdocio común como la vocación cristiana fundamental²³, constatamos que se participa a dicho sacerdocio de diversos modos según las diversas vocaciones, carismas y ministerios²⁴. Esta diversificación y diferenciación no significa incomunicabilidad entre los diferentes estados de vida, en cuanto que tienen en común el estado de *christifidelis*, tienden a la perfección de la caridad y están unidos por la misma dignidad de hijos de Dios, de miembros de la Iglesia y partícipes de la misma misión²⁵.

²¹ Cf. A. VANHOYE, «La participación de los fieles laicos», 77.

²² E. CORECCO, «Profili istituzionali dei Movimenti», 211: «È perciò profondamente scorretto definire il sacerdozio comune dei fedeli negativamente, come forma di non partecipazione al sacerdozio al sacerdozio ministeriale. Questo approccio negativo del problema non coglie l'elemento fondamentale del sacerdozio comune, cioè quello di essere una partecipazione diretta all'amore di Cristo per il Padre. In forza di questa partecipazione il sacerdozio comune dei fedeli si costituisce come realtà primaria rispetto al sacerdozio ministeriale. Prima che sul sacerdozio ministeriale, la costituzione della Chiesa è fondata sul sacerdozio comune di tutti i fedeli». La traduzione es nuestra.

²³ A. VANHOYE, «La participación de los fieles laicos», 77-78. «El sacerdocio ministerial no es el fin, ni el objetivo, sino un instrumento al servicio del sacerdocio común, siendo éste último la realidad más importante para cualquier persona, también para los ministros ordenados. Si existe esta justa perspectiva, se pueden evitar las ilusiones demasiado fáciles, así como el peligro de la clericalización del fiel laico».

²⁴ Cf. B. FORTE, *Laicato e laicità*, 42: «La differenza fra sacerdoti e laici non sta nella mancata partecipazione dei secondi al sacerdozio di Cristo, ma nel diverso modo di partecipazione alla triplice funzione: il laico è, come il ministro ordinato, re, sacerdote e profeta. Il ministro ordinato, però, lo è in persona di Cristo capo (PO 2): il laico, potremmo dire, in quanto Corpo di Cristo. Non c'è superiorità dell'uno sull'altro (differenza di grado), ma diversa forma di partecipazione al sacerdozio, alla regalità e alla profezia di Cristo (differenza di essenza)».

²⁵ Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 48; L. MOREIRA NEVES, «I laici cristiani», 551.

1.2 *Unidad y diversidad de la santidad en el Concilio Vaticano II*²⁶

Esta vocación universal a la santidad fundamentada sobre el bautismo y el sacerdocio común de los fieles cristianos se caracteriza asimismo por la diferenciación y la diversidad de dicha santidad cristiana.

La santidad cristiana es fundamentalmente *una*, porque consiste en la participación a la única vida de Cristo en la caridad, pero es *diferente* según las vocaciones, los dones y carismas concedidos por Dios. Así, la LG 41 subraya claramente estas diversas actuaciones de la santidad.

Una misma es la santidad que cultivan, en los múltiples géneros de vida y ocupaciones, todos los que son guiados por el Espíritu de Dios, y obedientes a la voz del Padre, adorándole en espíritu y verdad, siguen a Cristo pobre, humilde y cargado con la cruz, a fin de merecer ser hechos partícipes de su gloria. Pero cada uno debe caminar sin vacilación por el camino de la fe viva, que engendra la esperanza y obra por la caridad, según los dones y funciones que le son propios.

De este modo, el Concilio afirma la unidad de la santidad, así como la realización de esta única santidad en los fieles cristianos según los diversos dones y vocaciones.

Para excluir cualquier duda o ambigüedad en la interpretación de esta afirmación, la Comisión Doctrinal del Concilio aclara su sentido:

Muchos Padres (y sobretudo el grupo de los 679) han pedido que una vez afirmada la unidad de la santidad, se enseñe también la diversidad según los diversos grados. En el nuevo texto permanece, por tanto, la afirmación de la santidad que es *una*; pero no se añade más, como se hacía en el texto precedente, que es también *la misma*. En este modo en el nuevo texto se reconoce implícitamente la diversidad según los diversos grados y vocaciones²⁷.

²⁶ Para profundizar sobre este tema se puede acudir a las siguientes obras y artículos: L. CABIELLES DE COS, «Vocación universal a la santidad», 4-96; B. HÄRING, «La santità nella Chiesa», 315-324; P. MOLINARI, «Diversificazione nel modo di tendere», 7-20; ID., «La santità dei cristiani», 521-546; ID., «La vocazione di tutti i cristiani», 542-550; ID., «E possibile definire la santità cristiana?», 110-120; L. RAVETTI, *La santità nella Lumen Gentium*; K. WONS, *Rapporto «precetto» - «consiglio»*, 61-68.

²⁷ AS III/I, 325-326: «Plures Patres (in primis illi 679) postulaverunt, ut affirmata unitate sanctitatis, etiam diversitas secundum diversos gradus doceretur. In textu novo igitur remanet affirmatio *unius* sanctitatis; tamen non adiungitur, sicut in textu priori, quod etiam *eadem* sit sanctitas. Ita implicite recognoscitur in novo textu diversitas secundum diversos gradus et vocationes». La traducción es nuestra pero el subrayado está en el original. Cf. la obra de F. RETAMAL, *La igualdad fundamental*, 321.

En definitiva, esta eclesiología del Concilio Vaticano II afirma con claridad la igualdad y la común dignidad entre los miembros del pueblo de Dios, que se expresa sea en la participación de todos los bautizados a la misión y la edificación de la Iglesia, o bien sea en la común llamada a la santidad y a la perfección de la caridad. La diversidad en el modo de realizar la santidad no significa una especie de privilegio o monopolio para algunos sino que manifiesta las diversas vocaciones y carismas para llevar a cabo la gloria de Dios y el servicio a la Iglesia.

2. Diversidad por los carismas y ministerios

El Concilio Vaticano II nos ha mostrado los diversos carismas y ministerios para ejercer las diversas obras y oficios, y por consiguiente la vida cristiana se puede vivir en diversas condiciones, estados (LG 39-41). Esta diversidad de carismas y ministerios en la Iglesia, sin embargo, no disminuyen la unidad de la misión de los fieles, más bien la enriquecen, la sirven mejor porque cada uno desde su vocación puede contribuir a la edificación del Cuerpo de Cristo²⁸.

Como dice acertadamente G.M. Giordano, la pregunta que deben hacerse los laicos, los sacerdotes y los religiosos no será lo que les diferencia mutuamente, sino ¿cuál es la vida, la misión, el apostolado de la Iglesia, a la cual deben tomar parte y colaborar unidos por el mismo espíritu? Es cierto que el Espíritu de Dios distribuye sus diversos dones en los cristianos: pero el primer don es la misma Iglesia, donde se da un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo²⁹.

Ahora bien, ¿esta distinción de los cristianos en diversos órdenes o estados perjudica a la única misión de la Iglesia? ¿Esta diversificación de los cristianos supone realmente una estratificación y por tanto una incomunicación entre ellos? Y entrando más directamente en el Código, ¿cuales son los diversos estados de vida presentes en la Iglesia según el Código de Derecho Canónico de 1983? Veamos en un breve análisis del Código la diversidad de carismas y ministerios al servicio de la Iglesia.

²⁸ Cf. J.L. ILLANES, «Llamada a la santidad», 316: «Todos y cada uno cooperan, desde perspectivas diversas, pero confluyentes, a la perfección del vivir eclesial y al cumplimiento de la misión recibida por la Iglesia para la salvación del mundo, que se alcanza a través del mutuo completarse de una diversidad de funciones».

²⁹ Cf. G.M. GIORDANO, *La teologia spirituale del laicato*, 29.

2.1 *El Código de Derecho Canónico de 1983*

El Código parte, en sintonía y armonía con el Concilio Vaticano II, de la común dignidad de todos los fieles en virtud del bautismo, igualdad fundamental en la dignidad y en el obrar entre todos los que comparten la condición común de bautizados (cc. 204 § 1; 208). Por eso existen en la Iglesia deberes y derechos fundamentales que son comunes para todos: «Por el bautismo, el hombre se incorpora a la Iglesia de Cristo y se constituye persona en ella, con los deberes y derechos que son propios de los cristianos, teniendo en cuenta la condición de cada uno, en cuanto estén en la comunión eclesial y no lo impida una sanción legítimamente impuesta» (c. 96).

Pero cada uno de los fieles coopera en la edificación de la Iglesia y realiza su misión de distinta manera, según su condición jurídica y las tareas que le son confiadas, con los diversos dones carismáticos y los diversos ministerios nacidos del Espíritu que vivifica, santifica y guía a la Iglesia³⁰.

La consideración de la Iglesia como comunión, según la doctrina del Vaticano II, nos conduce a la noción de Iglesia como sociedad no sólo de desiguales, sino también de iguales. El bautismo constituye el fundamento de la igualdad y de la corresponsabilidad de los fieles, y de este modo están incorporados a Cristo, se hacen hijos de Dios y constituyen el pueblo de Dios. La heterogeneidad entre los fieles deriva de las diversas funciones, que brotan de los diversos sacramentos y carismas, que están llamados a desempeñar en la Iglesia, por lo que esa desigualdad es funcional³¹.

El Código delinea los diversos estados de los fieles cristianos en el c. 207³². Este canon en su primer párrafo plantea la distinción de derecho divino entre ministros sagrados y laicos. No olvidemos que dicha distinción debe ser considerada desde la igualdad esencial entre todos los bautizados que se afirma en los cc. 204 § 1 y 208. Esta diversificación de los fieles entre clérigos y laicos es fundamental pero no es la única; puesto que al interno de cada estado, se dan por vía sacramental, otras diferenciaciones cualitativas, con deberes y competencias propias³³.

³⁰ Cf. G. GHIRLANDA, «Los movimientos en la comunidad eclesial», 45.

³¹ Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 61; A. LONGHITANO, «Laico, persona, fedele cristiano», 50; M. BRUNETTI, *I laici nel diritto canonico*, 71.

³² Sobre el origen de este canon se puede consultar: A. LONGHITANO, «Laico, persona, fedele cristiano», 42-47; F. COCCOPALMERIO, «I "christifideles" in genere», 14-54.

³³ Cf. S. ARDITO, «Normativa degli Istituti», 73.

Así, G. Ghirlanda habla del orden general de la vida laical que está constituido por todos los que «permanecen en la consagración bautismal y ejercen el sacerdocio común, según el propio carisma de la secularidad, tienen las mismas obligaciones y los mismos derechos y, por tanto, se encuentran en la misma categoría jurídica»³⁴. Pero, por otra parte, afirma que dicho carisma general de la vida laical no existe en abstracto, sino que se concretiza en varios órdenes particulares, que se individúan sobre la base de la pluralidad de carismas personales particulares.

Análogamente entre los ministros sagrados, en virtud de la participación diversa al sacramento del orden, existen entre ellos diversos carismas particulares como el diaconado, el presbiterado, el episcopado (c. 1009 § 1)³⁵.

Y por último el canon 207 en su segundo párrafo, junto al criterio eclesial de la diversidad de los fieles por medio de los sacramentos, enuncia otro categoría de fieles caracterizada por la profesión de los consejos evangélicos.

En estos dos grupos hay fieles que, por la profesión de los consejos evangélicos mediante votos u otros vínculos sagrados, reconocidos y sancionados por la Iglesia, se consagran a Dios y contribuyen a la misión salvífica de la Iglesia según la manera peculiar que les es propia; su estado, aunque no afecta a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo, a la vida y la santidad de la misma.

Según E. Corecco³⁶, esta igualdad constitucional que se establece a causa del canon 207 § 2, reconocida en los consejos evangélicos, permite superar el sistema bipolar estéril de la relación entre clérigos y laicos, que ha favorecido sea el prevalecer de los primeros sobre los

³⁴ G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 63.

³⁵ Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 63. Cf. también S. ARDITO, «Normativa degli Istituti», 73: «Questa diversificazione dei fedeli in chierici e laici è fondamentale, ma non unica. Già all'interno di ciascuno di tali stabili modi di esser, lo "stato clericale" e lo "stato laicale", si danno, sempre per via sacramentale, ulteriori diversificazione qualificative, con assegnazione di compiti propri e di adeguata competenza. Tra i ministri sacri, in virtù della differente partecipazione del sacramento dell'ordine, sono tra loro differenti la consacrazione, i compiti e la "potestas" del diacono, del presbitero e del vescovo. Analogamente tra i laici: in forza delle ulteriori consacrazioni sacramentali della confermazione e del matrimonio, il modo di essere e di agire nella Chiesa dei cresimati e dei coniugati sono diversi tra di loro e da quello dei fedeli che sono configurati a Cristo dal solo battesimo, ma non per una diversità quantitativa di dignità e di responsabilità, bensì per una diversità qualificativa di compiti e di competenze».

³⁶ Cf. E. CORECCO, «Aspetti della ricezione», 355-356.

segundos, o bien sea la identificación restrictiva de los fieles con los laicos.

Este segundo parágrafo ha sido discutido por muchos autores³⁷, sobre todo en lo que concierne a la pertenencia de la vida consagrada a la estructura constitucional o constitutiva de la Iglesia y si es de derecho divino solamente la estructura jerárquica constituida por el sacramento del orden o bien no. El P. Beyer plantea que la vida consagrada es un elemento necesario de la constitución de la Iglesia³⁸. El P. Ghirlanda, en la misma perspectiva que el P. Beyer, dice:

Por derecho divino, la estructura carismático-institucional de la Iglesia está constituida por estos tres carismas-órdenes generales, ya que en la Iglesia siempre habrá laicos, ministros sagrados y alguna forma de consagración de vida según la práctica de los consejos evangélicos. Esto está solamente insinuado en el canon 207³⁹.

Por todo ello, el P. Ghirlanda afirma que la vida de la Iglesia no se limita a la polarización entre el orden jerárquico y el orden laical; antes

³⁷ Solamente insinúo algunos estudios sobre el tema de la eclesialidad de la vida consagrada: J. DANIELOU, «I religiosi nella struttura della Chiesa», 1093-1110; M. RONDET, «Signification ecclesiológica», 139-151; J.C GARCÍA PAREDES – D.X. ANDRÉS, «La vita religiosa», 708-729; 20-28; V. FAGIOLO, «Identità teologica e canonica», 428-429; ID., «Appartenenza de jure divino», 424-430; G. GHIRLANDA, «Ecclesialità della vita consacrata», 283-293; 410-420; ID., «Dimensione ecclesiológica della vita consacrata», 655-685.

³⁸ Para comprender las afirmaciones del J. Beyer hay que tener en cuenta que en el Esquema de 1980 del Código, la vida consagrada se encontraba bajo el título de las asociaciones de fieles: «Dans le sillon de Vatican II, le nouveau Code essaie de renforcer la position constitutionnelle des religieux, en ajoutant qu'ils appartiennent à la vie et à la sainteté de l'Eglise, tout en précisant négativement qu'ils n'appartiennent pas à la structure hiérarchique (§ 2). Comme si les autres "états" n'appartenaient pas à la vie et à la sainteté de l'Eglise. Du moment que l'on n'a pas le courage d'affirmer que les Conseils évangéliques constituent "jure divino" un "état" constitutionnel dans l'Eglise, on ne trouve pas d'autre solution que de classer les religieux sous la partie réservée aux associations (cc. 204 et ss.). Cela est insoutenable. Les religieux ne se réunissent pas dans les confréries — comme les autres fidèles — en vertu d'un simple choix libre et volontariste, mais en vertu d'une vocation qui, elle-même, est un élément nécessaire de la constitution de l'Eglise. Elle précède toute décision libre des fidèles d'y adhérer» (J. BEYER, *Du Concile au Code*, 63).

³⁹ G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 64-65; G. FELICIANI, «Obblighi e diritti», 65-66. Así también V. De Paolis afirma: «La vita consacrata non può mancare alla Chiesa, proprio perché è la forma di vita che fu di Cristo Gesù, della madre e dei discepoli del Signore. Ne rivela la vita intima, che è mistero di santità. Appartiene pertanto alla sua struttura e alla sua costituzione, anche se in un'altra linea, precisamente quella della manifestazione e testimonianza della santità» (V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 46).

bien, se muestra más rica y articulada. La estructura fundamental de la Iglesia es una estructura carismático-institucional: son tantos los órdenes, cuantos diversos ministerios y funciones estables hay en la Iglesia, suscitados por los dones del Espíritu e institucionalizados canónicamente⁴⁰.

En un artículo del P. Castaño se insinúa que el Código admite tres estados puros de personas en la Iglesia. Para el autor todos los cristianos pueden reconocerse en tres “estados” puros, los cuales se excluyen respectivamente y no se puede pertenecer simultáneamente a más de uno⁴¹. Sin embargo, mostrando nuestro desacuerdo con la opinión del P. Castaño, constatamos que en la Iglesia se puede tener una duplicidad de estado. Por ejemplo un sacerdote religioso, cumula el estado clerical (c. 266 § 1) y el estado de la vida consagrada (cc. 574; 654). Igualmente un miembro de un instituto secular está en el estado de la vida consagrada (c. 574), que se acumula con la condición canónica clerical o laical, el

⁴⁰ Cf. G. GHIRLANDA, «Los movimientos en la comunidad eclesial», 47. Es interesante observar asimismo la opinión de otros autores sobre los diversos estados de vida en la Iglesia. Así A. Borrás habla de una Iglesia tripolar, donde partiendo de la común dignidad del bautismo de todos los fieles cristianos, distingue tres polos que se comunican entre ellos: la secularidad, el ministerio ordenado, la vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos: «Le premier pôle, celui de la sécularité, est principalement représenté par les laïcs dont la spécificité — mais non l'exclusivité — est l'engagement dans l'histoire des hommes pour en faire une histoire sainte, i.e. sanctifiée par l'amitié de Dieu pour tous les hommes, sans exception et sans exclusive (c. 225; Cf. c. 226 § 1 et c. 227). Le deuxième pôle est celui du ministère ordonné; c'est la spécificité du service des évêques ainsi que, chacun à leur façon, des prêtres et des diacres. Ils n'ont pas l'exclusivité du service. Ils servent plutôt de manière autorisée, au nom du Christ, en vertu de l'ordination sacramentelle, i.e. par un don de toute leur personne et pour toute leur vie, sans mérite de leur part et sans repentance de la part de Dieu qui appelle, consacre et envoie (Cf. c. 1008 § 1) Le troisième pôle enfin, celui de la vie consacrée par la profession des conseils évangéliques, indique l'urgence du Royaume et suggère la radicalité de l'Evangile. Ici encore, il s'agit d'une spécificité et non d'une exclusivité, car le baptême est pour tous les fidèles une consécration radicale et une vocation à vivre l'Evangile à la suite du Christ dans le force de son Esprit» (A. BORRAS, «Le droit canonique», 243). Cf. también E. SASTRE SANTOS, «Gli stati di vita cristiana», 442-470; H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*; G. CANOBBIO ET AL., *Gli stati di vita del cristiano*. Para un estudio sobre las formas de vida cristiana en el Concilio Vaticano II y según los autores modernos, las aportaciones de J.C. García Paredes son realmente interesantes (Cf. J.C. GARCIA PAREDES, *Teología de las formas*, 486-623).

⁴¹ Cf. J.F. CASTAÑO, «Condicio laicalis», 325-326: «Il Codice ammette tre stati puri delle persone nella Chiesa. Detto in un altro modo: tutti i cristiani possono riconoscersi in tre “status” o categorie tipologiche, le quali si escludono a vicenda, vale a dire che ciascuno di essi è così completo, autonomo ed esclusivo, che non si può appartenere simultaneamente a più di uno. Questi stati puri sono: lo “status laicalis”, lo “status clericalis” e lo “status consecratorum”».

cual no cambia de estado en medio del pueblo de Dios (c. 711). Esto significa que en los dos casos, en la persona se juntan las obligaciones y los derechos propios de los dos estados de vida en los que se encuentra.

En conclusión, el código de derecho canónico parte de la común dignidad e igualdad de todos los fieles, que constituirían la categoría jurídica de *christifideles*⁴², que han recibido el sacramento del bautismo, con el cual son configurados a Cristo e incorporados a la Iglesia. Esta igualdad entre los cristianos, derivada por el bautismo, hace participar a todos de la gracia común de la fe. Y este don común se manifiesta y se actúa en los diversos órdenes generales y particulares, según las diversas vocaciones y misiones, así como por las diferentes funciones a realizar en la Iglesia. De aquí brota la diversa funcionalidad entre los fieles cristianos⁴³. De este modo podemos hablar de tres órdenes

⁴² V. De Paolis distingue entre el “estado jurídico” y la “condición o situación jurídica”. De este modo establece cuatro estados jurídicos: el estado de *christifidelis* que estaría a la base de los otros estados de vida, el de clérigo y de laico, y el de la persona consagrada por la profesión de los consejos evangélicos. «La condizione giuridica presuppone una situazione abbastanza precisa e determinata, per cui si può effettivamente rilevare attorno a essa una legislazione con determinazione di diritti e doveri. Tale, per es., è la condizione giuridica del battezzato, del diacono, del sacerdote, del vescovo, dello scomunicato, del sospeso [...] Tuttavia la condizione giuridica non è necessariamente una situazione permanente e definitiva che determina totalmente la vita del fedele. La condizione giuridica, almeno in alcuni casi, può facilmente mutare. Così la condizione giuridica dello scomunicato cessa con la remissione della pena. Ugualmente quella del peccatore pubblico, una volta che questi si sia pentito e abbia fatto cessare la situazione di peccato pubblico. Quando però la “situazione” viene regolata dalla legge in quanto si presuppone definitiva e comprensiva di tutta la vita del fedele all’interno della chiesa, invece che di “condizione giuridica” sembra meglio parlare di “stato giuridico del fedele”. All’interno della legislazione della chiesa non è difficile rinvenire quattro “stati giuridici”: lo stato di “christifidelis”, quello di chierico e di laico, e quello di persona consacrata nella professione dei consigli evangelici. Tali stati di vita sono tra di loro intimamente collegati e comunicanti, benché ciascuno abbia una propria specificità». (V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 47). A. Pigna considera asimismo que no se puede identificar la vocación bautismal con la laical, es decir, todo bautizado es cristiano pero no todo bautizado es laico. Sobre este bautismo se incluyen las otras formas de vida (Cf. A. PIGNA, *La vita consacrata*, 126-127).

⁴³ En un artículo anterior a la codificación, G. Ghirlanda realiza una distinción entre los fieles cristianos en relación a cuatro categorías: el ministerio sacro, lo secular, la consagración mediante la profesión de los consejos evangélicos y el matrimonio: «Prima distinctio habetur relate ad exercitium ministerii sacri. Iuxta hanc distinctionem, quoad functiones quas in Ecclesia exercent, clerici a laicis differunt. Clerici, esse possunt dioecesani simpliciter, religiosi et membra Institutum Saecularium [...] Secunda distinctio, relate ad saeculum, ad negotia nempe saecularia, inter saeculares et religiosos statuitur. Sub cathogoria saecularium, ponuntur tum laici, tum clerici dioecesani simpliciter, tum membra Institutum Saecularim, quae

generales: la vida laical, el ministerio sagrado y la vida consagrada. De estos se derivan los carismas particulares: para la vida laical se pueden mencionar el matrimonio (c. 226), las asociaciones laicales (c. 327), ministerios laicales (c. 230); para el ministerio sagrado, entre otros destacamos el diaconado, el presbiterado, el episcopado (c. 1009 § 1), orden arzobispal, metropolitano (c. 435); para el orden de la vida consagrada, están los diversos institutos de vida consagrada (c. 577), los eremitas (c. 603), las vírgenes consagradas (c. 604), las viudas (CCEO 570)⁴⁴. Y, por último, quisiéramos subrayar que tales estados de vida están unidos entre sí y se comunican constantemente, aunque esto no impide que cada uno de ellos tenga una especificidad propia sin que sea exclusividad, que lo caracteriza delante de la comunidad eclesial.

2.2 *Christifideles laici, Pastores dabó vobis, Vita consecrata*⁴⁵

Estas tres exhortaciones apostólicas, en continuidad con la eclesiología del Concilio Vaticano II, se deben considerar en su conjunto puesto que se refieren a vocaciones eclesiales fundamentales y configurantes de la Iglesia. La *Christifideles Laici* (1988) se refiere al laicado, la *Pastores dabó vobis* (1992) al sacerdocio ministerial y en especial al presbiterado, y por último, la *Vita consecrata* (1996) a la vida consagrada.

La exhortación apostólica *Vita consecrata* aclara la relación peculiar con las otras dos exhortaciones, cuando dice: «Este Sínodo, que sigue a los dedicados a los laicos y a los presbíteros, completa el análisis de las peculiaridades que caracterizan los estados de vida queridos por el Señor Jesús para su Iglesia» (VC 4b).

2.2.1 Comunión eclesial: diversidad y complementariedad

Las tres exhortaciones apostólicas se sitúan desde la perspectiva de una Iglesia misterio, comunión y misión para considerar a los fieles cristianos en su diversidad.

consecrata tamen sunt [...] Tertia distinctio ponitur ratione consecrationis per professionem consiliorum evangelicorum, id est firmatae per vota vel alia ligamina sacra ab Ecclesia approbata et acceptata, iuxta quam personae et non consecratae habentur [...] Quarta distinctio relate ad matrimonium datur, cum habeamus coniugatos et non coniugatos. Coniugati esse possunt tum laici tum clerici dioecesani simpliciter. Ex his ultimis in Ecclesia latina Diaconi tantum, in Ecclesia Orientalia etiam Presbyteri» (G. GHIRLANDA, «De variis ordinibus», 392-396)

⁴⁴ Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 63-64.

⁴⁵ JUAN PABLO II, exh. apost. *Christifideles laici*, 393-521; ID., exh. apost. *Pastores dabó vobis*, 657-804; ID., exh. apost. *Vita consecrata*, 377-486.

Es misterio porque el amor y la vida del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo son el don absolutamente gratuito que se ofrece a cuantos han nacido del agua y del Espíritu (Cf. Jn 3, 5), llamados a revivir la misma comunión de Dios y a manifestarla y comunicarla en la historia (*misión*) [...] Sólo dentro de la Iglesia como misterio de comunión se revela la «identidad» de los fieles laicos, su original dignidad. Y sólo dentro de esta dignidad se pueden definir su vocación y misión en la Iglesia y en el mundo (ChL 8)⁴⁶.

Esta afirmación se vislumbra en la estructura de la Exhortación, puesto que la primera parte nos hablará de la dignidad de los fieles laicos en la Iglesia-misterio, la segunda sobre la participación de los fieles laicos en la vida de la Iglesia-comunión y la tercera trata la corresponsabilidad de los fieles laicos en la Iglesia-misión⁴⁷.

Este texto de la ChL tiene una semejanza considerable con el número 12b de la *Pastores dabo vobis*:

Es en el misterio de la Iglesia, como misterio de comunión trinitaria en tensión misionera, donde se manifiesta toda identidad cristiana y, por tanto, también la identidad específica del sacerdote y de su ministerio.

Por último, la exhortación *Vita consecrata*, en continuidad con las otras dos exhortaciones se coloca de lleno en la ecclesiología de comunión. La *Instrumentum laboris* se había situado en esta perspectiva, como se puede ver en diversos números: «No se puede tener una justa concepción del misterio, de la comunión y de la misión de la Iglesia sin comprender la vida consagrada, y ésta no puede ser vivida y comprendida si no está inserta en el misterio, la comunión y la misión de la Iglesia» (IL 2b, Cf. también IL 1; 40). De este modo, la exhortación al inicio del capítulo 2 sobre el *Signum fraternitatis* en su número 41 afirma:

En realidad, la Iglesia es esencialmente misterio de comunión, “muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”⁴⁸. La vida fraterna quiere reflejar la hondura y la riqueza de este misterio, configurándose como espacio humano habitado por la Trinidad, la cual derrama así en la historia los dones de la comunión que son propios de las tres Personas divinas.

⁴⁶ El subrayado no es nuestro.

⁴⁷ Cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 10.

⁴⁸ Fuentes citadas: S. CIPRIANO, *De Oratione Dominica*, 23, PL 4, 553; Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 4. El subrayado está en el texto original.

La *Christifideles laici* trata con más detenimiento y profundidad la triple dimensión de la Iglesia como misterio, comunión y misión. Las otras dos exhortaciones presuponen tales reflexiones y se mueven en esa perspectiva. *Vita consecrata* completa esta reflexión, ofreciendo una visión amplia de la estructura de la Iglesia, articulada en tres estados de vida fundamentales pertenecientes a la esencia de la Iglesia⁴⁹.

Esta eclesiología de comunión nos permite de poder llegar a captar algunos aspectos de la Iglesia, sobre todo en lo que se refiere a la diversidad y complementariedad de los miembros del cuerpo de Cristo. Como dice D. Tettamanzi⁵⁰, esta diversidad no realiza divisiones y contraposiciones, sino más bien genera y alimenta reciprocidad y coordinación; y la complementariedad no significa eliminar la unicidad e irrepetibilidad de cada miembro de la iglesia. Por tanto, no es la uniformidad, sino la pluriformidad, la que caracteriza el ser y el obrar de la iglesia; una pluriformidad cuyo objeto es garantizar y promover la comunión y la unidad.

Así, la ChL después de considerar en los nn. 16-19, la igualdad entre todos los fieles y su llamada universal a la santidad, en el n. 20 afirma lo siguiente:

La comunión eclesial se configura, más precisamente, como comunión “orgánica”, análoga a la de un cuerpo vivo y operante. En efecto, está caracterizada por la simultánea presencia de la *diversidad* y de la *complementariedad* de las vocaciones y condiciones de vida, de los ministerios, de los carismas y de las responsabilidades. Gracias a esta

⁴⁹ Cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 10-11. El teólogo dominico, A. Bandera, se lamenta del hecho que en la *Vita consecrata* no se acuda a la *Pastores dabо vobis* para hablar de la comunión eclesial: «E un fatto veramente deplorabile che, per parlare della comunione, si debba prescindere dal documento relativo ai ministri ordinati, i quali sono i suoi agenti principali, e che, in compenso, le idee esatte sulla comunione debbano essere cercate in una Esortazione sui laici, che, per colmo di stupore, era già stata pubblicata da parecchi anni quando giunse il momento di preparare e di rendere di pubblica ragione la *Pastores dabо vobis*» (A. BANDERA, «Un silenzio e un clamore», 320). Incluso, el mismo autor en otro artículo, critica la exhortación *Pastores dabо vobis* por el hecho de excluir la vida religiosa de dicho documento en el contexto de una supuesta eclesiología de comunión (Cf. A. BANDERA, «L'identità ecclesiale della vita religiosa», 381-384). F. Ciardi, por el contrario, afirma que la eclesiología de comunión se encuentra menos presente en el Sínodo sobre el ministerio sacerdotal. (Cf. F. CIARDI, «Spunti di lettura ecclesiologica», 67).

⁵⁰ Cf. D. TETTAMANZI, «Iglesia mysterium, communio, missio», 25.

diversidad y complementariedad, cada fiel laico se encuentra *en relación con todo el cuerpo y le ofrece su propia aportación*⁵¹.

En la misma perspectiva se encuentra el texto de VC 31b:

Todos los fieles, en virtud de su regeneración en Cristo, participan de una dignidad común; todos son llamados a la santidad; todos cooperan a la edificación del único Cuerpo de Cristo, cada uno según su propia vocación y el don recibido del Espíritu (Cf. Rm 12,38)⁵². La igual dignidad de todos los miembros de la Iglesia es obra del Espíritu; está fundada en el Bautismo y la Confirmación y corroborada por la Eucaristía. Sin embargo, también es obra del Espíritu la variedad de formas. El constituye la Iglesia como una comunión orgánica en la diversidad de vocaciones, carismas y ministerios⁵³.

De ahí que la comunión eclesial se define como “orgánica” en relación a la imagen del cuerpo que se caracteriza por la comunión de la diversidad de vocaciones, carismas y ministerios en una comunicación de complementariedad y enriquecimiento mutuo entre sí. Cada vocación tiene una misión específica pero con el fin de llegar a la única misión de la Iglesia dirigida a la salvación del mundo.

Christifideles laici había propuesto como itinerario hermenéutico para la comprensión de las vocaciones en la Iglesia la reciprocidad, la dependencia mutua, el movimiento circulatorio, que se realiza entre ellas en correspondencia al modelo de la Trinidad⁵⁴. Esta exhortación afirma:

En la Iglesia-comunión los estados de vida están de tal modo relacionados entre sí que están ordenados el uno al otro. Ciertamente es común — mejor dicho, único — su profundo significado: el de ser *modalidad según la cual se vive la igual dignidad cristiana y la universal vocación a la*

⁵¹ El subrayado no es nuestro.

⁵² Fuentes citadas: Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 32; Código de Derecho Canónico, c. 208; Código de los Cánones de la Iglesias Orientales, c. 11.

⁵³ Fuentes citadas: Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia, 4; Const. dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, nn. 4.12.13; Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la iglesia en el mundo actual, n. 32; Decr. *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado de los laicos, n. 3; exhort. ap. post sinodal *Christifideles laici*, nn. 20-21, 425-428; Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Communiois notio*, a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia entendida como comunión, n. 15, 847.

⁵⁴ Cf. F. CIARDI, «Spunti di lettura ecclesiologica», 67. En la *Christifidelis laici* se constata que la comunión de los cristianos con Cristo se fundamenta en la comunión del Hijo con el Padre en el don del Espíritu Santo (ChL 18). (Cf. también LG 4b; PDV 12; VC 41).

santidad en la perfección del amor. Son modalidades a la vez *diversas y complementarias*, de modo que cada una de ellas está en relación con las otras y a su servicio (ChL 55c)⁵⁵.

La razón de esta complementariedad recíproca y diversidad dinámica se encuentra en el misterio de comunión y misión única que son propias de la Iglesia.

Todos los estados de vida, ya sea en su totalidad como cada uno de ellos en relación con los otros, están al servicio del crecimiento de la Iglesia; son modalidades distintas que se unifican profundamente en el “misterio de comunión” de la Iglesia y que se coordinan dinámicamente en su única misión (ChL 55e).

Por otro lado, no se puede olvidar que tanto la *Vita consecrata* como *Christifidelis laici* subrayan que la pluralidad de formas y la unidad en la diversidad son obra del Espíritu Santo. Esta comunión en la vocación, la dignidad y la misión tienen como fundamento el Espíritu Santo el cual actúa a través de los sacramentos de la iniciación y culmina su obra en la eucaristía. Por eso VC 31b dice: «El [Espíritu Santo] constituye la Iglesia como una comunión orgánica en la diversidad de vocaciones, carismas y ministerios». Y también: «La comunión en la Iglesia no es pues uniformidad, sino don del Espíritu que pasa también a través de la variedad de los carismas y de los estados de vida» (VC 4c)⁵⁶.

La comunión eclesial es, por tanto, un don; un gran don del Espíritu Santo, que los fieles laicos están llamados a acoger con gratitud y, al mismo tiempo, a vivir con profundo sentido de responsabilidad. El modo concreto de actuarlo es a través de la participación en la vida y misión de la Iglesia, a cuyo servicio los fieles laicos contribuyen con sus diversas y complementarias funciones y carismas (ChL 20d).

En definitiva, la identidad y la vocación propia de los laicos, sacerdotes y consagrados debe ser concebida desde la relación y comple-

⁵⁵ El subrayado está en el texto original.

⁵⁶ El cardenal George Basil Hume en su *Relatio ante disceptationem*, con la que se abrieron los trabajos del Sínodo de 1994, sostenía que: «El Espíritu se encuentra en el origen de todos los dones jerárquicos y carismáticos. Los carismas de la vida consagrada se originan y son renovados por el Espíritu que provee a la Iglesia según las necesidades de los tiempos. La renovación de todo el pueblo de Dios la realiza el Espíritu Santo revigorizando las formas de vida ya existentes y suscitando otras maneras, que responden a las necesidades de la Iglesia, en una continuidad histórica» (G.B. HUME, *Relatio ante disceptationem*, n. 10, 449-450).

mentariedad de las vocaciones, partiendo de la común dignidad de todos los fieles recibida en virtud del bautismo.

2.2.2 Los estados de vida fundamentales de la Iglesia

Vita consecrata plantea el tema de los estados de vida desde el inicio de la exhortación con el fin de favorecer una mejor comprensión de la identidad de cada uno de ellos, de su vocación y de su misión específica en la Iglesia.

Este Sínodo, que sigue a los dedicados a los laicos y a los presbíteros, completa el análisis de las peculiaridades que caracterizan los estados de vida queridos por el Señor Jesús para su Iglesia. En efecto, si en el Concilio Vaticano II se señaló la gran realidad de la comunión eclesial, en la cual convergen todos los dones para la edificación del Cuerpo de Cristo y para la misión de la Iglesia en el mundo, en estos últimos años se ha advertido la necesidad de explicitar mejor la identidad de los diversos estados de vida, su vocación y su misión específica en la Iglesia (VC 4b). La comunión en la Iglesia no es pues uniformidad, sino don del Espíritu que pasa también a través de la variedad de los carismas y de los estados de vida. Estos serán tanto más útiles a la Iglesia y a su misión, cuanto mayor sea el respeto de su identidad. En efecto, todo don del Espíritu es concedido con objeto de que fructifique para el Señor en el crecimiento de la fraternidad y de la misión (VC 4c).

Desde esta perspectiva de clarificar la identidad y la misión⁵⁷ de las diferentes formas de vida, esta exhortación subraya constantemente la unidad y la diversidad de las vocaciones cristianas, según los diversos estados de vida (VC 16.18.22.30-32), y la complementariedad entre ellas. En la misma línea de pensamiento se sitúa la *Christifideles laici* en su número 55. En VC 31c se mencionan tres vocaciones constitutivas de la Iglesia entre ellas complementarias: la vida laical, el ministerio ordenado, la vida consagrada (LG 12c; 13c; 31b; ChL 55).

Estas vocaciones se pueden considerar paradigmáticas, dado que todas las vocaciones particulares, bajo uno u otro aspecto, se refieren o se recondu-

⁵⁷ No debemos caer en el equívoco de separar la identidad y la misión de las diferentes formas de vida. Para S.M. Alonso supondría un grave despiste distinguir estos dos aspectos que son dos dimensiones esenciales y constitutivas de la misma realidad. «Que, cuando se dice *identidad*, se pone el acento en lo entitativo, en lo ontológico, en el “ser”. Y, cuando se dice *misión*, se destaca lo dinámico, lo “operativo”, es decir, el “actuar”. La verdadera “identidad” es la dimensión ontológica de la “misión”. Y la verdadera “misión” es la dimensión más viva y dinámica de la “identidad” [...] Por eso, sin identidad no hay misión. Y, en consecuencia, sin misión, la identidad se desvanece» (S.M. ALONSO, «Identidad teológica de la vida consagrada», 133-134).

cen a ellas, consideradas separadamente o en conjunto⁵⁸, según la riqueza del don de Dios. Además, están al servicio unas de otras para el crecimiento del Cuerpo de Cristo en la historia y para su misión en el mundo.

Este servicio mutuo entre las diversas formas de vida ayuda a distinguir las vocaciones y ministerios eclesiales desde una unidad fundamental basada en el bautismo. En este sentido la VC 33a dice que «la vida consagrada, con su misma presencia en la Iglesia, se pone al servicio de la consagración de la vida de cada fiel, laico o clérigo» (ChL 15.55; PDV 15-18). Además subraya que la vida consagrada, desde su vida y testimonio, debe ayudar a las otras formas de vida a pasar «de la santidad comunicada por los sacramentos a la santidad de la vida cotidiana» (VC 33a)⁵⁹.

En cuanto a la función y especificidad propia de cada uno de los estados fundamentales, se afirma que «se confía a cada uno de los estados de vida fundamentales la misión de manifestar, en su propia categoría, una u otra de las dimensiones del único misterio de Cristo» (VC 32a). Así, Juan Pablo II hablando del fiel laico afirma que «todo aquello que le distingue no significa una mayor dignidad, sino una especial y complementaria habilitación al servicio»⁶⁰. Esto se puede asimismo constatar de las otras formas de vida en la Iglesia.

Según el P. Ghirlanda, entre estas exhortaciones apostólicas, es *Vita consecrata*, que en modo particular pone de relieve la complementariedad

⁵⁸ En este párrafo, podemos constatar que la afirmación *estas vocaciones [...]* consideradas separadamente o en conjunto, afirma implícitamente que se puede pertenecer a diversos estados de vida en la Iglesia como lo hemos afirmado anteriormente en el estudio del Código sobre dicho tema (Cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 20).

⁵⁹ Para profundizar estas afirmaciones de la exhortación apostólica: Cf. G. GHIRLANDA, «L'esortazione apostolica *Vita consecrata*», 592; ID, «L'esortazione apostolica *Vita consecrata* continua a provocare», 140-155.

⁶⁰ ChL 20: «El fiel laico “no puede jamás cerrarse sobre sí mismo, aislándose espiritualmente de la comunidad; sino que debe vivir en un continuo intercambio con los demás, con un vivo sentido de fraternidad, en el gozo de una igual dignidad y en el empeño por hacer fructificar, junto con los demás, el inmenso tesoro recibido en herencia. El Espíritu del Señor le confiere, como también a los demás, múltiples carismas; le invita a tomar parte en diferentes ministerios y encargos; le recuerda, como también recuerda a los otros en relación con él, que todo aquello que le distingue *no significa una mayor dignidad, sino una especial y complementaria habilitación al servicio* [...] De esta manera, los carismas, los ministerios, los encargos y los servicios del fiel laico existen en la comunión y para la comunión. Son riquezas que se complementan entre sí en favor de todos, bajo la guía prudente de los Pastores”» (JUAN PABLO II, homilía del 30 noviembre 1987, citada en *Christifideles laici*, n. 20).

dad y reciprocidad de los tres estados fundamentales de la Iglesia, como expresiones diferenciadas del único misterio de Cristo⁶¹.

La especificidad de los diferentes estados fundamentales se recoge de un modo sintético en VC 16 recordando que esto es posible únicamente en la complementariedad de las vocaciones cristianas y en la reciprocidad de los servicios: «En la unidad de la vida cristiana las distintas vocaciones son como rayos de la única luz de Cristo, “que resplandece sobre el rostro de la Iglesia”»⁶².

Los *laicos*, en virtud del carácter secular de su vocación, reflejan el misterio del Verbo Encarnado en cuanto Alfa y Omega del mundo, fundamento y medida del valor de todas las cosas creadas. Los *ministros sagrados*, por su parte, son imágenes vivas de Cristo cabeza y pastor, que guía a su pueblo en el tiempo del «ya pero todavía no», a la espera de su venida en la gloria. A la *vida consagrada* se confía la misión de señalar al Hijo de Dios hecho hombre como *la meta escatológica a la que todo tiende*, el resplandor ante el cual cualquier otra luz languidece, la infinita belleza que, sola, puede satisfacer totalmente el corazón humano. Por tanto, en la vida consagrada no se trata sólo de seguir a Cristo con todo el corazón, amándolo «más que al padre o a la madre, más que al hijo o a la hija» (Cf. Mt 10, 37), como se pide a todo discípulo, sino de vivirlo y expresarlo con la *adhesión «conformadora» con Cristo de toda la existencia*, en una tensión global que anticipa, en la medida posible en el tiempo y según los diversos carismas, la perfección escatológica. En efecto, mediante la profesión de los consejos evangélicos la persona consagrada no sólo hace de Cristo el centro de la propia vida, sino que se preocupa de reproducir en sí mismo, en cuanto es posible, “aquella forma de vida que escogió el Hijo de Dios al venir al mundo”⁶³.

Todos los estados de vida se constituyen desde la consagración bautismal, pero en el ministerio sagrado y la vida consagrada se da otra consagración en razón de la misión que les corresponde (VC 31; PDV 21)⁶⁴. Vemos que los estados de vida fundamentales de la Iglesia son tres: los laicos, consagrados por el bautismo para vivir el evangelio en

⁶¹ Cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 21.

⁶² Fuente citada: Concilio Ecuménico Vaticano II, const. dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 1.

⁶³ Fuente citada: LG 44c. El subrayado no es nuestro.

⁶⁴ J. Aubry destaca que en la Iglesia existen consagraciones especiales fundadas en la consagración bautismal. De este modo se da la consagración por los sacramentos: el sacramento del orden, para constituir los bautizados-ministros; y el sacramento del matrimonio, para constituir los bautizados-esposos. Por otro lado, estaría la consagración obrada por un intervención de Dios y de su Iglesia sobre los que están llamados a profesar los consejos evangélicos, para constituir los bautizados de vida consagrada (Cf. J. AUBRY, «La consacrazione nella vita religiosa», 97).

el mundo y que tienen como característica peculiar, sin ser exclusiva, la secularidad: «La condición eclesial de los fieles laicos se encuentra radicalmente definida por su novedad cristiana y caracterizada por su índole secular» (ChL 15; Cf. también LG 31a; VC 16.31); los ministros ordenados, que además de la consagración bautismal reciben la consagración sacerdotal para continuar el ministerio apostólico como «mediación eterna y gratuita de la gracia, que es necesaria para todos los fieles para ser conducidos al encuentro con la Cabeza, Pastor y Esposo eterno»⁶⁵; por último, las personas consagradas, que asumen los consejos evangélicos, y reciben una «nueva y especial consagración» para encarnar y representar la forma de vida de Jesús⁶⁶.

Subrayamos por otro lado que en lo que respeta a la eclesialidad de la vida consagrada se observa en la *Vita consecrata* un progreso doctrinal. Desde el inicio de la exhortación se afirma que estos estados de vida son «queridos por el Señor Jesús para su Iglesia» (VC 4b). Sin embargo la frase más importante se encuentra en el n. 29 cuando se dice que «el concepto de una Iglesia formada únicamente por ministros sagrados y laicos no corresponde, por tanto, a las intenciones de su divino Fundador tal y como resulta de los Evangelios y de los demás escritos neotestamentarios». Esta frase supera el canon 207 y la afirmación conciliar de LG 43b: «Este estado, si se atiende a la constitución divina y jerárquica de la Iglesia, no es intermediario entre el de los clérigos y los laicos, sino que de uno y otro algunos cristianos

⁶⁵ Cf. G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 26. Con el fin de analizar la identidad propia del sacerdote se pueden leer los nn. 12.15-17.22 de la exhortación *Pastores dabó vobis*. Estos números nos muestran que el sacerdote se sitúa en la dimensión de la comunión a través de la doble relación que se establece con los fieles de igualdad por el bautismo y de diferenciación por el sacerdocio ministerial. Así como afirman que la identidad del sacerdote se realiza por su relación con Cristo y con la Iglesia.

⁶⁶ Cf. VC 31. Retomaremos este tema de la «nueva y especial consagración» en la vida consagrada más adelante. Cf. P.G. CABRA, «Esortazione Apostolica "Vita Consecrata"», 15; F. CIARDI, «Spunti di lettura ecclesiologica», 105; G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 22-27; ID., «L'Esortazione Apostolica *Vita Consecrata*», 574-583. B. Fernández nos hace ver, a través del estudio de la dimensión cristológica de la vida consagrada en la exhortación apostólica *Vita consecrata*, que el lenguaje empleado para describir la misión de los consagrados se sintetiza en las categorías de signo, testimonio, representación y profecía. Por tanto, se trata de una terminología simbólica. (Cf. B. FERNÁNDEZ, «Dimensión cristológica», 190-191; Cf. también en la misma perspectiva el artículo citado de F. Ciardi en esta nota y G. GHIRLANDA, «Ecclesialità della Vita Consecrata», 123-159).

son llamados por Dios para poseer un don particular en la vida de la Iglesia»⁶⁷.

Entre las vocaciones paradigmáticas y estados fundamentales de la Iglesia se establecen relaciones de complementariedad. Cada una de ellas es profecía de las otras y se fundamenta en la Iglesia comunión que está constituida por la variedad de los carismas sin que esto se convierta en separación (ChL 15, VC 33). En ese horizonte, V. De Paolis afirma que se impone el compromiso de recorrer cada uno su camino, y que «todos juntos colaboren en el ser testigos del único y idéntico misterio de Jesús y de la Iglesia y artífices de la misma misión»⁶⁸.

Asimismo hay que tener en cuenta, como hemos afirmado anteriormente en el análisis de los estados de vida en el Código de Derecho Canónico, que la vida laical, ministerial y consagrada no existen en abstracto, sino concretamente en los diversos carismas particulares para la realización de los ministerios y servicios específicos de la Iglesia⁶⁹. De ahí que la ChL en su número 56 subraya la realización del estado laical en sus diversas vocaciones.

La rica variedad de la Iglesia encuentra su ulterior manifestación dentro de cada uno de los estados de vida. Así, dentro del estado de vida laical se dan diversas “vocaciones”, o sea, diversos caminos espirituales y apostólicos que afectan a cada uno de los fieles laicos. En el álveo de una vocación laical “común” florecen vocaciones laicales “particulares”.

⁶⁷ Esta novedad y desarrollo de la doctrina sobre la eclesialidad de la vida consagrada es afirmado por A. BANDERA, «Un silenzio e un clamore», 317-319; J. CASTELLANO, «Lumen Gentium - Perfectae Caritatis - Vita Consecrata», 173-175; G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 28-34. Sin embargo, B. Secondin se cuestiona sobre el valor de esta afirmación: «¿vale más una exhortación apostólica que una constitución dogmática o que un canon tan claro?» (B. SECONDIN, *El perfume de Betania*, 56-57.65).

⁶⁸ V. DE PAOLIS, «L'identità della vita consacrata», 124. En esta misma perspectiva se sitúa N. Tello Ingelmo subrayando la reciprocidad koinonal de las diversas vocaciones eclesiales presente en las tres exhortaciones apostólicas y destacando, sobre todo, el aspecto de la comunión carismática junto a la comunión orgánica: «Se entregan (los dones) por el Espíritu a algunos en la Iglesia para la construcción del cuerpo de Cristo. De aquí que todas estas vocaciones sean recíprocas y posean, las unas para las otras, un poder simbólico por el que todas se complementan representando al único cuerpo de Cristo [...] Todos los comportamientos eclesiales son dones de Dios que, a la vez que santifican a los que los reciben, sirven de edificación de los demás. Se establece, de este modo, una comunión que no es sólo *orgánica* o de coordinación funcional, sino que, antes que nada, es *carismática* o de referencia a Aquel que, siendo origen de la gracia, da el ser y el sentido a la misma comunión» (N. TELLO INGELMO, «Sentido teológico», 28-29).

⁶⁹ Cf. G. GHIRLANDA, «L'Esortazione Apostolica Vita Consecrata», 583.

De ahí que, como dice N. Tello Ingelmo, nos tendríamos que plantear si realmente la teología de los estados de vida, considerados como huertos cerrados y con linderos perfectamente delimitados, no estará tocando a su fin⁷⁰. Parece que el magisterio sinodal y pontificio está ayudando a crear nuevos horizontes para comprender mejor la diversidad de los carismas particulares que se pueden dar en la Iglesia. Por eso hoy se podría aplicar a los ministros ordenados y a los laicos lo que San Bernardo escribió de las órdenes religiosas de su tiempo:

Yo las admiro todas. Pertenezco a una de ellas con la observancia, pero a todas en la caridad. Todos tenemos necesidad los unos de los otros: el bien espiritual que yo no poseo, lo recibo de los otros [...]. En este exilio la Iglesia está aún en camino y, si puedo decirlo así, es plural: una pluralidad múltiple y una unidad plural. Y todas nuestras diversidades, que manifiestan la riqueza de los dones de Dios, subsistirán en la única casa del Padre que contiene tantas mansiones. Ahora hay división de gracias, entonces habrá una distinción de glorias. La unidad, tanto aquí como allá, consiste en una misma caridad⁷¹.

En conclusión, estas tres exhortaciones apostólicas subrayan la comunión eclesial, a imagen del misterio de la comunión trinitaria, en la simultánea diversidad y complementariedad de las vocaciones, carismas y ministerios, obras del Espíritu Santo. Podemos afirmar que esta dimensión trinitaria, esencial y constitutiva de toda forma de vida auténticamente cristiana, es la que constituye y define la verdadera identidad teológica de las diversas formas de vida, que es asimismo la raíz viva de su verdadera misión en la Iglesia y en el mundo⁷². De ahí que esta comunión eclesial, sobre la base de la igual dignidad de los fieles cristianos en virtud del bautismo, comporta en las diversas formas de vida la participación al único misterio de Cristo y a la única misión de la Iglesia. Las distintas vocaciones son como rayos de la única luz de Cristo, que resplandece sobre el rostro de la Iglesia.

⁷⁰ Cf. N. TELLO INGELMO, «Sentido teológico», 42.

⁷¹ S. BERNARDO, *Apologia ad Guillelmum Sancti-Theoderici Abbatem*, IV, 8; PL 182, 903-904.

⁷² S.M. Alonso desarrolla esta dimensión trinitaria, sobre todo en relación a la vida consagrada, partiendo del primer número de la Exh. Apos. *Vita consecrata* donde se nos dice que «la vida consagrada, enraizada profundamente en los ejemplos y enseñanzas de Cristo el Señor, es un don de Dios Padre a su Iglesia por medio del Espíritu» (S.M. ALONSO, «Identidad teológica», 137-162)

3. Los consejos evangélicos como vía de santidad

La llamada a la santidad es propia de todos los fieles cristianos como hemos visto precedentemente, y dicha santidad se realiza en la perfección de la caridad. En la LG 40a se afirma expresamente que es necesario que todos los fieles «con la ayuda de Dios conserven y perfeccionen en su vida la santificación que recibieron». Este don de la gracia de la santidad no puede ser conservado y mantenido estáticamente y pasivamente, sino que implica la tendencia a la perfección de la caridad, a la plenitud del don personal⁷³.

Esta perfección cristiana o radicalismo evangélico es el núcleo y fundamento del evangelio y es idéntico para todos los cristianos. Se trata de asumir y llevar a cabo en nuestra vida la invitación de Mt 5, 48: «Sed perfectos como el Padre celestial es perfecto». Es decir, sed misericordiosos como es misericordioso el mismo Padre del cielo (Lc 6, 36).

Cada cristiano encuentra este camino hacia la perfección del Padre en el modelo de Jesucristo. El mismo nos dice: «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Ninguno viene al Padre si no es por medio de mí» (Jn 14,6). De ahí se deduce que la vida del cristiano debe centrarse en el seguimiento de Cristo, situando a Cristo como principio y fundamento de la vida (Mt 10, 37; Lc 14, 26; Mc 8, 34-38). Y este seguimiento de Cristo se impone a todos los fieles cristianos de manera igualmente radical; todos, por tanto, deben preferirle, por encima de todas las cosas. Además no existen ni pueden existir, grados, puesto que a todos se pide el máximo⁷⁴.

La *Lumen Gentium* subraya el primado de la caridad y su constitución esencial de la perfección cristiana, común a todos los fieles: «De ahí que la caridad para con Dios y para con el prójimo sea el signo distintivo del verdadero discípulo de Cristo» (LG 42a; Cf. también LG 45a y PC 12a). Por tanto, la perfección consiste en amar a Dios y al prójimo, que resume toda la ley y los profetas y constituye la esencia misma de la vida cristiana. Y la perfección de esta vida consiste en el cumplimiento perfecto de ese doble mandamiento⁷⁵.

⁷³ Cf. K. WONS, *Rapporto «precetto» - «consiglio»*, 61; M. LABOURDETTE, «Universale vocazione alla santità», 1039.

⁷⁴ Cf. A. BANDERA, «Consigli evangelici», 399-400. En la misma perspectiva, H. Böhler confirma que los consejos evangélicos tienen su origen en la caridad de Cristo derramada en nuestros corazones. En cuanto tal son directivas de la vida de todo cristiano, porque cada cristiano es llamado a adherir plenamente el don de caridad que es Cristo (Cf. H. BÖHLER, *I consigli evangelici*, 28).

⁷⁵ Cf. S.M. ALONSO, «Consejos evangélicos», 424.

De estas consideraciones podemos afirmar que la perfección cristiana no es un privilegio de la vida consagrada, sino un precepto para todos los cristianos. En la LG 32b se dice claramente que se da una común llamada a la perfección; ahora bien, esta radicalidad evangélica se manifiesta en las exigencias ilimitadas de la caridad⁷⁶.

Para Juan Crisóstomo⁷⁷, y para los grandes maestros de la espiritualidad monástica oriental, si la virtud cristiana se funda sobre el amor y la perfección cristiana se basa en el absoluto, estas no encontrarán cumplimiento en una práctica más o menos jurídica de los consejos evangélicos para los monjes y en la práctica de solo los mandamientos para los laicos. Por tanto, no es necesario buscar una diferencia cualitativa, sino una diferencia de modalidad, quedando idéntica la naturaleza y la finalidad. El ideal evangélico forma una única indisoluble unidad y está dirigido a todos en su integridad⁷⁸.

En el único evangelio de la perfección cristiana surgen los diversos carismas y vocaciones que no son fruto de la creatividad humana sino frutos del don de Dios. Ahora bien, subrayemos con nitidez que todos están llamados a la misma perfección de la caridad pero a través de las diversas formas de vida.

Por otro lado, la llamada universal a la santidad no se opone a la doctrina de los consejos evangélicos para todos los cristianos sino que más bien la explicita. Con todo, es preciso no caer en dos extremos: o bien acentuando excesivamente las vocaciones diferentes olvidando la común dignidad de todos; o bien identificando a todos y olvidando la peculiaridad de las diversas formas de vida⁷⁹.

Esta perfección cristiana que consiste esencialmente en el amor a Dios y al prójimo, secundariamente se realiza en los preceptos y en los consejos en cuanto medios para llegar a la caridad y ejercerla⁸⁰. De ahí

⁷⁶ Cf. J. GALOT, «Agire da consacrati», 15; P. FERNÁNDEZ, «Consejos evangélicos», 398.

⁷⁷ Juan Crisóstomo afirma que tanto los laicos como los monjes buscan el compromiso cristiano a través de la perfección cristiana: «Es un error monstruoso creer que el monje debe llevar una vida perfecta, mientras que los otros pueden no preocuparse por la perfección. Los laicos y los monjes tienen el deber de tender a la misma perfección» (Adv. Opp. Vid. Monastica, 3, 14: PG 67, 372).

⁷⁸ Cf. F. PAPAMOLIS, «“Carisma” y “Laicidad”», 34.

⁷⁹ Cf. P. FERNÁNDEZ, «Consejos evangélicos», 400-401.

⁸⁰ Cf. A. PIGNA, «Consigli», 612. Esta definición de la perfección de la caridad esta fundamentada en Santo Tomás que afirma: «Esencialmente, la perfección cristiana consiste en la caridad, considerada, en primer lugar, como amor a Dios, y después como amor al prójimo, que son las dos formas sobre las cuales recaen los preceptos principales de la ley de Dios [...] Secundaria e instrumentalmente, la per-

que estos consejos evangélicos facilitan el ejercicio de la caridad, pero siempre en función de la caridad y de una perfección obligatoria para todos⁸¹.

Como veremos más adelante el contenido más hondo de los consejos evangélicos es imprescindible para todo creyente y esencial para la perfección de la vida cristiana, es decir, para el cumplimiento del doble precepto de amor a Dios y al prójimo. Como nos dice A. Bandera, en continuidad con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, estos consejos se aceptan en la disposición del ánimo del cristiano en búsqueda de la perfección cristiana, puesto que sin esa disposición la caridad no puede desarrollarse. Así la perfección que consiste en la caridad no puede darse sin una referencia a los consejos evangélicos, es decir, en la aceptación de dichos consejos al menos como disposición del ánimo⁸². Ahora bien, ¿qué teología presenta el Concilio Vaticano II sobre los consejos evangélicos? ¿Se perciben avances doctrinales con respecto a la teología pre-conciliar? ¿Qué consecuencias tienen las posiciones conciliares en la doctrina post-conciliar con respecto a la vivencia de los consejos evangélicos en las distintas formas de vida?

3.1 *El Concilio Vaticano II*

La *Lumen Gentium* trata el tema de los consejos evangélicos en tres lugares principalmente: en el capítulo V, concretamente en el n. 39 como modo particular de manifestar la perfección de la caridad; en el n. 42 como máxima prueba de amor y signo de santidad en la Iglesia; y ulteriormente, el capítulo VI trata la profesión de los consejos evangélicos por los religiosos en la Iglesia en los números 43 al 47.

Pero el texto clave para comprender la relación entre la santidad, la perfección de la caridad y los consejos evangélicos es LG 39.

Esta santidad de la Iglesia se manifiesta y sin cesar debe manifestarse en los frutos de gracia que el Espíritu Santo produce en los fieles. Se expresa multiformemente en cada uno de los que, con edificación de los demás, se acercan a la perfección de la caridad en su propio género de vida; de manera singular aparece en la práctica de los comúnmente llamados consejos evangélicos. Esta práctica de los consejos, que, por impulso del Espíritu Santo muchos cristianos han abrazado tanto en privado como en

fección consiste en los consejos, todos los cuales están ordenados a la caridad» (Summa Theologica II-II, 184, 3).

⁸¹ Cf. A. BANDERA, «Consigli evangelici», 404; Cf. en la misma perspectiva E. SASTRE SANTOS, «Las nuevas formas de vida consagrada», 30-31.

⁸² Cf. A. BANDERA, «Consigli evangelici», 421.

una condición o estado admitido por la Iglesia, proporciona al mundo y debe proporcionarle un espléndido testimonio y ejemplo de esa santidad.

El texto no realiza una conceptualización o definición de los consejos, sino que habla de su práctica en función del ejercicio de la santidad. Dicho texto conciliar distingue entre la tendencia a la perfección de la caridad, en la que se manifiesta la santidad de la Iglesia en modo general, que es propia de todos los cristianos, y en la que se da asimismo la observancia de los preceptos; y la práctica de los consejos evangélicos, en la que se manifiesta de manera singular la santidad. Esta práctica, dice el texto, es abrazada por “muchos cristianos”, por tanto no por todos. Ciertamente si todos fuesen llamados, todos tendrían el deber de abrazarlos, por consiguiente fuera de ellos no alcanzarían la santidad, porque no responderían a una vocación. Ahora bien, estos consejos se abrazan en dos modos diversos: “en privado”, cualquier fiel puede hacerlo; “en una condición o estado admitido por la Iglesia”, aquellos que están en la vida consagrada. Esto nos lleva a distinguir entre la santidad de vida propia de todos los cristianos, la consagración de vida que cualquier fiel puede realizar a través de la asunción de los consejos evangélicos y la vida consagrada que se refiere a los consagrados en una condición o estado admitido y ratificado por la Iglesia⁸³.

El concilio, por tanto, no se limita a señalar una única vía de la práctica de los consejos pero abre la perspectiva: una a título personal, es decir de práctica privada, y una institucional, en un estado de vida admitido por la Iglesia. Como dice claramente M. Kovac, estas palabras no afirman la llamada de todos a los consejos evangélicos; pero se dice

⁸³ Cf. G. GHIRLANDA, «I consigli evangelici nella vita laicale», *ex manuscripto*. Este artículo inédito de G. Ghirlanda es una Conferencia que tuvo lugar en el Solemne Acto Académico del 5 de marzo de 1998 en la Pontificia Universidad Gregoriana bajo el título “Ecclesialità e ministerialità della missione del fedele laico” y que está en vía de publicación en la revista *Periodica*. Cf. también H. BÖHLER, *I consigli evangelici*, 53-56. La interpretación de Mgr. Philips y de L. Cabiellés de Cos puede forzar la LG 39, al afirmar que todos los cristianos son llamados a practicar los consejos evangélicos. Mgr. G. Philips analizando este párrafo de la LG, hace resaltar dos expresiones: en privado (*privatim*) y de manera singular (*proprio quodam modo*). A través de estas dos expresiones hace ver que los consejos evangélicos son para todos los cristianos y rechaza cualquier tipo de apropiación exclusiva que se pueda realizar de ellos a través de la vida religiosa (Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, II, 95-96). Según L. Cabiellés de Cos, esta afirmación de la llamada de todos los cristianos en un modo particular a practicar los consejos evangélicos es una posición doctrinal abierta e incluso avanzada de los padres conciliares (Cf. L. CABIELLES DE COS, «Vocación universal a la santidad», 45).

que no sólo los religiosos *viven* los consejos evangélicos, sino que también los *pueden vivir* los demás cristianos⁸⁴.

Además el n. 39 habla de los consejos como un ejemplo de la santidad de la Iglesia. De este modo, los consejos, tramite la caridad a la cual conducen, alcanzan en modo especial a la Iglesia y a su misterio (LG 44a). Y estos consejos se sitúan en el misterio de la iglesia, en cuanto que constituyen aquel signo, que puede y debe «atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vida cristiana» (LG 44c).

Es el n. 42 donde los consejos evangélicos vienen expuestos a todos los cristianos como posible vía y medio de la santidad, de la caridad perfecta. Después de recordar en los dos primeros párrafos la ley fundamental del amor a Dios y al prójimo como signo distintivo del discípulo de Cristo, reconoce que «la santidad de la Iglesia también se fomenta de una manera especial con los múltiples consejos que el Señor propone en el Evangelio para que los observen sus discípulos» (LG 42c). Según P. Molinari y P. Gumpel, el Concilio no ha querido enumerar los otros consejos, más allá de los tres mencionados posteriormente, en razón de las divergencias existentes entre los exegetas. Esto nos lleva a afirmar que existen otros consejos más allá de los denominados “consejos mayores”, como pueden ser el amor fraterno y la oración⁸⁵.

Es interesante observar que después de mencionar la existencia de los múltiples consejos en la Iglesia, el texto en su desarrollo hace mención únicamente de los tres consejos evangélicos conocidos por la tradición eclesial. Se subraya en primer lugar el «precioso don de la divina gracia, concedido a algunos por el Padre (Mt 19,11; 1 Cor 7,7) para que se consagren a solo Dios con un corazón que en la virginidad o en el celibato se mantiene más fácilmente indiviso (1 Cor 7,32-34)» (LG 42c).

Los consejos de obediencia y pobreza se proponen, por otro lado, en unión estrecha a Cristo, que los vivió en primer lugar. Estos consejos hacen referencia a dos textos paulinos (Fil 2,5-8; 2 Cor 8,9).

Este capítulo V termina recordando la vocación común de todos los cristianos: «Quedan, pues, invitados y aun obligados todos los fieles cristianos a buscar insistentemente la santidad y la perfección dentro del propio estado» (LG 42 e). Y esta santidad, que se realiza en distintas modalidades en los diversos estados de vida y que consiste en la perfección de la caridad, no significa una huida del mundo sino asumir la

⁸⁴ Cf. M. KOVAC, *L'obbedienza religiosa*, 90-91.

⁸⁵ Cf. J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 39-41; P. MOLINARI – P. GUMPEL, «La dottrina della Costituzione dogmatica», 54.

radicalidad evangélica en las distintas circunstancias que cada fiel cristiano vive en la relación con la realidad diaria.

En el capítulo VI, dedicado a los religiosos, la referencia a los consejos evangélicos es más frecuente y fundamental. Al inicio del número 43 afirma el origen divino de los consejos evangélicos y los define diciendo que «los consejos evangélicos [...] son un don divino que la Iglesia recibió de su Señor y que con su gracia conserva siempre» (LG 43a). De ahí, que los consejos no son puramente una virtud moral, elegida y ejercitada por los que han decidido de seguir a Cristo. Son dados a la Iglesia, no solo para edificar al que los recibe, sino para edificar la misma Iglesia⁸⁶. En esta perspectiva del don de los consejos evangélicos, S.M. Alonso afirma que «los consejos evangélicos no son sólo una función, un ministerio, un servicio para los demás, sino que son también, y sobre todo, gracia y don objetivo que la persona recibe y con los cuales queda enriquecido»⁸⁷.

Ciertamente no ha sido nada fácil llegar a estas afirmaciones mencionadas anteriormente en lo referente a los consejos evangélicos. Según Cabiellés de Cos en el aula conciliar se dieron casi setenta intervenciones que trataban el tema de los consejos. A su parecer, reconociendo las dificultades de dicha catalogación orgánica por los diversos matices de las intervenciones, las diversas posiciones de los miembros conciliares se pueden agrupar en cinco afirmaciones diferentes:

* Los que basándose en la distinción preceptos-consejos establecen una doble categoría de cristianos.

* Los que afirman la vocación de todos a la santidad, a una única santidad, que consiste en la perfección de la caridad. Pero a esta única santidad se llega por dos caminos: uno común, en el que se viven los

⁸⁶ Cf. M. KOVAC, *L'obbedienza religiosa*, 83; Cf. también K. WONS, *Rapporto «precetto» - «consiglio»*, 50-51.

⁸⁷ S.M. ALONSO, «Consejos evangélicos», 431. En el contexto del sentido de los carismas dados a las personas, es interesante ver lo que dice S.M. Alonso en un artículo sobre la vida consagrada a la luz del misterio trinitario: «Concretamente, el carisma de la vida consagrada y de cada una de sus formas, no es nunca sólo un don para los otros, sino, ante todo, un don de gracia para la persona o personas que lo reciben. Pero un don, que *redunda siempre y necesariamente en bien de los demás*. Porque, en sentido cristiano, no existe don alguno o gracia tan particular, que beneficie *sólo y exclusivamente* a quien lo recibe. En este preciso sentido, no existen *privilegios*. Aunque existen dones y gracias y *carismas*, que ciertamente *no todos reciben*, y que “ni siquiera todos entienden, sino sólo aquellos a quienes les ha sido dado” (Mt 19, 11); si bien *a todos benefician*, porque sobre todos redundan» (S.M. ALONSO, «Identidad teológica», 157-158). Los subrayados no son nuestros.

preceptos; y el otro extraordinario, por la vía de los consejos y que hace de la vida religiosa un estado más perfecto.

* Los que afirman que los consejos pertenecen a la santidad evangélica, pero son vividos de diversa manera: en la práctica (efectivamente) y en espíritu (afectivamente).

* Los que dicen que los consejos son para todos en espíritu y en la práctica. La diferencia radica en el grado, en el carisma o en la propia condición.

* Los que constatan que no hay más que un Evangelio para todos. Y de ahí que los preceptos y los consejos son lo mismo. Se niega la distinción entre consejos y preceptos⁸⁸.

Como se puede observar el tema de los consejos y preceptos es un tema complejo que conlleva otra serie de matices importantes para clarificar el significado y el sentido de los consejos evangélicos para los fieles cristianos en sus diversas condiciones o estados de vida en la Iglesia.

3.2 *Preceptos — Consejos*⁸⁹

Como acabamos de ver Cabiellés de Cos nos ha propuesto una clasificación de las diversas intervenciones conciliares para situarnos en la problemática de los preceptos-consejos. Entre las intervenciones, cabe destacar la del Obispo P. L. Seitz⁹⁰, quien sostenía que entre los preceptos y los consejos no existen diferencias porque Cristo ha traído el nuevo precepto del amor, que en verdad es un consejo, pero es la única vía para aquellos que quieren seguirle. Con esta postura otros Padres, también, sostenían que la perfección no es un privilegio de algunos⁹¹.

Otro de los aspectos interesantes es la distinción, que propone Mons. G. Huyghe, entre consejos y votos religiosos. Afirma que en el evangelio se dan otra serie de consejos para todos los discípulos en cualquier condición de vida que se encuentren, y estos no son necesariamente la tríada clásica⁹².

Esto llevará a preguntarse sobre si los tres consejos evangélicos pueden ser vividos por todos los cristianos. Al respecto, Mons. C. Morcillo González piensa que no todos los cristianos están invitados a la práctica

⁸⁸ Cf. L. CABELLES DE COS, «Vocación universal a la santidad», 41-50.

⁸⁹ Para un estudio detallado de los preceptos y los consejos en la discusión conciliar, se puede consultar la tesis de K. WONS, *Rapporto «precepto» – «consiglio»*; Cf. también la tesis de M. KOVAC, *L'obbedienza religiosa*, 83-91.

⁹⁰ Cf. AS II/I, 706-726.

⁹¹ Cf. M. KOVAC, *L'obbedienza religiosa*, 86.

⁹² Cf. AS II/III, 647.

plena de los consejos, pero cada uno está invitado a su observancia según el propio don recibido de Dios, en la medida que le es dada en la vocación⁹³. Esta segunda cláusula de Mons. C. Morcillo puede dar origen a ambigüedades puesto que no queda claro el valor y significado del término “observancia” de los consejos según el don recibido en relación a la práctica plena de los mismos.

Estas intervenciones nos hacen ver la problemática de la situación de los preceptos-consejos en el Concilio Vaticano II. K. Wons analizando todos estas intervenciones de los padres conciliares llega a afirmar que la distinción entre precepto y consejo no se contrapone en ningún modo a las exigencias de la perfección cristiana a la que Cristo llama a todos sus seguidores. Aun más, dicho autor dice que «el carácter facultativo de los consejos a diferencia de aquel imperativo de los preceptos no crea las categorías de inferioridad o de superioridad entre los creyentes; ni dispensa a ninguno de la obligación de tender a la plenitud de la vida evangélica»⁹⁴. Por último, K. Wons no ve ningún problema en la distinción entre preceptos y consejos y la llamada universal a la santidad:

De la enseñanza conciliar resulta que la plena comprensión de la relación entre precepto y consejo no puede prescindir de la genuina doctrina de la santidad cristiana con la que está inseparablemente unida. No se puede indicar el sentido verdadero y situar el lugar justo del precepto y del consejo en la vida evangélica del creyente sin tener cuenta de lo que es fundamental para su vocación, es decir la realización de la santidad cristiana⁹⁵.

Todas estas reflexiones conciliares nos permiten vislumbrar la gran diversidad de opiniones con respecto a la situación de los consejos evangélicos en los diversos géneros o estados de vida y la falta de clarificación sobre la relación entre preceptos y consejos. Sin embargo, el

⁹³ Cf. AS II/IV, 272.

⁹⁴ K. WONS, *Rapporto «precetto» – «consiglio»*, 32: «Il carattere facoltativo dei consigli a differenza di quello imperativo dei precetti non crea le categorie di inferiorità o di superiorità tra i credenti; né dispensa alcuno dall'obbligo di tendere alla pienezza della vita evangelica né privilegia alcun gruppo di persone al quale tale vocazione dovrebbe essere riservata». La traducción es nuestra.

⁹⁵ K. WONS, *Rapporto «precetto» – «consiglio»*, 33: «Dall'insegnamento conciliare risulta che la piena comprensione del rapporto tra precetto e consiglio non può prescindere dalla genuina dottrina della santità cristiana con la quale è inseparabilmente connessa. Non si può indicare il senso vero e situare il posto giusto del precetto e del consiglio nella vita evangelica del credente senza tenere conto di ciò che è fondamentale per la sua vocazione, e cioè l'attuazione della santità cristiana». La traducción es nuestra.

Concilio no cierra la discusión y deja abierto el tema para una mayor profundización que se realiza por diversos teólogos⁹⁶.

Para comprender mejor los consejos evangélicos en su globalidad, como dice M. Kovac, es importante situarlos en la eclesialidad que les es propia⁹⁷. Según LG 42c vemos que los consejos no son un don dado a personas singulares, sino dados a toda la Iglesia. Este don es una obligación para la Iglesia, que consiste en la práctica efectiva de los consejos de un modo estable y público, puesto que es esencial para la realización de su vocación que es la santidad⁹⁸. Esto no conlleva a establecer una relación de inferioridad o superioridad de los que practican en un diverso modo los consejos evangélicos según el estado de vida o carisma particular en la Iglesia, sino más bien a subrayar la unidad y la universalidad de la Iglesia. Además, como ya lo hemos mencionado anteriormente en el tema de los estados de vida, esto nos posibilita una relación de complementariedad en la diversidad de las formas de vida en la Iglesia.

Después de haber clarificado la eclesialidad de los consejos, veamos como se entienden en el desarrollo que han experimentado a través de la reflexión teológica. Para conocer su naturaleza debemos acudir a la relación entre preceptos y consejos.

La *Lumen Gentium*, en la nota 13 del número 42, se dirige a la enseñanza de los tres grandes doctores de la Iglesia para tratar el tema de los consejos y los preceptos: Orígenes, San Agustín y Santo Tomás. Orígenes había enseñado que lo que realizamos más allá de los preceptos, pertenece al ámbito de los consejos⁹⁹. S. Agustín había afirmado que la no observancia del precepto es pecado, mientras si no se asumen los consejos, no se peca, aunque en este caso se omite el cumplimiento

⁹⁶ Para un conocimiento del desarrollo de este argumento en los años post-conciliares se puede acudir a: H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*; J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 33-49; H. BÖHLER, *I consigli evangelici*; L. BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle*; G. GHIRLANDA, «Ecclesialità della vita consacrata», 410-413; ID., *El derecho en la Iglesia*, 201-205; I. IPARRAGUIRRE, «Natura e mezzi della santità», 1052-1059; M. KOVAC, *L'obbedienza religiosa*, 91-97; P. MOLINARI – P. GUMPEL, *Il capitolo VI "De religiosis"*, 136-144; K. WONS, *Rapporto «precetto» – «consiglio»*.

⁹⁷ Cf. M. KOVAC, *L'obbedienza religiosa*, 91-92.

⁹⁸ Cf. K. WONS, *Rapporto «precetto» – «consiglio»*, 135.

⁹⁹ Cf. ORÍGENES, *Comm. Rm* 10,14: PG 14, 1275B: «Ea vero quae supra debitum facimus, non facimus ex praeceptis. Verbi causa, virginitas non ex debito solvitur: neque enim per praeceptum expetitur, sed supra debitum offertur».

de un bien mayor¹⁰⁰. Por último, para Santo Tomás, los consejos consisten en que «el hombre en la medida de lo posible se distancie de las cosas temporales aunque lícitas, porque éstas, teniendo ocupado el espíritu, impiden el movimiento actual del corazón hacia Dios»¹⁰¹.

Es un tema que se ha discutido constantemente en los años tanto preconciliares como post-conciliares. Lo que queda claro, partiendo de la eclesialidad y la validez de los consejos evangélicos, es que no se puede mantener la teoría que los preceptos son para los laicos y los consejos para los religiosos. En los estudios postconciliares sobre los consejos evangélicos, según S. De Fiores¹⁰², se da una doble tendencia. La primera privilegia el carácter radical de llamada casi al punto de eliminar todo lo que no es obligatorio (reducción de los consejos a los preceptos). En esta línea estaría autores como R. Schnackenburg¹⁰³, D. Lafranchi¹⁰⁴ y K. Truhlar¹⁰⁵. La segunda opta por una formulación existencial que supera la normativa preceptos-consejos mediante las categorías de llamada, invitación, don (reducción de los preceptos a los consejos). Aquí se podrían situar G. Philips¹⁰⁶, B. Häring¹⁰⁷ y L. Gutiérrez Vega¹⁰⁸.

Ciertamente estos dos modos de afrontar el tema tienen sus aportaciones positivas a la comprensión de los preceptos y consejos, pero intentemos de encontrar una solución mirando el fin al cual tienden sea los preceptos como los consejos; es decir, la vida en una plena comunión con Dios y con los hombres, una armonía de todo lo creado. Estos consejos se vivirán por todos los hombres porque buscan la realización del Reino de Dios en una comunión perfecta de todo el Pueblo de Dios.

Ahora bien, según los diversos dones y carismas, cada hombre realiza un camino distinto de los otros para llegar a la comunión y al amor total. Es aquí donde se establece la diferencia entre preceptos y

¹⁰⁰ Cf. S. AGUSTÍN, *De S. Virginitate* 15,15: PL 40, 403: «Praeceptum est enim hoc, cui non obedire peccatum est; non consilium, quo si uti nolueris, minus boni adipisceris, non mali aliquid perpetrabis».

¹⁰¹ Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 2-2, q. 44, a. 4, ad 3: «Ut scilicet homo, quantum possibile est, se abstrahat a rebus temporalibus etiam licitis, quae, occupando animum, impediunt actualem motum cordis in Deum». La traducción es nuestra.

¹⁰² Cf. S. DE FIORES, «Consigli evangelici», 254-258.

¹⁰³ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Messaggio morale del NT*.

¹⁰⁴ Cf. D. LAFRANCHI, «Legge morale», II, 356-362.

¹⁰⁵ Cf. K. TRUHLAR, *Laici e consigli*, 219-263.

¹⁰⁶ Cf. G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*.

¹⁰⁷ Cf. B. HÄRING, *I religiosi del futuro*.

¹⁰⁸ Cf. L. GUTIÉRREZ VEGA, *Teología sistemática*.

consejos. Los preceptos son dados a todos, en cuanto que para todos vale el mandamiento del amor. Sin embargo a la práctica de los consejos en un modo institucionalizado son llamados algunos: no como un mérito o como un privilegio, sino como un don para toda la Iglesia¹⁰⁹.

Por supuesto esta interpretación no significa que los consejos evangélicos están reservados a algunos cristianos como hemos podido observar en los capítulos V y VI de la *Lumen Gentium*, sino que son importantes para la vida de todos los cristianos.

Estos tres grandes consejos evangélicos son esenciales a la salvación, y corresponden a cada bautizado, por lo cual de una parte ninguno los puede eliminar de su propia vida, y por otra parte los que son “elegidos” por Dios son llamados a asumirlos de una manera más eficaz en su vida para el bien de la Iglesia, es decir para ser continua llamada a todos los bautizados a la práctica de los tres consejos¹¹⁰.

Por otra parte, hemos afirmado que sólo algunos están llamados a vivir los consejos evangélicos, pero clarificando que se trata de la práctica de los consejos evangélicos. Según LG 39 esta práctica es asumida por muchos cristianos, sea privadamente sea en las condiciones o en el estado establecido por la Iglesia. De nuevo nos encontramos con otro binomio que era presente en las discusiones conciliares¹¹¹: espíritu — práctica de los consejos evangélicos.

3.3 *Espíritu — Práctica de los consejos evangélicos*

Ante este binomio, la pregunta que brota espontáneamente es el significado de este espíritu de los consejos evangélicos. ¿Se trata de algo irreal o que esté lejos de las implicaciones de la vida cristiana? Para Truhlar este espíritu es simplemente el espíritu del amor perfecto¹¹². Para P. Molinari y P. Gumpel, así como para K. Wons, se trataría de tener los mismos sentimientos que Cristo. Un cristiano, en cualquier

¹⁰⁹ Cf. M. KOVAC, *L'obbedienza religiosa*, 94.

¹¹⁰ G. GHIRLANDA, «Ecclesialità della vita consacrata», 410: «Questi tre grandi consigli evangelici sono essenziali alla salvezza, e riguardano ogni battezzato, per cui da una parte nessuno li può eliminare dalla propria vita, e dall'altra coloro che sono “scelti” da Dio sono chiamati ad assumerli in maniera più efficace nella loro vita per il bene della Chiesa, cioè per essere continuo richiamo a tutti i battezzati alla pratica dei tre consigli». La traducción es nuestra.

¹¹¹ Cf. las intervenciones de Mons. S. Soares de Resende en AS II/III, 663; Mons. T.B. Cooray, P.L. Deschâtelets, Mons. C. Morcillo González, Mons. A.C. Renard, Mons. K. Wojtyła, Mons. J.B. Zoa, en AS II/IV, 140; 164; 272; 306; 341; 348.

¹¹² Cf. K. TRUHLAR, «De theologia consiliorum», 545.

condición de vida, debe realizar el precepto del amor, tomando como modelo el espíritu de Cristo y de su cruz¹¹³. De ahí, que el espíritu de los consejos no es un estado de ánimo puramente abstracto o interior. Un estado de ánimo para existir verdaderamente, debe hacerse efectivamente palpable, corporal en la vida; debe expresarse en una manifestación concreta¹¹⁴. Más bien se refiere a «una actitud de toda la vida concebida como una gravitación continua interna y externa hacia la vida concretamente evangélica que implica de “usar el mundo como no usándolo” (1 Cor 7,31)»¹¹⁵.

Por tanto, el espíritu de los consejos evangélicos se debe traducir en actos concretos que serán vividos diversamente según las exigencias del estado de vida y la condiciones y posibilidades de cada cristiano¹¹⁶.

Clarificado el significado del espíritu de los consejos evangélicos y basándonos en la teología expuesta anteriormente, nos faltaría de profundizar la vivencia de los consejos evangélicos actualmente en los fieles laicos desde una definición de los consejos evangélicos.

3.4 *Los consejos evangélicos en los fieles laicos*

La vida según los consejos evangélicos se comprende, ante todo, como una respuesta a la gracia bautismal y al llamamiento universal a la santidad que se realiza en el amor a Dios y al prójimo.

Según J. Beyer, los consejos evangélicos serán vividos en plenitud, si no antes, al menos en la hora de la muerte. Esta afirmación es del todo comprensible si consideramos que la castidad, la pobreza y la obediencia son la expresión de la actitud filial hacia el Padre; así serán vividos en plenitud junto al Padre, cuando la historia de la salvación personal será llevada a su cumplimiento¹¹⁷. Ahora bien, ¿qué significa que todo cristiano bautizado vive los consejos evangélicos en cuanto actitud de amor filial hacia el Padre? ¿Qué se entiende por consejos evangélicos?

¹¹³ Cf. P. MOLINARI – P. GUMPEL, *Il capitolo VI “De religiosis”,* 144; K. WONS, *Rapporto «precepto» – «consiglio»,* 129.

¹¹⁴ Cf. K. RAHNER, «Sui consigli evangelici», 528.

¹¹⁵ K. WONS, *Rapporto «precepto» – «consiglio»,* 129: «Un atteggiamento di tutta la vita concepita come una gravitazione continua interna e esterna verso la vita concretamente evangelica la quale implica di “usare il mondo come non usandone” (1 Cor 7,31)». La traducción es nuestra. Cf. también A. BANDERA, «Consigli evangelici», 419-424; M. KOVAC, *L’obbedienza religiosa*, 96-97.

¹¹⁶ Cf. P. MOLINARI – P. GUMPEL, «La dottrina della Costituzione dogmatica», 60.

¹¹⁷ Cf. J. BEYER, «La vita consacrata a Dio», 639; G. GHIRLANDA, «L’esortazione apostolica *Vita consecrata*», 562-563.

Para J. Beyer, el consejo evangélico significa «una invitación particular, individual o comunitaria, a vivir un valor evangélico, o también un precepto, para testimoniarlo siguiendo a Cristo más de cerca, para darse más completamente en él al Padre para la salvación del mundo y para la venida de su Reino, a su alabanza y gloria»¹¹⁸.

G. Ghirlanda afirma que «cuanto más entra el cristiano en el misterio de la muerte de Cristo, ofreciéndose al Padre, consiguiendo la caridad perfecta en la profesión de los consejos evangélicos, tanto más participa de la vida nueva del resucitado». Así, los consejos son los preceptos vividos en la inserción más profunda del misterio de la cruz y de la resurrección de Cristo. En esta participación al misterio pascual más cercano y más radical, de forma permanente y visible, en este *plus* respecto a la obligación de todos consisten los consejos evangélicos¹¹⁹. Este *plus* con respecto a la obligación no se entiende como un privilegio para algunos elegidos, sino como una anticipación de una realidad con la cual antes o después se encontrara cada hombre¹²⁰.

Lo esencial de la práctica de los consejos evangélicos es por tanto seguir a Cristo más de cerca, ser partícipes del misterio pascual más cercano y más radical, en anticipación respecto a los otros para los cuales esto tendrá lugar al menos en la hora de la muerte.

La última exhortación apostólica *Vita consecrata* plantea el tema del *plus* con la expresión “excelencia objetiva de la vida consagrada” (VC 18; 32; Cf. también VC 105 que habla de una “excelencia evangélica”) que puede dar lugar a malentendidos si se comprende como una imperfección e insuficiencia de la consagración bautismal de todos los *christifideles*¹²¹. Ciertamente si tomamos esta expresión en el contexto

¹¹⁸ J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 41: «Un appel particulier, individuel ou communautaire, à vivre une valeur évangélique, même un précepte, pour en témoigner en suivant le Christ de plus près, pour se donner plus complètement en Lui au Père pour le salut du monde et la venue du Règne, à sa louange et à sa gloire». La traducción es nuestra.

¹¹⁹ G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 203.

¹²⁰ Cf. M. KOVAC, *L'obbedienza religiosa*, 95.

¹²¹ Ciertos autores nos hacen ver los peligros de expresiones de este tipo. Así, J. M. Arnáiz, J.C. Rey García Paredes, C. Macisse afirman que «es injusto y hasta ofensivo explicar la identidad de las diferentes formas de vida eclesiales a partir de comparativos, en los cuales la VC queda siempre por encima de las demás: más perfecto, sigue más de cerca, se entrega totalmente». (Cf. «Entender y presentar hoy la vida consagrada», 229). Asimismo en la misma línea, B. Secondin afirma que «esta descripción de la vida consagrada podría conducir, por una parte, a una exaltación peligrosa por parte de los consagrados y, por otra parte, a un sentimiento de inferioridad entre los laicos» (B. SECONDIN, *El perfume de Betania*, 62; Cf. también «Guardando al futuro», 180). Para C. García Andrade, sin embargo, el problema ra-

global de la exhortación, como ya hemos señalado en el análisis de los diversos estados fundamentales de la Iglesia, no se da una superioridad de la vida consagrada sino que dicha expresión se puede comprender en la perspectiva de la misión de la vida consagrada como testimonio escatológico y radical de la venida del reino de Dios¹²². Esta excelencia objetiva¹²³, por tanto, no significa la desvalorización de las otras formas de vida como queda claro en VC 32 pues se parte siempre de la común dignidad de todos los fieles conferida por el bautismo.

Estas consideraciones nos hacen distinguir lo que es propio de la práctica de los consejos evangélicos en la vida consagrada. Como dice H. Böhler, «el hecho que los consejos son propuestos a todos — autores como Von Balthasar y Beyer afirman, con insistencia, que son vividos por todos a más tardar en el momento de la muerte — no impide, y no debe impedir, que tengan una fisionomía y significación propia para y en la vida consagrada»¹²⁴. De hecho, «para todos los bautizados, en conformidad con sus diversas condiciones de vida, se da una exigencia real de pobreza, pero no hasta la liberación de todos los bienes terrenos; de castidad, pero no hasta la renuncia del matrimonio; de obediencia, pero no hasta el despojo de la propia voluntad respecto a aquellos que tienen el lugar de Dios»¹²⁵. En definitiva, la meta de la vida cristiana es la muerte y la resurrección en Cristo, que la vida consagrada preanuncia.

Por tanto los laicos están invitados a vivir los consejos evangélicos de un modo concreto aunque diferente de la vida consagrada, pero sin

dica en que «aún se mantiene en el documento la tensión entre el clásico pensamiento del “estado de perfección”, tan fuertemente arraigado en la ordenación canónica y la teología conciliar de la universal llamada a la santidad que se alcanza cumpliendo la voluntad de Dios y viviendo la perfección de la caridad» (C. GARCÍA ANDRADE, «A imagen del Dios trino», 100; Cf. también B. FERNÁNDEZ, «Dimensión cristológica», 197).

¹²² Cf. G. GHIRLANDA, «L'esortazione apostolica *Vita consecrata*», 564-568; D.J. BILLY, «“Objective Superiority”», 640-646; F. CIARDI, «Spunti di lettura ecclesiologica», 72-73; F. MAZZOTTA, *Vita consecrata*, 23-25; F. MORLOT, «Qu'est-ce que la vie consacrée?», 39-40.

¹²³ Para tener una breve visión histórica sobre la problemática en torno a la igualdad de los cristianos y la “excelencia” de la vida consagrada se puede consultar la obra de E. FERASIN, *Un lungo cammino di fedeltà*, 151-188.

¹²⁴ H. BÖHLER, *I consigli evangelici*, 233: «Il fatto che i consigli sono proposti a tutti — autori come von Balthasar e Beyer affermano addirittura, con insistenza, che vanno vissuti da tutti al più tardi al omento della morte — non preclude, e non deve precludere, una loro propria fisionomia e rilevanza per e nella vita consacrata». La traducción es nuestra.

¹²⁵ G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 203; V. DE PAOLIS, «L'identità della vita consacrata», 113.

que esto signifique una vivencia irreal o accesoria en su compromiso. La radicalidad evangélica, que exige un amor total al Señor y la perfección de la caridad, se dirige a todos los cristianos y esta se lleva a cabo a través de las diversas vocaciones cristianas que se integran recíprocamente y juntas realizan la *sequela Christi* en la Iglesia universal.

De ahí que las distintas formas de vida cristiana se interpretan teológicamente desde el seguimiento evangélico de Jesucristo. Y la vida especialmente¹²⁶ consagrada es un modo peculiar y específico, aunque no exclusivo, de seguir e imitar a Jesucristo. S. M. Alonso define así esta vida especialmente consagrada: «Porque es seguirle e imitarle en su manera histórica de vivir totalmente para los demás, o sea, en el misterio de su proexistencia: en su virginidad-castidad, pobreza y obediencia». Por tanto, esto constituye para el consagrado su manera histórica de ser cristiano¹²⁷. P. Bignardi nos presenta de la siguiente manera la misión profética y escatológica de la vida consagrada.

La renuncia a la posesión que los consagrados hacen, nos recuerda a todos que es necesario usar las cosas de la tierra con libertad y testimonio la libertad del que no se deja condicionar por las cosas; la renuncia al uso de la sexualidad de los consagrados recuerda a todos que el amor humano debe ser casto y contesta una sexualidad como dominio, exalta una sexualidad que en el respeto al otro se expresa como verdadero lenguaje del amor; la obediencia del consagrado recuerda a cada cristiano que es solo sometiendo la propia vida a Dios y en la obediencia a la vida, que ésta encuentra aquellas energías que la realizan según un designio superior¹²⁸.

¹²⁶ S.M. Alonso usa el adverbio para distinguir la vida cristiana que es asimismo vida consagrada por la consagración bautismal y la vida consagrada constituida por el modo propio de vida de los religiosos y de los miembros de Institutos seculares. Según este autor, con esto se evitan dos equívocos: «la de creer o inducir a creer que sólo la vida religiosa es *vida consagrada*, lo cual es verdadero error; y la de pensar o dar a entender que la *consagración religiosa* se confunde con la consagración bautismal, o no implica ni supone ninguna especificidad o distinción cualitativa, lo que sería otro error» (S.M. ALONSO, «Identidad teológica», 162-163).

¹²⁷ Cf. S.M. ALONSO, «Identidad teológica», 163-165.

¹²⁸ P. BIGNARDI, «Laicità e consacrazione», 525: «La rinuncia al possesso che i consacrati fanno ricorda a tutti che occorre usare i beni della terra con libertà e testimonia la libertà di chi non si lascia condizionare dalle cose; la rinuncia all'uso della sessualità dei consacrati ricorda a tutti che l'amore umano deve essere casto e contesta una sessualità come dominio, esalta una sessualità che nel rispetto dell'altro si esprime come vero linguaggio dell'amore; l'obbedienza del consacrato ricorda ad ogni cristiano che è solo sottomettendo a Dio la propria vita e nell'obbedienza alla vita che essa trova quelle energie che la realizzano secondo un disegno superiore». La

En conclusión, esto nos permite subrayar lo que es común a todas las vocaciones y a la vez evitar el peligro de negar la diversidad de los dones y carismas en la Iglesia. Como podemos observar no todos son llamados a vivir los consejos evangélicos con la misma intensidad y radicalidad de un modo estable a través de la profesión de los consejos evangélicos. Así, E. Gambari dice que «no todos son llamados a la renuncia, objeto de voto o de compromiso para el que abraza el estado de la profesión de los consejos evangélicos, mientras la actitud espiritual y también en un cierto modo la conducta y el modo de vivir, al cual los consejos se dirigen, deben ser norma de vida para todos los fieles en conformidad con el propio estado»¹²⁹. Añadamos, además, la existencia de la consagración de vida que supone un modo de vivir radicalmente los consejos evangélicos, pero no de un modo institucional.

4. Consideraciones finales

La teología del Concilio Vaticano II ha ayudado a profundizar y a explicitar más claramente la universal llamada a la santidad de todos los fieles cristianos. Esto permitirá a la reflexión teológico-canónica posterior situar correctamente las diversas formas de vida en la relación de complementariedad y reciprocidad en la diversidad de vocaciones, ministerios y carismas en la Iglesia.

Esta igualdad y corresponsabilidad, común a todos los fieles, está fundada en el sacramento del bautismo, que constituye el presupuesto para ulteriores dones del espíritu. Sobre esta común dignidad conferida por el bautismo se inserta la variedad de los carismas, dones del Espíritu, para la realización de las diversas vocaciones particulares, en vistas a la realización de la única misión de la Iglesia, desde la participación a los diversos aspectos del único misterio de Cristo.

Esta santidad, que se realiza en las diversas formas de vida, consiste en la caridad que es el don del Padre en su Hijo; y del Hijo que traduce su vida en obediencia al Padre, hasta la muerte en cruz. Es en el seguimiento de Cristo que los consejos evangélicos encuentran su sentido unitario. Estos consejos no son otra cosa que la expresión de la única

traducción es nuestra. Cf. también P. BRUGNOLI, «Il laico e i consigli evangelici», 325-336.

¹²⁹ E. GAMBARI, *Consacrazione e missione*, 86: «Non tutti però sono chiamati alle rinunzie, oggetto di voto e di impegno per chi abbraccia lo stato di professione dei consigli, mentre l'atteggiamento spirituale e in una certa misura anche la condotta e il modo di vivere, cui i consigli mirano, debbono essere norma di vita per tutti i fedeli in conformità con il proprio stato». La traducción es nuestra. Cf. también V. DE PAOLIS, «L'identità della vita consacrata», 114.

filiación de Cristo y de su dependencia y dedicación total a Dios Padre, que culmina en la muerte y en la resurrección¹³⁰.

Todo fiel cristiano sigue a Cristo con radicalidad en las diversas formas de vida y esto supone asimismo en las diferentes modos de vivir los consejos evangélicos. Y Cristo constituye el fundamento evangélico y la razón de ser de toda vida cristiana. Por tanto, todo cristiano, desde su vocación y ministerio propio, está invitado a vivir y ser en Cristo según el designio del Padre, bajo la acción del Espíritu Santo.

Hemos intentado responder a la pregunta de la vivencia de los consejos evangélicos, reconociendo la complejidad del tema y las diversas posturas de los teólogos y canonistas de las últimas décadas, y hemos subrayado lo común a las diversas vocaciones y carismas en la Iglesia. Digamos con claridad, para evitar ciertos equívocos o concepciones erróneas, que los votos religiosos no agotan el contenido de los consejos evangélicos.

Ahora bien, teniendo presente todas las consideraciones nos surgen una serie de preguntas: ¿cuál es el sentido y el significado de la asunción de los consejos evangélicos en las asociaciones de fieles y los movimientos eclesiales? ¿Cuál es el sentido de la consagración en las *nuevas comunidades* donde todos — personas casadas, célibes, sacerdotes — pronuncian el mismo compromiso?

De momento planteamos algunas de las posibles interrogantes en torno a la discusión sobre este tema puesto que en capítulos posteriores intentaremos responder a dichas cuestiones de tanta actualidad e interés en las reflexiones de teólogos y canonistas.

¹³⁰ Cf. H. BÖHLER, *I consigli evangelici*, 13-22; Cf. también J.M. LOZANO, *La sequela di Cristo*, 77; G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 34-35.

CAPÍTULO III

La vida consagrada según el CIC 83

La teología del Concilio Vaticano II y las reflexiones teológicas posteriores abren nuevas perspectivas para vivir los consejos evangélicos en las distintas formas de vida. Estos consejos evangélicos se asumen de diversos modos, tanto individualmente como colectivamente, en el Código. A este punto, debemos destacar el carácter eminentemente conciliar de la parte del Código de Derecho Canónico en relación a esta materia¹.

El Código, especialmente en la parte concerniente a la vida consagrada y a la vida religiosa (Libro II, Parte III, Título I-II) pone a fuego las riquezas evangélicas, doctrinales y espirituales y subraya el dinamismo carismático y profético que están a la base; y, aun más, constituyen el alma de las normas jurídicas en ello contenidas, pero al mismo tiempo las trascienden y comunican la energía y la capacidad de afrontar situaciones y nuevas necesidades con el fin de reforzar y desarrollar la vocación propia de los institutos y de sus miembros².

Nos corresponde, en este momento, estudiar la consagración de vida en su dimensión teológica y canónica en la disciplina eclesial; y, sobre todo, en los cánones relativos a la vida consagrada. S.M. Pasini, en

¹ Cf. J. BEYER, *Du Concile au Code*, 77.

² E. GAMBARI, «Elementi di fiducia», 5: «Il Codice, specialmente nella parte riguardante la vita consacrata e la vita religiosa (Libro II, Parte III, Titoli I-II) mette a fuoco le ricchezze evangeliche, dottrinali e spirituali e sottolinea il dinamismo carismatico e profetico che sono alla base, e anzi costituiscono l'anima delle norme giuridiche in esso contenute, ma nello stesso tempo le trascendono e comunicano l'energia e la capacità di affrontare situazioni e bisogni nuovi in modo da rafforzare e sviluppare la vocazione propria degli istituti e dei loro membri». La traducción es nuestra.

un artículo sobre el concepto teológico-jurídico de la vida consagrada, expresa la dificultad que se establece al delimitar la relación de los elementos teológicos y los elementos jurídicos contenidos en las normas canónicas. Sin embargo, subraya la complementariedad necesaria entre estas dos dimensiones para poder llegar a una determinación de la vida consagrada: «La dimensión teológica se expresa en la dimensión jurídica que es la garantía de su eficacia, mientras la dimensión jurídica se desarrolla en la dimensión teológica que es la condición de su verdad»³.

Este estudio nos permitirá ver el fundamento y el sentido de la asunción de los consejos evangélicos en las asociaciones de fieles y en los movimientos eclesiales, así como intentaremos responder a ciertas interrogantes: ¿la profesión de los consejos evangélicos tiene lugar únicamente en un estado de vida consagrado o los fieles laicos pueden practicar los consejos evangélicos sin reconocimiento oficial de la Iglesia? ¿Se puede hablar de una consagración de vida en las personas que asumen los consejos evangélicos en una asociación de fieles privada o pública?

Este capítulo consta de tres apartados en los cuales; partiendo del cambio terminológico que se realiza en la historia de la “vida religiosa” a la “vida consagrada”; pasaremos a analizar la naturaleza y los elementos constitutivos de la consagración mediante la profesión de los consejos evangélicos; para finalizar con el estudio de las formas de consagración reconocidas por el Código.

1. De la vida religiosa a la vida consagrada

En el pasado, la vida religiosa monopolizaba la reflexión teológica sobre la profesión de los consejos evangélicos y las formas de consagración en la Iglesia. La terminología utilizada por el Código de 1983 en la parte III del libro II que tiene su fundamento en el Concilio Vaticano II, particularmente en el decreto *Perfectae Caritatis* nn. 1-2, constituye un nuevo marco de referencia para las distintas formas de consagración en los diversos modos de vida, tanto individualmente como institucionalmente. Así, el parámetro de la consagración resulta central y «la nueva y especial consagración se convierte “oficialmente”, a partir del Código, en el atributo fundamental de todos los consagrados, de

³ S.M. PASINI, «Vita consacrata e consigli evangelici», 176: «La dimensione teologica si esprime nella dimensione giuridica che è la garanzia della sua efficacia, mentre la dimensione giuridica si sviluppa dalla dimensione teologica che è la condizione della sua verità». La traducción es nuestra.

cuantos asumen la profesión pública de los consejos evangélicos»⁴. No cabe duda que la vida consagrada en la Iglesia es más amplia que la vida religiosa⁵. Pero veamos en concreto los acontecimientos y las reflexiones que han determinado esta transformación terminológica y también teológico-canónica.

1.1 *El Código de 1917*

El Código de 1917 establecía que el único modo de consagración a Dios por la profesión de los consejos evangélicos era la vida religiosa, cuyos elementos esenciales eran la vida en común y los votos (c. 487; cf. también c. 488 § 1). Las sociedades de vida en común sin votos eran descritas como una forma de vida que imitaban a los religiosos, sin ser institutos religiosos (c. 673 § 1), y encontraban su lugar en el Código al final de la parte sobre los religiosos. Sin embargo, este Código no precisaba la materia de los consejos evangélicos y tampoco su fundamento teológico.

1.2 *El Concilio Vaticano II*

El Concilio Vaticano II⁶ rompe con este esquema reductor, puesto que había que considerar los institutos seculares, aprobados ya desde 1947, como forma de vida consagrada con su propia peculiaridad y originalidad⁷. De ahí que el Concilio abre el debate sobre un estatuto teológico en relación a las personas que comprometen su vida por la profesión de los consejos evangélicos. Dicho debate no se realiza sin dialécticas y visiones distintas entre los padres conciliares⁸. El Concilio

⁴ S. RECCHI, *Consagración mediante los consejos evangélicos*, 141.

⁵ J. Beyer constata que existe el peligro, visto el número de los religiosos, de identificar la vida consagrada con la vida religiosa. Para dicho autor, la razón de esta posible confusión es debida al hecho de no haber reconocido a cada categoría de personas en la Iglesia, según su propia vocación y sus dones, una denominación teológica y canónica exacta (Cf. J. BEYER, «Originalità dei carismi», 263).

⁶ Para un estudio más desarrollado sobre este tema se pueden consultar, junto a las obras ya citadas de M. Schoenmaeckers y P. Molinari - P. Gumpel, los siguientes autores: S. RECCHI, *Consagración mediante los consejos evangélicos*; A. RESTREPO, *De la Vida religiosa a la Vida consagrada*.

⁷ Cf. Pío XII, cons. apost. *Provida Mater*, 114-124; ID., motu proprio *Primo Feliciter*, 283-286.

⁸ S. RECCHI, «La consacrazione mediante i consigli evangelici», 456: «Un dibattito che registrava una forte dialettica che faceva emergere da un lato la visione di quanti concepivano la vita consacrata come uno dei tanti modi di realizzare la vocazione universale alla santità, i quali temevano di far apparire i consacrati come una casta privilegiata nella Chiesa, dall'altro lato la visione di coloro che, senza negare la vocazione di tutti i battezzati alla santità, intendevano sottolineare la peculiarità e la

no encuentra un nuevo término para designar este estilo de vida por la profesión de los consejos evangélicos y continua hablando de la vida religiosa aunque con un significado más extenso que el Código de 1917. En el decreto *Perfectae Caritatis* se amplía la noción de la vida religiosa. No solamente porque, a pesar de su título “Sobre la adecuada renovación de la vida religiosa”, afirma que las directrices establecidas son tanto para las sociedades de vida común sin votos⁹, como para los institutos seculares expresamente definidos como institutos no religiosos (PC 11), sino porque determina que lo esencial de la vida consagrada es la consagración por la profesión de los consejos evangélicos (PC 1)¹⁰.

Para S. Recchi, las razones por las cuales el Concilio sigue utilizando la terminología de vida religiosa son evidentes. No sólo porque la vida religiosa, por razones históricas, aparecía como el *analogatum princeps* de cada forma de vida de seguimiento de Cristo pobre, casto y obediente, sino sobre todo porque el término “consagración” situaba el debate sobre un plano teológico, donde la reflexión encontraba muchas dificultades¹¹. Algunos consideraban impropia esta terminología porque, a su parecer, sólo Dios “consagra”, mientras el hombre se ofrece. Otros, sin embargo, hablaban claramente de una “consagración” mediante los consejos evangélicos, puesto que estos últimos por su eficacia en la obra de santificación, contienen una cierta consagración de la persona¹². Por último, otros consideraban que la consagración era un sacramental conferido por la Iglesia¹³.

El debate de los padres conciliares será determinado también por la alocución de Pablo VI, *Magno gaudio*, puesto que hace mención clara-

superiorità dello stato di vita consacrata, come carisma donato dallo Spirito alla Chiesa e legato costitutivamente ad essa».

⁹ Cuando nos referimos a las sociedades de vida en común sin votos se entiende “sin votos religiosos”, en cuanto que han existido sociedades que emitían votos pero sin los efectos jurídicos de los votos religiosos.

¹⁰ G. GHIRLANDA, «Les formes de consécration», 2: «Le chap. IV de *Lumen Gentium*, malgré son titre “Les religieux”, entend en réalité par là tous ceux qui, par les vœux ou d’autres engagements sacrés assimilés aux vœux, s’obligent à la pratique des conseils évangéliques et se livrent ainsi entièrement à Dieu, aimé par dessus tout, pour être ordonnés au service du Seigneur et à son honneur à un titre nouveau et particulier (LG 44a)» (Cf. también en la misma perspectiva S. RECCHI, «La natura della consacrazione», 741; P. MOLINARI – P. GUMPEL, «La dottrina della Costituzione dogmatica», 14; F.J. RAMOS, «Lo stato religioso», 253-255).

¹¹ Cf. S. RECCHI, «La consacrazione mediante i consigli evangelici », 154-155.

¹² Cf. AS II/IV 225 y 91.

¹³ Cf. S. RECCHI, «La natura della consacrazione», 741.

mente de una nueva y peculiar consagración proveniente de la profesión de los consejos evangélicos¹⁴.

El Concilio alude que la profesión de los consejos evangélicos confiere una consagración. Esta es un “título nuevo”, como dice la *Lumen Gentium* (LG 44) o es una “particular” consagración, como afirma más claramente *Perfectae Caritatis* (PC 1). Dicha consagración no nace de un nuevo sacramento, sino que está fundada en el bautismo y lo expresa con mayor plenitud.

Ya por el bautismo había muerto al pecado y estaba consagrado a Dios; sin embargo, para traer de la gracia bautismal fruto copioso, pretende, por la profesión de los consejos evangélicos, liberarse de los impedimentos que podrían apartarle del fervor de la caridad y de la perfección del culto divino y se consagra más íntimamente al servicio de Dios (LG 44a)¹⁵.

Constatemos que sobre la naturaleza y el autor de la consagración se han dado diversas interpretaciones y las posiciones de los autores son diferentes a la hora de abordar esta problemática¹⁶.

1.3 Documentos post-conciliares

La doctrina postconciliar supone una progresiva maduración y profundización en la comprensión del “nuevo y especial título” que caracteriza la vida de los consagrados a través de las distintas contribuciones teológicas. Esta consagración no viene identificada con la consagración bautismal en la cual está radicada. Lo que va a determinar esta nueva consagración es la totalidad, lo absoluto, la intensidad en el expresar el amor preferencial por Dios, en una perspectiva de caridad hacia Dios y hacia los hombres¹⁷. S. Recchi

¹⁴ Cf. PABLO VI, alloc. *Magno Gaudio*, 567.

¹⁵ Sobre el sentido de la frase “se consagra más íntimamente al servicio de Dios” (*divino obsequio intimius consecratur*) existen tantas discusiones entre los autores. A. De Bonhome recoge esta polémica entre el P. Boni y el P. Molinari para afirmar que, en la línea del P. Molinari, el verbo “consecratur” está al pasivo. Es decir, el que realiza la profesión es consagrado por Dios. «È della massima importanza il fatto che la Costituzione LG afferma di chi assume i consigli: “et divino obsequio intimius consecratur” (n. 44a). La Commissione Teologica del Concilio, esaminando una proposta di modifica, dichiarò che tali parole devono essere intese “come forma passiva, sottintendendo ‘a Deo’”» (A. DE BONHOME, «La consacrazione per mezzo dei consigli», 45).

¹⁶ Este tema lo trataremos más adelante. Para una visión general de la problemática se pueden consultar los artículos siguientes: A. DE BONHOME, «La consacrazione per mezzo dei consigli», 35-47; S. RECCHI, «La consacrazione mediante i consigli evangelici», 455-471.

¹⁷ Cf. S. RECCHI, *Consagración mediante los consejos evangélicos*, 102.

realiza una síntesis de las aportaciones de estos documentos postconciliares afirmando lo siguiente:

La doctrina de la consagración se enriquece con perspectivas teológicas; otros aspectos son clarificados: su dimensión teologal, su relación con la actividad salvífica de la Trinidad, su íntima unión con el sacrificio eucarístico. También se considera su intrínseca relación con el carisma del fundador, como dinamismo de configuración con el aspecto del misterio de Cristo vivido y transmitido por El. Además, se ilustra con mayor claridad su profunda dimensión apostólica, su condición simultánea de misión; sus lazos particulares con la naturaleza sacramental de la Iglesia, signo profético de una realidad futura y ya actual en el corazón del consagrado. Y también su dimensión existencial, dinámica, susceptible por eso de profundización en relación con una adhesión más total a Cristo, a su vida, a su muerte y resurrección¹⁸.

De hecho hablar de “consagración” para los que profesan los consejos evangélicos no significa únicamente un camino ascético de perfección cristiana, sino sobre todo se comprende como un nuevo don de la gracia divina y de inserción más profunda en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo¹⁹. En este desarrollo de la doctrina sobre la consagración, de hecho, dos documentos resultan interesantes e importantes como son la Instrucción *Elementos esenciales de la doctrina de la Iglesia sobre la Vida Religiosa*²⁰ y la Exhortación apostólica *Redemptionis donum*²¹.

La instrucción *Elementos esenciales* destaca que «la consagración es la base de la vida religiosa», y que dicha consagración se define como «una alianza de mutuo amor y fidelidad, de comunión y misión para gloria de Dios, gozo de la persona consagrada y salvación del mundo» (EE 5). Según J. Aubry, es la primera vez que un documento del magisterio ordinario de la Iglesia expone y explica el sentido de la consagración religiosa. Y dicho autor destaca el desarrollo teológico del documento en tres puntos:

* la afirmación explícita que la consagración es el elemento base de la vida religiosa;

¹⁸ S. RECCHI, *Consagración mediante los consejos evangélicos*, 102; Cf. también J. GALOT, «La consacrazione religiosa», 142-157; J. AUBRY, «La consacrazione nella vita religiosa», 89.

¹⁹ S. RECCHI, «La consacrazione mediante i consigli evangelici», 156.

²⁰ CONGREGACIÓN DE LOS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES, Instrucción *Elementos esenciales*, 31 mayo 1983, en *La vida religiosa*, ed. A. Aparicio Rodríguez, Madrid 1990, 270-304.

²¹ JUAN PABLO II, exh. apost. *Redemptionis donum*, 513-546.

* la consagración vista sobre todo como acción divina en Cristo mediante la acción de la Iglesia; y además la respuesta total de donación del consagrado se realiza en una alianza de mutuo amor y fidelidad;

* por último, el acto consagradorio de Dios incluye una misión y el servicio apostólico, siempre en Cristo y en la Iglesia²².

Por último, la exhortación apostólica *Redemptionis Donum* contribuye a situar en primer plano la consagración ya desde el título que se le ha dado: “A los religiosos y religiosas sobre su consagración, a la luz del misterio de redención”. Esta consagración que se realiza en la profesión religiosa viene definida como una expresión más plena de la consagración bautismal y como alianza del amor esponsal (RD 7-8)²³.

1.4 *El Código de 1983*

En toda esta evolución tenemos que subrayar una etapa significativa representada por el Código de Derecho Canónico. Hay que señalar desde el principio la importancia de la opción del título de la parte III del libro II, puesto que se habla *De institutis vitae consacratae*. Este título significa una evolución de lo que el Concilio afirmaba tímidamente: la profesión de los consejos evangélicos supone una especial consagración.

Esta elección no se realiza sin debates y discusiones entre los distintos miembros de la Comisión para la redacción del nuevo Código²⁴. La Comisión inicial *De religiosis*, después de la cuarta sesión del mes de abril de 1968, cambió su nombre denominándose *De institutis perfectionis*, de manera que se pudieran incluir varias formas de consagración además de las de institutos religiosos²⁵. Por último, en 1974, el título se

²² Cf. J. AUBRY, «La consacrazione nella vita religiosa», 91-92.

²³ Cf. A. BANDERA, «L'Esortazione “Redemptionis donum”», 689-708; J. BEYER, «“Redemptionis donum”», 158-176; O.G. GIRARDI, «Vocazione e consacrazione», 399-419.

²⁴ S. RECCHI, «La consacrazione mediante i consigli evangelici», 156: «Questa scelta terminologica, come è noto, non è stata senza difficoltà da parte dei redattori del Codice e si è affermata nonostante le obiezioni di coloro che reputavano equivoco e improprio parlare per antonomasia di “consacrati”, rischiando di oscurare altre consacrazioni considerate più importanti perché sacramentali» (Cf. el interesante artículo sobre las discusiones entre los redactores del Código de F.J. RAMOS, «Lo stato religioso», 223-258).

²⁵ *Communicationes* 2 (1970) 174: Los institutos de perfección comprendían «Omnia illa instituta quae una vel alia forma ab Ecclesia approbata consilia evangelica publice profitentur sive per vota sive per alia sacra ligamina». La amplitud del concepto se vislumbra en el elenco de las diversas categorías de estos institutos: «Haec instituta, quorum quodlibet constituit *modum securum* sequendi Christum ab

transformó definitivamente en *De institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum*, después reducida en *De institutis vitae consecratae*²⁶, tal como se encuentra en el CIC 1983, con el fin de expresar lo esencial de esta forma eclesial de vida: «la consagración al Padre en Jesucristo por un don del Espíritu en la profesión de los consejos evangélicos»²⁷.

Los cánones decisivos 207 § 2, 573 y 607 declaran que un “religioso” es sobre todo un “consagrado”. Por otra parte, el Código muestra que los consagrados, en la igual dignidad por el bautismo, tienen un *status* particular. Este *status* implica una distinción entre la consagración bautismal y la nueva consagración, justificada sobre la base de nuevos dones y carismas que constituyen una vocación especial. El proceso de consagración comenzado por Dios se realiza en la respuesta por parte del llamado que abraza la práctica efectiva y estable de los consejos evangélicos, recibida mediante el ministerio de la Iglesia²⁸. Estas consideraciones que podemos extraer del Código son todavía discutidas por ciertos autores, teólogos y canonistas.

Con este trasfondo histórico, las diversas temáticas propuestas por los diversos documentos conciliares y postconciliares y el Código de Derecho Canónico son retomadas en la reciente exhortación apostólica *Vita consecrata*.

1.5 La exhortación apostólica “*Vita consecrata*”

El Sínodo sobre la vida consagrada no podía dejar sin tratar la problemática con respecto al estatuto teológico de los consagrados y, sobre todo, el discurso sobre el origen evangélico y la institución divina de la

Ecclesia approbatum, coadunari possunt secundum quod generaliter Christum pressius sequuntur vel orantem, vel hominibus beneficientem multiplici et admodum varia activitate pastoralis et caritativa, vel tandem cum hominibus in saeculo conversantem, iuxta novissiman formam consecrationis a Spiritu in Ecclesia suscitam» (Communicationes 6 (1974) 76).

²⁶ *Communicationes 7 (1975), 89-90: «Tres appellationes propositae fuerunt cum sequenti exitu. Rubrica De Institutis Perfectionis unanimiter reiecta fuit. Alia quae sic inscribatur: De Institutis evangelica consilia profitentibus (vel profitentium) etiam reiecta fuit, licet quibusdam Consultoribus placeret. Tertia, quae maiori parte suffragiorum acceptata fuit, est sequens: De Institutis vitae consecratae per professionem consiliorum evangelicorum. Haec proinde debet esse appellatio officialis Schematis et huius categoriae Institutorum et ita apparere debet initio Schematis. Postea tamen brevitatis gratia permittitur usus expressionis: De Institutis vitae consecratae quando nulla aequivocatio est possibilis». El subrayado no es nuestro.*

²⁷ G. GHIRLANDA, «Les formes de consécration», 2; S. RECCHI, «La natura della consacrazione», 743-744.

²⁸ Cf. S. RECCHI, «La consacrazione mediante i consigli evangelici », 156-157.

vida consagrada, la naturaleza de la consagración y su relación con el bautismo, su lugar en la Iglesia y la relación con las otras formas de vida eclesial, tema tan discutido en los últimos tiempos²⁹. En la proposición tercera, que trata del carácter y la naturaleza de la vida consagrada, los Padres sinodales expresan la actualidad y la importancia de la cuestión con vistas a la publicación de la exhortación apostólica *Vita consecrata* y plantean tres temas fundamentalmente:

En vista a la redacción de la exhortación apostólica el sínodo pide que sean estudiadas *la diferencia y la relación entre la consagración bautismal y la consagración mediante la profesión de los consejos evangélicos*, y que el estudio comprenda también un examen preciso de *los elementos esenciales que constituyen la identidad, la naturaleza y el papel de la vida religiosa en la Iglesia*. El estudio se extienda también a *los diversos modos en la Iglesia (los tres órdenes de personas o estados de vida), a los elementos comunes y a las peculiaridades de cada uno de ellos* (Proposiciones 3 d)³⁰.

1.5.1 El *Instrumentum laboris*³¹

Las consideraciones principales que se encuentran en la tercera proposición provenían del *Instrumentum laboris* en sus números 47-51 y 55. Desde el inicio se destaca que la vida consagrada es una respuesta de amor a la llamada de Dios, en una donación total de la persona bajo la acción del Espíritu Santo (IL 47). Esta vocación se sitúa en el seguimiento de Cristo y en la comunión con El, puesto que Cristo es el Consagrado por excelencia; así que la consagración por la profesión de los consejos evangélicos adquiere su sentido a la luz del Cristo. En el n. 49, citando el documento *Elementos esenciales de la doctrina de la Iglesia sobre la vida religiosa*, se afirma que la expresión “con mayor plenitud” de la consagración:

Nos hace pensar en el dominio de la Persona divina del Verbo sobre la naturaleza humana que asumió y nos invita a una respuesta como la de Jesús: un don de sí mismo a Dios de una manera que sólo El puede hacer posible y que es testimonio de su santidad y de su absoluto. Una tal consagración es un don de Dios: una gracia gratuita dada (EE 7).

²⁹ Todos estos temas vienen tratados por este orden por A. PIGNA en su obra, *La vita consecrata*, 54-167.

³⁰ El subrayado es nuestro.

³¹ *Instrumentum laboris* para el Sínodo de la Vida Consagrada, en VR 76 (1994), 243-344.

En el párrafo siguiente se considera la relación entre la consagración bautismal y la consagración mediante los consejos evangélicos. Basándose en las enseñanzas del Concilio Vaticano II, y sobre todo en LG 44 y PC 5, constata que la realidad de los que profesan los consejos evangélicos comporta una consagración especial, fundada en el bautismo, que es expresado así con mayor plenitud.

En definitiva se da una acción divina que se manifiesta en la vocación y en el carisma con la cual la persona viene consagrada; existe una respuesta personal de donación total a Dios; esto implica una nueva forma de vida en el seguimiento de Cristo pobre, casto y obediente; y por último, está la misión que brota de la gracia divina y que se inserta en el cumplimiento de la única misión de la Iglesia en el mundo.

1.5.2 El Cardinal Hume y los debates sinodales

En los debates sinodales se discute sobre la materia de la naturaleza y la identidad de la vida consagrada. Desde el principio, el cardenal Hume en la *Relatio ante disceptationem* afronta el problema de la especial consagración de los que profesan los consejos evangélicos. El cardenal distingue varias formas de consagración en el n. 13:

El bautismo es la consagración primaria y fundamental (IL 41; 50) sobre la que se prolongan las consagraciones especiales o nuevas, sea a través de un sacramento (orden sagrado, matrimonio y confirmación), o de un rito eclesial especial como la profesión de los consejos evangélicos. En cada consagración existen cuatro elementos o dimensiones complementarias, así como también en la vida consagrada: consagración divina, dada por la vocación y por la intervención de Dios, sancionada por un rito eclesial; consagración personal, respuesta del llamado que reconoce el don y se compromete; consagración objetiva, es el estado de vida derivado del don aceptado; consagración funcional, es el *munus*, es decir el puesto, la función o la misión de la vida consagrada en la iglesia³².

Es interesante también observar que el cardenal relator subraya la importancia de los carismas como categoría «para expresar la variedad, la riqueza y la unidad interna de la vida consagrada». Esta terminología puede ser usada «en *sentido genérico*, “el carisma de la vida consagrada”, para indicar todas las formas de vida consagrada, y en *sentido*

³² Cf. B. HUME, *Relatio ante disceptationem*, en OR, 3 octubre 1994, 17. G. Ghirlanda trata este tema de las diversas formas de consagración en varios de sus publicaciones de un modo más amplio (Cf. G. GHIRLANDA, «L'*instrumentum laboris* per il Sinodo», 449-452).

específico para indica la síntesis unitaria de los varios aspectos de cada Instituto particular»³³.

En la *Relatio post disceptationem*, el cardenal Hume, afirma que la profesión de los consejos evangélicos supone una nueva consagración respecto a la consagración del bautismo. Esta consagración constituye en la Iglesia un estado, en el que sus miembros, aunque no reciban el sacramento del orden, llevan un género de vida propio, en el cual tienen unas obligaciones específicas que nacen de la profesión de los consejos evangélicos, que no se reducen a las obligaciones comunes de los demás cristianos.

Estas dos categorías de “consagración” y “carismas” pueden resultar sugerentes y enriquecedoras en el desarrollo y profundización de la teología de la vida consagrada, puesto que deberían ser interpretadas desde una complementariedad y no desde una separación y exclusión mutua³⁴.

El debate en los *Circuli Minores*³⁵ plantea preguntas y clarificaciones en torno a la vida consagrada. El grupo inglés C pedía un cambio de terminología: «“Vida consagrada” es un término que no nos parece feliz y no sabemos cómo llegar a una definición satisfactoria de la vida consagrada [...] La palabra “consagración” puede ser usada por gente laica por su bautismo, por los casados, por los diáconos, por los sacerdotes y los obispos». Otros solicitan la clarificación del término y concepto consagración e incluso se pide que se profundice en la llamada “consagración conyugal” (grupo italiano A). El grupo francés C expresó un temor: «Sería deplorable que una formalización demasiado apresurada de los datos sobre la vida consagrada nos hiciese perder las intuiciones del Vaticano II, que no quiso definir qué es la vida religiosa». En ese sentido se pronunció el grupo español B: «La vida consagrada es una realidad compleja y abierta al soplo del Espíritu, cuya definición, si quiere ser complexiva, debe ser necesariamente descriptiva para que sus dimensiones o elementos integrantes no queden debilitados o suprimidos»³⁶.

³³ B. HUME, *Relatio ante disceptationem*, en OR, 3 octubre 1994, 17. El subrayado no es nuestro.

³⁴ J. C. García-Paredes no parece estar satisfecho de este cambio de la categoría de carisma hacia la categoría de consagración. Esto conlleva, a su parecer, la imposición del derecho a la teología (Cf. J.C. GARCÍA PAREDES, *Teología de las formas*, 718).

³⁵ Cf. J.C. GARCÍA PAREDES, *Teología de las formas*, 719-721.

³⁶ J. C. García Paredes al estudiar los debates de los círculos menores se plantea una serie de interrogantes y constataciones:

Las intervenciones en el Sínodo son múltiples en relación al tema del estatuto teológico de la vida consagrada. El Cardenal Danneels plantea así la problemática:

En primer lugar tenemos el problema de la *identidad de la vida consagrada*. Si el estatuto del bautizado es el género (*genus*), ¿qué diferencia específica hace del bautizado un consagrado? En nuestros días, de hecho, junto a los consagrados en el sentido tradicional de la palabra, se habla de laicos consagrados, de viudos y viudas consagradas; existe asimismo una consagración de los divorciados abandonados por sus cónyuges. A fuerza de querer englobar todo en el mismo término, nos encontramos en la ambigüedad más completa. Están también los conceptos de *carisma* y de *profetismo*. ¿Qué significan exactamente?³⁷.

En el debate sinodal, el Cardinal A. Lorscheider, propone la necesidad de distinguir entre la vida consagrada como tal y la organización y la estructuración de la vida consagrada. El primer aspecto pertenece sobre todo a la vida teológica, mientras que el segundo entra en el ámbito del derecho canónico que ordena jurídicamente la vida consagrada³⁸.

a) Una cuestión pendiente y fundamental sigue siendo el de la explicación teológica de la identidad de la vida consagrada en sí misma y en su correlación con otras formas de vida;

b) De una u otra forma se subraya la función profética y significativa o simbólica que le cabe a esta forma de vida dentro del conjunto de la Iglesia;

c) La categoría "consagración" suscita un *maremagnum* de preguntas y problemas y no es la más adecuada para explicar las cosas;

d) Se está necesitando una nueva reflexión eclesiológica desde la perspectiva de las formas de vida de seguimiento de Jesús, en la que no se justifique la discriminación con "más" o "menos";

e) La terminología jurídica de los "estados" u "órdenes" no es asumida espontáneamente por los padres sinodales; y por tanto es necesario una eclesiología más dinámica, más vital y existencial. Es preferible hablar de "formas". (Cf. J.C. GARCÍA PAREDES, *Teología de las formas*, 721).

³⁷ G. DANNEELS, «Identità e questioni pastorali», 656: «In primo luogo abbiamo il problema dell'*identità della vita consacrata*. Se lo statuto del battezzato è il genere (*genus*), quale differenza specifica fa del battezzato un consacrato? Infatti, ai nostri giorni, accanto ai consacrati nel senso tradizionale della parola, si parla di laici consacrati, di vedovi e vedove consacrate, di coppie consacrate; esiste persino una consacrazione dei divorziati abbandonati dal loro coniuge. A forza di voler inglobare tutto nelle stesso termine, ci si trova nell'ambiguità più completa. Ci sono anche i concetti di *carisma* e di *profetismo*. Cosa significano esattamente?». La traducción es nuestra. El Obispo K. Lehmann también piensa que la expresión "vida consagrada" es imprecisa: «"Vita consacrata" è un'espressione spesso usata per descriverla, ma è un'espressione imprecisa. Tutti i cristiani, infatti, devono consacrare la propria vita a Dio» (Cf. Intervención de K. LEHMANN, en OR, 12 octubre 1994, 108).

³⁸ Cf. Intervención del Cardenal A. LORSCHIEDER, en OR, 6 octubre 1994, 47. Así S.M. Pasini opina que estas dos disciplinas, teología y derecho canónico, no se

Desde esta perspectiva D. Tettamanzi se pregunta: *Vita consecrata quid dicit de te ipsa?* Su respuesta nos parece significativa para comprender lo esencial de la vida consagrada:

Lo propio de la vida consagrada no está tanto en el *contenido* de los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia y más ampliamente todavía en el radicalismo de la *sequela Christi* propuesta a cada cristiano, sino en la *modalidad* según la cual son vividos los consejos y el radicalismo evangélico: por un lado los votos, u otros vínculos espirituales semejantes, y por otra parte su reconocimiento y acogida por parte de la Iglesia, especialmente en un contexto litúrgico (la bendición). Esto clarifica el significado esencial y cualificado de la vida consagrada: aquel eminentemente teocéntrico. Se trata de una donación total de sí mismo a Dios [...] Pero Dios no está únicamente al fin. Está también y sobre todo, al principio: desde la eternidad Dios se da a las personas consagradas, y es este don divino que hace posible y al mismo tiempo exige el darse de la persona consagrada. En esta perspectiva los votos son un compromiso, un deber, una responsabilidad; pero primariamente son gracia, promesa, bienaventuranza: una participación gratuita y libre, concedida por Dios, a la Bienaventuranza viviente y personal que es Jesucristo casto, pobre y obediente³⁹.

Ahora bien, ¿la exhortación ha sabido responder a tantas interrogantes y propuestas de los trabajos preliminares? ¿Cuáles son las novedades con respecto a otros documentos eclesiales con respecto a la temática de la vida consagrada?

1.5.3 El texto definitivo

La exhortación apostólica *Vita consecrata* aborda, sin lugar a dudas, el tema de la identidad de la vida consagrada mediante la profesión de los consejos evangélicos, ya sea en sí misma como en la relación con las otras formas de vida de la Iglesia. Esta exhortación ha querido además subrayar la unidad de la vida cristiana, tanto en su fundamento como en su finalidad. Dicha vida cristiana está fundada en Cristo y tiende a identificarse con Cristo en la plenitud de la santidad que consiste en la perfección de la caridad. De ahí que dicha exhortación, como ya lo hemos afirmado anteriormente, se debe situar en continuación a las dos exhortaciones apostólicas anteriores que tratan

contraponen pero se distinguen. La una sin la otra no puede subsistir, puesto que la dimensión jurídica sin la teológica no tiene sentido y por tanto es insignificante, mientras que la dimensión teológica sin la jurídica no tiene eficacia y por eso es irrelevante (Cf. S.M. PASINI, «Vita consacrata e consigli evangelici», 176)

³⁹ Cf. Intervención de D. TETTAMANZI, en OR, 13 octubre 1994, 118.

de los laicos (*Christifideles laici*) y del presbiterado (*Pastores dabо vobis*).

En esta exhortación, por otro lado, el Papa Juan Pablo II acentúa el elemento de novedad de la consagración de la vida consagrada como veremos más adelante (VC 30-31).

Es revelador también las dos líneas de fondo que califican la presencia de la vida consagrada en la Iglesia, tal como lo presenta F. Ciardi⁴⁰. Estas están ligadas entre sí y son complementarias, aunque pueden dar origen a diversas interpretaciones. Una es la de *signo*. Es una línea interpretativa de tipo más descriptivo, parabólico y evocativo. Para F. Ciardi, es la línea más recurrente en todo el documento. La otra línea se preocupa de fundamentar la vida consagrada sobre las palabras y los ejemplos de Cristo y de dar una definición *ontológica*. Se usan los comparativos, tan criticados por ciertos autores, pero estos comparativos parecen indicar sobre todo una modalidad intensificadora de la vida evangélica y son utilizados para describir la vida consagrada en sí misma sin situarla en la relación con las otras formas de vida.

1.6 Doble visión sobre la vida consagrada

Todas estas reflexiones nos llevan a plantear que la profundización sobre los fundamentos teológicos de la vida consagrada es una tarea que se realiza a pesar de las dificultades de autores que ven con ciertas reticencias estos conceptos de “vida consagrada” y de “consagración”⁴¹. Aparecen las objeciones de los que consideran demasiado “esencialista” una teología de la vida consagrada a partir de la consagración, prefiriendo optar por una teología más articulada desde las categorías de carisma, misión, séquela⁴².

Para el teólogo M. Midali, la teología de la vida consagrada del postconcilio hasta nuestros días está caracterizada por dos visiones generales. Una primera visión que piensa la vida consagrada en sus elementos constitutivos (la vocación, la consagración, los votos, la

⁴⁰ Cf. F. CIARDI, «Spunti di lettura ecclesiologica», 69.

⁴¹ Cf. J.F. CASTAÑO, «Riflessioni sulla terminologia», 535-543; ID, «Significato di vita consacrata», 243-279; J.C. GARCÍA PAREDES, *Teología de las formas*, 710-723; F. MORLOT, «Vie consacrée?», 108-117. J.F. Castaño, en su artículo «Significato di vita consacrata» en la p. 277, plantea una serie de preguntas sobre el concepto de vida consagrada: «L'uso dell'espressione *vita consacrata* non sta ad indicare che la *vita consacrata* è un *quid exclusivum* di questi determinati cristiani? La vita dei battezzati non è *vita consacrata*? E quanti hanno ricevuto l'ordine sacro non sono anch'essi nella *vita consacrata*, *persone consacrate*? Perché, dunque, è stato coniato questo termine per definire una determinata vita cristiana?». El subrayado no es nuestro.

⁴² Cf. S. RECCHI, «La consacrazione mediante i consigli evangelici», 163.

comunidad o la fraternidad, el apostolado, la espiritualidad, el gobierno). Esta visión, que la podemos denominar *esencialista*⁴³, se pregunta sobre la esencia de la vida consagrada. Considera lo específico y lo propio con relación a otros proyectos de vida cristiana, y esto viene determinado por la consagración mediante los consejos evangélicos, con los dinamismos que eso comporta para la comunidad, la oración y el apostolado. La otra visión tiene como punto de referencia central la figura y la función carismática del fundador o fundadora, las diversas tipologías de vida consagrada, la identidad carismática y espiritual propia de cada instituto. Esta la podemos llamar *histórica-existencial*⁴⁴, en cuanto se interroga sobre la vida consagrada concretamente en la historia, y la mira como proyectos concretos, existenciales e históricos de ser cristianos, donde la componente específica está integrada substancialmente con otros componentes esenciales como son la misión, el servicio evangélico, la comunión fraterna, la vida de oración. En esta visión, la consagración, la misión, la comunión y la profesión de los consejos evangélicos están considerados como elementos integrantes de un único proyecto de vida religiosa⁴⁵. Estas dos visiones parten de distintas posturas teológicas, cristológicas, pneumatológicas, eclesiológicas, antropológicas pero consideramos que cada una de ellas puede contribuir, desde sus principios y sus claves, a la clarificación de la identidad propia de la vida consagrada en la Iglesia puesto que no necesariamente estas visiones se contraponen, sino que pueden ser integradas y completadas mutuamente.

S. Recchi realiza una constatación de la relevancia de la consagración en la profundización y progreso que ha tenido lugar el concepto de “vida consagrada” desde la vida religiosa a la vida consagrada:

Por nuestra parte estamos convencidos que la consagración como clave interpretativa de este género de vida eclesial y evangélica, es una de las adquisiciones que más han hecho avanzar la teología de la vida consagrada, mostrando en profundidad su naturaleza y su función eclesial. No sólo la ha hecho progresar, sino propiamente el concepto de consagración ha permitido de realizar un cambio fundamental, desvinculando la “vida religiosa” de aquella visión que la concebía como

⁴³ En esta visión, según M. Midali, se sitúan P.R. Régamey, J. Galot, J. Aubry, J.M.R. Tillard, J.M. Lozano, T. Matura.

⁴⁴ Autores como G.F. Gilmont, G. Lafont, M. Olphe-Gaillard, J.C. Futrell reflexionan sobre dicha temática según M. Midali.

⁴⁵ Cf. M. MIDALI, «La teologia della vita consacrata», 312-327; ID., «Verso una comprensione teologica», 363-383.

vía de perfección moral, en la cual se acentuaba el camino de ascesis por parte del fiel y eran oscurecidas las dimensiones carismáticas, teologales que fundaban y daban sentido a aquel camino. El Vaticano II ha superado la visión de los preceptos, de la virtud de religión, abriendo la perspectiva de la vida consagrada a una realidad más profunda, insertándola en una constitución dogmática sobre la Iglesia. Realidad que el Código de derecho canónico ha sabido traducir con un lenguaje renovado y profundo⁴⁶.

Ciertamente el Concilio Vaticano II, los documentos post-conciliares y el Código significan una etapa importante y decisiva en el desarrollo del concepto de “consagración” y de “vida consagrada”. Estas aportaciones dejaron unas perspectivas abiertas que son retomadas y profundizadas por la exhortación apostólica *Vita consecrata*.

En los trabajos preliminares a la publicación del documento *Vita consecrata* se perciben las dificultades a la hora de determinar la identidad de la vida consagrada y el carácter y la naturaleza de la consagración propia de los consagrados. Es interesante observar, a este respecto, las categorías de consagración y carismas que desde una complementariedad pueden resultar sugerentes para una teología de la vida consagrada. Además destacamos el aporte singular de D. Tettamanzi sosteniendo que lo propio de la vida consagrada viene determinado por la modalidad en la cual se viven los consejos evangélicos y el radicalismo del seguimiento de Cristo.

En cuanto al contenido de *Vita consecrata*, que desde el título mismo retoma el concepto de “Vida consagrada”, podemos hacer hincapié en la teología propuesta en relación al carácter y la naturaleza de la vida consagrada reconociendo una “nueva y especial” consagración. Por otra parte, la vida consagrada es situada en relación a las otras formas de vida eclesiales en términos complementarios

⁴⁶ S. RECCHI, «La consacrazione mediante i consigli evangelici», 164: «Da parte nostra siamo convinti che la consacrazione come chiave interpretativa di questo genere di vita ecclesiale ed evangelica, è una delle acquisizioni che maggiormente hanno fatto progredire la teologia della vita consacrata, mostrandone in profondità la natura e la funzione ecclesiale. Non solo l'ha fatta progredire, ma proprio il concetto di consacrazione ha permesso di operare una svolta fondamentale, svincolando la “vita religiosa” da quella visione che la concepiva come vita di perfezione morale, in cui era messo in luce il cammino di ascesi da parte del fedele ed erano oscurate le dimensioni carismatiche, teologali che fondavano e davano senso a quel cammino. Il Vaticano II ha superato la visione dei precetti, della virtù di religione, aprendo la prospettiva della vita consacrata a una realtà assai più profonda, inserendola in una costituzione dogmatica sulla Chiesa. Realtà che il Codice di diritto canonico ha saputo tradurre con un linguaggio rinnovato e approfondito». La traducción es nuestra.

subrayando la reciprocidad y la armonía de los elementos comunes y diferenciales de cada uno de los órdenes eclesiales.

Hemos de tener en cuenta, por último, las diversas opiniones de los teólogos y canonistas con respecto a la vida consagrada que desde visiones y categorías diversas pueden ayudar a clarificar la identidad de la vida consagrada desde un diálogo y acercamiento de las posturas.

2. La naturaleza y los elementos constitutivos de la consagración mediante la profesión de los consejos evangélicos

En la Iglesia, como ya hemos subrayado anteriormente, todos están llamados a la santidad que se manifiesta en los diversos dones que el Espíritu produce en los fieles. Bajo todo tipo de formas, se expresa en cada uno de los que tienden a la caridad perfecta, en su propio modo de vida y en la complementariedad de los diversos estados de vida. Aparece también de un modo singular en la práctica de los consejos evangélicos (LG 39).

Estos principios eclesiológicos son recogidos por el Código en su canon 204 y también en los cánones 208 y 210 donde se destacan los elementos comunes a todos los fieles en la Iglesia: la consagración bautismal, la participación a la triple misión de Cristo, la igualdad en dignidad y acción, y la universal llamada a la santidad.

Todos están llamados a vivir en el espíritu de los consejos evangélicos y algunos se sienten llamados a vivir de un modo estable una forma de vida que según la *Lumen Gentium* pertenece a la vida y a la santidad de la Iglesia (LG 40). Este estado de vida se denomina vida consagrada en el Código de 1983. Así, bajo el impulso del Espíritu Santo, los fieles, ya consagrados por el bautismo, se comprometen a una forma de vida estable y a vivir una consagración total de su existencia a Dios.

Esta noción de vida consagrada ha tenido sus dificultades históricas para ser introducido en el Código de 1983. En este momento, sin embargo, nos vamos a detener en los elementos constitutivos y en la naturaleza de esta consagración de vida según la legislación eclesiástica y, sobre todo, analizando el canon 573 y los cánones relacionados más directamente con las afirmaciones que se pueden extraer de dicho canon.

El canon 573 no define propiamente la vida consagrada, sino más bien describe y enumera los elementos fundamentales de la vida consagrada. En el primer párrafo se trata de elementos prevalentemente de

orden teológico, en el segundo, por el contrario, de elementos prevalentemente de orden jurídico⁴⁷.

El § 1 del canon 573 afirma que «la vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos es una forma estable de vivir». La vida de la persona se convierte en consagrada cuando la consagración alcanza todo su ser, en el espacio y en el tiempo; por eso, se trata de una consagración definitiva que implica la estabilidad en esta forma de vida. No se trata de una estabilidad puramente subjetiva sino objetiva puesto que se trata de un estado canónico consagrado en la Iglesia (cc. 574 § 1; 588 § 1; LG 45c). En este primer párrafo se vislumbran la dimensión cristológica, pneumatológica, trinitaria, escatológica y apostólica de la vida consagrada. Podemos afirmar que se condensa la doctrina conciliar de la *Lumen Gentium* y la *Perfectae Caritatis*. El texto dice así:

La vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos es una forma estable de vivir en la cual los fieles, siguiendo más de cerca a Cristo bajo la acción del Espíritu Santo, se dedican totalmente a Dios como a su amor supremo, para que, entregados por un nuevo y peculiar título a su gloria, a la edificación de la Iglesia y la salvación del mundo, consigan la perfección de la caridad en el servicio del Reino de Dios y, convertidos en signo preclaro en la Iglesia, preanuncien la gloria celestial.

En síntesis, se trata de una donación total a Dios, sumamente amado, mediante la profesión de los consejos evangélicos en un modo estable de vida, que configura a la forma de vida de Cristo bajo la acción del Espíritu Santo. De estos elementos constitutivos se derivan las siguientes consecuencias:

- una dedicación al honor de Dios, a la edificación de la Iglesia y la salvación del mundo

⁴⁷ V. De Paolis subraya el adverbio “prevalentemente” porque de hecho no se puede tratar de separación y por lo tanto de exclusión de ambos elementos (Cf. V. DE PAOLIS, «Le nuove forme di vita consacrata», 73; Cf. también D.J. ANDRÉS, *El derecho de los religiosos*, 15). S.M. Pasini, si bien propugna una complementariedad entre el elemento teológico y jurídico, piensa que entre estos dos aspectos parece subsistir una clara separación en el Código, pero no una verdadera integración: «La netta separazione oppure la semplice giustapposizione tra la dimensione teologica e la dimensione giuridica e, quindi, la mancanza di una reale integrazione delle due dimensioni dipendono probabilmente dalla implicita concezione volontaristica del diritto (iussum principis) e dalla altrettanto implicita opzione metodologica dell'inerenza del diritto alla natura sociale della Chiesa (ubi societas, ibi ius)» (S.M. PASINI, «Vita consacrata», 175). Hay que constatar que S.M. Pasini, como lo hemos referido en las notas 3 y 37, propugna una integración entre teología y derecho pero en su análisis del Código con respecto a la vida consagrada subraya preponderantemente elementos de separación entre estas dos disciplinas que de unión y equilibrio.

- un nuevo y peculiar título⁴⁸
- convirtiéndose en signo preclaro y anuncio de la gloria celeste
- una estabilidad objetiva por el acto consagradorio ministerial de la Iglesia.

Este concepto de consagración de vida es más amplio de aquel de instituto de vida consagrada. Además del hecho que se trate de una consagración de vida, desde un punto de vista canónico, se pide la erección en instituto de vida consagrada por la autoridad competente de la Iglesia (c. 573 § 2). La intervención de la autoridad competente de la Iglesia es condición necesaria para la existencia de los institutos de vida consagrada, para la determinación de sus características y también para el reconocimiento de la autoridad que les gobierna⁴⁹.

Por otra parte, para que el Instituto pueda ser considerado de vida consagrada, el compromiso de los tres consejos evangélicos debe tener siempre un carácter sacro, es decir, se trata de votos u otros vínculos sagrados que unen a Dios puesto que la consagración tiene como fin el mismo Dios. Y este compromiso se realizará según las leyes propias de los institutos. Para los eremitas, los votos u otros vínculos sagrados se hacen en manos del obispo diocesano (c. 603 § 2); y para las vírgenes, se trata de la emisión del propósito y la consagración por parte del obispo diocesano (c. 604 § 1).

Otro elemento determinante para formar parte de un instituto de vida consagrada es la libertad. La consagración está propiamente constituida por la llamada de Dios y por la respuesta del ser humano, la cual no puede ser que una respuesta libre. El canon 643 § 1 precisa que el ingreso en un instituto bajo violencia, miedo grave o dolo es inválido. El c. 656, 4º dirá lo mismo en relación a la profesión religiosa⁵⁰.

Este breve análisis del c. 573 nos introduce en los temas principales que constituyen los elementos esenciales de la consagración de vida, es decir, la vocación divina y la donación total, la profesión de los

⁴⁸ Para S. Recchi, el Código no se pronuncia explícitamente sobre la novedad de la consagración mediante la profesión de los consejos evangélicos con respecto a la consagración bautismal. «La distinción entre ambas consagraciones se presupone, pero no se define claramente. Lo que se puede vislumbrar es más bien una analogía con las consagraciones sacramentales» (S. RECCHI, *Consagración mediante los consejos evangélicos*, 150).

⁴⁹ Cf. E. GAMBARI, *I religiosi nel Codice*, 25; V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 30.

⁵⁰ Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 35. El c. 721 § 1 sobre los institutos seculares es incompleto en relación a los cc. 643 § 1 y 656, 4º. En ese canon no se tutela suficientemente la libertad. Sin embargo, el c. 735 § 2 sobre las sociedades de vida apostólica hace referencia a la observancia de los cc. 642-645.

consejos evangélicos de un modo estable que constituye un estado de vida, los votos o sagrados vínculos y la intervención de la autoridad competente.

2.1 *La vocación divina y la donación total*

La consagración de vida es un don divino y una vocación especial (c. 574 § 2) con la cual Dios llama a algunos fieles que configuran todo su ser a Cristo. Además esta experiencia personal de la vocación se funda en un carisma que es un don hecho a la Iglesia y que se vive según la finalidad y el espíritu de los distintas formas de vida consagrada⁵¹. No podemos dejar de subrayar que la consagración de vida es ante todo una consagración por parte de Dios y el ser humano se da totalmente a Cristo desde la experiencia de la vocación divina; así, todo acto consagradorio en la Iglesia es una acción actual del Cristo resucitado, que se pone en continuidad con la vocación del Padre y se realiza con un don del Espíritu Santo⁵². Este primer movimiento que se caracteriza por la llamada de Dios se complementa con la misión salvífica en la Iglesia. La donación a Cristo tiene una forma específica, diferente de aquella a la que está llamado todo bautizado. Es la donación que proviene por la profesión de los consejos evangélicos como forma estable, permanente y totalizador de vida⁵³. Teniendo en cuenta esta breve consideración sobre la vocación divina, el carisma y la respuesta humana, surgen una serie de preguntas y dudas sobre la relación que se establece entre la consagración mediante los consejos evangélicos y la consagración bautismal.

El Concilio Vaticano II afronta esta temática en la LG y en la PC. A pesar del hecho que estos documentos conciliares hablen de la vida reli-

⁵¹ J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 33: «L'état de vie consacrée n'est pas seulement fondé sur une vocation divine personnelle, il est établi par charisme, don de l'Esprit fait à l'Eglise; il se vit selon le but et l'esprit de chaque institut. De plus, dit le texte [c. 574], les consacrés contribuent ainsi à la mission du salut qui est celle de l'Eglise. Il fallait souligner une fois de plus l'ecclesialité de cet état et son importance pour la vie et la mission de l'Eglise».

⁵² Cf. G. GHIRLANDA, «I consigli evangelici nella vita laicale», *ex manuscripto*. En la misma línea de pensamiento T. VANZETTO, *La Secolarità Consacrata*, 38: «La risposta del chiamato dovrà essere adeguata alla stessa chiamata. Se la vocazione è dono di Dio ed è dono d'amore, la risposta non potrà che essere dono d'amore. In questo senso la consacrazione di vita si configura come dono di sé a Dio amato sopra ogni cosa. Dono totale fatto in modo esclusivo e per sempre, dono d'amore» (Cf. también J. BEYER, *De vita per consilia*, 23; ID., «Dio è amore», 395-403; 598-607; 72-78).

⁵³ Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 26; J. BEYER, *Il rinnovamento del diritto*, 157.

giosa, ya hemos mencionado anteriormente que dicha terminología, se refiere a todos los que asumen los consejos evangélicos con un vínculo sagrado en una forma de vida estable. LG 44a parece orientarse hacia una idea de un fruto más abundante de la gracia bautismal: la profesión de los consejos evangélicos en la Iglesia tiene la finalidad de «traer de la gracia bautismal fruto copioso». Aún más, el n. 5a del decreto PC, mientras habla expresamente de una consagración especial, matiza que esta «radica íntimamente en la consagración del bautismo y la expresa con mayor plenitud».

Este tema ha originado diversidad de opiniones entre los autores que reflexionan en torno a la vida consagrada al interrogarse si la consagración mediante los consejos evangélicos es una nueva consagración y si tal novedad toca el orden ontológico o simplemente el orden moral del bautizado.

Algunos autores niegan la novedad de la consagración por la profesión de los consejos evangélicos por parte de Dios en relación con la bautismal y afirman que la consagración consiste en el hecho de un ofrecimiento a Dios por parte de la persona, radicalizando las exigencias ya contenidas en el bautismo. Estos reconocen que los únicos actos consagradorios por parte de Dios son los sacramentos (bautismo, confirmación y orden sagrado) y, en cierto sentido reducen la consagración por la profesión de los consejos evangélicos a una decisión moral de la persona⁵⁴. En estos autores se percibe un cierto temor al establecimiento de clases privilegiadas, constituidas por los que viven la vida según los consejos evangélicos, por el hecho de admitir una nueva consagración que se añade a la bautismal. Sin embargo, los laicos están llamados a la santidad con la consagración bautismal y tienden a la perfección de la caridad aunque en una modalidad diversa de vida⁵⁵.

⁵⁴ Para un estudio de las distintas posturas se puede consultar: A. DE BONHOME, «La consacrazione per mezzo dei consigli», 35-47; S. RECCHI, *Consagración mediante los consejos evangélicos*, 30-36; 112-126. Entre los autores que afirman una unidad entre las dos consagraciones tenemos a J.M.R. Tillard, A. Boni. Los que piensan que existe una distinción podemos citar a R. Régamey, J. Galot, M. Said, J. Beyer, G. Ghirlanda, S. Recchi. A estas dos posiciones, se puede añadir una tercera, que subraya la función decisiva de la voluntad institucional de la Iglesia: Cf. X. OCHOA, «Professio, consecratio et vota religiosa», 202; G. GHIRLANDA, «I consigli evangelici nella vita laicale», *ex manuscripto*. Aunque G. Ghirlanda habla de este aspecto institucional, su posición hay que situarla en la distinción de las dos consagraciones.

⁵⁵ A este respecto, J. Galot opina que los laicos se realizan plenamente a través de la consagración bautismal y no tienen necesidad de la consagración por la profesión de los consejos evangélicos para vivir adecuadamente la santidad bautismal: «Si deve

Por el contrario, los autores que subrayan la distinción de las dos consagraciones se basan en el don especial, que procede de una iniciativa gratuita divina del amor divino, y que introduce la persona en una nueva forma de vida por la consagración mediante la asunción de los consejos evangélicos. Esta intervención divina constituye un sello nuevo que toca la existencia del bautizado, situándolo en una nueva condición no exigida por el bautismo. Para S. Recchi, esta visión contribuye «a dar a la vida consagrada la máxima dignidad y un valor mucho más significativo»⁵⁶. G. Ghirlanda subraya la novedad de esta consagración mediante la asunción de los consejos evangélicos en su dimensión carismática:

La vida consagrada no sólo puede ser considerada como un radicalismo del bautismo (LG 44; PC 5), sino también del ministerio sacro, en cuanto que en un Instituto de vida consagrada sea aquellos que permanecen en la condición laical sea aquellos que asumen el ministerio sacro viven respectivamente la consagración bautismal y la consagración ministerial en una dimensión teologal y en una nueva consagración, a causa del don de un carisma específico para su santificación, para el bien de toda la iglesia y para la salvación del mundo entero⁵⁷.

dire, al contrario, che i laici ricevono nella loro maniera di vivere, tutte le grazie necessarie per vivere adeguatamente la santità battesimale. Essi non hanno alcun bisogno della vita religiosa per sviluppare in sé questa santità. Sarebbe ingiurioso attribuire ad essi una maniera inferiore di attuare gli impegni del battesimo, affermando che la vita religiosa consiste nel portare questi impegni al loro pieno adempimento.» (J. GALOT, «Agire da consacrati», 14-15). En otro artículo subraya también el mismo hecho con otros matices: «La riduzione della consacrazione religiosa alla consacrazione battesimale è ispirata dal desiderio di valorizzare la condizione dei laici, togliendo di mezzo ogni idea di una via superiore alla via più comune. Ma in realtà essa approda al risultato opposto: dire che la consacrazione religiosa è solo la consacrazione battesimale giunta alla sua esplicazione più alta, o che essa esprime a fondo la logica di appartenere a Gesù Cristo contenuta nel battesimo, è inevitabilmente supporre che i laici non esprimano altrettanto perfettamente la consacrazione del battesimo, o che manchino di logica nella loro appartenenza a Cristo. Ciò equivale ad ammettere che la condizione di vita dei laici comporta una deficienza essenziale, dovuta al fatto di non adeguarsi allo stato di vita dei religiosi» (J. GALOT, «Il problema dell'istituzione», 86).

⁵⁶ S. RECCHI, «La consacrazione mediante i consigli evangelici», 463; Cf. también J. GALOT, «Problemi dottrinali della vita consacrata», 297.

⁵⁷ G. GHIRLANDA, «Ecclesialità della vita consacrata», 29: «La vita consacrata non può essere considerata solo come una radicalizzazione del battesimo (LG 44; PC 5), ma anche del ministero sacro, in quanto in un Istituto di vita consacrata sia coloro che rimangono nella condizione laicale sia quanti assumono il ministero sacro vivono rispettivamente la consacrazione battesimale e la consacrazione ministeriale in una dimensione teologale e in una consacrazione nuova, per il dono di un carisma

El Código, en relación a esta temática, habla de dedicación total a Dios «por un nuevo y peculiar título a su gloria, a la edificación de la Iglesia y la salvación del mundo» (c. 573 § 1), de «don peculiar» en una vocación especial (c. 574 § 2).

También es significativa la exhortación apostólica *Vita consecrata* del Papa Juan Pablo II, que en conformidad con la línea del Magisterio de la Iglesia desde el Vaticano II, afirma la novedad de la consagración en la profesión de los consejos evangélicos. Los padres sinodales en su tercera proposición pedían que se estudiará «la diferencia y la relación entre la consagración bautismal y la consagración mediante la profesión de los consejos evangélicos».

La consagración por la profesión de los consejos evangélicos, dice el Papa en el n. 30, es «una singular y fecunda profundización de la consagración bautismal», pero contiene «una peculiaridad propia respecto a la primera, de la que no es una consecuencia necesaria», desde el momento que el bautismo no comporta necesariamente una orientación hacia el celibato por el Reino de Dios, la renuncia de los bienes y la obediencia a un superior en el modo propio de los consejos evangélicos. Dice así:

En realidad, todo renacido en Cristo está llamado a vivir, con la fuerza proveniente del don del Espíritu, la castidad correspondiente a su propio estado de vida, la obediencia a Dios y a la Iglesia, y un desapego razonable de los bienes materiales, porque todos son llamados a la santidad, que consiste en la perfección de la caridad. Pero el Bautismo no implica por sí mismo la llamada al celibato o a la virginidad, la renuncia a la posesión de bienes y la obediencia a un superior, en la forma propia de los consejos evangélicos. Por tanto, su profesión supone un don particular de Dios no concedido a todos, como Jesús mismo señala en el caso del celibato voluntario (cf. Mt 19,10-12). A esta llamada corresponde, por otra parte, un don específico del Espíritu Santo, de modo que la persona consagrada pueda responder a su vocación y a su misión.

Y en el n. 31 subraya de nuevo este aspecto de la consagración nueva y especial: «Las *personas consagradas*, que abrazan los consejos evangélicos, reciben una nueva y especial consagración que, sin ser sacramental, las compromete a abrazar — en el celibato, la pobreza y la obediencia — la forma de vida practicada personalmente por Jesús y propuesta por El a los discípulos». No se trata simplemente de imitar a Jesús sino de asumir un “ser”, por el cual viene un “obrar” para acer-

specifico per la loro santificazione, per il bene di tutta la chiesa e per la salvezza del mondo intero». La traducción es nuestra.

carse más al ser y obrar de Jesús, en una participación a la totalidad de su misterio de Hijo del Padre, unido a El a través del Espíritu: «Verdaderamente la vida consagrada es memoria viviente del modo de existir y de actuar de Jesús como Verbo encarnado ante el Padre y ante los hermanos. Es tradición viviente de la vida y del mensaje del Salvador» (VC 22)⁵⁸. Además este amor de Cristo toca las raíces del ser con lo que la consagración se sitúa en una dimensión ontológica (VC 18).

De estos números se puede deducir que se trata de una verdadera y propia consagración, nueva y especial, en relación al bautismo, aunque no es de naturaleza sacramental. Y por otra parte, en esta consagración se da un don específico del Espíritu Santo, para que la persona consagrada por El, pueda responder a su vocación y a su misión⁵⁹. Por eso, la exhortación apostólica *Vita consecrata* constituye un avance en la reflexión teológica sobre la naturaleza de la consagración de las personas consagradas al afirmar claramente que es nueva y especial con respecto a la bautismal.

Ahora bien, esta consagración mediante los consejos evangélicos no está fundamentada sobre un sacramento, sino sobre un sacramental que presenta ciertas analogías con los sacramentos⁶⁰.

De todo esto podemos constatar, partiendo de la doctrina conciliar y del Código de 1983, que junto a la consagración bautismal, en la Iglesia existen tres tipos de consagraciones especiales:

- * la consagración mediante el sacramento del orden, para constituir los fieles-ministros (PO 2c; c. 1008);
- * la consagración mediante el sacramento del matrimonio, para constituir los fieles-esposos (GS 48b; c. 1134)⁶¹;

⁵⁸ Cf. G. GHIRLANDA, «I consigli evangelici nella vita laicale», *ex manuscripto*.

⁵⁹ Sobre este tema hay diversos estudios: S.M. ALONSO, «Identidad teológica de la vida consagrada», 162-166; P.G. CABRA, «L'Esortazione Apostolica "Vita Consecrata"», 14-15; F. CIARDI, «Spunti di lettura ecclesiologica», 70-73; G. GHIRLANDA, «L'esortazione apostolica *Vita consecrata*», 568-573; A. PIGNA, *La vita consacrata*, 123-141; B. SECONDIN, *El perfume de Betania*, 60-61.

⁶⁰ El c. 1166 define así los sacramentales: «Los sacramentales son signos sagrados, por los que, a imitación en cierto modo de los sacramentos, se significan y se obtienen por intercesión de la Iglesia unos efectos principalmente espirituales».

⁶¹ El magisterio eclesial, en relación al matrimonio, habla de «como consagrados» (*veluti consecrantur*). La citación de GS 48b hace referencia a la encíclica *Casti connubii* de Pío XII. Incluso el Código de las Iglesias Orientales en su n. 776 § 2 utiliza la terminología de *sacramentali veluti*: «...quo coniuges ad imaginem indefectibilis unionis Christi cum Ecclesia a Deo uniuntur gratiaque sacramentali veluti consecrantur et roborantur». El subrayado es nuestro.

* la consagración mediante la profesión de los consejos evangélicos, para constituir los fieles de vida consagrada (LG 44; PC 1b-c; c. 573)⁶².

No cabe duda que todas estas consagraciones están fundadas en la consagración bautismal, pero son nuevas en cuanto que en todas ellas hay una intervención específica de Dios y de la Iglesia, por medio de un sacramento (el orden sagrado y el matrimonio) o de un sacramental (la profesión), para que las personas consagradas estén al servicio de la misión salvífica de la Iglesia⁶³.

Con el fin de comprender mejor el sentido de la consagración mediante los consejos evangélicos, veamos la analogía que se establece entre ésta y las otras consagraciones que se establecen mediante un sacramento⁶⁴.

En primer lugar situamos la *consagración divina* que es la acción consagrante de Dios que llama y mediante un rito celebrado por los ministros de la Iglesia, une definitivamente a Sí en el Espíritu una persona que profesa públicamente la fe en él (bautismo) y en la difusión de ella (confirmación) o para servir en el ministerio sacro (orden sacro) o para que sea signo del amor que las tres personas divinas entre ellas y Cristo con la Iglesia (matrimonio). En la vida consagrada también se da esta consagración divina que llama de un modo especial la persona (c. 574 § 2). Este acto consagrante de Dios se manifiesta en un rito en la Iglesia, por el cual se asumen los consejos evangélicos (c. 573 § 1); de este

⁶² Cf. J. AUBRY, «La consacrazione nella vita religiosa», 97; G. GHIRLANDA, «L'Instrumentum laboris per il Sinodo», 447-448.

⁶³ Cf. G. GHIRLANDA, «L'Instrumentum laboris per il Sinodo», 448.

⁶⁴ Para realizar dicho análisis nos basamos en cuatro artículos: E. ARDITO, «Normativa degli Istituti», 74-76; J. AUBRY, «La consacrazione nella vita religiosa», 98-101; G. GHIRLANDA, «L'Instrumentum laboris per il Sinodo», 448-452; ID., «L'esortazione apostolica *Vita consecrata*», 595-596. E. Ardito y J. Aubry realizan un interesante análisis desde la teología agustiniana y tomista del *sacramentum, res* y *res et sacramentum*. Al respecto E. Ardito opina que en la consagración mediante los consejos evangélicos se dan estos tres elementos de la siguiente forma: «il *sacramentum*, che è il segno-azione della “professione” con cui i chiamati compiono il dono totale di sé a Dio, oggettivamente significato dai consigli evangelici che assumono; la *res*, che è il dono di grazia speciale con cui Dio li consacra; la *res et sacramentum*, che è lo stato di vita consacrata in quanto, da una parte è permanente segno oggettivo del dono totale compiuto con la professione dei consigli evangelici, dall'altra appella alla loro pratica e perseverante osservanza perché i “consacrati a Dio”, conseguendo la perfezione della carità, si attestino nella Chiesa, per così dire, quali “sacramenti” veri ed efficaci della sua santità» (*Ibid.*, 76). A este respecto habría que matizar, a nuestro parecer, que la *res et sacramentum* constituyen la acción de Cristo y el estado de vida consagrada se sitúa sobre todo a nivel de *sacramentum*.

modo, la persona viene consagrada por Dios que se entrega totalmente a El como a su amor supremo (c. 573 § 1).

Como consecuencia, se tiene una forma estable de vida, que constituye la *consagración objetiva*. La persona es configurada a Cristo de un modo fundamental (bautismo y confirmación) o de un modo específico a través de un carisma particular que viene comunicado: el orden sagrado que se caracteriza por el carisma de la paternidad espiritual de la comunidad y el matrimonio por el carisma del amor conyugal. Para que la consagración mediante los consejos evangélicos constituya la vida consagrada se necesita una forma estable de vida (c. 573 § 1) que pertenece a la vida y a la santidad de la Iglesia (c. 207 § 2; c. 574). La persona consagrada se conforma y se configura a Cristo y por la profesión de los consejos evangélicos se une «de modo especial a la Iglesia y a su misterio» (c. 573 § 2).

Esta acción divina y el estado de vida constituido son, por una parte, un don de Dios pero también una exigencia y una ayuda de gracia para vivir una vida santa. Esto constituye la *consagración personal o subjetiva*. Las personas consagradas, desde el don del Espíritu Santo recibido, se dedican a Dios con un nuevo y peculiar título, a la edificación de la iglesia y a la salvación del mundo; consiguiendo la perfección de la caridad en el servicio del Reino de Dios; convirtiéndose en signos preclaros en la Iglesia para que preanuncien la gloria celestial (LG 44a; c. 573 §1). Esta consagración personal en la asunción de los consejos evangélicos con un vínculo sacro implica toda su vida con una totalidad y perpetuidad.

Por último, la consagración, el carisma y la gracia son dados para el cumplimiento de servicios en la Iglesia⁶⁵. Es la *consagración funcional*. En la vida consagrada estos ministerios serán diversos según el carisma particular de cada instituto (PC 8; 10; c. 577). La intervención eclesial se situara tanto a nivel de la consagración objetiva como en la consagración funcional⁶⁶.

En conclusión, la consagración mediante la asunción de los consejos evangélicos no es ontológica como los sacramentos que imprimen carácter, aunque se establece una analogía con la estructura de dichos sacramentos. Esta consagración de vida está basada en la consagración

⁶⁵ G. Ghirlanda refiere en la nota sobre dicha consagración que sobre el matrimonio se habla de “ministerio” y de “ministerios”, y para ello alude a ciertas intervenciones del Papa Juan Pablo II: JUAN PABLO II, exh. apost. *Familiaris consortio*, nn. 49-64, 140-158; ID., exh. apost. *Christifideles laici*, 429-433; 468-470; 496-498; ID., alloc. R. Rota, 923, donde se habla del “ministerio del amor”. (Cf. G. GHIRLANDA, «L'Instrumentum laboris per il Sinodo», 449).

⁶⁶ Cf. G. GHIRLANDA, «I consigli evangelici nella vita laicale», *ex manuscripto*.

bautismal pero supone una nueva consagración que se realiza por la profesión de los consejos evangélicos. Mediante esta profesión la persona viene consagrada en toda su vida, de tal modo que pertenece a Dios en manera total y nueva.

Por otra parte, no se puede hablar de la donación de la propia vida como simple elección personal, porque se trata de una vocación especial (c. 574 § 2) que supone una llamada divina, de manera que invita a concentrar y entregar todo el ser en El. A esta llamada divina, el ser humano responde libremente en una adhesión total al proyecto divino sobre su vida⁶⁷.

Se puede decir, por tanto, que la consagración es sobre todo una llamada por parte de Dios, pero se realiza cuando el hombre da la propia respuesta adhiriendo su proyecto y asume la profesión de los consejos evangélicos como compromiso de toda su vida. La *profesión de los consejos evangélicos constituye una verdadera consagración* distinta de la bautismal, porque se trata de una vocación especial con la cual Dios llama al hombre a pertenecerle en un modo total, por un título nuevo; no se puede, por tanto, reducir a una simple iniciativa del hombre como respuesta bautismal⁶⁸.

⁶⁷ J. Beyer subraya que esta nueva consagración introduce al consagrado en el dinamismo trinitario de su propia donación: «Cette consécration est “trinitaire”. Elle se fait en réponse à l’amour du Père, à sa louange d’amour, elle s’effectue en union au sacrifice eucharistique du Christ; elle est réalisée, comme ce sacrifice, dans la force de l’Esprit. Elle n’est pas trinitaire parce que faite en honneur de la Trinité Sainte; elle est trinitaire parce qu’elle se vit dans la Trinité en union au Christ, prêtre et victime du sacrifice unique, sur l’autel de son amour filial, pour qu’en Eglise, Corps du Christ, se réalise le salut du monde et arrive ainsi le Règne de Dieu sur terre, annonce lumineuse de ce que sera dans la gloire la cité sainte, la Jérusalem céleste» (J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 24; Cf. también en la misma línea de pensamiento C.I. HEREDÍA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales*, 122). La exhortación apostólica *Vita consecrata* muestra también la dimensión trinitaria de la consagración y como la consagración es ante todo una acción de Dios. (Cf. VC 17-19).

⁶⁸ V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 24-25: «Si può dire pertanto che la consacrazione è anzitutto chiamata da parte di dio, ma si realizza quando l’uomo dà la propria risposta aderendo al suo progetto e assume la professione dei consigli evangelici come impegno di tutta la propria vita. La *professione dei consigli evangelici costituisce una vera consacrazione* distinta da quella battesimale, perché si tratta di una vocazione speciale con la quale Dio chiama l’uomo ad appartenergli in modo totale, per un titolo nuovo; no si può pertanto ridurre a una semplice iniziativa dell’uomo come risposta battesimale». La traducción es nuestra pero no así el subrayado.

2.2 *La profesión de los consejos evangélicos de modo estable*

La donación total a Dios en la vida consagrada se realiza por la profesión de los consejos evangélicos de un modo estable según podemos ver en el c. 573 par. 1: «La vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos es una forma estable de vivir». Ahora bien, ¿cuál es el sentido del término profesión? ¿En qué se concreta la estabilidad?

Nos parece iluminadora la distinción que propone G. Ghirlanda⁶⁹ sobre los tres tipos de profesión en el Código:

+ el primero es el de actuación práctica de los consejos evangélicos (c. 573 § 1);

+ el segundo, el de acto litúrgico con el que durante la celebración eucarística se asume la obligación de practicar los consejos evangélicos o en la vida eremítica o en el instituto al que uno se incorpora (cc. 573 § 2; 603 § 2; 654): a través de este acto se adquiere un estado jurídico en la iglesia;

+ el tercero es el de testimonio público, que supera el hecho de un acto público oficial, en cuanto que lo acoge la autoridad legítima, e implica el hecho de que la observancia de los consejos evangélicos debe ser percibida públicamente, es decir, debe hacerse abiertamente ante la Iglesia y la sociedad, con una cierta separación del mundo (c. 607 § 2).

En los dos primeros casos, según G. Ghirlanda, el término puede aplicarse de suyo a todas las formas canónicas de vida consagrada, mientras que el tercero sólo vale para la vida religiosa. Sin embargo es interesante observar que el Código usa sólo para los religiosos el término “profesión” en el sentido del acto litúrgico con que éstos asumen los tres consejos evangélicos (c. 654), mientras que respecto a los miembros de los institutos seculares (c. 723 § 1) y de las sociedades de vida apostólica (c. 731 § 2) afirma que “asumen” los consejos evangélicos, precisamente para subrayar la peculiaridad de dichos institutos y sociedades.

Por tanto, la consagración de vida se realiza principalmente en la práctica estable de los consejos evangélicos que implica una pertenencia total a Dios⁷⁰. S. Recchi subraya que la estabilidad de esta

⁶⁹ Cf. G. GHIRLANDA, *EL derecho en la Iglesia*, 201.

⁷⁰ T. VANZETTO, *La Secolarità Consacrata*, 62: «I consigli evangelici sono i mezzi che realizzano ed esprimono la stessa consacrazione: sono assunti nel momento in cui il chiamato dà la sua risposta; mettono in risalto le concrete esigenze di conformazione a Cristo che scaturiscono dalla stessa consacrazione; abbracciando tutta la vita del consacrato, contribuiscono a rendere sempre più totale la sua risposta di amore, nel trascorrere del tempo e nel mutare delle situazioni; sono quindi un punto di riferimento stabile».

forma de vida «brota de la naturaleza íntima de la consagración que se funda en los dones divinos y que exige fidelidad y perpetuidad incluso antes de ser vivida y traducida en formas de vida personales o en institutos canónicamente erigidos»⁷¹. Para V. de Paolis, la estabilidad de vida implica intencionalmente una perpetuidad o definitividad porque se trata de una consagración de vida. Por eso destaca que si fuese intencionalmente limitada en el tiempo no se podría hablar de un modo estable de vida y sobre todo de consagración de vida que involucra todo el tiempo:

Este aspecto de lo perpetuo o lo definitivo del compromiso resulta, más que del modo estable de vida, debido a la concepción de consagración de vida. Lo evidencia el can. 607 § 1 que explicita ulteriormente que se trata de consagración de toda la persona, de unión sponsal y de oferta sacrificial⁷².

En este párrafo 1 del canon 573 se habla de un modo estable de vida en el seguimiento de Cristo, suscitada por el Espíritu Santo. No olvidemos lo sostenido anteriormente donde hemos afirmado que no se trata únicamente de una estabilidad subjetiva, sino que comporta también una estabilidad objetiva en cuanto que significa un estado de vida consagrada en la Iglesia (cc. 574 § 1; 588 § 1; LG 45c). Por otra parte se mencionan los consejos evangélicos sin que estos sean especificados, pero dicha especificación se realiza en el párrafo 2 donde se enumeran tres consejos evangélicos: la castidad, la pobreza y la obediencia.

2.2.1 Consejos evangélicos — Consagración

Una de las discusiones que tiene lugar a la hora de redactar el título sobre los institutos de vida consagrada se basaba en la cuestión concerniente a la consagración como causa o como efecto de la profesión de los consejos evangélicos.

Entre los autores aparecían diversas posturas. Para A. Gutiérrez, el título “Institutos de vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos” parece indicar que la consagración es el efecto de la profesión de los consejos evangélicos. Sin embargo, la llamada de Dios y la

⁷¹ S. RECCHI, *Consagración mediante los consejos evangélicos*, 158.

⁷² V. DE PAOLIS, «Le nuove forme di vita consacrata», 85: «Questo aspetto della perpetuità o definitività dell’impegno risulta, più che dal modo stabile di vita, dalla concezione di consacrazione di vita. Lo evidenzia bene il can. 607 § 1 che esplicita ulteriormente che si tratta di consacrazione di tutta la persona, di unione sponsale e di offerta sacrificiale». La traducción es nuestra.

respuesta total del hombre que constituyen la consagración son elementos anteriores a la asunción de los consejos; los cuales se asumen desde el amor consagrante junto a otros aspectos como la vida del apostolado, la oración, la vida fraterna⁷³. De este modo, como afirma S. Recchi, se evita que los consejos evangélicos constituyan el objeto y fin de la vida consagrada, que puede evitar que otras facetas como el apostolado y la misión propios del carisma permanezcan en un lugar secundario⁷⁴.

De ahí que A. Gutiérrez concluye afirmando que la consagración no es efecto ni causa de la asunción de los consejos evangélicos sino que las dos realidades constituyen una unidad junto a otros elementos como la misión, la vida fraterna⁷⁵. Por eso a través de la profesión de los consejos evangélicos, la persona asume el proyecto carismático del instituto o asociación a la que se incorpora y por tanto no sólo los consejos evangélicos sino la oración, la vida fraterna y sobre todo la misión específica del instituto o asociación que significa concretamente la participación a la misión de la Iglesia y de Cristo.

En conclusión, la profesión de los consejos evangélicos significa y expresa la consagración en la medida que de hecho lleva a la persona a la total pertenencia a Dios en la forma de vida de Jesucristo⁷⁶.

2.2.2 Los tres consejos evangélicos

Esta profesión de los consejos evangélicos que se menciona en el primer párrafo del c. 573 no hace mención de los tres consejos evangélicos pero si acudimos a las fuentes⁷⁷ del canon no cabe duda que se trata al menos de los tres consejos evangélicos tradicionales⁷⁸.

⁷³ Cf. A. GUTIÉRREZ, «Lo stato della vita consacrata», 44; ID., «Circa titulum “De Institutis”», 36. Cf. también en la misma perspectiva S. RECCHI, *La consagración mediante los consejos evangélicos*, 159-160; ID., «La consacrazione mediante i consigli evangelici», 466-469; ID., «La natura della consacrazione», 751-754.

⁷⁴ Cf. S. RECCHI, *La consagración mediante los consejos evangélicos*, 160.

⁷⁵ Cf. A. GUTIÉRREZ, «Lo stato della vita consacrata», 44.

⁷⁶ Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 27.

⁷⁷ Las fuentes son las siguientes: c. 487 (CIC 17); LG 42-44; CD 33; PC 1; RC 1; ET 7; MG: 567-568.

⁷⁸ En el análisis que realiza V. De Paolis sobre cuales son los consejos evangélicos que el texto menciona, afirma que hoy resultaría inconcebible una vida consagrada en la profesión de los consejos evangélicos sin que ésta incluyese la castidad consagrada puesto que esto supondría vaciar el significado como sécula de Cristo. Para dicho autor, la fórmula de la profesión de vida consagrada mediante la profesión de los consejos evangélicos incluye con certeza también la continencia perfecta en el celibato (Cf. V. DE PAOLIS, «Le nuove forme di vita consacrata», 83-85). En la misma línea de pensamiento A. Neri sostiene que el celibato por el Reino de Dios es el elemento prin-

En algunos cánones (cc. 573 § 2; 654), sin embargo, se afirma el número ternario de los consejos y los cánones 599-601 explicitan individualmente el contenido de dichos consejos. Subrayemos como ya lo hicimos anteriormente que dichos consejos se deben comprender como una donación total de la persona en las dimensiones esenciales de su ser y obrar: el ámbito de los afectos, el ámbito de las cosas y el ámbito de la persona y de su propia libertad. Así, J. Aubry dice que «entre la castidad, la pobreza y la obediencia hay correlaciones y correspondencias: es difícil vivirlas una sin aceptar las otras dos; son tres hermanas que se tienen estrechamente de la mano, animadas del mismo impulso interior»⁷⁹.

El problema del número ternario de los consejos creaba una dificultad con respecto a las vírgenes consagradas. Es cierto que ellas no asumen formalmente dos de los tres consejos: la pobreza y la obediencia. Pero algunos consultores pensaban que en el seguimiento de Cristo por parte de la virgen consagrada tienen que estar implícitamente presentes todos los consejos evangélicos⁸⁰. Esta postura pareció convencer a los redactores puesto que las vírgenes consagradas no han cambiado de posición en el Código.

Por último, nos parece esencial la consideración realizada por S. Recchi sobre la importancia de practicar los consejos según el carisma y el espíritu del fundador (cc. 573 § 2; 598; 600-602).

Como la vocación divina no es una vocación en abstracto, sino una vocación específica a vivir un proyecto existencial evangélico, así los consejos

cial de la vida consagrada sin el cual no se puede afirmar que exista la vida consagrada: «Il vero elemento discriminante, nucleo costitutivo e segno differenziale della vita consacrata è il celibato per il regno di Dio. Ciò che eccelle e si evidenzia come carattere distintivo è il celibato, la vera linea di demarcazione tra una forma di vita consacrata e una vita che consacrata non è» (A. NERI, «Nuove forme di vita consacrata», 269). Aunque la exhortación apostólica *Vita consecrata* es explícita al respecto como por ejemplo en los nn. 32 y 62.

⁷⁹ J. AUBRY, «La consacrazione nella vita religiosa», 105: «Tra castità, povertà e obbedienza, ci sono correlazioni e corrispondenze: è difficile viverne una senza accettare le altre due: sono tre sorelle che si tengono strettamente per mano, animate dallo stesso slancio interiore».

⁸⁰ Cf. *Communicationes*, 11 (1979), 332-333. Así en la Regla de San Benito no se prevé que los votos de obediencia, de la conversión de las costumbres y de la estabilidad, pero todos los consejos evangélicos tienen que estar presentes implícitamente en estos votos (Cf. G. GHIRLANDA, «Les formes de consécration», 3). Parece criticable la postura de M. A. Trapet al afirmar que es suficiente profesar un único consejo evangélico para conducir una vida consagrada, si dicha profesión no implica también los otros consejos evangélicos (Cf. M.A. TRAPET, *Pour l'avenir des nouvelles communautés*, 21).

evangélicos tomados como realidades independientes serían sólo medios de perfección ascético-moral. Mientras que vividos como respuesta de amor, como adhesión a un estilo de seguimiento concreto y existencial de Cristo suscitado por el Espíritu, como amor total a Dios, se hacen realmente consagrantes, capaces de afectar a la ontología del fiel y obrar una real transformación y configuración con Cristo⁸¹.

2.3 Votos o vínculos sagrados

La llamada divina y la respuesta total del hombre mediante la profesión de los consejos evangélicos se realiza jurídicamente de un modo estable a través de los votos o vínculos sagrados según las leyes propias de los institutos (c. 573 § 2).

Esta expresión de *votos o vínculos sagrados* proviene de la LG 44a: «El cristiano, mediante los votos u otros vínculos sagrados — por su propia naturaleza semejantes a los votos —, con los cuales se obliga a la práctica de los tres consejos susodichos consejos evangélicos»⁸². Por otra parte, el mismo número habla de la perfección de la consagración en relación a la estabilidad y firmeza del vínculo: «La consagración será tanto más perfecta cuanto, por vínculos más firmes y más estables, represente mejor a Cristo, unido con vínculo indisoluble a su Iglesia».

El Código menciona los *votos o vínculos sagrados*⁸³ cuando se refiere a la vida consagrada en general (cc. 207 § 2; 573 § 2; 587 §1) y a

⁸¹ S. RECCHI, *Consagración mediante los consejos evangélicos*, 162.

⁸² Otros vínculos sagrados que la *Lumen Gentium* presenta como semejantes a los votos, pueden ser: el juramento promisorio (cf. c. 1201 § 1), la promesa hecha a la Iglesia o al Instituto con la cual se pretende comprometerse implícitamente a practicar los tres consejos evangélicos, la oblación con el mismo contenido u otros vínculos, siempre delante de Dios, para que comprenda explícita o implícitamente la práctica de los consejos evangélicos (Cf. E. GAMBARI, *I religiosi nel codice*, 26-27).

⁸³ C.I. Heredia considera que un vínculo es sagrado cuando concurren simultáneamente los siguientes elementos: «tiene un *contenido*, objeto o materia de suyo “sacro” (en los institutos de vida consagrada: los consejos evangélicos de castidad perfecta, pobreza y obediencia); es *asumido* “*coram Deo*” y por lo tanto obliga en conciencia; el *motivo* por el cual se asumen ejercita la virtud de la religión movida por la caridad». El subrayado no es nuestro. (Cf. C.I. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales*, 123). V. De Paolis destaca este aspecto de lo sagrado del vínculo como condición para asumir los tres consejos evangélicos: «Gli altri vincoli possono essere il giuramento, la promessa, l’oblazione o altri vincoli. Si deve trattare però di un *vincolo sacro*; di un vincolo cioè che lega a Dio, perché la consacrazione ha come termine Dio stesso. La professione dei consigli evangelici ha un’efficacia consacratoria, in quanto esprime il dono della propria vita a Dio. Qualunque sia perciò il vincolo con cui i consigli evangelici si assumono, essi devono significare sempre la dedizione e la consacrazione a Dio». El subrayado no es nuestro. (V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 33-34). Nos parece más clara la distinción de V. de

los ermitaños (c. 603 § 2). En estos cánones los votos se refieren a los religiosos pero en lo que respecta a la naturaleza de los mismos no existen especificaciones. Simplemente se alude al objeto de los vínculos sagrados que debe ser definido por las Constituciones propias (c. 587 §1). Ahora bien, en los institutos seculares, las Constituciones deben definir la naturaleza y el objeto de estos vínculos (c. 712). En lo que respecta a las vírgenes consagradas, éstas formulan el propósito santo que tiene la naturaleza de promesa (c. 604).

El c. 207 § 2 tampoco determina la naturaleza de los votos y habla de votos u otros sagrados vínculos reconocidos y sancionados por la Iglesia, mientras que en el c. 573 § 2 se añade «según las leyes propias de los Institutos»⁸⁴.

2.3.1 Votos u otros vínculos privados y públicos

La forma del compromiso sagrado — con votos u otros vínculos — se determina, como hemos afirmado, por las leyes propias de los institutos exceptuando para los institutos religiosos y eremitas donde se habla de votos públicos. Así las constituciones deben determinar la fuerza, los derechos y las obligaciones que se adquieren a través de dichos compromisos.

El c. 1191, § 1 define el voto como «la promesa deliberada y libre hecha a Dios acerca de un bien posible y mejor, debe cumplirse por la virtud de la religión». Según E. Gambari, la virtud de la religión caracteriza el voto, que no compromete únicamente en base a la fidelidad como otra promesa hecha a Dios, sino que transforma la promesa en acto de culto o de religión⁸⁵. J. Beyer va más allá en la apreciación de este voto: «Considerando la riqueza y la variedad de los aspectos de una consagración de vida, se debe augurar de no ver únicamente un acto de la virtud de religión: es necesario afirmar hoy que prima su valor de donación como acto de amor situado según la virtud teologal de la caridad»⁸⁶. Ciertamente no se tiene una virtud de religión si ésta no se ofrece en la caridad, en cuanto que el culto a Dios se realiza en el amor.

Paolis que la posición de C.I. Heredía que reconoce como vínculos sagrados los votos y los juramentos, en cuanto que estos obligan por virtud de religión (cc. 1192 § 1; 1200 § 1).

⁸⁴ Cf. S. RECCHI, *La consagración mediante los consejos evangélicos*, 164. A. Gutiérrez subraya que los votos religiosos además de *reconocidos* son también *aceptados*, mientras que los vínculos de los miembros de los Institutos seculares son sólo “reconocidos” (Cf. A. GUTIÉRREZ, «I canoni riguardanti», 222).

⁸⁵ Cf. E. GAMBARI, *I religiosi nel codice*, 26.

⁸⁶ J. BEYER, «Carismi e impegno», 625.

J. Beyer se pregunta sobre la posibilidad de consagrarse a Dios con votos privados⁸⁷. Consta que durante siglos, los votos religiosos de vida apostólica eran llamados simples⁸⁸, por lo tanto reconocidos como “privados” según el derecho. Sin embargo, dichos votos eran conocidos y el valor de estos compromisos estaba determinada, si no por la autoridad competente, al menos por la comunidad de vida. Ante esta constatación de hecho, Beyer se cuestiona si la vida en grupo con normas de vida y acciones, no pone un acto jurídico válido o si esto no es implícitamente reconocido por la autoridad oficial⁸⁹. Estas consideraciones nos

⁸⁷ J. Beyer tiene sus dudas respecto a la posibilidad de lo “privado” al interno de la Iglesia: «Una cosa è certa: niente è “privato” nella Chiesa, perché tutto ciò che è essenziale, si pone nella vita della Chiesa. Resta il “foro interno”, come realtà della Chiesa; esso si vive nel rapporto con Dio, senza dover necessariamente riferirsi all'autorità, o alla comunità ecclesiale» (J. BEYER, «Originalità dei carismi», 281; Cf. también G. GHIRLANDA, «Les formes de consécration», 7). Debemos considerar que lo “público” y lo “privado”, desde el punto de vista canónico, se asumen como categorías funcionales con respecto a los efectos jurídicos. Así para las asociaciones de fieles indica la distinta autonomía y la dependencia jurídica de la autoridad jerárquica. Lo cual no significa que esto no comporte una dimensión teológica: «Nella Chiesa pubblico e privato sono due aspetti dell'unica realtà della comunione, che è nello stesso tempo comunione con Dio e con i fratelli. La dimensione individuale e la dimensione comune si implicano sempre a vicenda. Privato e pubblico indicano solo la preponderanza della dimensione individuale o comune in una qualche manifestazione o elemento istituzionale della vita della Chiesa. Questo comporta un diverso intervento dell'autorità ecclesiastica» (G. GHIRLANDA, «Questione irrisolta sulle associazioni di fedeli», 79. Para un estudio más detallado del tema, el autor realiza un análisis de lo público y lo privado en la Iglesia en las pp. 76-88).

⁸⁸ El Código, en la parte concerniente a la vida consagrada, no menciona los votos solemnes ni los votos simples. Su definición se realiza en el c. 1192 § 1. De esta forma la Iglesia no suprime los votos solemnes, ya existentes en diversos institutos, pero no pretende introducirlos en los nuevos institutos. De esto podemos concluir que la Iglesia no propugna los votos solemnes, pero sobre todo deja al derecho propio los efectos derivantes de ellos.

⁸⁹ Cf. J. BEYER, «Carismi e impegni», 624; ID., «Vita associativa e corresponsabilità ecclesiale», 936-937. Lo que queda evidente en el pensamiento de J. Beyer es la publicidad de los vínculos con un instituto o una asociación: «Il vincolo con l'istituto o con l'associazione, anche se questa è detta “privata”, è sempre pubblico [...] Parlare di voti “privati” nelle associazioni è in contraddizione con i principi fondamentali che definiscono la società ecclesiale. Il “privato” non esiste nella Chiesa, se non nel senso che ha rapporto con il foro interno [...] La natura degli impegni, dal solo punto di vista societario e canonico, li situa nella vita pubblica della Chiesa» (J. BEYER, «Vita associativa e corresponsabilità ecclesiale», 934-936). V. De Paolis admite también la profesión en el ámbito privado, en un forma individual o asociada, sin que ésta tenga un reconocimiento oficial de la Iglesia: «Il fedele è libero di professare nel suo ambito privato, sia in forma individuale che associata, la forma di vita evangelica che fu di

abren ciertas perspectivas en relación a los vínculos o promesas que se realizan en las asociaciones de fieles y movimientos eclesiales pero dicho tema lo afrontaremos más adelante.

Ahora bien, para asumir los consejos evangélicos en una de las formas canónicamente aprobadas no son suficientes los vínculos asumidos en el foro interno, sino que deben realizarse *coram Ecclesiam* y por tanto deben ser “públicos”⁹⁰. Los votos o vínculos sagrados son públicos cuando los consejos evangélicos son aceptados por el legítimo superior en nombre de la Iglesia (c. 1192 § 1)⁹¹.

El Código especifica que en los institutos religiosos se deben profesar votos públicos (cc. 607 § 2; 654) e igualmente en el caso de los eremitas (c. 603). En los institutos seculares no se hace esta indicación, sin embargo no cabe duda que dichos vínculos son públicos ya que son reconocidos y ratificados por la Iglesia y asumidos en un instituto erigido por ella. A este respecto recordemos que el c. 1192 § 1 afirma que la publicidad de los votos depende de la recepción del Superior legítimo en nombre de la Iglesia.

Gesù, senza che l'autorità ecclesiastica debba intervenire con una sua particolare legislazione. Del resto la Chiesa ha sempre riconosciuto lungo il corso dei secoli la libertà dei fedeli in tale cammino spirituale. L'intervento dell'autorità ecclesiastica per regolamentare la pratica dei consigli evangelici è relativamente recente e si è posto quando la Chiesa ne ha visto la necessità, e ha delineato e determinato modi e forme di esercitare la pratica dei consigli evangelici, che la Chiesa stessa ha garantito con la sua autorità: sono nate così le forme canoniche della pratica dei consigli evangelici. Va detto però che le altre forme, anche se non canoniche, perché non rientranti nell'alveo di quelle canonicamente sancite, avevano una loro legittima cittadinanza nella chiesa e in un certo senso anche un qualche riconoscimento e una qualche giuridicità, ossia una dimensione ecclesiale legittima» (V. DE PAOLIS, «Le associazione nate», 160).

⁹⁰ Cf. C.I. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales*, 123-124. Para un estudio más detallado de la publicidad de los votos se pueden consultar algunas obras recientes: C.I. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales*, 124-127; J. ZAMMIT, *Il voto e la promessa*, 67-73.

⁹¹ Para C.I. Heredia, los vínculos sagrados son públicos cuando «son emitidos en el *foro externo* en una de las formas aprobadas de vida consagrada, según norma propias aprobadas por la autoridad eclesiástica competente» (C.I. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales*, 127). Esta definición no parece del todo exacta con respecto al c. 1192 § 1: «El voto es *público*, si lo recibe el Superior legítimo en nombre de la Iglesia; en caso contrario es *privado*».

Por último las vírgenes consagradas se obligan mediante un propósito santo en un acto litúrgico aprobado por el Obispo diocesano que confiere la publicidad a dicha consagración (c. 604 § 1)⁹².

2.3.2 ¿Profesión temporal?⁹³

Parecería contradictorio con la afirmación de la vocación divina y la donación total por parte de la persona poder hablar en categorías de tiempos limitados, de condiciones en el compromiso a Dios. ¿Se puede afirmar una consagración *ad tempus*? ¿No negaría un elemento esencial de la consagración de vida como la donación total que viene expresada en el Concilio como «total consagración de sí mismo a Dios, amado sobre todas las cosas» (LG 44a)? ¿Cuál sería el significado o sentido de este tipo de profesión temporal? ¿No estaría en contradicción con la forma estable de vida que exige la consagración de vida?⁹⁴.

El tema se presenta en el Código al tratar sobre los institutos religiosos donde se nos dice que la profesión perpetua viene precedida por la profesión temporal⁹⁵ de al menos tres años (cc. 607 § 2; 653 §2; 655;

⁹² Cf. *Communications*, 11 (1979), 333. El relator plantea el tema del voto que se emite en una ceremonia solemne según un rito propio establecido por la Iglesia. Y afirma que dicho voto es un voto público y, por tanto, las vírgenes se sitúan en un estado público en la Iglesia. El secretario de la Comisión es del mismo parecer.

⁹³ Este tema se ha discutido constantemente entre los teólogos y canonistas. Para una profundización del argumento se pueden leer las siguientes obras: J. AUBRY, «La consacrazione nella vita religiosa», 109-111; ID., «Il carattere totale e definitivo», 163-166; J. BEYER, «Voti perpetui o temporanei», 832-842; A. BONI, «I voti religiosi», 215-224; 289-301; 333-347; J. GALOT, «La professione religiosa», 508-516; A. GUTIÉRREZ, «Professio religiosa ad tempus»; J.M. HENNAUX, «Voeux et promesses», 3-33; E.L. HESTON, «Temporary vows and promises», 373-378; S. RECCHI, *Consagración mediante los consejos evangélicos*, 166-168; J. ZAMMIT, *Il voto e la promessa*, 76-85.

⁹⁴ A este respecto H.U. Von Balthasar es muy crítico con la temporalidad de los votos: «I voti a tempo limitato comportano una restrizione che contraddice l'atto fondamentale descritto, e perciò è inammissibile: chi nega di poter garantire il suo impegno negli anni a venire, sostituisce alla resa incondizionata di sé a Dio una decisione attiva, limitata, da prendere e da attuare da parte del soggetto, nei limiti delle proprie forze. Si dovrebbe allora, per le stesse ragioni, parlare di battesimo temporaneo, di fede provvisoria: e alla decisione escatologica di Dio su di lui, l'uomo darebbe una risposta totalmente inadeguata: anzi, non risponderebbe affatto» (H.U. VON BALTHASAR, «La vita secondo i consigli», 193).

⁹⁵ La profesión temporal es muy reciente en la historia de la vida consagrada. «In fact, the first universally binding imposition of temporary vows was formulated in the Code of Canon Law promulgated in 1917. Almost every religious congregations still has among its members a certain number who went from the novitiate directly into perpetual profession» (E.L. HESTON, «Temporary Vows and Promises», 373).

658 § 2). El legislador eclesiástico distingue los votos perpetuos y temporales desde el inicio en lo que se refiere a los institutos religiosos: «Un instituto religioso es una sociedad en la que los miembros, según el derecho propio, emite votos públicos perpetuos o temporales que han de renovarse, sin embargo, al vencer el plazo [...]» (c. 607 § 2). De hecho el c. 653 § 2 dispone que después del noviciado se haga la profesión religiosa temporal, la cual según el c. 654 conlleva la asunción de los tres consejos evangélicos con voto público⁹⁶.

Ahora bien, el voto es perpetuo de por sí puesto que conlleva la donación total a Dios para toda la vida⁹⁷. Por eso, aunque la profesión sea temporal, la intención del autor debe ser perpetua y total. De ahí que aunque el vínculo jurídico sea temporal, la postura y la voluntad del que se compromete va más allá. Estos votos temporales no pueden significar una prueba o experimento o la expresión de un don que no sea definitivo ni total⁹⁸. Por otro lado, los votos temporales ayudan,

⁹⁶ A. Gutiérrez no parece entusiasta con esta terminología de los votos temporales y por eso propone un nuevo modo de profesión religiosa que se asemeja a la disciplina de la Compañía de Jesús donde se parte de votos perpetuos aunque condicionados hasta la profesión solemne como compromiso pleno y estable. En la Compañía de Jesús los votos condicionados expresan la voluntad de perpetuidad del autor, pero reservan a la Compañía de juzgarlo si es idóneo. En la mente de S. Ignacio es la Compañía que juzga, no el que está en formación y que, aún teniendo los votos religiosos, sin embargo no es jesuita en el sentido pleno, por lo cual tiene ciertos deberes y derechos limitados en la Compañía de Jesús (Cf. A. GUTIÉRREZ, «Professio religiosa ad tempus», 273-274). Los textos de las Constituciones afirman: «536. Del remitirse a las Bulas y Constituciones se entiende que los Coadjutores hacen estos votos simples con una tácita condición quanto a la perpetuidad, y es si la Compañía los querrá tener. Porque aunque ellos se ligan de su parte perpetuamente por su devoción y estabilidad; la Compañía queda libre para despedirlos, como en la segunda Parte se dice; y en tal caso ellos quedan sin obligación alguna de sus votos. 539. Como este voto se hace a solo Dios y no a hombre; así no lo acepta hombre ninguno. Y por eso se dice no hacerse en manos de nadie. Y la condición de que se dixo haber tácita en el otro voto de los Coadjutores quanto a la perpetuidad también la hay en éste, es a saber, si la Compañía los querrá tener» (Cf. las Constituciones de la Compañía de Jesús nn. 536.539, en I. IPARRAGUIRRE – C. DE DALMASES, *San Ignacio de Loyola*, 527-528).

⁹⁷ A. GUTIÉRREZ, «Professio religiosa ad tempus», 66: «Tum vocatio tum responsio sunt *ad vitam*; proindeque utraque ex natura sua est perpetua. Ex hac *intrinseca, radicali, virtuali, implicita, intentionali* perpetuitate omnia subsequencia diiudicanda et dimetienda sunt, praesertim ipsa temporalitas iuridica votorum» (Cf. también J. ZAMMIT, *Il voto e la promessa*, 77).

⁹⁸ J. BEYER, «Voti perpetui o temporanei», 834-835: «Oggi, quei teologi che si oppongono ai voti temporanei, dimenticano un elemento importante: i voti temporanei, anche annuali, non costituiscono mai impegni a titolo di prova, o un dono di sé a tempo limitato, ma sono un'espressione ripetuta di una volontà di dono definitivo, se si è in grado di attuarlo e di esservi fedeli [...] Se si ha la volontà del dono totale e

desde una dimensión canónica, a una mayor facilidad en el abandono o la dimisión, si la persona juzgase que no es apta o no fuese considerada como tal por el Instituto. Esto es lo que realizan los votos simples perpetuos condicionados en la Compañía de Jesús⁹⁹.

Una de las preguntas que brota de estas consideraciones gira en torno al valor consagrante de la profesión temporal en un instituto religioso. En el documento *Renovationis causam* se afirmaba que el novicio ya era religioso. En el Código, sin embargo, se realiza un cambio puesto que, en uno de los cánones iniciales en el proceso de elaboración, se hablaba de que en el noviciado se iniciaba la vida religiosa pero en la redacción definitiva se afirma: «el noviciado con el que comienza la vida en un instituto» (c. 646)¹⁰⁰.

Según el Código la consagración tiene sus efectos en la Iglesia, como la profesión perpetua (cc. 207 § 2; 654), a partir de la profesión temporal y en consecuencia dicha profesión tiene valor consagrante¹⁰¹. Para J. Aubry se dan dos elementos teológicos que definen cierta perpetuidad. Por una parte estaría la voluntad clara de darse definitivamente a Dios; y, por otro lado, los votos no son simplemente temporales, sino «temporales que han de renovarse al vencer el plazo» (c. 607 § 2), hasta la emisión de los votos perpetuos¹⁰². Y concluye destacando la unión que se establece entre la profesión temporal y la profesión perpetua:

(La profesión temporal) Es ya la profesión perpetua, pero no explicitada porque *todavía está en espera de poder ser ratificada públicamente*, y *todavía retenida* a una verificación de idoneidad a la vida consagrada definitiva en el instituto. *Detrás de la multiplicidad de los actos del compromiso, existe una continuidad real y una unidad profunda*: la “renovación de votos” no es una nueva profesión, es la primera profesión

perpetuo, i voti temporanei sono una forma umile e prudente di impegno: entro la loro portata, anche se limitata nel tempo, l'intensità della carità non viene in alcun modo diminuita, né come fedeltà alla chiamata né come dono di sé agli altri» (Cf. también E. GAMBARI, *Consacrazione e missione*, 92-93; S. RECCHI, «Le nuove forme», 105).

⁹⁹ Ver la nota 96.

¹⁰⁰ Cf. S. RECCHI, *Consagración mediante los consejos evangélicos*, 167; Cf. *Communications*, 13 (1981), 156: «Canon 29. Novitatus, quo vita religiosa in Instituto incipitur».

¹⁰¹ Cf. S. RECCHI, *Consagración mediante los consejos evangélicos*, 167.

¹⁰² Cf. J. AUBRY, «Il carattere totale e definitivo», 164. En la misma perspectiva, S. Recchi afirma que el fundamento teológico de la profesión temporal «es la vocación que le da un valor intencionalmente perpetuo, pero también adquiere una importancia el acto humano como voluntad de “vincularse” ante la Iglesia en una respuesta definitiva» (S. RECCHI, *Consagración mediante los consejos evangélicos*, 167).

exteriormente renovada, prolongada, convalidada, reautenticada; y tampoco la profesión perpetua es una profesión típicamente nueva: es la primera profesión que alcanza a su perfecta explicitación¹⁰³.

En definitiva, la “temporalidad” no contradice la “perpetuidad” puesto que en dicha temporalidad se dan los elementos de donación total, de fidelidad en la vocación y de estabilidad que presupone una profesión perpetua¹⁰⁴. Se debe evitar, por otra parte, el peligro de situar la profesión como el elemento clave de la vida consagrada y de este modo olvidar la transcendencia de la consagración como vocación divina y donación total de la persona con intención de perpetuidad a través de la asunción de los consejos evangélicos en el seguimiento de Cristo bajo el impulso del Espíritu Santo¹⁰⁵.

2.4 La intervención de la autoridad competente

Todos estos elementos esenciales como la vocación divina y la donación total, la profesión de los consejos evangélicos que hemos analizado anteriormente constituyen la consagración de vida, pero vemos también que la Iglesia participa en todo el proceso de la consagración¹⁰⁶. La Iglesia en el acto litúrgico de la asunción de los consejos evangélicos acoge la consagración de la persona llamada por Dios y, desde esta intervención eclesial que podemos llamar ministerial,

¹⁰³J. AUBRY, «Il carattere totale e definitivo», 165-166: «È già la professione perpetua, ma non esplicitata perché ancora in attesa di poter essere ratificata pubblicamente, e ancora sospesa a una verifica d'idoneità alla vita consacrata definitiva nel tale istituto. Dietro la molteplicità degli atti d'impegno, c'è una continuità reale e un'unità profonda: il “rinnovamento dei voti” non è una nuova professione, è la prima professione esteriormente rinnovata, prolungata, convalidata, ri-autenticata; e neanche la professione perpetua è una professione tipicamente nuova: è la prima professione che giunge alla sua perfetta explicitazione». El subrayado no es nuestro.

¹⁰⁴ Cf. J. ZAMMIT, *Il voto e la promessa*, 80.

¹⁰⁵ A. Boni no duda en subrayar la primacía de la consagración sobre los votos, destacando que los votos no constituyen la consagración: «Il dinamismo spirituale che porta l'uomo a consacrarsi a Dio non inizia dai voti come *terminus a quo*, ma giunge ad esprimersi in essi come *terminus ad quem*; ossia — e la storia sta a dimostrarlo — non si è pervenuti all'explicitazione dei voti religiosi per consacrarsi a Dio, ma si è pervenuti all'explicitazione dei voti come conseguenza dell'essersi consacrati a Dio» (A. BONI, «I voti religiosi», 215; Cf. también S. RECCHI, *Consagración mediante los consejos evangélicos*, 168).

¹⁰⁶ S. RECCHI, *Consagración mediante los consejos evangélicos*, 170: «El ministerio de la iglesia está continuamente presente en todo el proceso de la consagración: verifica la vocación y la idoneidad del fiel, está presente en la comunidad que recibe al fiel, está presente en el Instituto por ella erigido, en los votos que se asumen y que ella ha reconocido y confirmado, en el superior legítimo que acoge la profesión».

la persona entra a formar parte de un estado de vida consagrada, perteneciente en modo constitutivo a la esencia de la Iglesia¹⁰⁷. Ahora bien, ¿cuál es el papel de la Iglesia a nivel más jurídico en estas formas de vida?

No cabe duda que el concepto de consagración de vida es mucho más amplio que el de instituto de vida consagrada. A la hora de determinar los institutos de vida consagrada, el c. 573 § 2 afirma que además de la consagración de vida con sus elementos teológicos, desde un punto de vista canónico, se necesita la asunción de los tres consejos evangélicos con votos o sagrados vínculos y la erección en instituto de vida consagrada por la autoridad competente.

Las condiciones exigidas para la erección de un instituto se fundan en el carisma propio que viene establecido por las constituciones del instituto y la obligación de asumir libremente esta forma de vida consagrada viviendo los tres consejos evangélicos según las leyes propias del instituto¹⁰⁸.

En la erección de institutos de vida consagrada, la Iglesia tiene un papel posterior a la creación de las formas de vida consagrada, que si bien es secundaria en el ámbito de la consagración, tiene una importancia esencial en el fuero público externo¹⁰⁹.

La autoridad eclesiástica interpreta los consejos evangélicos, regula su práctica y aprueba las formas estables de vivirlos (c. 576). Sin embargo, no crea los consejos evangélicos que son un don recibido del Señor y lo conserva (c. 575). Tampoco crea los diversos institutos de vida consagrada que surgen en la Iglesia con diversos dones para el bien de ella (c. 577). Además corresponde a la autoridad competente vigilar para que los institutos crezcan y se desarrollen según el espíritu de los fundadores y las sanas tradiciones (cc. 576; 578).

Todo esto nos hace destacar en el Código la importancia del don del Espíritu y del carisma del fundador o fundadores en la vida consagrada y situarla en su justa autonomía en la Iglesia sin el menoscabo de la identidad propia de cada instituto (cc. 586-587).

2.5 *Perspectivas de futuro*

El análisis de los elementos esenciales de las formas de vida consagrada nos lleva a una serie de conclusiones que posibilitan a las asocia-

¹⁰⁷ Cf. G. GHIRLANDA, «I consigli evangelici nella vita laicale», *ex manuscripto*.

¹⁰⁸ Cf. J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 27.

¹⁰⁹ Cf. S. RECCHI, *La consagración mediante los consejos evangélicos*, 170; C.I. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales*, 124.

ciones de fieles y los movimientos eclesiales hablar de consagración de vida.

La clave se centra en distinguir, sin que esto suponga una separación e incompatibilidad evidente, entre la consagración de vida y los institutos de vida consagrada. Para que se pueda dar una forma de consagración de vida, aunque únicamente a nivel individual, es necesaria la profesión de los consejos evangélicos, a la vez que se requiere una forma estable de vivir dicha profesión, con una donación total a Dios y así alcanzar la perfección de la caridad. Un elemento importante de los consejos evangélicos es la castidad entendida como continencia perfecta en el celibato por el Reino de Dios. Por otra parte, se debe tratar de una profesión por lo menos intencionalmente perpetua o definitiva¹¹⁰.

Ahora bien, para poder hablar de un instituto de vida consagrada se necesita la erección canónica como Instituto por parte de la autoridad competente y esto implica la asunción de los consejos evangélicos con votos o vínculos sagrados por lo menos intencionalmente en modo definitivo y perpetuo. Así los que abrazan la vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos, siendo consagrados desde un punto de vista teológico, no constituyen un estado de vida de personas consagradas puesto que esto implica la incorporación en un estado de vida reconocido y aprobado jurídicamente por la autoridad competente eclesiástica. No olvidemos que la mediación eclesial no se limita al plano únicamente jurídico, en cuanto que la intervención de la Iglesia es un acto consagrador ministerial como se puede observar en los ritos de profesión¹¹¹.

De ahí que se puede tener una consagración de vida en sentido teológico sin que lo sea en el sentido canónico, pero sin descuidar que para que se dé una vida consagrada en sentido canónico hacen falta los elementos teológicos mencionados en el c. 573. Por ejemplo las sociedades de vida apostólica tienen todos los elementos teológicos que permiten reconocer en ella la vida consagrada, pero no son institutos de vida consagrada a norma del c. 573 § 2 porque no son institutos canónicamente erigidos a norma del mismo canon¹¹².

¹¹⁰ Parece poco convincente la constatación de M.A. Trapet en la que afirma: «Désormais, il n'est plus nécessaire d'appartenir à un institut, ni de faire profession des trois conseils évangéliques classiques, ni même d'émettre des vœux publics, pour être reconnu comme consacré à Dieu» (M.A. TRAPET, *Pour l'avenir des nouvelles communautés*, 21).

¹¹¹ Este tema lo retomaremos más adelante con mayor amplitud.

¹¹² Cf. V. DE PAOLIS, «Le associazione nate», 156-157. En la misma perspectiva, S. Recchi afirma que «la consacrazione di vita è infatti una realtà più ampia e pro-

De esto se deriva que los fieles laicos, individualmente o de una forma asociativa, pueden adoptar una consagración de vida sin formar parte de un instituto de vida consagrada. Así cuando en los estatutos de las asociaciones de fieles se habla de la asunción de los consejos evangélicos, se da una forma de consagración aunque no esté sancionada canónicamente por la Iglesia. Esta consagración en una asociación de fieles que establece la adopción de los consejos evangélicos no comporta un estado de vida¹¹³.

3. Las formas de consagración en el CIC 83

Desde el análisis, sobre todo del c. 573, se perciben los elementos teológicos y canónicos necesarios para poder hablar de consagración de vida e institutos de vida consagrada. Ahora bien, el Código reconoce distintas formas de vivir esta consagración, ya sea de un modo grupal o ya sea individualmente. En todo caso esta clasificación no se puede definir como tipológica, sino que es el resultado de una evolución histórico-canónica¹¹⁴.

Así distingue, dentro del modo grupal, los institutos de vida consagrada¹¹⁵, dentro de los cuales forman parte los institutos religiosos y los institutos seculares, y las sociedades de vida apostólica. Y, por otra parte, entre las formas individuales se habla de los eremitas o anacoretas y las vírgenes consagradas. En nuestro estudio añadiremos, por su novedad y originalidad, las viudas que son reconocidas por el Código de las Iglesias Orientales¹¹⁶ y realizaremos también una breve mención a los viudos. Por eso, nuestro análisis se limita a las formas

fonda che va distinta dai modi istituzionali di vita consacrata riconosciuti ufficialmente dalla Chiesa, anche se non separata da essi né tantomeno ad essi opposta» (S. RECCHI, «La consacrazione mediante i consigli evangelici», 469).

¹¹³ Cf. G. GHIRLANDA, «Les formes de consécration», 7; J. ZAMMIT, *Il voto e la promessa*, 154.

¹¹⁴ Cf. J. BEYER, «Risposta a quesiti», 576.

¹¹⁵ Algunos autores no parecen estar conformes con esta terminología de «Institutos de vida consagrada» que parece reductora e limita la integración de las sociedades de vida apostólica y los eremitas y vírgenes consagradas. «Sarebbe stata meglio la rubrica “la vita consacrata per la professione dei consigli evangelici”, o «I fedeli consacrati per la professione dei consigli evangelici», invece che l’attuale “Gli istituti di vita consacrata”, in quanto così sarebbe stata più coerente la collocazione degli eremiti e dell’ordine delle vergini (cc. 603; 604) che vivono una forma di consacrazione fuori di Istituti» (G. GHIRLANDA, «La tipologia degli Istituti», 224; Cf. también A. BANDERA, *Institutos de vida consagrada*, 53).

¹¹⁶ Para realizar un estudio comparativo entre los Códigos latino y oriental sobre las formas de consagración se puede consultar dos artículos interesantes: J. ABBAS, «Forms of consecrated life», 5-37; J. BEYER, «De vita consecrata», 283-302.

teológico-canónicas actuales de vida consagrada, tocando algunas problemáticas concretas de algunas formas, para poder más adelante distinguir otras formas de consagración de vida. Veamos ahora la consagración y los vínculos que se establecen en estas formas de vida consagrada reconocidas por el Código.

3.1 *Los institutos religiosos*

El c. 607 establece, complementariamente y en paralelo con el c. 573, los elementos característicos de la vida religiosa y de los institutos religiosos. Bajo el aspecto teológico, lo que caracteriza a la vida religiosa es el radicalismo de la consagración total de la persona, que manifiesta la unión admirable entre Dios y la persona, como signo de la vida futura. Así, la persona alcanza la finalidad de su total donación como sacrificio ofrecido a Dios y de hacer de toda su existencia un culto continuo Dios en la caridad (c. 607 § 1). La vida religiosa, por tanto, tiene los siguientes elementos teológicos junto a los ya mencionados por el c. 573: consagración total de la persona, manifestación de la relación sponsal con Dios, signo de la vida futura y el valor cultural en la caridad.

3.1.1 Consagración

En el ámbito de la consagración, el c. 662 recuerda que la regla suprema para todos los religiosos es el seguimiento de Cristo como se propone en el Evangelio y se expresa en las constituciones propias. De ahí podemos deducir que la consagración tiene una relación directa con el carisma propio del instituto (cf. también cc. 577; 578; 677; 680).

Sobre la base de estos elementos teológicos, el párrafo 2 del c. 607 es de un tono canónico donde se subrayan los elementos propios constituyentes de un instituto religioso en complementariedad también del c. 573 § 2. Se destacan los votos públicos temporales o perpetuos a renovarse al vencerse el plazo y la vida fraterna en común¹¹⁷ (c. 607 § 2; Cf. también cc. 608; 654; 665); a fin de dar un testimonio público a Cristo y a la Iglesia, por medio de la separación del mundo¹¹⁸, según el carácter y la finalidad de cada Instituto (c. 607 § 3).

¹¹⁷ La vida fraterna en común es distinta según los carismas propios de los institutos. El aspecto *fraternal* es una exigencia para los institutos seculares y las sociedades de vida apostólica; sin embargo, la connotación de *común* distingue los institutos religiosos de los otros (cc. 714 § 1; 731 § 1). El c. 665 la impone como obligación específica (Cf. J. ZAMMIT, *Il voto e la promessa*, nota 30, 135).

¹¹⁸ Esta separación del mundo que se realiza de diversos modos en los institutos religiosos se debe entender, antes de nada, como un valor espiritual que implica una

3.1.2 Votos públicos

La consagración de vida en los institutos religiosos exige los votos públicos. Ya no se habla de votos solemnes o simples, sino que se tiene en cuenta su duración: temporales y perpetuos. Los institutos con votos solemnes, reconocidos históricamente como tales en la Iglesia, deben establecer las obligaciones y derechos que de ellos derivan en sus constituciones (c. 1192 § 2). Los votos perpetuos tienen los mismos efectos que los solemnes en relación al matrimonio (c. 1088).

3.2 *Los institutos seculares*

Los institutos seculares son la última forma de vida consagrada reconocida en la Iglesia como estado de vida consagrada mediante la profesión de los consejos evangélicos. Pío XII las aprueba en 1947 con la Constitución *Provida Mater Ecclesia*, pero su identidad propia de secularidad consagrada es reconocida más claramente con el Motu proprio *Primo Feliciter* de 1948.

3.2.1 Consagración

La consagración propia de los institutos seculares es la manera de vivir la secularidad en dicho instituto (noción introducida por el c. 712)¹¹⁹. El c. 713 § 1 explica que los miembros de los institutos seculares manifiestan y ejercitan la consagración en el apostolado y, como levadura, están comprometidos a impregnar todas las cosas con el espíritu evangélico para fortaleza e incremento del Cuerpo de Cristo. El aspecto de levadura subraya que «se dedican a procurar la santificación del mundo sobre todo desde *dentro de él*»¹²⁰ (c. 710).

Esta consagración en el apostolado se realiza diversamente por los miembros laicos y los miembros clérigos. Los laicos, según el c. 713 § 2, participan a la evangelización de la Iglesia *in saeculo et ex saeculo* o bien mediante el testimonio coherente de vida cristiana y de fidelidad a su consagración, o bien con la colaboración que ofrecen para ordenar según Dios las cosas temporales e informar al mundo con la fuerza del Evangelio. A los clérigos les corresponde, por el testimonio de vida consagrada, ayudar a sus hermanos en el presbiterio a vivir una peculiar

postura interior y un estilo de vida de situarse en la realidad en los diferentes apostolados de los institutos (Cf. J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, II, 12-13; V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella chiesa*, 165-166; S. RECCHI, «Tipologia e forme», 178).

¹¹⁹ El tema de la relación entre la consagración y la secularidad en los institutos seculares y en las nuevas formas asociativas será tratado posteriormente.

¹²⁰ El subrayado es nuestro.

caridad apostólica, a través del ejercicio de su propio ministerio para la santificación del mundo (c. 713 § 3). Por eso, la espiritualidad de encarnación en los institutos seculares se entiende como una relación con el mundo donde ya está presente en germen y misterio el Reino de Dios, por tanto con la dimensión escatológica en su modo decisivo indicada por su consagración; en los institutos religiosos se resalta más el aspecto de signo visible de la dimensión escatológica futura en modo definitivo como aquella a la cual ahora todo ya tiende.

El c. 711 es uno de los cánones importantes para comprender la peculiaridad de los institutos seculares. Dicho canon afirma que los miembros de un instituto secular no cambian de condición canónica, clerical o laical en el pueblo de Dios. ¿Cuál es el sentido de esta afirmación? ¿No estaría en contraposición con las distinciones del c. 207? ¿Se refiere a la distinción con la vida religiosa determinada por el c. 607 § 3?

Según V. De Paolis, este falta de cambio de la condición canónica hace referencia al estilo de vida propio de los institutos seculares, en clara distinción con la separación del mundo que se exige a los religiosos por el c. 607 § 3. Por eso, «los miembros de los institutos seculares pertenecen al estado de vida consagrada y, bajo este aspecto, cambian de condición canónica. Sin embargo, la Iglesia no aplica a los institutos seculares las prescripciones que imponen a los consagrados religiosos una separación del mundo»¹²¹. Esto permite a los miembros laicos y clérigos una plena inserción apostólica en las estructuras de la vida secular y eclesial, sin distinguirse en nada de los otros fieles laicos o clérigos¹²².

De estas consideraciones se deriva que el clérigo se incardina en la diócesis y depende en todo del obispo diocesano, excepto en lo que se refiere a la vida consagrada en su propio instituto (c. 715 § 1). De hecho, cuando los clérigos vienen destinados a las obras propias del Insti-

¹²¹ V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 417-418: «I membri degli Istituti secolari pertanto appartengono allo stato di vita consacrata e, sotto questo profilo, cambiano condizione canonica. Tuttavia la Chiesa non applica agli Istituti secolari quelle prescrizioni che impongono ai consacrati religiosi una separazione dal mondo». La traducción es nuestra (Cf. también J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, II, 216-219; J. ZAMMIT, *Il voto e la promessa*, 137).

¹²² Cf. G. GHIRLANDA, «Les formes de consécration», 4. Así, S. Recchi, afirma que «los miembros laicos de los Institutos seculares, por su peculiar consagración participan de todos los derechos y deberes de los laicos *simpliciter* y no están sometidos a restricciones en cuanto a la ocupación de cargos públicos, actividades comerciales, inscripciones a partidos y sindicatos, como las previstas, por ejemplo, por el can. 672 para los consagrados religiosos (incluso laicos)» (S. RECCHI, *Consagración mediante los consejos evangélicos*, 176; Cf. también D.M. HUOT, «I consigli evangelici», 244). El subrayado no es nuestro.

tuto o al gobierno de éste, dependen del obispo lo mismo que los religiosos (c. 715 § 2¹²³; cf. también c. 266 § 3).

3.2.2 Vínculos sagrados

Los miembros de los institutos seculares asumen los consejos evangélicos a través de vínculos sagrados previstos por sus constituciones, los cuales deben determinar las obligaciones que nacen de estos vínculos, teniendo en cuenta la secularidad del Instituto (c. 712). Ciertamente no se trata de los votos públicos de los religiosos, pero como afirma S. Recchi, estos compromisos son “públicos” en el sentido del derecho, sin embargo no tienen publicidad en la Iglesia y en el ambiente donde viven los miembros¹²⁴.

Además en los institutos seculares no se habla de profesión sino que se utiliza la terminología de “incorporación” (c. 723). En dichos institutos, hay una distinción entre incorporación temporal y perpetua, y entre ésta última y la incorporación definitiva. De la incorporación definitiva se dice que se equipara a la perpetua en determinados efectos jurídicos, que deben establecerse por las constituciones (c. 723 § 4), es decir no tiene todas las realizaciones jurídicas. S. Recchi diferencia la incorporación de la profesión religiosa, subrayando además la pobreza de dicho término:

El término “profesión” no sólo comprende la incorporación al Instituto y, por tanto, la participación en su carisma y en su misión, sino que atestigua la consagración realizada por Dios, además de la consagración hecha a Dios al haber respondido a su llamada, mediante un más íntimo seguimiento de Cristo, en la observancia de los consejos, confirmada ahora con vínculos. Cuando se habla de los Institutos seculares se dice sólo “incorporación”: eso empobrece la comprensión de la realidad global¹²⁵.

¹²³ Este c. 715 § 2 parece estar en contradicción con el carisma de los institutos seculares clericales afirmado en el c. 713 § 3. Esta incardinación en el instituto les quita algo de diocesaneidad y pierden eficacia en la ayuda a los hermanos en el presbiterio.

¹²⁴ Cf. S. RECCHI, «Tipologia e forme», 179. No estamos de acuerdo con las dudas planteadas por J.F. Castaño al respecto de la sacralidad de los vínculos de estos institutos por lo afirmado anteriormente en concordancia con la opinión de V. De Paolis: «Si dice sovente — anzi, secondo il nostro parere, si abusa — che i vincoli sono “sacri”. Non è questo un modo di esprimersi di chi non è molto convinto di quello che afferma?» (J.F. CASTAÑO, *Gli istituti di vita consacrata*, 335; cf. también T. VANZETTO, *La Secolarità Consacrata*, 63-76).

¹²⁵ S. RECCHI, *Consagración mediante los consejos evangélicos*, 175. J.F. Castaño también argumenta que estos votos no pueden ser meramente privados: «Profecto

Los institutos seculares, por último, en cuanto institutos de vida consagrada están obligados a la vida fraterna (c. 602), pero sin que esto signifique la vida en común. A este respecto, el c. 714 reconoce que los miembros conforme a las constituciones pueden vivir solos, con su propia familia o en grupos de vida fraterna en las circunstancias ordinarias del mundo.

3.3 *Las sociedades de vida apostólica*

En el Código, las sociedades de vida apostólica forman una sección aparte con respecto a los institutos de vida consagrada. Estas sociedades de vida apostólicas se asemejan (*accedunt*) a los institutos de vida consagrada (c. 731 § 1), puesto que los cc. 578-597 y 606 se aplican a ellas también (c. 732) en la medida que sus miembros, incluso sin estar ligados por votos religiosos, buscan el fin apostólico propio de la sociedad y, llevando la vida fraterna en común, tienden a la perfección de la caridad por la observancia de las constituciones. En algunas sociedades (c. 731 § 2), los consejos evangélicos se asumen con un vínculo determinado por las constituciones y a estas sociedades se les aplican los cc. 598-602 (c. 732).

Ahora bien, este canon 731 tiene una historia que nos parece interesante recordar para situarnos en la problemática que lleva consigo la traducción del término *accedunt*¹²⁶.

dicendum vota Institutorum saecularium omnino esse specialia, videlicet illa quae a nonnullis auctoribus vocantur semipublica, privata recognita atque socialia, ad significandum nempe quod haec vota non modo intra conscientiae ambitum remanent, sed quod veros habent effectus iuridicos, ideoque sub competentia Sacrae Congregationis pro Religiosis et pro Institutis saecularibus sunt. Hoc in sensu, vota quae quandoque in Institutis saecularibus nunucpantur, fortasse vocari possunt publica, non tamen quatenus cum illis votis publicis, scilicet canonum 1308 par. 1 et 488. 1º, confunduntur, sed utique inquantum quamdam publicitatis speciem habent in Ecclesia, et quatenus ad veram et propriam professionem publicam praebent fundamentum» (J.F. CASTAÑO, «De consecratione in saeculo», 434-435).

¹²⁶ Veamos algunos ejemplos de la traducción del verbo *accedunt* en los diversos Códigos. El Código de lengua española: «A los institutos de vida consagrada *se asemejan* las sociedades de vida apostólica»; de lengua italiana: «Agli istituti di vita consacrata *sono assimilate* le società di vita apostolica»; de lengua francesa: «A côté des instituts de vie consacrée *prennent place* les sociétés de vie apostolique»; de lengua inglesa: «Societies of apostolic life *resemble* institutes of consecrated life»; de lengua americana: «*Comparable* to institutes of consecrated life are societies of apostolic life»; de lengua alemana: «Zu den Instituten des geweihten Lebens *kommen* die Gesellschaften des apostolischen Leben *hinzu*».

3.3.1 Consagración

La PC 1d consideraba las entonces llamadas sociedades de vida común sin votos una verdadera forma de vida consagrada. Así también los primeros esquemas preparatorios del nuevo Código¹²⁷. El esquema del 1977 incluía estas sociedades entre las formas de vida consagrada, que se consideraban que eran tres y únicamente tres¹²⁸. En la sesión del 26 al 31 de mayo de 1980 se planteó el problema de situar estas sociedades dentro de los institutos de vida consagrada o tratarlas separadamente¹²⁹.

El problema brotaba de la gran diversidad de tales sociedades, ya que algunas no tienen votos o vínculos semejantes y sin embargo, otras asumen los consejos evangélicos con votos que, sin ser religiosos en cuanto a sus efectos, no se pueden considerar como puramente privados, puesto que son recibidos públicamente por la iglesia¹³⁰. Además los miembros de las sociedades clericales, aunque no asuman vínculos, debido al orden sagrado son tenidos por los consejos evangélicos; y, por otra parte, todas las sociedades femeninas de derecho pontificio tienen una práctica de los consejos. Muchas de estas sociedades, masculinas y femeninas, nacen como formas de consagración según la voluntad del fundador, pero con la peculiaridad de no querer asumir las estructuras de los religiosos, que en el pasado hubiesen impedido, especialmente en las sociedades femeninas, el ejercicio de la actividad apostólicas¹³¹. De ahí que las sociedades de vida apostólica no se identifican con los institutos de vida consagrada y su conexión con dichos institutos se expresa en el verbo *accedunt*. Ahora bien, ¿Cuál es el sentido de este verbo? ¿Qué interpretaciones se dan entre los diversos autores?

¹²⁷ Cf. *Communicationes* 2 (1970), 168-170.175-176; 5 (1973), 66.

¹²⁸ *Communicationes* 9 (1977), 60: «Scopus nempe istius partis est imprimis in luce ponere et inter, se bene distinguere diversas formas consecrationis per professionem publicam trium consiliorum evangelicorum quas Ecclesia nunc officialiter agnoscit et approbat. Et hae consecrationes sunt tres. Prima est religiosa seu quae in Institutis religiosis fit, secunda invenitur in Institutis vitae apostolicae consociatae et tertia est propria Institutorum saecularium».

¹²⁹ Cf. *Communicationes* 13 (1981), 379-387. El secretario, el Obispo Castillo Lara, planteaba así el problema: «Tutti i tentativi di estendere la normativa degli Istituti di vita consacrata alle Società di vita comune porterebbero ad uno svuotamento sostantivo dei concetti di “consacrazione”, di “vita consacrata”, di “sacro legame”, di “professione”, ecc., che sono concetti con contenuti dottrinali e giuridici ben precisi. La “consacrazione” non è una semplice donazione personale ad un fine apostolico, un “sacro legame” non è “sacro” se non impegna la virtù della religione, e così via» (*Communicationes* 13 (1981), 384-385).

¹³⁰ Cf. G. GHIRLANDA, «Les formes de consécration», 5.

¹³¹ Cf. *Communicationes* 13 (1981), 381-382.386.

Entre los diversos autores se vislumbran dos posturas diferentes a la hora de interpretar este verbo: la primera que destaca la desigualdad entre las sociedades y los institutos de vida consagrada, y la segunda que ve los aspectos de igualdad¹³².

Los autores que subrayan la diferencia afirman que no existe la consagración en estas sociedades y que los miembros de estas sociedades tienden a la perfección de la caridad mediante las obras apostólicas llevadas en común, y no mediante la profesión de los consejos evangélicos. Incluso en las sociedades de las cuales se habla en el § 2 del c. 731, la práctica de los consejos evangélicos es en razón de los medios y no mira el fin, como ocurre en los institutos de vida consagrada¹³³. Así intentan traducir el verbo *accedere* en modo neutro para salvaguardar la identidad propia de las sociedades¹³⁴.

S. Recchi pone ciertas dificultades en aceptar estas argumentaciones. Afirma que no se puede negar que los miembros de las sociedades implícitamente siguen los consejos aunque no esté explícitamente previsto. Esto es inevitable porque los miembros clérigos son tenidos al celibato, tienen una vocación peculiar y divina (c. 735 § 3), tienden a la perfección de la caridad mediante la vida en común y la actividad apostólica. En otras sociedades la práctica de los consejos es prevista explícitamente (c. 731 § 2). Por otra parte, S. Recchi, critica la postura de los que sostienen que los consejos evangélicos son un fin de los institutos de vida consagrada: «En los institutos de vida consagrada la profesión de los consejos no se considera jamás como fin absoluto, es decir, separado de la sécula y del proyecto carismático del fundador; los consejos evangélicos permanecen siempre como medios, aunque esenciales»¹³⁵.

¹³² Cf. S. RECCHI, «Il verbo “accedere”», 956.

¹³³ Cf. J. ARRAGAIN, «Est-il canoniquement?», 31-53; J. FERNÁNDEZ, «Sociedades de vida apostólica», 254-255.

¹³⁴ J. BONFILS, «Les sociétés de vie apostolique», 213: «On observera avec intérêt les traductions françaises du verbe *accedunt*, qui peut être rendu soit par “se rapprochent de”, “sont assimilés à”. Ceux qui ne peuvent concevoir de vie évangélique instituée que “religieuse” ou consacrée”, s’empresseront de traduire “sont assimilées à”. Les membres de ces sociétés préféreront certainement, puisqu’il faut bien traduire ce verbe dont on se serait aisément passé, la version “se juxtaposent à” ou un autre verbe le plus neutre possible».

¹³⁵ S. RECCHI, «Il verbo “accedere”», 958: «Anche negli istituti di vita consacrata la professione dei consigli non è mai da considerare un fine assoluto, cioè separato dalla propria ragione di sequela e dal progetto carismatico del fondatore; i consigli evangelici rimangono pur sempre dei mezzi, per quanto essenziali». La traducción es nuestra.

Por otra parte, los autores que acentúan la igualdad de las sociedades y los institutos de vida consagrada consideran que la vida en común y la aspiración de la perfección, comporta siempre una cierta práctica efectiva de los consejos evangélicos. Además se puede tener implícitamente la consagración en la misma incorporación a la sociedad, si se prevé en las constituciones o si realmente se realiza en la vida de los miembros. En el caso del c. 731 § 2 se daría una plena igualdad con los institutos de vida consagrada¹³⁶. A este respecto, V. De Paolis pone en entredicho dicha afirmación puesto que, para que se dé un instituto de vida consagrada, hace falta que los consejos evangélicos se asuman en un instituto erigido canónicamente por la autoridad competente de la Iglesia, mediante votos o vínculos sagrados (c. 573 § 2). En este sentido el c. 731 § 2 hablaría de consejos evangélicos en una sociedad de vida apostólica, la cual por definición no es erigida canónicamente como instituto de vida consagrada¹³⁷.

3.3.2 Vínculos

Y ¿qué sucede con la naturaleza de los vínculos mencionados en el § 2 del c. 731? ¿Se trata de vínculos sagrados? Los primeros autores afirman que se trata de vínculos privados, aunque sean sagrados¹³⁸. El esquema de 1977 mencionaba los vínculos sagrados¹³⁹. En el momento de la redacción, un consultor propuso la expresión «con un vínculo sagrado determinado», al lugar de «con un vínculo determinado»; pero el relator dice que no se añadió dicha propuesta porque era implícitamente afirmada¹⁴⁰. Así, S. Recchi, opina que «el legislador no ha querido hacer una clara opción doctrinal, a causa de la falta de claridad existente en las mismas sociedades. En esto se ha alejado del Concilio, limitándose a hacer una opción pragmática»¹⁴¹. Sin embargo,

¹³⁶ Cf. J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, II, 275-276; E. GAMBARI, *Vita religiosa oggi*, 634; G. GHIRLANDA, «Les formes de consécration», 5; S. RECCHI, «Il verbo “accedere”», 964.

¹³⁷ Cf. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 433.

¹³⁸ Cf. J. L. ACEBAL, Canon 731 en *Código de derecho canónico* (Universidad de Salamanca); T. RINCÓN, Canon 731 en *Código de derecho canónico* (Universidad de Navarra); J.F. CASTAÑO, «Il contesto ecclesiale», 58; G. LOBINA, «Le società di vita apostolica», 45; G. MARCUZZI, «Il governo degli Istituti», 116.

¹³⁹ Cf. *Communicationes* 9 (1977), 60.

¹⁴⁰ Cf. *Communicationes* 13 (1981), 389.

¹⁴¹ S. RECCHI, *La consagración mediante los consejos evangélicos*, 184. Cf. también *Communicationes* 13 (1981) 377. La doctrina del Concilio a este respecto afirma con claridad la sacralidad de los vínculos: «El cristiano, mediante los votos u otros vínculos *sagrados* — por su propia naturaleza semejantes a los votos —» (LG 44a). El subrayado es nuestro.

la autora defiende la posición de la sacralidad de dichos vínculos y la publicidad de los mismos.

El silencio, sin embargo, no puede ciertamente cambiar la naturaleza de las sociedades. El vínculo o hecho a Dios, o asumido a causa de Dios, es siempre una respuesta a la vocación divina y un asentimiento al amor divino, y bajo este aspecto comporta siempre una cierta sacralidad. Y es, sobre todo equívoca, la afirmación en torno al hecho que los vínculos en las sociedades, en el caso que sean presentes, serían privados. Los vínculos en una asociación pública de la Iglesia son a considerar públicos: aunque si su efecto es definido por las constituciones, los vínculos de las sociedades son aprobados por la misma Iglesia¹⁴².

De lo afirmado hasta ahora podemos concluir que los miembros de las sociedades de vida apostólica son consagrados en el sentido teológico descrito por el c. 573 § 1, puesto que buscan un fin apostólico, viven la vida fraterna en común, aspiran a la perfección de la caridad mediante una vocación divina y mediante un carisma apostólico reconocido públicamente por la Iglesia. Y destaquemos que la consagración mediante la vivencia de los consejos evangélicos es diferente según las diversas formas de vida consagrada, respetando así la originalidad y la identidad de las formas grupales o individuales de vida consagrada.

La exhortación apostólica *Vita consecrata* reconoce que «en muchas de ellas, con vínculos sagrados¹⁴³ reconocidos oficialmente por la Igle-

¹⁴² S. RECCHI, «Il verbo “accedere”», 959; «Tuttavia tale silenzio non può certo mutare la natura delle società. Il vincolo o fatto a Dio, o assunto a causa di Dio, è pur sempre una risposta alla vocazione divina ed un assenso all'amore divino, e sotto questo aspetto comporta sempre una certa sacralità. E anche piuttosto equivoca l'affermazione circa il fatto che i vincoli nelle società, qualora presenti, sarebbero privati. I vincoli in una pubblica associazione nella Chiesa sono da considerare pubblici: anche se il loro effetto è definito dalle costituzioni, i vincoli delle società sono approvati dalla Chiesa stessa». La traducción es nuestra. (Cf. también J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, II, 282-283; ID., *Verso un nuovo diritto*, 237-238: «Questi vincoli, anche taciti, a nostro avviso sono sempre *pubblici*, perché assunti socialmente nella Chiesa, anche se l'Istituto non sia ancora formalmente approvato ma, come si dice, legittimamente costituito con il consenso dell'autorità della Chiesa. Simili voti o altri vincoli, secondo la dottrina, non sono di *semplice foro interno o di coscienza* — ossia, nel linguaggio odierno, “privati” — ma godono della pubblicità di atto sociale, anche se è una pubblicità di grado inferiore. Quanto più espliciti diventano il riconoscimento della Chiesa, l'approvazione del contenuto del impegno e l'inserimento dell'Istituto stesso nella Chiesa, tanto maggiore è la *pubblicità dell'Istituto e del vincolo*»).

¹⁴³ G. GHIRLANDA, «L'esortazione apostolica *Vita consecrata*», 603-604: «La sacralità dei vincoli, infatti, non viene dalla forma giuridica che essi assumono, ma dalla

sia, se asumen expresamente los consejos evangélicos». Y continúa diciendo, «incluso en este caso la peculiaridad de su consagración las distingue de los Institutos religiosos y de los Institutos seculares»¹⁴⁴ (VC 11).

En estas sociedades de vida apostólica, donde los vínculos sagrados son reconocidos oficialmente por la Iglesia, no podemos afirmar que estos vínculos sean simplemente privados. De este modo G. Ghirlanda, apoyándose en la doctrina de esta exhortación, llega a la siguiente conclusión sobre la naturaleza de los vínculos: «cuando sus constituciones, que son aprobadas por la autoridad jerárquica, prevén la asunción de los consejos evangélicos con votos o promesas o otros vínculos sagrados, en algún modo recibidos por el moderador en nombre de la Iglesia, tales vínculos no pueden que ser públicos»¹⁴⁵. De estas consideraciones, el mismo autor afirma que las sociedades de vida apostólica donde se asumen los consejos evangélicos con vínculos, a considerarse sagrados y públicos, entran en la categoría de vida consagrada y también canónicamente deberían ser considerados como tales, como hace el Código de las Iglesias Orientales (cc. 554-562)¹⁴⁶.

3.4 *Los eremitas o anacoretas*

El c. 603 contiene dos párrafos: el primero establece los valores espirituales de la vida eremítica; el segundo se sitúa en una dimensión

loro connessione con la consacrazione, la quale per sé non consiste nei vincoli con cui i consigli vengono assunti. Infatti, anche le promesse o i propositi, assimilati alle promesse, con cui vengono assunti i consigli evangelici non sono fatti direttamente a Dio, per cui non obbligano *ex virtute religionis*, tuttavia hanno un carattere consacratorio, perché sono una risposta alla vocazione divina a seguire Cristo vergine, povero e obbediente più da vicino, in una forma di vita stabile».

¹⁴⁴ Aun reconociendo la especificidad de la consagración de las sociedades de vida apostólica, el Papa habla de consagración en las mismas.

¹⁴⁵ G. GHIRLANDA, «L'esortazione apostolica *Vita consecrata*», 604: «Quando le loro costituzioni, che sono approvate dall'autorità gerarchica, prevedono l'assunzione dei consigli evangelici con voti o promesse o altro vincolo sacro, in qualche modo ricevuti dal moderatore a nome della Chiesa, tali vincoli non possono che essere pubblici». La traducción es nuestra.

¹⁴⁶ Cf. G. GHIRLANDA, «L'esortazione apostolica *Vita consecrata*», 605-606. Para las otras sociedades propone diversas soluciones: a) ser consideradas como semejantes a los Institutos de vida consagrada, porque únicamente practican los consejos evangélicos pero no los asumen expresamente, y por tanto encontrar legítimamente una ubicación a sí mismas, como ya la tienen sea en el CIC como en el CCEO (c. 572); b) ser tratadas como asociaciones de fieles, laicales o clericales; c) si fuesen clericales, podrían entrar en la categoría de prelaturas personales (*Ibid.*, 606).

más jurídica donde se ponen las exigencias canónicas previstas para que un eremita sea reconocido por el derecho eclesial¹⁴⁷.

El § 1 del c. 603 reconoce la vida eremítica o anacorética como forma de consagración de vida, por la cual los fieles dedican su vida a la alabanza de Dios y a la salvación del mundo en una separación más estricta del mundo, en el silencio de la soledad y en la oración asidua y la penitencia. Este tipo de forma de vida parece revivir en los últimos tiempos como hace constatar el *Instrumentum laboris* 13 del Sínodo sobre la vida consagrada:

De diversos lugares se señala también el renacimiento de los ermitaños, sacerdotes o laicos, y de mujeres ermitañas, que viven en la soledad o en medio de los centros urbanos, con una vocación especial: donarse a la alabanza de Dios y a la intercesión para la salvación del mundo.

Un ermitaño para ser reconocido por el derecho como entregado a Dios en la vida consagrada canónica, tiene que profesar los tres consejos evangélicos mediante un voto u otro vínculo sacro en manos del Obispo diocesano, bajo la guía del cual observará su regla propia de vida (c. 603 § 2). Si no se dan estas características, se puede hablar de consagración de vida, aunque sin reconocimiento canónico, a través de la donación total del ermitaño y por la profesión de los consejos evangélicos en la soledad y la oración asidua¹⁴⁸.

La admisión y el reconocimiento del ermitaño se realizan en un acto público en el cual el ermitaño hace profesión de vida eremítica, se entrega a Dios y se obliga a vivir los consejos evangélicos según una regla propia de vida, aprobada por el Obispo diocesano. La regla de vida debe determinar las obligaciones y responsabilidades, el lugar de vida, su tipo de trabajo a poder ser manual, la observancia del silencio en la soledad, el ritmo de la oración y la finalidad de su vida ofrecida a la alabanza de Dios y salvación del mundo. Podría ser útil también determinar la espiritualidad que desea vivir el ermitaño. Por último, sería indispensable un tiempo de formación (bíblica, sacramental,

¹⁴⁷ Para este estudio se puede consultar: J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 137-147; J.F. CASTAÑO, *Gli istituti di vita consacrata*, 58-61; C. FRIEDLANDER, «Les ermites», 161-181; G. GHIRLANDA, «Les formes de consécration», 6; V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 71-72. S. Recchi subraya la inadecuación del título de esta parte del Código que hace referencia a los Institutos de vida consagrada pero basándose en los requisitos exigidos en el c. 207 § 2 afirma que se trata de una forma de vida consagrada (Cf. S. RECCHI, *La consagración mediante los consejos evangélicos*, 176-177).

¹⁴⁸ Cf. G. GHIRLANDA, «Les formes de consécration», 6.

teológica) antes del compromiso en la vida eremítica, que variará según la personalidad y la historia de cada uno¹⁴⁹.

Una novedad interesante del c. 603 radica en el hecho que la vida eremítica o anacorética se ofrece a todos los fieles, consagrados mediante la profesión de los consejos evangélicos, laicos, clérigos. Así un miembro de un instituto religioso, por ejemplo, puede vivir la experiencia de la vida eremítica, después de obtener o un permiso de ausencia (c. 665 § 1) o más propiamente el indulto de exclaustación (c. 687), bajo la guía de sus superiores mayores que deben aprobar su regla de vida.

3.5 *Las vírgenes consagradas*

Desde los dos primeros siglos de nuestra era, hombres y mujeres elegían libremente la castidad perpetua por el Señor. Algunos textos de Lucas (Hechos 21,8) y de Pablo (1 Cor 7,25; 1 Tim 5,1) y algunos Padres de la Iglesia, Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía atestiguan esta costumbre¹⁵⁰. El libro VIII de las *Constituciones apostólicas* indica en su cap. 24 que «la virgen no está ordenada porque no tenemos orden del Señor; la recompensa alcanza a la decisión personal, tomada no por oposición al matrimonio sino para consagrarse a la piedad»¹⁵¹. En la historia de la Iglesia, por tanto, ha habido mujeres que asumían la virginidad a través de un ritual. De tal modo, las vírgenes vienen consideradas un *ordo* en la Iglesia. Esto se demuestra por los antiguos rituales de consagración de vírgenes¹⁵².

El Código de 1917 no preveía nada en relación de las vírgenes y en 1921 había sido expresamente prohibida esta forma de consagración. En el proceso de recuperación de esta categoría de personas hay que destacar la Constitución *Sacrosantum Concilium* que en su n. 80 ordena la revisión del rito de la consagración de vírgenes. Así surge el nuevo *Ordo consecrationis virginum* de 1970 que es aplicable a la consagración virginal de las monjas como a las mujeres que continúan a vivir en el mundo.

¹⁴⁹ Cf. J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 141-146.

¹⁵⁰ Cf. M.A. TRAPET, «La consécration des vierges», 186.

¹⁵¹ CONSTITUTIONES APOSTOLICAE, VIII, cap. 24; en PG, I, 1122: «Ipse ego constituo de virginibus. Non ordinatur virgo. Praeceptum enim Domini non habemus. Siquidem voluntatis est haec certaminis gloria; non ad criminandum matrimonium, sed ad vacandum pietatis». La traducción es nuestra.

¹⁵² Cf. M. AUGÉ, «Consacrazione delle vergini», 1621-1627.

En el Código de 1983 se habla del orden de las vírgenes consagradas, que son asimiladas (*accedunt*¹⁵³) a las formas de vida consagrada. De nuevo nos encontramos con la discusión sobre el verbo *accedere*¹⁵⁴. A nuestro parecer, este *accedit* no debe entenderse desde la visión que el orden de las vírgenes no corresponde de una forma plena a una forma de vida consagrada¹⁵⁵, sino que el *Ordo Virginum* pertenece plenamente al estado de la vida consagrada¹⁵⁶.

El verbo “accedere” subraya sobre todo, nos parece, que además de las precedentes formas, también la orden de las vírgenes pertenece a la vida consagrada, aunque si la posición de ellas es peculiar, y también son exigidas condiciones formalmente diferentes para ellas. La consagración de las vírgenes resplandece bajo la luz del consejo de castidad perfecta asumido mediante el propósito santo¹⁵⁷.

¹⁵³ Como hemos visto anteriormente, veamos algunos ejemplos de traducción en los distintos Códigos. El Código de lengua española traduce: «A estas formas de vida consagrada se asemeja el orden de las vírgenes»; de lengua italiana: «A queste forme di vita consacrata è assimilato l'ordine delle vergini»; de lengua francesa: «A ces formes de vie consacrée s'ajoute l'ordre des vierges»; de lengua inglesa: «The order of virgins is also to be added to these forms of consecrated life»; de lengua americana: «Similar to these forms of consecrated life the order of virgins»; de lengua alemana: «Außer diesen Formen des geweihten Lebens gibt es den Stand der Jungfrauen».

¹⁵⁴ Me remito al estudio de S. Recchi sobre dicho término con el cual estamos de acuerdo, así como a la opinión de J. Beyer en la misma línea de pensamiento: S. RECCHI, «Il verbo “accedere”», 951-954; ID., «L'ordine delle vergini», 141-150; J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 147-153. De todas formas para investigar sobre las vírgenes consagradas la revista *Vita consacrata* en n. 32 de 1996 nos ofrece una amplia bibliografía sobre el tema (E. BOLCHI – G. MARI, «Selezione bibliografica», 580-584).

¹⁵⁵ En esta línea se sitúan autores que niegan que las vírgenes consagradas puedan llegar a ser miembros de la forma consagrada. Estos autores, fundándose en el c. 573 § 2, opinan que las vírgenes no profesan formalmente los tres consejos evangélicos sino únicamente la castidad consagrada; además, el compromiso del *propositum* no lo consideran como un vínculo sagrado: J.F. CASTAÑO, *Gli istituti di vita consacrata*, 61-63; V. DAMMERTZ, «Gli istituti di vita consacrata», 115; A. GUTIÉRREZ, «I vincoli sacri», 326; V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 72-73.

¹⁵⁶ Cf. S. RECCHI, «L'ordine delle vergine», 142; Cf. también J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 147-148; F. COCCOPALMERIO, «L'Ordo Virginum», 522-523; G. GHIRLANDA, «Les formes de consécration», 6; M.T. HUGUET, *La consécration des vierges*, 19-20; J. ZAMMIT, *Il voto e la promessa*, 153.

¹⁵⁷ S. RECCHI, «Il verbo “accedere”», 954: «Il verbo “accedere” sottolinea piuttosto, ci sembra, che oltre le precedenti forme, anche l'ordine delle vergine appartiene alla vita consacrata, anche se la posizione di esse è peculiare, e anche se per esse sono esigite condizioni formalmente differenti. La consacrazione delle vergini risplende sotto la luce del consiglio di castità perfetta assunto mediante il santo proposito».

Las vírgenes se consagran mediante el propósito santo de seguir más de cerca a Cristo (c. 604 § 1). Este propósito santo, hecho delante de Dios y delante de la Iglesia, es un vínculo público y estable. Con la bendición de la Iglesia, que es pública y solemne, este propósito llega a ser sagrado y conlleva la consagración a Dios y al servicio de la Iglesia¹⁵⁸.

Se trata de una profesión pública de caridad evangélica que, en cuanto ofrecimiento total de la persona, implícitamente comprende los consejos de pobreza y obediencia, como lo sugieren los preliminares contenidos en el mismo Ritual, y los deberes recordados expresamente por el Obispo¹⁵⁹. En este sentido, podemos concluir que «la virginidad tiene un significado que trasciende la obligación de la continencia perfecta. Se realiza sobre la vía del seguimiento de Cristo pobre, casto y obediente»¹⁶⁰.

Una pregunta surge con respecto al § 2 del c. 604: ¿Sería deseable una asociación de vírgenes consagradas? Podría ser aconsejable con el fin de apoyarse mutuamente para llevar adelante sus compromisos al servicio de la Iglesia, sin que esto signifique la vida en común. Sin embargo, como bien resalta J. Beyer, este tipo de asociación corre el peligro de derivar en un instituto de vida consagrada que no es propio de las vírgenes consagradas¹⁶¹.

3.6 *La orden de las viudas y los viudos*

El *Instrumentum laboris* del Sínodo de la vida consagrada en su n. 13 alude a las viudas y a los viudos: «En ciertos lugares, se señala la existencia de “viudos” y de “viudas”, que solos o asociados, se dan a Cristo y al servicio de la Iglesia».

Se trata de una forma de consagración no sancionada por el Código latino, sin embargo el Código oriental habla de las viudas consagradas:

Por derecho particular pueden establecerse otras formas de ascetas, que imitan la vida eremítica, pertenezcan o no a institutos de vida consagrada; del mismo modo pueden constituirse vírgenes y viudas consagradas que

¹⁵⁸ Cf. J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 148; G. GHIRLANDA, «Les formes de consécration», 6; S. RECCHI, «Il verbo “accedere”», 954.

¹⁵⁹ Cf. G. GHIRLANDA, «Les formes de consécration», 6; J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 150. Cf. *Communicationes* 11 (1979), 333. Un consultor propone que se hable de *sanctum propositum Christum pressius sequendi* porque de este modo también la pobreza y la obediencia vienen incluidas como unidas implícitamente a la castidad.

¹⁶⁰ S. RECCHI, *La consagración mediante los consejos evangélicos*, 178.

¹⁶¹ Cf. J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 152-153.

prometen separadamente en el mundo la castidad con una profesión pública (CCEO 570).

Después de la II Guerra Mundial nace la “Fraternité Notre Dame de la Résurrection”, en primer lugar reconocida como pía unión, y más tarde con el Código del 83 como asociación pública de fieles aprobada por la diócesis de París. Tienen un ritual¹⁶² aprobado por el arzobispo de París, después alabado y confirmado por la Congregación de Sacramentos y del Culto Divino. Este ritual contiene no solamente la consagración a Dios, sino también la bendición de la Iglesia.

La bendición se realiza de la siguiente forma. En un primer momento, la viuda se ofrece totalmente a Dios, pronuncia el voto de castidad¹⁶³ y declara que quiere vivir en espíritu de pobreza y de obediencia en la Fraternidad. A continuación tiene lugar el “rito de la alianza” a través de la cual el anillo recibe una nueva bendición¹⁶⁴. Este rito se sigue de la bendición de la cruz que la responsable pone a cada una¹⁶⁵.

Por otra parte, los viudos también se agrupan en la “Fraternité de la Résurrection” en dos categorías de personas: por un lado, los hermanos que tienen todavía obligaciones familiares; por otro, los hermanos que no teniendo dichas obligaciones viven en comunidades de tipo monástico. Este grupo ha recibido una aprobación diocesana por parte del obispo de Tulle¹⁶⁶.

¹⁶² Cf. *Rituel de bénédiction des Veuves*. Fraternité N.D. de la Résurrection, 1984; Cf. para un análisis más detallado del tema: J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 153-164.

¹⁶³ La declaración que hace la viuda es la siguiente: «En présence de la Sainte Trinité et pour sa gloire, je prononce aujourd’hui pour toujours le vœu de chasteté. Que le Seigneur Jésus reçoive le don de moi-même: tout ce que je suis, tout ce que je possède. Qu’il accepte pour son Eglise, pour notre foyer, pour les veuves, pour tous les foyers du monde. Que N ...(prénom du mari) veille sur mon engagement et que notre union, renouvelée par ce vœu, soit pour Dieu une louange sans fin. Et puisque le Christ a voulu nous donner Marie pour Mère, je me confie à sa protection et remets entre ses mains mon désir de fidélité» (*Rituel de bénédiction des Veuves*, 6).

¹⁶⁴ *Rituel de bénédiction des Veuves*, 7: «Seigneur, renouvelle ta bénédiction sur ces alliances que tes servantes ont reçues au jour de leur mariage. Que ces alliances, signe de leur amour pour leur mari, deviennent signe de leur amour pour toi, Dieu vivant et vrai».

¹⁶⁵ *Rituel de bénédiction des Veuves*, 7: «Tu as voulu, Seigneur, que tous soient sauvés par la Croix de ton Fils. Nous t’en prions, bénis ces croix qui, jour après jour, rappelleront à tes servantes l’amour dont tu les as aimées».

¹⁶⁶ Cf. J. BEYER, «Originalità dei carismi», 267.

Todo esta novedad puede llevar en el futuro a establecer un orden de las viudas y un orden de los viudos en la legislación eclesiástica, tanto a nivel individual como de una forma asociada.

3.7 *Perspectivas abiertas por el canon 605*

El c. 605 abre nuevos caminos para que se establezcan en la Iglesia nuevas formas de vida consagrada, reconociendo de esta forma los nuevos dones que el Espíritu Santo suscita en la Iglesia. Estas nuevas formas de vida consagrada del c. 605 no se refieren únicamente a “nuevos institutos”, sino a una nueva expresión de consagración de vida, canónicamente reconocida como vida consagrada. En este contexto de *nuevas formas* pueden entrar las agrupaciones, asociaciones, nuevas comunidades, movimientos eclesiales ya presentes en la iglesia que buscan vivir una consagración de vida con su estilo propio de existencia.

Corresponde a la Santa Sede aprobar las nuevas formas como tales y no cada instituto que entraría en tal forma. La aprobación de una nueva forma por parte de la Santa Sede implica un acto magisterial, y en consecuencia se trata de un acto del Romano Pontífice¹⁶⁷. Hasta que esto no tenga lugar, los institutos o familias no pueden ser reconocidas en base al c. 605, sino como asociaciones en perspectiva de ser aprobadas en base al c. 605 cuando el Papa realizará tal acto.

Además, al Obispo le corresponde discernir los nuevos dones del Espíritu, protegerlos y ayudar a establecer los estatutos necesarios para que se desarrollen estas nuevas formas. Mientras que la Santa Sede no constituya una nueva forma de vida consagrada, pueden ser aprobadas por el Obispo como asociaciones privadas o públicas de fieles. Estas formas, por otra parte, deben entrar en las prescripciones definidas por

¹⁶⁷ V. DE PAOLIS, «Le nuove forme di vita consacrata», 89-90: «Ciò risulta sia dalla storia della redazione del canone, sia dalla natura della approvazione delle nuove forme di vita consacrata. Approvare nuove forme di vita consacrata, come le abbiamo descritte, significa andare contro gli elementi costitutivi essenziali stabiliti dal Codice perché si possa parlare di Istituti di vita consacrata. Ora ciò è possibile solo a chi ha il potere di legiferare in tutta la Chiesa. Non basta il potere di giurisdizione esecutiva, che permette di dispensare dalle leggi della Chiesa. Il can. 86 infatti stabilisce che non sono soggette alla dispensa le leggi che definiscono e in quanto definiscono gli elementi costitutivi essenziali degli Istituti o degli atti giuridici (Cf. c. 85). Ora si sa che i dicasteri della Curia Romana non godono di potestà se non esecutiva, in forza dell'ufficio proprio pertanto non possono dispensare dalle leggi costitutive. Ma si può dire di più: le nuove forme di vita consacrata normalmente comportano anche dei problemi di ordine dottrinale non indifferenti, che solo l'autorità suprema della Chiesa può risolvere e chiarire (Cf. can. 576)».

los cc. 207 § 2 y 573, además de cumplir los requisitos exigidos por el c. 605.

El Anuario Pontificio de 1998, en la sección de “Otros institutos de vida consagrada”, incluye tres institutos: una asociación de vírgenes en Francia, un instituto llamado *Société du Christ Seigneur* con sede canadiense bajo el c. 605 y la Obra de la Iglesia¹⁶⁸. Observamos que no se utiliza el término “nuevas formas de vida consagrada” sino “otras formas de vida consagrada”; y, por otra parte, de estos tres institutos uno sólo se relaciona al c. 605.

No parece exacto comprender la asociación de las vírgenes consagradas bajo el título “otras formas de vida consagrada”, en cuanto que las vírgenes constituyen una forma de vida consagrada y no las asociaciones. Sin embargo es interesante vislumbrar la novedad de los otras dos comunidades.

La *Obra de la Iglesia* surge en 1959 a través de la Madre Trinidad Sánchez Moreno. En un primer momento fue erigida como Pía Unión pero actualmente ha sido aprobada como *Institución Eclesial* de derecho pontificio. Esta Institución está compuesta por las tres ramas de vida consagrada: sacerdotal, laical masculina y femenina. Estas ramas son independientes entre sí en cuanto al gobierno y al régimen interno, con moderadores propios para cada sección pero todas dependen de la moderadora que en este caso es la fundadora. En torno a estas ramas se organizan las demás ramas: adheridos, militantes y colaboradores constituídos por matrimonios, viudos-as, jóvenes, niños. Las Constituciones son únicas en el sentido que no hay un estatuto general con las normas fundamentales para todos y después un estatuto particular para las diversas secciones. Por eso todos participan al mismo carisma, a la misma doctrina espiritual y misión apostólica según las diversas vocaciones¹⁶⁹.

La institución *Obra de la Iglesia* se destaca sobre todo por dos elementos: la vida en común de los consagrados de la rama masculina con los sacerdotes y la participación de los esposos como militantes al espíritu y a las obras propias de la comunidad. Sin embargo, los esposos viviendo los consejos evangélicos en su estado de vida no tienen los mismos derechos y obligaciones que los consagrados.

En cuanto al instituto *Société du Christ Seigneur*, cuyo fundador es el P. Ludger Brien S.J., tiene su origen en los años 50 al interno de las Congregaciones marianas y tiene por finalidad el ayudar a formar

¹⁶⁸ Cf. *Anuario Pontificio* 1998, 1704.

¹⁶⁹ Cf. JUAN PABLO II, «Alocución a los miembros de la “Obra de la Iglesia”»; G. GHIRLANDA, «Questione irrisolte sulle associazioni di fedeli», 101.

comunidades evangélicas, bien enraizadas en la Iglesia, a través de la práctica de los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio y la enseñanza del Magisterio Pontifical.

Este instituto ha sido aprobado por la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica como instituto de vida consagrada de derecho pontifical el 11 de febrero de 1993. Ahora bien, ¿por qué bajo el c. 605?¹⁷⁰

Se trata de una comunidad mixta compuesta de mujeres consagradas y algunos sacerdotes. Este instituto consta de una única sección con un estatuto general y un moderador para todos, y actualmente con una moderadora.

Sin tener una visión de los estatutos de estos institutos se abren algunas preguntas: ¿los superiores de estos institutos “mixtos” pueden ser considerados como Ordinarios? ¿Quién concede las cartas dimisorias a los sacerdotes?¹⁷¹.

En definitiva podemos concluir que se percibe una novedad en estas otras formas de vida consagrada. Las diversas categorías de personas vienen unidas bajo un solo estatuto y un solo superior general con diversas ramas: masculina, femenina y sacerdotal; a las cuales se agrupan en estrecha relación otros grupos, todos asimismo bajo la autoridad del mismo superior. Esta realidad de las otras formas de vida consagrada, por tanto, abre nuevas puertas y horizontes a nuevos institutos que presentan ciertos aspectos y características particulares. La acción del Espíritu con el discernimiento responsable ayudará a edificar la Iglesia en el servicio del Reino de Dios.

¹⁷⁰ Cf. *Decreto de aprobación*. Protocolo. n. M. 246-1/92 de la Congregatio pro Institutis Vitae Consecratae et Societatibus Vitae Apostolicae.

¹⁷¹ G. Ghirlanda hablando de los institutos mixtos en relación a las nuevas agregaciones plantea así la problemática: «Se i superiori maggiori, chierici o laici, degli “Istituti misti” possano essere considerati Ordinari con tutte le facoltà connesse, in quanto, a norma del c. 134 §, sono Ordinari solo i superiori maggiori degli istituti religiosi di diritto pontificio clericali. Questi ultimi sono Ordinari perché fanno parte della struttura della gerarchia ecclesiastica, quindi in una certa misura equiparati ai vescovi entro il loro ambito, a due titoli: 1) in virtù sacerdozio che hanno ricevuto; 2) per l’approvazione pontificia dell’istituto, di cui elemento intrinsecamente costitutivo del carisma e determinante l’indole, il fine e lo spirito è proprio l’esercizio del ministero sacerdotale. Per questo non sembra che i superiori degli “Istituti misti” possano essere considerati Ordinari, neppure i superiori sacerdoti, perché mancherebbe loro il secondo titolo di appartenenza alla struttura della gerarchia ecclesiastica» (G. GHIRLANDA, «“Istituti misti” e nuove aggregazioni», 491-492).

4. Conclusiones

La ecclesiología conciliar y post-conciliar, junto al Código del 83 y la exhortación apostólica *Vita consecrata* nos han llevado a un cambio terminológico de la vida religiosa a la vida consagrada, pero sobre todo a un desarrollo de la identidad de la vida consagrada en la Iglesia en un contexto de misterio, comunión y misión en la complementariedad de las distintas formas de vida. De ahí que esta exhortación debería ser interpretada y comprendida a la luz de las otras dos exhortaciones apostólicas de Juan Pablo II que presentan y profundizan sobre los laicos y los sacerdotes. Desde aquí brota una imagen de la Iglesia como comunión orgánica y misterio que invita a los fieles a participar a la única misión salvífica de la Iglesia.

La imagen concreta de Iglesia que brota, y es expresamente afirmada, es aquella de una *comunión orgánica* en la simultánea pluralidad y unidad de vocaciones, carismas y ministerios, obra del único Espíritu [...] Es propiamente esta realidad de la Iglesia como comunión orgánica que remite a la Iglesia como misterio, porque la simultaneidad de igualdad fundamental y de diversidad de los estados de vida u órdenes de fieles, por una diversa participación al único misterio de Cristo y por un modo diverso de participación a la única misión salvífica de la Iglesia, es revelación de la vida trinitaria, vida de un Dios Uno y Trino¹⁷².

Esta nueva y especial consagración por la profesión de los consejos evangélicos, afirmada claramente por la exhortación *Vita consecrata* desde la perspectiva trinitaria, no significa que los que profesan dichos consejos evangélicos y constituyen un nuevo estado de vida consagrada deben ser considerados como grupos de élite en relación a las otras formas de vida para alcanzar la perfección de la caridad, sino un modo diverso de vivir el seguimiento de Cristo y los consejos evangélicos. Además esta consagración no es de naturaleza sacramental aunque existe una analogía en la estructura de la misma con respecto a los sacramentos.

¹⁷² G. GHIRLANDA, «Sviluppo dell'ecclesiologia», 35-36: «L'immagine concreta di Chiesa che emerge ed è espressamente affermata è quella di una *comunione organica* nella simultanea pluralità e unità di vocazioni, carismi e ministeri, opera dell'unico Spirito [...] È proprio questa realtà della Chiesa come comunione organica che rinvia alla Chiesa come mistero, perché la simultaneità di uguaglianza fondamentale e di diversità degli stati di vita o ordini di fedeli, per una diversa partecipazione all'unico mistero di Cristo e per un modo diverso di partecipazione all'unica missione salvifica della Chiesa, è rivelazione della vita trinitaria, vita di un Dio insieme Uno e Trino». La traducción es nuestra.

El Código, por otra parte, nos da una serie de elementos teológico-canónicos para que se pueda hablar de vida consagrada aunque sin definir propiamente esta forma de vida. Dichas características se concretan en una vocación divina y la respuesta total de la persona a Cristo, la profesión de los consejos evangélicos de forma estable, unos vínculos sagrados y la intervención eclesial.

Destaquemos dos aspectos importantes con respecto a estas características propias de la vida consagrada. Por una parte, la profesión temporal en la vida consagrada no se comprende como una donación total de la persona y una asunción de los consejos evangélicos con una serie de límites o condiciones, sino que el vínculo tiene que ser al menos intencionalmente perpetuo y total. Esto no elimina la funcionalidad de la profesión temporal en el proceso de incorporación de un miembro así como sus repercusiones canónicas en la salida o dimisión de un instituto, sin olvidar que lo esencial es la consagración total como elemento primario de toda vocación. Por otra parte, debemos subrayar que la intervención de la Iglesia no se reduce solamente al ámbito canónico a través de la erección de un instituto de vida consagrada y el cambio de estado de vida de la persona, sino que tiene una dimensión teológica fundada en la mediación eclesial en el acto consagradorio de la profesión de los consejos evangélicos.

Estos principios son importantes para poder distinguir las categorías de consagración de vida, vida consagrada e institutos de vida consagrada, y, sobre todo, para entender el sentido de dicha consagración en las nuevas formas asociativas. No cabe duda que una consagración de vida es posible en las actuales formas de asociación pero es necesario tener una terminología y un lenguaje claro para no incurrir en posibles equívocos o confusiones. Como bien dice J. Beyer, «las nuevas realidades deben ser aprobadas como novedad»¹⁷³

Un análisis de las distintas formas de vida consagrada en el Código, desde las dimensiones de la consagración y los vínculos propios según el carisma del instituto, nos ha llevado a abrir perspectivas de cara a nuevas formas de consagración de vida. A este respecto el c. 605 delimita con claridad los elementos esenciales, teológicos y canónicos, para que una forma de vida sea considerada como vida consagrada, para lo cual dichas formas deben cumplir las prescripciones de los cc. 207 § 2 y 573. A este punto la exhortación *Vita consecrata* en su n. 62 pone una condición con respecto a los matrimonios que participan a los movimientos eclesiales:

¹⁷³ J. BEYER, «I “Movimenti Ecclesiali”», 146.

No pueden ser comprendidas en la categoría específica de vida consagrada aquellas formas de compromiso, por otro lado loables, que algunos cónyuges cristianos asumen en asociaciones o movimientos eclesiales cuando, deseando llevar a la perfección de la caridad su amor “como consagrado” ya en el sacramento del matrimonio, confirman con un voto el deber de la castidad propia de la vida conyugal y, sin descuidar sus deberes para con los hijos, profesan la pobreza y la obediencia.

Mirando estas nuevas formas en su dimensión de consagración y en la naturaleza de los compromisos, nos brotan una serie de preguntas que intentaremos responder en capítulos sucesivos: ¿qué sucede en relación a la consagración cuando los estatutos establecen la asunción de los consejos evangélicos? ¿La posibilidad de la consagración de vida en estas formas de vida significaría un cambio de estado? ¿Qué tipo de vínculos se dan en estas formas, a veces, aprobadas por la autoridad eclesiástica? ¿Vínculos simplemente privados en la realidad eclesial?

CAPÍTULO IV

La consagración de vida en las asociaciones de fieles y movimientos eclesiales

Los fundamentos históricos, teológicos y canónicos de los capítulos precedentes nos permiten afrontar en este momento la consagración de vida en las nuevas formas asociativas de las últimas décadas. En una primera etapa realizaremos una fenomenología de este asociacionismo buscando una posible tipología de la gran variedad de estos movimientos eclesiales e intentando definir las características propias y originales, a este respecto destacaremos el carisma de comunión inherente a los mismos. Desde ahí, propondremos una fundamentación teológico-jurídica de una consagración de vida en las asociaciones de fieles basándonos en la libertad de asociación reconocida por el Código y en la llamada a todos los fieles a la búsqueda de la perfección de la caridad. Esta consagración de vida en los movimientos eclesiales no significa un cambio de estado de vida. Y concluiremos con un análisis comparativo de la práctica de los consejos evangélicos en la vida laical y en la vida consagrada, observando los elementos teológicos y jurídicos tanto comunes como específicos de los mismos .

1. Fenomenología del asociacionismo eclesial actual

El Concilio Vaticano II impulsó y clarificó el puesto del laicado en la Iglesia, y, más tarde, la exhortación apostólica *Christifideles laici* ha ayudado a esclarecer la vocación y la misión de los laicos en el mundo y en la Iglesia, reconociendo además la importancia del asociacionismo a lo largo de la historia eclesiástica a través de sus diversas formas: confraternidades, las terceras órdenes y los diversos sodalicios.

En la *Instrumentum laboris* del Sínodo sobre la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo se menciona que, a pesar de la diversidad vocacional y ministerial, hay una serie de elementos que aproximan la relación de los laicos y los miembros de los institutos de vida consagrada: la llamada universal a la santidad (IL 35), la “sequela Christi” (IL 36), un estilo de vida según las Bienaventuranzas (IL 38); la ascesis cristiana (IL 44). Estos aspectos caracterizados en la diversa modalidad de las formas de vida ponen de relieve la comunión profunda de valores que penetran la existencia de los que quieren llevar a plenitud su elección cristiana hacia una meta de la perfección de la caridad¹.

Este fenómeno asociativo ha experimentado en nuestra era contemporánea un impulso creador y ha visto nacer diversas formas agregativas: asociaciones, grupos, comunidades, movimientos. Se trata, por lo tanto, de una *nueva época asociativa* de los fieles laicos². Esto implica que ciertas formas tradicionales de asociacionismo pierden fuerza y surgen nuevos tipos de asociaciones.

En estos últimos años, el fenómeno asociativo laical se ha caracterizado por una particular variedad y vivacidad. La asociación de los fieles siempre ha representado una línea en cierto modo constante en la historia de la Iglesia, como lo testifican, hasta nuestros días, las variadas confraternidades, las terceras órdenes y los diversos sodalicios. Sin embargo, en los tiempos modernos este fenómeno ha experimentado un singular impulso, y se han visto nacer y difundirse múltiples formas agregativas: asociaciones, grupos, comunidades, movimientos. Podemos hablar de una nueva época asociativa de los fieles laicos. En efecto, “junto al asociacionismo tradicional, y a veces desde sus mismas raíces, han germinado movimientos y asociaciones nuevas, con fisonomías y finalidades específicas. Tanta es la

¹ Cf. G.O. GIRARDI, «I laici nella Chiesa», 638.

² Este tema de las diversas formas asociativas está muy presente en la *Instrumentum laboris* del Sínodo del '87: «Las diversas formas asociativas — confraternidades, terceras órdenes, acción católica, organizaciones internacionales católicas, movimientos y grupos — son preciosas modalidades eclesiales de promoción y realización de la dignidad bautismal y de la responsabilidad apostólica de los fieles laicos. En la variedad de sus carismas, de su pedagogía cristiana y de sus obras apostólicas, alimentan y manifiestan energías vivas y corrientes de santidad entre los “christifideles”» (IL 59a). Nos parece sumamente interesante, sin embargo, la mención de los laicos consagrados en los institutos seculares con la siguiente conclusión: «No es posible ignorar, por otra parte, que cada vez son más numerosos los laicos que se comprometen según el radicalismo de los consejos evangélicos, pero que no se sienten llamados a constituir o a entrar en un Instituto Secular. La vida actual de la Iglesia es muy rica en nuevas formas de vida consagrada laical, don que el Espíritu Santo ofrece a la Iglesia y al mundo de nuestro tiempo» (IL 61b).

riqueza y versatilidad de los recursos que el Espíritu alimenta en el tejido eclesial; y tanta es la capacidad de iniciativa y la generosidad de nuestro laicado”³ (ChL 29).

Este asociacionismo estará marcado por varios condicionamientos históricos: la eclesiología conciliar, la necesidad de una nueva evangelización del mundo contemporáneo, la superación de tendencias individualistas, la desaparición del apoyo estatal a la Iglesia, la promoción del laicado, la pluriformidad de carismas, pedagogías, estructuras y campos de acción⁴.

Estos grupos, movimientos o asociaciones surgen espontáneamente en la Iglesia con ciertas interrogantes en el mundo del asociacionismo por sus fisionomías propias y finalidades específicas⁵. Se trata de una gran variedad en su aspecto espiritual: en algunos casos se trata de un nuevo monacato en la línea basiliana o benedictina (Benedictinas de la Compasión, Hermanas de Bethléem), en otros casos de experiencias nacidas de la solidaridad con los pobres y los marginados de la sociedad (El Arca, la Comunidad de Berdine); en otros de experiencias surgidas en el movimiento carismático u otras corrientes de espiritualidad (Comunidad del Emmanuel, Chemin Neuf, Pain de Vie, Puits de Jacob...).

Lo que realmente es interesante son las características de estos movimientos, aunque se perciban claras diferencias entre ellos. En la VII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos sobre la vocación y la misión de los laicos, los movimientos son presentados con las siguientes características:

a) Emergente novedad y factor sorpresa, en cuanto que no han sido programados, sino que surgen espontáneamente, irrumpiendo como novedad no prevista ni esperada, que sorprende, sacude, rompe rutinas y hábitos, a ve-

³ Fuente citada: JUAN PABLO II, *Angelus*, 23 agosto 1987, en *Insegnamenti* X/3 (1987), 240.

⁴ Cf. G. CARRIQUIRY, «Las asociaciones de los fieles», 139-140.

⁵ Para una panorámica general de los diferentes grupos constituyentes de estas nuevas formas asociativas se puede consultar: M. CAMISASCA – M. VITALI, ed., *I Movimenti nella Chiesa negli anni '80*; R. DARRICOU – B. PEYROUS, «Les communautés nouvelles en France», 712-729; A. FAVALE, ed., *Movimenti ecclesiali contemporanei*; M. HÉBRARD, *Voyage à travers les communautés charismatiques*; ID., *Les nouveaux disciples, dix ans après*; D. HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme?*; J. JEHANNO, *L'enjeu du Renouveau charismatique*; F. LENOIR, *Les communautés nouvelles*; G. ROCCA, «Le nuove comunità», 163-176; B. SECONDIN, *I nuovi protagonisti*; M. VAN TENTE – D. GRASSO – I. GRIBOMONT, «Nuove comunità», 479-487.

ces desconcierta, suscita dinámicas nuevas, obliga a revisar esquemas mentales, desborda proyectos pastorales.

b) Aspecto carismático tanto por su origen como por las formas de participación y el reconocimiento de la autoridad de sus dirigentes.

c) Tendencia universal a difundirse por toda la Iglesia, si bien de hecho tiene su más vigorosa expansión en la tierra eclesial ya abonada por las simientes conciliares y en una fase de sedimentación y crecimiento de sus mejores frutos.

d) Composición mixta de clérigos y laicos basada más en una eclesiología de comunión que en una teología del laicado, lo que justifica que prefieran llamarse más movimientos eclesiales que movimientos laicales.

e) Superación de la crisis postconciliar de identidad cristiana, frente a la cual reflejan la autoconciencia de la Iglesia en su comunión con Dios y en su misión de responder a las exigencias de las nuevas generaciones, o, dicho con otras palabras, la conciencia de pertenencia a la Iglesia y de participación en su misión salvífica.

f) Vocación apostólica que se realiza ante todo con flexibilidad, pero destinada a ofrecer un espacio de conversión y crecimiento en la fe especialmente a personas alejadas, más que a organizar o santificar ambiente ya eclesiásticos⁶.

Como se puede observar es difícil definir estas nuevas agregaciones eclesiales y se tiende a describir sus características principales. Más adelante analizaremos con más detalle las peculiaridades propias y los elementos comunes que constituyen y estructuran dichos grupos, asociaciones o movimientos eclesiales.

La exhortación apostólica *Vita consecrata* aborda el tema de las nuevas expresiones de vida consagrada llamándolas *nuevas fundaciones* (VC 62). La *Instrumentum laboris* plantea el problema que suponen estas fundaciones en su gran variedad de expresiones. El inconveniente mayor se presenta por su composición no uniforme de hombres y mujeres; de miembros de los cuales algunos se comprometen con vínculos

⁶ Estas características reportadas por J. Bogarín Díaz contienen las intervenciones de G. Carriquiry, la relación de síntesis y un aporte del comité central de católicos alemanes en la VII Asamblea general ordinaria del Sínodo de los Obispos sobre la vocación y la misión de los laicos (Cf. J. BOGARIN DÍAZ, «Los movimientos eclesiales», 101-102).

perpetuos y otros no; de miembros que viven en comunidades apostólicas, otros en comunidades de tipo monástico, otros solos en una especie de consagración en el mundo; algunos acceden a las órdenes sagradas; en algunos grupos hay familias. Todos estos grupos dependen de un solo presidente o moderador con responsables diferentes para las ramas diversas (IL 37d).

Este documento destaca los siguientes elementos característicos de estos grupos: el dinamismo espiritual, el impulso misionero, el compromiso con la nueva evangelización, la apertura ecuménica, la cercanía de los pobres y marginados de la sociedad y la inserción en la estructuras parroquiales. Además se constata que la unidad de inspiración pide una unidad no sólo espiritual sino estructural (IL 37d.e).

La exhortación apostólica recoge los elementos más importantes de la *Instrumentum laboris* y basándose en la acción del Espíritu que suscita nuevas formas en la Iglesia resalta los aspectos originales de estas nuevas fundaciones:

El Espíritu, que en diversos momentos de la historia ha suscitado numerosas formas de vida consagrada, no cesa de asistir a la Iglesia, bien alentando en los institutos ya existentes el compromiso de la renovación en fidelidad al carisma original, bien distribuyendo nuevos carismas a hombres y mujeres de nuestro tiempo, para que den vida a instituciones que respondan a los retos del presente. Un signo de esta intervención divina son las llamadas *nuevas fundaciones*, con características en cierto modo originales respecto a las tradicionales. La originalidad de las nuevas comunidades consiste frecuentemente en el hecho de que se trata de grupos compuestos de hombres y mujeres, de clérigos y laicos, de casados y célibes, que siguen un estilo particular de vida, a veces inspirado en una u otra forma tradicional, o adaptado a las exigencias de la sociedad de hoy. También su compromiso de vida evangélica se expresa de varias maneras, si bien se manifiesta, como una orientación general, una aspiración intensa a la vida comunitaria, a la pobreza y a la oración. En el gobierno participan, en función de su competencia, clérigos y laicos, y el fin apostólico se abre a las exigencias de la nueva evangelización (VC 62).

1.1 ¿Posible clasificación?

Hoy no existe una definición de este fenómeno asociativo eclesial por parte del legislador o aceptada por los diversos autores que investigan sobre el tema debido a la novedad y a la riqueza de sus diferentes manifestaciones⁷. En el momento de establecer una terminología clara y

⁷ Cf. G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, 172.

evidente sobre este fenómeno, nos encontramos con la dificultad de la gran variedad terminológica⁸ y la diversidad de clasificaciones. De este modo podemos hablar de “asociaciones, grupos, comunidad y movimientos” (ChL 29); “nuevas formas de vida evangélica, nuevas Fundaciones” (VC 62); “los nuevos protagonistas: movimientos, asociaciones, grupos”⁹; “movimientos eclesiales”¹⁰; “communautés nouvelles”¹¹.

La Comisión por el laicado de la Conferencia Episcopal Italiana (CEI), con una nota del 29 de abril de 1993 dedicada a las “Agregaciones laicales en la Iglesia”, toma en síntesis una tipología ya propuesta anteriormente en la nota pastoral “Criterios de eclesialidad de los grupos, movimientos y asociaciones”¹² del 22 de mayo de 1981:

Con el nombre *asociaciones* se indican las agregaciones que tienen una estructura orgánica e institucionalmente caracterizada en cuanto a la composición de los órganos directivos y a la adhesión de los miembros. El nombre *movimientos* es atribuido a aquellas realidades agregativas en las cuales el elemento unificador no es tanto una estructura institucional cuanto la adhesión “vital” a algunas ideas-fuerza y a un espíritu común. Son denominados *grupos* las agregaciones de diverso tipo que se caracterizan por una cierta espontaneidad de adhesión, de amplia libertad de autoconfiguración y de dimensiones algo reducidas, que permiten una mayor homogeneidad entre los adherentes¹³.

⁸ Cf. B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 77: «Persino durante la VII assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi, dedicata ai laici, che dette ampio spazio al fenomeno associativo, non vi fu alcuna chiarezza né unità terminologica» (Cf. asimismo el estudio de J. BOGARÍN DÍAZ, «Los movimientos eclesiales», 91-96).

⁹ Cf. B. SECONDIN, *I nuovi protagonisti*.

¹⁰ Cf. J. BEYER, «I “Movimenti Ecclesiali”»; B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*.

¹¹ Cf. F. LENOIR, *Les communautés nouvelles*; M. DORTEL-CLAUDOT, «Les communautés nouvelles»; A. BORRAS, «A propos des communautés nouvelles».

¹² COMMISSIONE EPISCOPALE ITALIANA PER L' APOSTOLATO DEI LAICI, «Criteri di eccliesialità», 22 mayo 1981, en *ECEI* III, 309-330.

¹³ COMMISSIONE EPISCOPALE ITALIANA PER L' APOSTOLATO DEI LAICI «Le aggregazione laicali nella Chiesa», 29 abril 1993, en *ECEI*, V, 703: «Col nome *associazioni* si indicano le aggregazioni che hanno una struttura organica e istituzionalmente caratterizzata quanto alla composizione degli organi direttivi e all'adesione dei membri. Il nome *movimenti* è attribuito a quelle realtà aggregative nelle quali l'elemento unificante non è tanto una struttura istituzionale quanto l'adesione “vitale” ad alcune idee-forza e a uno spirito comune. Sono denominati *gruppi* le aggregazioni di vario tipo che sono caratterizzate da una certa spontaneità di adesione, da ampia libertà di autoconfigurazione e dalle dimensioni alquanto ridotte, che permettono una maggiore omogeneità tra gli aderenti». La traducción es nuestra pero los subrayados pertenecen al texto.

En Francia, la terminología utilizada gira en torno a las “nuevas comunidades”, en vez de los “movimientos eclesiales” que parece más propia de Italia. Existen dos diferencias evidentes entre las nuevas comunidades y los movimientos eclesiales. Por una parte, los movimientos tienen un origen anterior (*La Obra de María* nace en 1943, *Comunión y Liberación* en 1954, *El camino neocatecumenal*¹⁴ en 1964); sin embargo, las nuevas comunidades surgen en los años 70. Por otro lado, la gran mayoría de las nuevas comunidades nace en el movimiento de la renovación carismática. A. Borrás y A. Braux¹⁵ sitúan las nuevas comunidades muy próximas a las nuevas formas de vida consagrada, sin embargo los movimientos eclesiales las definen como movimientos de masa¹⁶.

¹⁴ El Camino neo-catecumenal no se define como un movimiento eclesial ni ha recibido ningún reconocimiento oficial ni siquiera como asociación de fieles, pero tiene las características propias de un movimiento. El Papa únicamente lo ha reconocido como itinerario de formación católica: «Riconosco il Cammino Neocatecumenale come un itinerario di formazione cattolica, valida per la società e per i tempi odierni» (JUAN PABLO II, «Carta a P.J. Cordes», 1513). Más recientemente, en una audiencia a los adherentes al Camino Neocatecumenal, el Papa los sitúa dentro del contexto de los movimientos eclesiales y considera importante el comienzo del proceso de reconocimiento del Camino: «La sua storia si iscrive nel contesto di quella fioritura di movimenti e di aggregazioni ecclesiali che costituisce uno dei frutti più belli del rinnovamento spirituale avviato dal Concilio Vaticano Secondo [...] Avete iniziato al Sinai il processo della stesura di uno Statuto del Cammino. È un passo molto importante che apre la strada verso il suo formale riconoscimento giuridico, da parte della Chiesa, dando a voi una ulteriore garanzia dell'autenticità del vostro carisma» (JUAN PABLO II, «Alloc. a los adherentes del Camino Neocatecumenal»).

¹⁵ J. Braux opina que la expresión nueva comunidad puede traducir tres casos distintos: un nuevo instituto de vida consagrada al estado embrionario, una nueva forma de vida consagrada según el canon 605 o una forma imitada o participada de la vida consagrada (Cf. A. BRAUX, «Pour les communautés nouvelles», 123-126).

¹⁶ Cuando se habla de los compromisos o de la consagración, algunos autores estiman que es necesario abandonar los préstamos equívocos o abusivos de la vida consagrada. Así A. Borrás sostiene que estas nuevas comunidades deben abandonar estos préstamos, especialmente de la vida religiosa, como el lenguaje de los “votos”, el hábito, la terminología de la consagración (Cf. A. BORRAS, «A propos des communautés nouvelles», 243; J. BRAUX, «Pour les communautés nouvelles», 126). A nuestro parecer, sin embargo, las comunidades religiosas pueden constituir una referencia para estos movimientos, en lo que concierne a formación de sacerdotes, los bienes patrimoniales, la inserción eclesial [...] Y cuando hablamos de referencia no decimos necesariamente modelo a imitar sin discernimiento. A este respecto, J. Beyer opina que el derecho de la vida consagrada puede ser una información, fruto de una larga experiencia, y permitir de encontrar una estructura adecuada a un carisma colectivo y a su realización progresiva en el futuro (Cf. J. BEYER, «Il nuovo diritto dei religiosi», 351; Cf. también G. GHIRLANDA, «Los movimientos en la comunidad eclesial», 56-60). Por supuesto que se debe evitar todo tipo de ambigüedad terminológica y por eso en el

Los “movimientos eclesiales” son más bien movimientos de masa y no tienen nada que ver con la Renovación carismático. Sin embargo, las “nuevas comunidades” ponen más bien problema a las formas canónicas de la vida consagrada esencialmente por una doble razón. Por una parte, en cuanto a los compromisos — a veces incluso llamados “consagración” — de los miembros que, célibes o casados, laicos y clérigos, se involucran en un proyecto de vida que les toma completamente. Por otra parte, cuestionan a causa del reclutamiento que les hace aparecer como posibles concurrentes de la vida religiosa, contemplativa y apostólica¹⁷.

capítulo anterior hemos intentado utilizar los términos de “consagración de vida” o “asunción de los consejos evangélicos” en relación a estos movimientos. No creemos que únicamente en las nuevas comunidades se dé esta cercanía a la vida consagrada puesto que en los movimientos eclesiales se pueden dar las diversas formas de vida eclesiales a pesar de su carisma laical. A este respecto estamos en claro acuerdo con B. Zadra que dice: «A nostro avviso, però, se i movimenti ecclesiali hanno una forte rappresentanza laicale, ciò non solo non esclude gli altri ordini di persone, ma coincide con quello che è il popolo di Dio, che in prevalenza è laicale. Forse la diversità tra movimenti e comunità di vita potrebbe essere individuata in peculiari forme di vita in comune di queste ultime, allargate a tutti i membri della comunità, che tuttavia non precludono, a nostro parere, una identificazione di essa con i movimenti ecclesiali» (B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, nota 13, 80).

¹⁷ A. BORRAS, «A propos des communautés nouvelles», 229: «Les “mouvements ecclésiaux” sont plutôt des mouvements de masse et n’ont rien à voir avec le Renouveau charismatique. Par contre, les “communautés nouvelles” posent plutôt question aux formes canoniques de vie consacrée essentiellement pour une double raison. D’une part, cela tient aux engagements — parfois même appelés “consécration” — des membres qui, célibataires ou mariés, laïcs et clercs, s’impliquent dans le projet de vie qui doit les saisir entièrement. D’autre part, ils posent question à cause du recrutement qui les fait apparaître comme de possibles concurrents de la vie religieuse, contemplative et apostolique». La traducción es nuestra. Ciertamente que los movimientos eclesiales pueden suponer una concurrencia para la vida consagrada pero consideramos que sobre todo son un desafío y un enriquecimiento para el pueblo de Dios. «La comunidad cristiana es el futuro de las comunidades religiosas. Cuando haya muchas comunidades de cristianos que vivan el radicalismo de la comunión y la misión, la vida religiosa habrá quedado sin función específica. Perderá su función simbólica dentro del pueblo de Dios. Esta opinión me parece más fruto del temor que de la reflexión. No tiene fundamentación ni en la historia ni en la teología de la vida religiosa. Es cierto que los nuevos movimientos eclesiales afectan al sentido de la vida religiosa, de la misma manera que las comunidades de base afectan a la parroquia y transforman su sentido. Ello no quiere decir que signifiquen el final de las parroquias» (B. FERNÁNDEZ, «Nuevos movimientos», 74-75). Es interesante observar al respecto lo que dice el documento *La vida fraterna en comunidad* de la Congregación para los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica: «Los movimientos pueden constituir un desafío fecundo para la comunidad religiosa, para su tensión espiritual, la calidad de su oración, la audacia de sus iniciativas apostólicas, su fidelidad a la Iglesia y la intensidad de su vida fraterna. La comunidad religiosa debería estar

Un aspecto común a esta doble tipología viene determinado, sin embargo, por la constitución de grupos particulares, tanto al interior de los movimientos eclesiales como en el conjunto de las nuevas comunidades, cuyo modo de existencia y de compromiso de cara a los consejos evangélicos permite asemejarlos considerablemente.

Además en las nuevas comunidades se pueden distinguir, según M. Hébrard, tres modos de vida comunitaria: el grupo de oración, la comunidad de alianza y la comunidad de vida. El *grupo de oración* que puede tener compromisos como la evangelización, la liturgia, la visita a los enfermos y vivir ciertas formas de compartir. La *comunidad de la alianza* que se encuentran en pequeños grupos para la oración, el apoyo mutuo; además tienen una formación continua, dan una contribución y se comprometen en diversos servicios propios de la comunidad. La *comunidad de vida* donde las opciones son más radicales y alcanzan la asunción de los consejos religiosos de la pobreza, obediencia y castidad; en este tipo de comunidades se reúnen bajo el mismo techo, hombres y mujeres, parejas y célibes, laicos, religiosos y sacerdotes, adultos y niños¹⁸.

G.C. Rocca hablando de las nuevas comunidades distingue tres tipos: las comunidades propiamente monástico-religiosas, las comunidades de servicio, las comunidades carismáticas¹⁹.

La tipología propuesta por J. Beyer, sin embargo, nos parece más rica y completa en la cual podemos calificar los movimientos como laicales, espirituales o eclesiales.

Los *movimientos laicales* se constituyen únicamente de laicos que se reúnen para vivir su vocación laical en profundidad y cooperan así a la misión de la Iglesia. En este ámbito estaría la Acción Católica.

Los *movimientos espirituales* promueven la vida interior de sus miembros y está compuesta de diversas categorías de personas: laicos, sacerdotes, religiosos. Podemos hablar del Apostolado de la oración, los Equipos de "Notre Dame", las terceras órdenes.

Los *movimientos eclesiales*, por último, que desde un único carisma general y colectivo se agrupan todas las categorías y órdenes de los fieles — laicos, casados, consagrados, sacerdotes, obispos — para vivir más plenamente la vida en la Iglesia, según los diversos aspectos de su

abierta al encuentro con los movimientos, con una actitud de mutuo conocimiento, de diálogo y de intercambio de dones» (CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, Documento *La vida fraterna en comunidad*, n. 62, 271).

¹⁸ Cf. M. HÉBRARD, *Les charismatiques*, 39.

¹⁹ Cf. G.C. ROCCA, «Le nuove comunità», 163.

vocación y su ministerio²⁰. Por ejemplo los Focolares, Comunión y Liberación, L'Emmanuel.

G. Ghirlanda adopta también esta clasificación propuesta por J. Beyer y destaca que «los dos primeros constituyen una realidad asociativa ya establecida en la Iglesia, el tercero representa, sin lugar a dudas, una forma asociativa nueva que plantea algunos problemas que, sólo mediante la docilidad a la acción del Espíritu, se podrán resolver»²¹.

1.2 *Elementos comunes*

La originalidad de estos movimientos consiste, sobre todo, en el hecho de que se trata de grupos de hombres y mujeres, de clérigos y laicos, de personas casadas (parejas y/o viudos/as) y célibes. Estos hombres y mujeres, que representan todos los estados de vida y todas las edades, comprometen toda su existencia, en un estilo de vida, con la finalidad de someter no solamente su obrar, su manera de ver y situarse en el mundo, sino la totalidad de sus elecciones, preferencias en la especificidad de sus respectivas formas de vida²².

²⁰ Cf. J. BEYER, «Il movimento ecclesiale», 483-494. B. Zadra realiza la distinción entre los movimientos espirituales y los movimientos eclesiales en base al carisma de estos últimos en los siguientes términos: «Il carisma di questi movimenti [ecclesiali] centra in genere passi-chiave della Scrittura, e abbraccia la vita intera dei membri, sia dal punto di vista spirituale, sia coinvolgendo ciò che riguarda la vita concreta. E direi che in ciò si può individuare una netta distinzione dai movimenti spirituali: infatti, mentre questi ultimi, pur avendo magari varie categorie di persone al loro interno, si preoccupano però soprattutto di curarne la vie spirituale, nei movimenti ecclesiali c'è un coinvolgimento della persona nella sua totalità, perché oltre ad esserci una forte spiritualità, è richiesta una vita conforme al carisma» (B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 81-82).

²¹ G. GHIRLANDA, «Los movimientos en la comunidad eclesial», 44-45.

²² B. FERNÁNDEZ, «Nuevos movimientos», 71: «Los movimientos son también lugares donde se aprende vitalmente la complementariedad de las formas de vida en el único pueblo de Dios. Es ésta una experiencia enriquecedora y focalizadora de las diferencias. En los movimientos y comunidades, tanto el presbítero como el religiosos/a y el laico se identifican como hermanos. Esta es la forma primaria de identificarse. De esta suerte se da el reencuentro en aquello que es experiencia fundante para todos, experiencia que, además, es primordial con respecto a la distinción sacerdotes-laicos, religiosos-seglares. La identificación se hace desde la identidad del sujeto personal, no desde el ministerio, sea ordenado o no. Esto representa una novedad con respecto a la situación anterior en la cual la experiencia eclesial y la formación se hacía por grupos separados y aislados, por más que se tuviera conciencia de la complementariedad y de la comunión».

Por tanto, un elemento que define estos movimientos es el carácter globalizador y totalizante del pueblo de Dios²³.

G. Rocca destaca una serie de principios característicos de estos movimientos:

Reconocimiento del valor de la comunión y del compartir la vida, a veces descuidados en razón de los numerosos y molestos compromisos que el instituto religioso clásico ha previsto llevar adelante; reconocimiento del valor de la pobreza y de los límites de las personas, del valor de la hospitalidad, del compartir con los pobres; preferencia por las pequeñas comunidades para superar el anonimato que sofoca las grandes; posibilidad de votos temporales a tiempo indefinido, aunque para toda la vida; nuevas formas de oración (sobre el modelo carismático); de vida promiscua no sólo de los consagrados (hombres y mujeres), sino también de los casados y no casados juntos (con las afinidades, los nuevos lazos y los peligros que eso conlleva, y el problema de la educación de los niños); con o sin obras específicas; compartiendo la vida común con hermanos y hermanas de otras confesiones religiosas, aceptando a veces también el compromiso político y que las cargas directivas al interno del instituto no sean la propiedad de los hombres²⁴.

P. Coda propone otra serie de características típicas y generales de los movimientos eclesiales que pueden resultar complementarias a las

²³ G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, 173: «In realtà queste aggregazioni sono per lo più composte da fedeli di diverse condizioni poiché la loro proposta è rivolta al battezzato in quanto tale, prima e al di là delle specificazioni derivanti dalle situazioni personali, dai ministeri ricevuti, dagli stati di vita abbracciati. Riuniscono quindi giovani e anziani, laici e chierici, coniugati e consacrati a Dio desiderosi di vivere e approfondire, secondo le spiritualità propria al movimento cui aderiscono, la vocazione cristiana». (Cf. también A. BORRAS, «À propos des communautés nouvelles», 243; V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 84-85).

²⁴ G. ROCCA, «Le nuove comunità», 165: «Riconoscimento del valore della comunione e condivisione di vita, a volte trascurati a motivo dei numerosi e assillanti impegni che l'istituto religioso classico si è prefisso di svolgere, riconoscimento del valore della povertà e dei limiti delle persone, del valore dell'ospitalità, della condivisione con i poveri; preferenza per le piccole comunità, per superare l'anonimato che soffoca le grandi; possibilità di voti temporanei a tempo indefinito, anche per tutta la vita; di nuove forme di preghiera (sul modello carismatico); di vita promiscua non solo di consacrati (uomini e donne), ma anche di sposati e non sposati insieme (con le affinità, i nuovi legami e i rischi che ciò comporta, e il problema dell'educazione dei bambini); con o senza opere specifiche; condividendo la vita comune con fratelli e sorelle di altre confessioni religiose, accettando a volte anche l'impegno politico e che le cariche direttive all'interno dell'istituto non siano appannaggio degli uomini». La traduzione es nuestra (Cf. también M. VAN TENTE –D. GRASSO – I. GRIBOMONT, «Nuove comunità», 480-482; Las intervenciones de S. Fernandes de Araújo y de Jean-Claude Turcotte en SINODO DEI VESCOVI, «Nona Asamblea Generale», 84.97).

de G.C. Rocca: *primado de lo espiritual* destacando el origen carismático de los movimientos, de la conversión y de la profundización de la Palabra de Dios y de la vida sacramental (en especial el bautismo y la eucaristía) en la perspectiva de la universal vocación a la santidad²⁵; *vida de comunión* con un sentido de pertenencia fuerte a la comunidad y comunión con la Iglesia universal; *relación laicos-presbíteros* que señala la relación de complementariedad de las diversas vocaciones con la heterogeneidad debida a las diferentes funciones y deberes de los miembros²⁶; *evangelización como síntesis de mística y praxis*; *universalidad y ecumenismo* por su capacidad expansiva y por la riqueza del compartir la vida con miembros no católicos; *elasticidad y variedad de las formas de pertenencia* que define una estructuración a diversos niveles de pertenencia y compromiso²⁷.

Pero, sobre todo, quisiéramos acentuar que en el origen de estos movimientos se encuentra un don del Espíritu, un carisma. En la base de

²⁵ J. Beyer traza los siguientes valores fundamentales sobre los cuales se centra la vida y la acción de estos movimientos: «L'unità nella carità, la comunione nell'amore, la forza di vita attinta dalla Parola di Dio, l'offerta della vita nell'Eucaristia celebrata e adorata, la riscoperta della vita trinitaria in cui il cristiano è introdotto dallo spirito filiale di Cristo, il sacerdozio spirituale vissuto come partecipazione al sacrificio del Signore, la funzione primaria di Pietro e dei suoi successori per l'unità della comunione ecclesiale e l'ispirazione apostolica; Maria, infine, sintetizza per essi questi valori evangelici nella sua maternità verginale, nella sua presenza e partecipazione al sacrificio del suo figlio, il suo influsso silenzioso nell'attesa dello Spirito e nell'annuncio della risurrezione del Signore, fondamento della vita ecclesiale [...] Lo Spirito Santo ha, in questi movimenti, una presenza ispiratrice che non si può negare» (J. BEYER, *Il rinnovamento del diritto*, 154).

²⁶ Un peligro a evitar en estos movimientos debido al aspecto globalizador y eclesial es el hecho de considerarse entidades autosuficientes separadas de la Iglesia local o de la Iglesia universal. «Infatti, nessuno nega che la molteplicità e la varietà dei movimenti e dei gruppi laicali siano una ricchezza per tutta la Chiesa e un segno dello Spirito che la anima; nessuno nega che ogni autentica esperienza ecclesiale sia una "autorealizzazione della Chiesa". Ma quando si giunge a pretendere che la propria esperienza esprima — essa sola — la totalità del messaggio evangelico e l'autenticità della esperienza cristiana; quando l'uno o l'altro gruppo pretende di essere "la" Chiesa e di realizzarne da solo la "pluriformità", fino a cadere in forme inaccettabili di intolleranza verso altre forme non meno legittime di esperienza ecclesiale, allora si deve dire che c'è una distorsione grave nella comprensione dell'ecclesiologia del Concilio, alla quale tutti fanno riferimento» (B. SORGE, «Il laicato», 640; cf. también J. BOGARIN DÍAZ, «Los movimientos eclesiales», 100-114, A. FAVALE, «Significato e prospettive sul futuro», 749-750; B. SECONDIN, *I nuovi protagonisti*, 42-48; B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 94-95).

²⁷ Cf. P. CODA, «I movimenti ecclesiali», 133-139. Cf. también F. BLACHNICKI, «Aspetti caratterizzanti un movimento ecclesiale», 175-202; J. CASTELLANO, «Tratti aratteristici dei movimenti ecclesiali», 560-573; A. FAVALE, *Movimenti ecclesiali contemporanei*, 559-572.

un carisma se encuentra una vocación-llamada de Dios que compromete a la persona que responde con una donación total en el seguimiento de Cristo bajo la acción del Espíritu Santo. Así, la creación de los movimientos surge de un don de un carisma particular a su fundador o fundadora. L. Gerosa, junto a H.U. von Balthasar²⁸, habla del “carisma originario” de los movimientos y lo describe con cuatro características.

La primera característica del “carisma originario” viene dada por el hecho de que es un don que consiste en una nueva forma de seguimiento de Cristo. En segundo lugar, este don pneumático permite al fundador o a la fundadora ejercitar una relación de paternidad o maternidad de la fe hacia las otras personas, creyentes o no creyentes; esta relación no sólo ayuda a vivir la fe, sino que también ayuda a una plena madurez de la misma²⁹. En tercer lugar, los movimientos eclesiales son una forma de carisma vivido comunitariamente y tiene una rápida expansión, por su capacidad misionera. Por último, gracias a la experiencia de participación comunitaria al carisma, en la vida de comunión de los movimientos «lo que es personal y eclesial es, recíprocamente, lo que es eclesial y personal»³⁰.

En la misma perspectiva nos parece original e innovadora la postura de B. Zadra que propone el término de *carisma de comunión* para definir el carisma propio de estos movimientos.

Para definir el carisma de un movimiento eclesial, por lo tanto, el término más adecuado nos parece que sea el de carisma *de comunión*: un carisma, es decir, que no sólo es colectivo, como los carismas de vida consagrada, pero tiene la especificidad de reunir en un solo cuerpo eclesial miembros de todo el pueblo de Dios, pertenecientes a las diversas vocaciones de la Iglesia. Un carisma, que manifiesta el ser mismo de la Iglesia, que es comunión a la imagen de la Trinidad. Un solo carisma, por consiguiente, che

²⁸Cf. H.U. VON BALTHASAR, «Riffessioni per un lavoro», 85-106.

²⁹ Cf. L. GEROSA, «Institutos seculares, asociaciones laicales», 242-243: «Normalmente, en efecto, tal generación tiene más un carácter de introducción o acompañamiento hacia la plena madurez en la fe, que no se da sin una experiencia concreta a la *communio* eclesial. En efecto, por una parte los nuevos movimientos eclesiales son “una forma de carisma vivido comunitariamente” y, por esto, la comunión interna resulta ser una verdadera escuela, tanto para la superación del pensamiento individualista de la época moderna, como el aprendizaje de la vivencia concreta de la *communio fidelium* con las otras asociaciones o comunidades eclesiales y con todos los miembros de la Iglesia. Por otra parte, en cambio, esta misma experiencia fuerte de comunión interna, ha permitido a los nuevos movimientos difundirse rápidamente en muchas Iglesias particulares con vigor misionero tal, que se han ganado bien pronto el sostén teológico y práctico por parte del ministerio petrino».

³⁰ Cf. L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa*, 79-90.

se manifiesta con una particular espiritualidad, una particular actividad apostólica, de fines propios, secundados pero sea separadamente por los diversos órdenes de personas, reunidos según el propio status, sea y sobre todo conjuntamente, por esta porción del pueblo de Dios³¹.

En definitiva, estos movimientos o asociaciones³² se caracterizan especialmente por un carisma propio que está al origen y a la raíz de su nacimiento y expansión; por un carácter globalizador y totalizador con los diferentes órdenes de fieles del pueblo de Dios; por una acción común a veces con empuje misionero y con apertura ecuménica que será distinta según la condición y los deberes de cada uno; y, por último, por una vida comunitaria y de oración consistente y estructurante³³.

En relación a la posible consagración de vida en las asociaciones de fieles que vamos a estudiar a continuación, podemos considerar que se trata de grupos de bautizados, erigidos o no en asociaciones de fieles. Por un lado, a diferencia de las formas canónicas de vida consagrada, reúnen indistintamente los diversos estados de vida; por otro lado, al

³¹ B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 82: «Per definire il carisma di un movimento ecclesiale, perciò, il termine più adatto ci pare sia quello di carisma *comunione*: un carisma, cioè, che non solo è collettivo, come i carismi di vita consacrata, ma ha lo specifico di riunire in un solo corpo ecclesiale membri di tutto il popolo di Dio, appartenenti alle diverse vocazioni della Chiesa. Un carisma, che esprime l'essere stesso della Chiesa, che è comunione ad immagine della Trinità. Un solo carisma, dunque, che si manifesta con una particolare spiritualità, una particolare attività apostolica, dei fini propri, perseguiti però sia separatamente dai diversi ordini di persone, radunati secondo il proprio status, sia e soprattutto congiuntamente, da questa porzione di popolo di Dio». La traduzione es nuestra.

³² En nuestro estudio del tema nos interesarían sobre todo las asociaciones que asumen los consejos evangélicos aprobadas por el Pontificio Consejo para los laicos, es decir, la Opera de Maria (Focolarini), Memores Domini, Seguimi, Comunidad de l'Emmanuel, Movimiento contemplativo misionero P. de Foucauld, Unión apostólica femenina de Schönstatt, Institución Teresiana, Movimiento Adsis.

³³ B. Zadra sintetiza de este modo también los elementos propios de estos movimientos eclesiales. Los movimientos eclesiales se llaman de este modo porque están constituidos por *todos los órdenes de personas* de la Iglesia, cuya variedad se caracteriza en general no solamente por la diversidad de edad y por la pertenencia a los diversos órdenes, sino también por la diversa pertenencia socio-cultural. Los miembros se comprometen a vivir la *espiritualidad* del movimiento, como miembros a todos los efectos. En estos movimientos hay una *implicación de la persona en su totalidad*, porque se pide una vida conforme a un *carisma*, el que significa, a menudo, un compromiso de *comunión de bienes*, una *sumisión a una autoridad*, una *vida intensa de caridad*, una dedicación a las *obras apostólicas* del movimiento, una *vida fraterna* y de *oración*. El elemento eclesial viene determinado por el carisma de comunión que implica la reunión en un solo cuerpo eclesial de miembros de todo el pueblo de Dios, pertenecientes a las diversas vocaciones de la Iglesia (Cf. B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 81-82).

modo de los institutos de vida consagrada, practican un cierto modo de compartir, incluso una verdadera vida comunitaria, y viven los valores evangélicos llamados por las palabras tradicionales de pobreza, castidad y obediencia³⁴. Ahora bien, ¿cuál es el sentido y valor de esos consejos evangélicos? ¿Se puede hablar de una consagración de vida en estos movimientos? ¿Qué diferencias se establecen con respecto a la consagración de vida entre estos movimientos y las formas institucionales de vida consagrada?

2. Fundamento teológico-jurídico de una consagración de vida en las asociaciones de fieles

2.1 Premisa

El Concilio Vaticano II ha dado directivas y formulaciones teológicas beneficiosas para las asociaciones de fieles y los movimientos eclesiales. Así la imagen de la Iglesia como comunión ha puesto precisamente en evidencia la dimensión comunitaria que tanto subrayan estos movimientos desde una comunión en la diversidad de los órdenes de fieles del pueblo de Dios. En ese sentido, la Iglesia es una comunión orgánica que se caracteriza, como lo afirma ChL 20, por la presencia simultánea de la diversidad y de la complementariedad de las vocaciones y condiciones de vida, de los ministerios, de los carismas y de las responsabilidades, cuya fuente es el Espíritu que les perfecciona y les unifica.

La constitución dogmática *Lumen Gentium* desarrolla el papel de los carismas en la Iglesia afirmando:

El mismo Espíritu Santo no sólo santifica y dirige el Pueblo de Dios mediante los sacramentos y los misterios y le adorna con virtudes, sino que también distribuye gracias especiales entre los fieles de cualquier condición, *distribuyendo a cada uno según quiere* (1Cor 12,11) sus dones, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia (LG 12b).

Estas enseñanzas sobre los carismas abrirán comentarios y discusiones, pero la teoría expresada en los documentos conciliares se convierte en la experiencia personal para numerosos cristianos. En definitiva, la atención universal dada a los aportes bíblicos sobre los carismas ha legitimado la diversidad de las vocaciones entre las personas y los grupos

³⁴ M. DORTEL-CLAUDOT, «Les Communautés nouvelles», 214.

y, ha valorizado una cierta espiritualidad individual y modalidades específicas de vivir la fe.

Además el mensaje neo-testamentario del sacerdocio de los fieles ha incitado al testimonio común al poner el acento sobre el apostolado no como opción individual sino como responsabilidad colectiva, misión de grupos invitados a convencer por el modo como sus miembros llevan una vida en común (1 Pe 2,12s.).

Por último, no olvidemos la llamada universal a la santidad de todos los fieles que proclama con insistencia el capítulo V de la LG. Esto ha despertado la convicción que no solamente los sacerdotes y los religiosos, sino los laicos también son tenidos, antes de cualquier cosa, a encontrar Dios y a cumplir su voluntad en la perfección de la caridad. Así el c. 204 del Código de 1983 nos recuerda que los fieles de Cristo que participan «a su modo de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo».

La teología de la comunión y de los carismas impele a los fieles a comprometerse en la misión de la Iglesia, según la condición y la función propia de cada uno. El Código de 1983 partiendo de la común dignidad de todos los bautizados y de la exigencia de cooperación en la edificación del Cuerpo de Cristo (c. 208), señala que todos los cristianos, según su propia condición, están invitados a vivir en santidad (c. 210).

Uno de los elementos más importantes, a nuestro parecer, para el desarrollo de los movimientos eclesiales es la correlación que se establece entre los órdenes de fieles y los carismas. Estos carismas, cuando son auténticos y reconocidos como tales, generalmente no son suscitados en la Iglesia para el bien individual, sino para la utilidad y el bien de toda la Iglesia. Esto implica un discernimiento por parte de las autoridades eclesiásticas que tienen la misión de verificar su autenticidad pero no les corresponde apagar el Espíritu (LG 12b; AA 3d). B. Zadra realizando un análisis del derecho de asociación en los documentos *Apostolicam Actuositatem* y *Presbyterorum Ordinis* va más allá en lo referente al carisma puesto que afirma que el carisma está al origen de las nuevas formas asociativas en la Iglesia.

No viene aclarado, en los documentos considerados [AA y PO], lo que empuja al fiel a expresar la comunión, a realizar la misión de la Iglesia en una determinada forma de vida asociativa. De hecho, como toda forma de vida consagrada, que es vida asociativa, no es jamás abstracta, sino que nace y es animada por un carisma, el cual determina los fines, la naturaleza y le da su propio carácter, así también las otras diversas formas de

vida asociativa en la Iglesia no pueden ser consideradas en abstracto, pero en concreto; tienen una propia vida espiritual, aumentan la vida de santidad de los miembros, tienen estatutos que regulan la vida de los miembros y están caracterizadas por una variedad y multiplicidad de fines. Los Padres conciliares, sin embargo, no han profundizado estos aspectos³⁵.

Pero ¿cuál es el lugar de los carismas en el Código de 1983? En el proceso de elaboración del Código, hasta 1982³⁶ el término “carisma” aparecía 9 veces en los textos correspondientes a los actuales cc. 303, 577, 588 § 3, 590 § 3, 631 § 1, 708, 716 § 2, 717 § 3, 722 §§ 1-2. En el Código, sin embargo, el término “carisma” ha estado suprimido en la revisión del esquema de 1982³⁷. Ahora bien la Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges* del Papa Juan Pablo II ha previsto este tipo de dificultad semántica en derecho canónico y afirma lo siguiente:

Aparece suficientemente claro que la finalidad del Código no es en modo alguno sustituir en la vida de la Iglesia y de los fieles la fe, la gracia, los carismas y sobre todo la caridad [...] En cierto modo puede concebirse este nuevo Código como el gran esfuerzo por traducir al lenguaje *canonístico* esa misma doctrina, es decir, la eclesiología conciliar. Y aunque es imposible verter perfectamente en la lengua *canonística* la imagen de la Iglesia descrita por la doctrina del Concilio, sin embargo el Código ha de ser referido siempre a esa misma imagen como al modelo principal cuyas líneas debe expresar él en sí mismo, en lo posible, según su propia naturaleza³⁸.

³⁵ B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 21: «Non viene però in luce, nei documenti considerati, ciò che spinge il fedele ad esprimere la comunione, a realizzare la missione della Chiesa in una determinata forma di vita associativa. Infatti, come ogni forma di vita consacrata, che è vita associativa, non è mai astratta, ma nasce ed è animata da un carisma, il quale ne determina fini, natura e le dà il suo carattere proprio, così anche le altre varie forme di vita associativa nella Chiesa non possono essere considerate in modo astratto, ma concreto: hanno una propria vita spirituale, incrementano la vita di santità dei membri, hanno statuti che regolano la vita dei membri e sono caratterizzate da una varietà e molteplicità di fini. I Padri conciliari, tuttavia, non hanno approfondito questi aspetti». La traducción es nuestra.

³⁶ Cf. *Communications* 14 (1982) 116-230; 15 (1983) 57-109.170-253

³⁷ Cf. G. THILS, «Les fidèles laïcs», 202.

³⁸ JUAN PABLO II, const. apost. *Sacrae disciplinae leges*, XI: «Quae cum ita sint, satis apparet finem Codicis minime illum esse, ut in vita Ecclesiae christifidelium fides, gratia, charismata ac praesertim caritas substituantur [...] Immo, certo quodam modo, novus hic Codex concipi potest veluti magnus, nisus transferendi in sermonem *canonicum* hanc ipsam doctrinam, ecclesiologicam scilicet conciliarem. Quod si fieri nequit, ut imago Ecclesiae per doctrinam Concilii descripta perfecte in linguam *canonicam* convertatur, nihilominus ad hanc ipsam imaginem semper Codex est referendus tamquam ad primarium exemplum, cuius lineamenta is in se, quantum fieri

2.2 *Derecho de asociación*

El derecho de asociación se ve como una de las expresiones del apostolado que brota del bautismo y de la confirmación (AA 3a). Esta acción apostólica se puede ejercer individualmente o en grupo en diversas comunidades o asociaciones (AA 15). El Código de 1983 se muestra fiel a los textos conciliares cuando trata sobre el apostolado, y especialmente del que se ejercita en el ámbito de las asociaciones. Así, recordando los fundamentos del apostolado de los fieles laicos, el c. 225 § 1 dice que «los laicos destinados por Dios al apostolado, tienen la obligación general, y gozan del derecho, tanto personal como asociadamente, de trabajar para que el mensaje divino de salvación sea conocido y recibido por todos los hombres en todo el mundo». Pero este c. 225 se completa por el c. 215 donde se afirma claramente el derecho de asociación de los fieles: «Los fieles tienen derecho a fundar y dirigir libremente asociaciones para fines de caridad o piedad o para fomentar la vocación cristiana en el mundo; y también a reunirse para procurar en común esos mismos fines» (Cf. también c. 299 § 1). Por este motivo podemos sostener que «se trata de un derecho fundamental del fiel que no deriva de una concesión de la autoridad eclesiástica, sino que surge de la misma dignidad de la persona humana y que por el bautismo tiene una proyección eclesial en el ordenamiento jurídico de la Iglesia»³⁹. A la hora de ejercer este derecho, sin embargo, se debe conservar la comunión eclesial (c. 209 § 1), tener en cuenta el bien común, los derechos ajenos y los deberes propios respecto a otros (c. 223 § 1).

Las asociaciones, por otra parte, no son fines en sí mismos sino que tienen una doble finalidad: por una parte, servir la misión de la Iglesia hacia el mundo, como lo dice el n. 19 b del decreto sobre el apostolado de los laicos, al cual hacen referencia los cc. 298 § 1 y 323 § 2; por otra parte, tender a una coherencia siempre mayor entre la fe y la vida (AA 3b)⁴⁰. El c. 327 insiste sobre este aspecto afirmando que «los fieles laicos han de tener en gran estima las asociaciones que se constituyan para los fines espirituales enumerados en el c. 298, sobre todo aquellas que tratan de informar de espíritu cristiano el orden temporal, y fomentan así una más íntima unión entre la fe y la vida».

El derecho de asociación no corresponde únicamente a los laicos sino a todos los fieles como corresponde a la ubicación del c. 215 dentro del título I llamado «De las obligaciones y derechos de todos los

potest, suapte natura exprimere debet». La traducción española está tomada del Código de Derecho Canónico de la Universidad de Salamanca.

³⁹ L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, 26.

⁴⁰ Cf. A. JACOBS, «Les associations de fidèles», 364.

fieles”. Así, el c. 278 § 1 y el c. 302 reconocen el derecho de asociación a los clérigos; de hecho, el c. 278 les confiere el derecho de asociarse con otros para alcanzar fines en acuerdo con el estado clerical. Aunque también hay un derecho para los religiosos, según el c. 307 § 3, en el cual se afirma que los religiosos «pueden inscribirse en las asociaciones, con el consentimiento de sus Superiores, conforme a la norma del derecho propio».

Esto nos lleva a afirmar que en la Iglesia existen asociaciones de fieles que son distintas de los institutos de vida consagrada y a las sociedades de vida apostólica, y que, a tenor del c. 298 § 1, pueden estar integradas por clérigos o laicos, o clérigos junto con laicos. Estas asociaciones, repitiendo y completando en otro orden las ya mencionadas por el c. 215, pueden tener una diversidad de finalidades: «buscar fomentar una vida más perfecta, promover el culto público, o la doctrina cristiana, o realizar otras actividades de apostolado, a saber, iniciativas para la evangelización, el ejercicio de obras de piedad o de caridad y la animación con espíritu cristiano del orden temporal» (c. 298 § 1).

2.3 *La perfección de la caridad*

Todo cristiano está llamado a la perfección de la caridad (LG 40). Los textos conciliares nos muestran la caridad sea como raíz, sea como exigencia de los consejos evangélicos, sea como finalidad a la cual tender por medio de los consejos evangélicos (LG 39.44.46; PC 1; PO 16-17). Y es debido a este amor exclusivo que parte de Dios y vuelve a El por medio de los consejos evangélicos, bajo el impulso del Espíritu Santo, que el creyente se pone a la sécula de Cristo⁴¹. Y en esta perspectiva el Decreto *Christus Dominus* establece que «se promuevan y se favorezcan las asociaciones que, directa o indirectamente, persiguen un fin sobrenatural, ora para alcanzar una vida más perfecta».

El Código de 1983 reconoce esta perfección de la caridad para todos los fieles. Esta perfección de la caridad se menciona sea para la vida consagrada, religiosa o secular, mediante la profesión de los consejos evangélicos, con la cual los fieles están en grado de tender a la perfección de la caridad en el servicio del Reino de Dios (c. 573 § 1; c. 710); sea para las sociedades de vida apostólica, cuyos miembros, sin votos religiosos, aspiran a la perfección de la caridad por la observancia de las constituciones (c. 731); sea para las órdenes terceras que buscan la perfección cristiana (c. 303); y expresamente, más en general, es prevista para las asociaciones de fieles en la cual, todos los fieles pueden tender,

⁴¹ Cf. H. BÖHLER, «Consigli evangelici», 183.

mediante la acción común, a un incremento de una vida más perfecta (c. 298 § 1).

Actualmente en la Iglesia, como hemos podido observar en la fenomenología realizada sobre el asociacionismo eclesial actual, se dan asociaciones o movimientos que buscan la perfección de la caridad, en un seguimiento radical de Cristo desde los consejos evangélicos.

En este sentido el c. 298 §1 nos abre una perspectiva novedosa para considerar dichas asociaciones o movimientos donde los miembros pueden tender, mediante la acción común, a la perfección de la caridad. La perfección de vida puede conllevar en tales asociaciones la asunción de los consejos evangélicos. Si los estatutos prevén la obligatoriedad de la asunción de los consejos evangélicos para todos sus miembros nos encontramos con una verdadera consagración de vida en el sentido del c. 573 § 1; sin embargo, estas asociaciones no son institutos de vida consagrada, cuyos elementos comunes están delimitados en los cc. 573 § 2 - 606 y los específicos en los cc. 607-730⁴². Ahora bien, ¿cuáles son los elementos propios que configuran la consagración de vida en estas asociaciones o movimientos eclesiales? ¿Por qué no quieren convertirse en institutos de vida consagrada o sociedades de vida apostólica? ¿Se realiza un cambio de estado de vida?

2.3.1 Consagración de vida

Estas asociaciones surgen de un *carisma originario* del fundador o fundadora y no simplemente por la voluntad puramente humana de asociarse; y, además, los miembros se inscriben debido a una vocación-llamada divina⁴³. Sin embargo, esta mención a los dones carismáticos o al llamado carisma originario no está presente en la normativa canónica relativa a las asociaciones de fieles. A este respecto el Código reconoce que los fieles pueden constituir una asociación privada de fieles a través de un acuerdo privado (c. 299 § 1). L. Gerosa realiza un interesante análisis de la diferenciación que se establece entre las asociaciones y los movimientos destacando sobre todo el elemento del carisma originario.

Así afirma que los cuatro elementos constitutivos de la *consociatio* son los siguientes: el primer elemento es la colectividad de personas, que no se comprende como una *communitas fidelium* sino como una *universitas personarum* en la cual puede darse una persona jurídica; el segundo elemento es la libre elección de una finalidad canónica deli-

⁴² Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 287; A. NERI, *Nuove forme di vita consacrata*, 137; V. DE PAOLIS, «Le associazioni nate», 157-158.

⁴³ Cf. E. CORECCO, «Istituzione e carisma», 95.

mitada que tiene a su vez dos componentes: la libre y común voluntad de asociarse y el hecho que esta voluntad se pone una o más finalidades específicas dentro del marco de la misión eclesial pero sin coincidir con la misión global; el tercer elemento es el orden interno que viene determinado por las finalidades elegidas libremente; y, por último, el cuarto elemento es la libre pertenencia, que la caracteriza jurídicamente como un *fenómeno de libertad*. Ahora bien, los movimientos eclesiales o asociaciones de fieles a los que nos referimos no son simples conjuntos de personas sino que son verdaderas comunidades de fieles que no son constituidas por la consecuencia de una libre elección exclusivamente voluntaria de asociarse, ni con el fin de alcanzar una meta específica o particular. Estas comunidades de fieles surgen del seguimiento de un carisma originario que manifiesta la totalidad de la persona⁴⁴. Según L. Gerosa, H. U. von Balthasar se sitúa en la misma perspectiva reconociendo la especificidad propia de estos movimientos eclesiales o asociaciones de fieles, incluso afirmando que este tipo de vida constituye un estado de vida.

Para H. Urs von Balthasar la forma de vida eclesial de los fieles que han abrazado los consejos evangélicos constituye un verdadero y propio estado de vida cristiana en relación circular con el matrimonial y clerical. Consiste este, por tanto, en una “séquela Christi” que es un modo “diverso” de alcanzar la santidad a la cual todos los bautizados están llamados. Es en esta diversidad de origen carismático, donde se coloca la distinción que hace la normativa canónica, entre la categoría asociativa fundamental de los institutos de vida consagrada, ya sea religiosa o secular, y la otra, también fundamental, de las asociaciones de fieles o movimientos eclesiales. En efecto, estos últimos han nacido de un carisma originario específico, de naturaleza eminentemente comunitaria y misionera, que como tal, implica, aunque de modo diverso, no sólo a los laicos, casados o no, sino también a los sacerdotes y religiosos, es decir, a los fieles investidos del sacramento del orden sagrado o del carisma, personal y general, de los consejos evangélicos. La diversidad específica de los dos tipos fundamentales de carismas, profético-personal (el de los consejos evangélicos) y comunitario-misionero (el que está en el origen de las asociaciones o movimientos eclesiales), es, desde la perspectiva eclesiológica, el elemento principal que determina la diversa formalización normativa de los dos sectores correspondientes del ordenamiento canónico⁴⁵.

En definitiva, en el origen de estos movimientos como al origen de toda forma de vida consagrada se encuentra un carisma originario. Un

⁴⁴ Cf. L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa*, 224-226.

⁴⁵ L. GEROSA, «Institutos seculares, asociaciones laicales», 248-249.

carisma que supone un seguimiento peculiar de Cristo y una respuesta al Evangelio bien determinada. Por eso, los miembros de estos movimientos o asociaciones de fieles aceptan el carisma y lo asumen desde una respuesta personal de donación total.

Un elemento propio de estos movimientos es la *acción común* con los diferentes órdenes de fieles integrantes de tales asociaciones. Esta acción común, respetando y protegiendo el *status* de los fieles, puede multiplicar la potencialidad vocacional de los bautizados y hacer efectivamente carismática la acción eclesial buscando el bien común y la edificación del Cuerpo de Cristo. Ahora bien, esta forma asociada de consagración de vida que abarca varios sectores del pueblo de Dios — hombres y mujeres consagradas, sacerdotes, religiosos, a la cual se añaden en cierto modo las familias — tienen un límite evidente: respetar y garantizar la condición, las exigencias y los deberes de cada realidad eclesial⁴⁶.

Otro de los elementos que caracteriza a estos movimientos es la *asunción de los consejos evangélicos* con compromisos en un cierto modo estables. A menudo sucede que en el origen de estos movimientos existe un grupo de mujeres o hombres que desean vivir la radicalidad evangélica del seguimiento de Cristo asumiendo los consejos evangélicos con compromisos particulares que constituyen el núcleo principal de la comunidad. Después se añaden a estos miembros sacerdotes, esposos, religiosos que buscan también una consagración de vida con el carisma propio del movimiento. Por eso, nos parece importante distinguir los compromisos según el grado y la forma de pertenencia de los miembros de estos movimientos⁴⁷.

Esta asunción de los consejos evangélicos se realiza en una forma estable puesto que en dichos movimientos los vínculos o compromisos con los cuales se asumen dichos consejos evangélicos, si han sido establecidos por los estatutos aprobados por la autoridad eclesiástica, no

⁴⁶ Cf. A. NERI, *Nuove forme di vita consacrata*, 138.

⁴⁷ A este respecto puede ser interesante el referirse a la obra de B. Zadra que analiza dichos grados y formas de pertenencia. Realiza las siguientes distinciones: los esposos en un doble nivel: los que se consagran con los tres consejos evangélicos en modo total y los que asumen los consejos como actitud de vida viviendo la castidad en una perspectiva espiritual; las familias o personas singulares que se comprometen a seguir el espíritu del movimiento; los sacerdotes también en una doble dirección: los que viven el espíritu del movimiento permaneciendo en la diócesis y parroquia y los que practican los consejos evangélicos incluso con vida en común; los jóvenes y los niños; los religiosos-as; y, por último, los no católicos e incluso los no creyentes (Cf. B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 83-94).

pueden llamarse puramente privados⁴⁸, sino que asumen una publicidad dependiendo del grado del reconocimiento de las asociaciones, ya sean privadas o bien erigidas como públicas⁴⁹. Otro aspecto complementario para delimitar la estabilidad de vivir una consagración mediante los consejos evangélicos es la intencionalidad de una perpetuidad o de un modo definitivo puesto que se trata de una consagración de vida⁵⁰. Esta estabilidad debe ser consecuente tanto en las asociaciones⁵¹ que son reconocidas por la autoridad competente como en los compromisos asumidos⁵². Sin embargo, esta estabilidad viene limitada por la no mediación de la Iglesia en el acto consagradorio de la profesión⁵³.

⁴⁸ Aunque este tema de la publicidad o privacidad de los compromisos en los movimientos eclesiales será tratado más adelante con más profundidad, no nos parece oportuna la siguiente postura de M.A. Trapet que parece negar la publicidad de dichos compromisos: «Leurs engagements ne sont pas publics. Ils n'ont pas de mission à remplir au nom de l'église — sinon la commune mission baptismale —, mais leur manière "privée" de vivre selon les conseils évangéliques ne les empêche pas d'être "lumineux"; et il serait difficile d'établir une distinction entre les membres d'un institut de vie consacrée, et les membres d'une association de vie consacrée relevant d'une forme typiquement atypique de vie consacrée!» (M.A. TRAPET, *Pour l'avenir des nouvelles communités*, 182).

⁴⁹ Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 287. A. NERI, *Nuove forme di vita consacrata*, 140: «A tal proposito non si vede perché si debba negare il carattere di stabilità alle associazioni approvate che professano i consigli evangelici, quando nella realtà hanno un assetto statutario ben definito e vincolante, con titolarità di diritti, di beni mobili e immobili, di patrimonio, in cui anche il governo necessita obbligatoriamente di una stabilità, anzi una notevole stabilità, pena il suicidio associativo. Esse realizzano un sistema di diritti e obblighi, responsabilità e compiti totalizzanti e ben definiti che richiedono un'adesione esistenziale stabile e perpetua, con conseguenze giuridiche, canoniche e civili rilevanti». G. Ghirlanda, en un artículo posterior inédito todavía, dice que sería oportuno que los votos en las asociaciones públicas permaneciesen privados, porque si fuesen recibidos por el moderador serían públicos, en cuanto recibidos en nombre de la Iglesia (Cf. G. GHIRLANDA, «I consigli evangelici nella vita laicale», *ex manuscripto*).

⁵⁰ Cf. V. DE PAOLIS, «Nuove forme di vita consacrata», 85.

⁵¹ Cf. L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, 33: «Las asociaciones se constituyen para que tengan estabilidad. Ello no significa perpetuidad. La estabilidad surge de la naturaleza de los fines u objetivos sociales que pretende conseguir la asociación y que trascienden la misma permanencia de los miembros de aquella. Así, la asociación no es un hecho pasajero o una mera concurrencia de personas, sino la unión que denota alguna permanencia, que supone lazos no momentáneos y crea relaciones de alguna estabilidad».

⁵² Cf. A. NERI, *Nuove forme di vita consacrata*, 141: «In altre parole non ha senso affermare che gli Istituti di vita consacrata — solo ai quali si riferisce il can. 573 § 2 — abbiano il monopolio della stabilità della forma di vita consacrata. Essa dipende dal fatto di professare i consigli evangelici, mediante vincoli riconosciuti e sanciti dalla Chiesa, in una qualunque delle strutture ecclesiali che lo consentano a seguito di approvazione; da cui deriva la conseguente acquisizione del relativo *status*, che appar-

En conclusión, estas asociaciones o movimientos eclesiales constituyen una verdadera forma de consagración de vida con la asunción de los consejos evangélicos desde una vocación personal y comunitaria fundada en un carisma originario puesto que en ellas se dan los elementos esenciales del c. 573 § 1, aunque se trata de una consagración de vida distinta de los institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica (c. 298 § 1) desde la globalidad de los miembros de dichas asociaciones en vistas a una acción común.

2.3.2 Estado de vida

La mayoría de los autores opina que la consagración del laico perteneciente a estas asociaciones de fieles que prevé la asunción de los consejos evangélicos no cambia de estado de vida en la Iglesia, como puede hacerlo un religioso por la profesión o un sacerdote por la ordenación⁵⁴. Sin embargo, nos parece interesante la reflexión que realiza V. De Paolis al respecto desde dos preguntas elementales:

1. ¿Es posible, desde un punto de vista teológico, que una persona consagrada mediante la profesión de los consejos evangélicos pueda llamarse propiamente, en sentido teológico, laico? Basándose en el c. 207 afirma que en base al orden sagrado, los fieles pueden ser ministros sagrados o clérigos y laicos. Pero en base a los consejos evangélicos, se distingue los que practican los consejos evangélicos (clérigos o no) y los que no los practican. Y el c. 207 § 2 tiene en cuenta únicamente los que practican dichos consejos con votos u otros sagrados vínculos reconocidos y sancionados por la autoridad de la Iglesia. Sin embargo, no se afirma que tal profesión se realice en un instituto de vida consagrada, según los criterios del c. 573 § 2. De ahí llega a la conclusión que las personas que están al interno de los consejos evangélicos a tenor del c. 207 § 2 cambian de estado de vida en la Iglesia⁵⁵.

tiene alla vita e alla santità della Chiesa, secondo il dettato del can. 207 § 2». En esta afirmación A. Neri no considera que una estructura asociativa, aunque con una asunción de los consejos evangélicos con vínculos reconocidos por la Iglesia, no constituye una estabilidad objetiva para realizar servicios eclesiales por el acto ministerial consagradorio de la Iglesia.

⁵³ Tema que profundizaremos más adelante.

⁵⁴ Cf. R. PAGÉ, «Associations of the faithful», 171; P.J. CORDES, «Nouveaux mouvements spirituels», 55-56; G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 288; J. ZAMMIT, *Il voto e la promessa*, 154.

⁵⁵ Cf. V. DE PAOLIS, «Le associazione nate», 161-162. En la misma perspectiva se orienta A. NERI, *Nuove forme di vita consacrata*, 142.

2. Ahora bien, ¿se puede igualmente del estado laical, de tal modo que la persona consagrada en la profesión de los consejos evangélicos pueda permanecer todavía en el estado laical y decirse verdaderamente como tal? A lo cual afirma que desde un punto de vista canónico se puede decir que permanece en estado laical. De hecho la práctica de los consejos evangélicos que no entra en las categorías reconocidas y aprobadas por la Iglesia como formas de vida consagrada según los cc. 573 § 2, 603⁵⁶ no constituye propiamente un estado de vida en la Iglesia. Sin embargo, desde un punto de vista teológico el fiel que profesa los consejos evangélicos, a su parecer, no se puede llamar más laico puesto que entre estos dos términos se da una oposición clara a nivel teológico. Pero reconoce que se puede llamarle laico desde una postura jurídica siempre que sea claro el lenguaje⁵⁷.

Estas reflexiones de V. De Paolis nos muestran la dificultad conceptual a la hora de considerar los estados de vida en ese interesante y a veces delicado equilibrio entre teología y derecho. Además nos permite también preguntarnos por la distinción y la diferencia de la consagración entre un laico de una asociación de fieles y/o de una forma de vida consagrada.

3. Relación entre asociaciones de fieles y formas institucionales de vida consagrada

Teniendo en cuenta la consagración de vida de los laicos en las asociaciones de fieles, el *status questionis* de este apartado nos parece evidente: ¿se puede dar una asunción de los consejos evangélicos con la índole secular propia de los laicos? ¿Existe alguna diferencia teológica o canónica entre los laicos de estas asociaciones y los de los institutos seculares? ¿Cuál es el significado de la especificidad de la secularidad como elemento propio de la consagración en los institutos seculares?

⁵⁶ En el estudio que hemos realizado anteriormente sostenemos que podemos considerar también como formas de vida consagrada las vírgenes consagradas (c. 604) y las sociedades de vida apostólica (c. 731). En relación a las sociedades de vida apostólica, se consideran de vida consagrada al menos aquellas que asumen expresamente los consejos evangélicos (cf. c. 731 § 2)

⁵⁷ Cf. V. DE PAOLIS, «Le associazione nate», 162-165. Su reflexión termina preguntándose sobre la posibilidad que sean reconocidas formas de asociaciones de fieles para las cuales el ordenamiento jurídico de la Iglesia prevea que tales fieles sean llamados contemporáneamente laicos y consagrados mediante la profesión de los consejos evangélicos. A nuestro parecer, como lo hemos afirmado en el capítulo tercero, una persona puede gozar de un doble estado como es el caso de los institutos seculares o la de un miembro de un instituto religioso que es sacerdote. En tal situación estos sujetos están sometidos a los deberes y derechos de las dos formas de vida.

¿Cuál sería la diferencia entre la asunción de los consejos evangélicos en una asociación de fieles y un estado de vida consagrado?

3.1 *Los consejos evangélicos en la índole secular*

Todo ser humano posee la condición secular en cuanto perteneciente al mundo, es decir, al *saeculo*. Así también podemos afirmar que la Iglesia es secular en cuanto que inserta en la historia se dirige a los hombres y mujeres que obran en la sociedad. Esta secularidad de la Iglesia se comprende como «auténtica dimensión secular de toda la Iglesia, inherente a su íntima naturaleza y a su misión, que hunde su raíz en el misterio del Verbo encarnado, y se realiza de formas diversas en todos sus miembros»⁵⁸. Sin embargo, la LG 31b y la exhortación apostólica ChL 15 nos hacen ver que la nota propia y peculiar de los laicos no es tanto la secularidad, que debe ser reconocida a la Iglesia y a todo cristiano en razón del bautismo y sacerdocio común, sino la índole secular que implica el modo de participar y vivir la secularidad en el cumplimiento de la misión eclesial. De ahí que este elemento de la índole secular es propio de los laicos, pero no exclusivo, puesto que con modalidades diferentes corresponde también a los clérigos seculares y a los miembros de los institutos seculares (PC 11a; cc. 710-711.713). Por tanto, los diversos miembros de la Iglesia según las vocaciones y carismas participan diversamente a esta secularidad aunque de un modo complementario⁵⁹.

Hablando de la índole secular de los laicos, la exhortación apostólica *Vita consecrata* constata que «los laicos, en virtud del carácter secular de su vocación, reflejan el misterio del Verbo Encarnado en cuanto Alfa y Omega del mundo, fundamento y medida del valor de todas las cosas creadas» (VC 16, Cf. también VC 31-32). Y en la historia de la Iglesia

⁵⁸ Cf. PABLO VI, «Discurso a los miembros de los Institutos seculares», 208.

⁵⁹ Cf. A. OBERI, «Istituti secolari oggi», 699: «La secolarità di tutte le componenti del popoli di Dio, a esclusione dei laici, è una realtà (nel senso che esse sono nel mondo, così come lo è tutta la Chiesa), ma tale realtà è loro estrinseca. Al contrario, la secolarità, per i fedeli laici, è loro elemento intrinseco, radicalmente presente nella loro vocazione e missione. Per essi, dunque la secolarità è ciò che determina e definisce la loro vocazione e missione, ciò fa sì che l'essere nel mondo non è, per i laici, fatto solo fenomenologico o sociologico, ma teologico e ecclesiologico» Esta afirmación de A. Oberti se entiende desde la perspectiva de que la índole secular es propia de los fieles laicos (incluidos a su parecer por tanto los institutos seculares), sin embargo, podemos afirmar también que la secularidad es intrínseca a todos los fieles en virtud del bautismo y del misterio de encarnación de todo fiel, aunque se viva en modo diverso (Cf. también G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 131-132; P. SCABINI, «Vocazione e missione dei laici», 386; F. ZANON, «Gli istituti secolari laicali», 296).

se divisan laicos que asumen los consejos evangélicos desde una misión en la realidad temporal de las cosas⁶⁰.

Ahora bien, el cristiano que asume desde el amor los consejos evangélicos, como total oblación a Cristo, participa de un modo propio a la santificación del mundo y a la venida del Reino de Dios en este *saeculo*, pero aunque anunciando también la venida del Reino futuro. De este modo realiza la índole secular que le pertenece en cuanto fiel laico. Este fiel laico que asume los consejos evangélicos ejercitara de un modo propio y peculiar el profetismo inherente al bautismo en su ambiente⁶¹. Y a este respecto nos podemos referir a la exhortación apostólica *Vita Consecrata* en su n. 87:

En efecto, la elección de estos consejos lejos de ser un empobrecimiento de los valores auténticamente humanos, se presenta más bien como una transfiguración de los mismos. Los consejos evangélicos no han de ser considerados como una negación de los valores inherentes a la sexualidad, al legítimo deseo de disponer de los bienes materiales y de decidir autónomamente de sí mismo. Estas inclinaciones, en cuanto fundadas en la naturaleza, son buenas en sí mismas. La criatura humana, no obstante, al estar debilitada por el pecado original, corre el peligro de secundarlas de manera desordenada. La profesión de castidad, pobreza y obediencia supone una voz de alerta para no infravalorar las heridas producidas por el pecado original, al mismo tiempo que, aun afirmando el valor de los bienes creados, los relativiza, presentando a Dios como el bien absoluto. Así, aquellos que siguen los consejos evangélicos, al mismo tiempo que buscan la propia santificación, proponen, por así decirlo, una “terapia espiritual” para la humanidad, puesto que rechazan la idolatría de las criaturas y hacen visible de algún modo al Dios viviente.

Este texto nos hace ver el modo propio y original de vivir los consejos evangélicos en relación al mundo y a Dios, sin que esto signifique una negación de la realidad sino una afirmación de la misma en su verdadero significado y valor en el Dios viviente.

3.2 Tensión dinámica entre la secularidad y la consagración de vida

La secularidad, por otra parte, es un factor determinante de los institutos seculares que les distingue claramente de los institutos religiosos. Además en tales institutos se da una consagración de vida según los consejos evangélicos. El equilibrio de estos dos componentes de la

⁶⁰ En el primer capítulo hemos afirmado la búsqueda de la santificación personal con la asunción de los consejos evangélicos, tanto individualmente como colectivamente, en las cofradías y órdenes terceras seculares.

⁶¹ G. GHIRLANDA, «I consigli evangelici nella vita laicale», *ex manuscripto*.

consagración y de la secularidad a veces no parece fácil de determinar⁶², sobre todo, considerando la actualidad y la novedad de las nuevas formas asociativas donde se compaginan también estos dos elementos⁶³.

Pablo VI en el discurso a los institutos seculares de 1972 afirmaba que estas dos dimensiones se tienen que dar simultáneamente: la plena consagración de la vida según los consejos evangélicos y la plena responsabilidad de una presencia y de una acción transformadora desde dentro del mundo⁶⁴. En esta perspectiva la consagración y la secularidad no se yuxtaponen sino que son simultáneas. Así cuando se habla de la consagración va referida a la secularidad y viceversa, y por tanto, son elementos simbióticos donde se complementan la profesión de los consejos evangélicos, que es propio de la vida consagrada, y la índole secular que es propia y peculiar de la vida laical⁶⁵.

Ahora bien, la secularidad se vive distintamente en los institutos seculares y en las nuevas formas asociativas. La plena secularidad en los institutos seculares significa en general que no se da un testimonio público en común ni una vida en común entre los miembros, excepto en

⁶² Cf. F. SEBASTIÁN, «La secolarità consacrata», 374: «Per superare la duplice impasse d'una secolarità che vanifica la consacrazione, o d'una consacrazione che sacrifica la secolarità, dobbiamo renderci conto che quelle due posizioni, apparentemente opposte, in maniera sotterranea sono intercomunicanti; entrambe sgorgano da una mentalità che concepisce secolarità e consacrazione come due mondi distinti e incompatibili: e allora si deve optare per l'uno o per l'altro» En la misma perspectiva, T. VANZETTO, *Secolarità Consacrata*, 88: «Non dimenticando il problema, tuttora vivo, che considera come non conciliabili tra loro "secolarità" e "consacrazione", in quanto la prima impedirebbe la radicalità richiesta alla seconda e quest'ultima toglierebbe alla prima la sua specificità (cioè il rimanere pienamente, come condizione secolare e canonica, laici tra laici)».

⁶³ Por este motivo, la siguiente afirmación de A. Oberti necesitaría alguna matización: «Dunque l'identità di un membro di Istituto Secolare laicale è quella di un laico che, essendo e restando tale, si consacra pienamente a Dio e vive il mistero delle beatitudini e dei consigli evangelici. Questa identità fa emergere l'originalità e la peculiarità di questa forma di vita cristiana. Infatti, non esiste altra forma, al di fuori di quella degli Istituti Secolari laicali, che veda possibile sintetizzare e condurre a unità la piena laicità e la piena consacrazione» (A. OBERTI, «Peculiarità degli Istituti Secolari», 85).

⁶⁴ Cf. PABLO VI, «Discurso a los miembros de los Institutos seculares», 207.

⁶⁵ Cf. D. LAFRANCONI, «La consacrazione negli Istituti secolari», 129-131. D.M. HUOT, «Les Instituts séculiers», 42-43: «L'insistance sur un aspect au détriment de l'autre détruirait non seulement la nécessaire harmonie, mais les Instituts séculiers eux-mêmes». (Cf. también J.F. CASTAÑO, «Il contesto ecclesiale», 53-54; A. GUTIÉRREZ, «Istituti di Perfezione cristiana», 100; T. VANZETTO, *Secolarità Consacrata*, 89).

grupos de vida fraterna (c. 714), ni tampoco obras propias⁶⁶; sin embargo, como hemos constatado anteriormente, en las nuevas formas se subraya la vida comunitaria así como la acción común con testimonio público⁶⁷.

La consagración de vida, por último, en su dimensión teológica de vocación-carisma, donación total, asunción de los consejos de una forma estable con algún vínculo se realiza en las dos formas de vida⁶⁸. Pero existe una diferencia explícita a nivel canónico. Así, si bien la consagración en un instituto secular no cambia la condición canónica (c. 711) y, por tanto, se vive en un estilo de vida laical (cc. 711; 224-231), sin embargo sus miembros pertenecen al estado de los consagrados debido a la intervención de la autoridad eclesiástica que los erige como institutos de vida consagrada (c. 573 § 2). Esto les compromete a una serie de obligaciones y derechos, que vienen regulados por el Código y por las Constituciones propias (cc. 573; 574 § 1; 588 § 1; 710-

⁶⁶ Cf. T. VANZETTO, *Secolarità Consacrata*, 78: «Secolarità è vita consacrata nel mondo che a imitazione di Cristo nel mistero della sua Incarnazione lascia ogni chiamato nel proprio ambiente, nella forma di vita a tutti comune, secondo quella “condizione secolare” che permette di rimanere nel proprio ambiente, senza distinzioni né privilegi, senza vita comune né opere proprie, secondo quella condizione canonica che definisce il posto che questi battezzati hanno nella vita della Chiesa, cioè di laici, e si pone quindi come una risposta radicale a quella vocazione e missione che dei “Christifideles” laici è propria». El subrayado es nuestro. (Cf. también J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, II, 224; ID., «Istituti Secolari e Movimenti Ecclesiali», 191).

⁶⁷ Cf. J. BEYER, «Istituti Secolari e Movimenti Ecclesiali», 184: «I movimenti ecclesiali, tuttavia, si differenziano dagli Istituti secolari in modo radicale: essi suscitano un’azione apostolica, pubblica e organizzata; sottolineano, spesso, non solo i tratti specifici della vita cristiana, ma anche certe forme di testimonianza, di azione comune e di devozioni più accentuate; hanno sempre come prospettiva una azione d’insieme che unisce preti e laici, e laici di tutte le condizioni. Quanto gli Istituti secolari hanno realizzato nella discrezione, immersi nel mondo, nel loro ambiente, attraverso la vita ordinaria di questo ambiente, “dall’interno”, i movimenti ecclesiali lo organizzano in piena vita ecclesiale, e, a meno che non agiscano in Paesi di persecuzione, lo fanno palesemente; essi sono presenti non solo nei gruppi di vita, ma anche nelle strutture della Chiesa [...]; tutti partecipano ad una stessa azione apostolica mediante la testimonianza, e a certe opere che sono proprie del movimento, caratteristiche del loro carisma». El subrayado no es nuestro.

⁶⁸ Un aspecto similar a los institutos seculares en el modo de vivir la consagración en los movimientos eclesiales puede resultar el aspecto de no publicidad de su compromiso fuera de lo que es el movimiento en sí. J. BEYER, «Istituti Secolari e Movimenti Ecclesiali», 192: «La loro presenza nel movimento li rende molto vicini alla situazione di riservatezza dei membri degli Istituti veramente secolari. Se essi sono conosciuti, lo sono come membri del movimento, e non come membri del gruppo di vita consacrata esistente in seno al movimento stesso».

730), distinguiéndolos de los clérigos y de los laicos. En definitiva, esta intervención eclesial supone una heterogeneidad evidente entre los miembros de los institutos seculares y de las nuevas formas asociativas.

Estas reflexiones nos llevan a considerar, por otra parte, la diferencia entre algunas nuevas formas asociativas de tipo monástico y la vida religiosa. En estas nuevas comunidades se privilegia una vida de comunidad y de oración ardiente, con una misión común para todos los miembros según las diversas vocaciones. Incluso se da la circunstancia de que llevan un hábito. Ahora bien, ¿cuál es el significado y sentido de este hábito en estas formas asociativas de naturaleza laical?

El Código de 1917 ponía una serie de condiciones para que los seculares llevasen el hábito o para que las cofradías adoptaran vestido propio. Por regla general era prohibido llevar el hábito⁶⁹. Sin embargo, la legislación actual no pone esta prohibición y refiriéndose a los religiosos afirma que «deben llevar el hábito de su instituto, hecho de acuerdo con la norma del derecho propio, como signo de su consagración y testimonio de pobreza». Por tanto a través del hábito el religioso es signo y testimonio. En la misma perspectiva se sitúa la exhortación apostólica *Vita consecrata*:

Puesto que el hábito es signo de consagración, de pobreza y de pertenencia a una determinada familia religiosa, junto con los Padres del Sínodo recomendando vivamente a los religiosos y a las religiosas que usen el propio hábito, adaptado oportunamente a las circunstancias de los tiempos y de los lugares. Allí donde válidas exigencias apostólicas lo requieran, conforme a las normas del propio instituto, podrán emplear también un vestido sencillo y decoroso, con un símbolo adecuado, de modo que sea reconocible su consagración (VC 25).

Se podría dar el caso que estas formas asociativas de tipo monástico llevasen el hábito en los actos litúrgicos. Sin embargo, si partimos del supuesto de la naturaleza laical de estas formas de vida, surgirían algunas dudas con respecto a la oportunidad y al sentido del hábito en las actividades apostólicas ejercidas por estos grupos. Cabría también la posibilidad, por último, que este tipo de asociaciones quisieran conver-

⁶⁹ Cf. CIC 1917, c. 683: «Non licet laicis habitum clericalem deferre, nisi agatur vel de Seminariorum alumni aliisque aspirantibus ad ordines de quibus in can. 972 § 2, vel de laicis, servitio ecclesiae legitime addictis, dum intra eandem ecclesiam sunt aut extra ipsam in aliquo ministerio ecclesiastico partem habent». Cf. también el c. 713 § 2 en relación a las cofradías: «Confraternitatibus, ab iisdem erectis, non licet vestem propriam seu insignia, quae in publicis processionibus aliisque sacris functionibus deferenda sunt, assumere sine speciali Ordinarii loci licentia».

tirse en el futuro en institutos religiosos, en tal circunstancia se entendería mejor el sentido del hábito religioso.

3.3 *La práctica de los consejos evangélicos en la vida laical y en la vida consagrada*

La comparación de la consagración de vida en los institutos de vida consagrada y en las nuevas formas asociativas nos ha permitido ver que tanto en la vida laical como en la vida consagrada se da una vocación divina con un carisma específico, al cual la persona responde con una donación total de su vida con unos vínculos o compromisos específicos según la diversa forma de vida. De ahí hemos llegado a la conclusión que la diferencia radical se fundamenta en la intervención eclesial que ahora vamos a intentar determinar.

La Iglesia en el acto litúrgico de la asunción de los consejos evangélicos, acogiendo la consagración de la persona llamada por Dios al seguimiento de Cristo en el carisma personal o colectivo, invoca la unción del Espíritu Santo⁷⁰. Es con esta unción de su Espíritu que el Padre y Cristo consagran a sí la persona que profesa los consejos evangélicos⁷¹. Así la consagración divina y la consagración personal convergen en un acto ministerial de la Iglesia que hacen entrar a la persona en un estado objetivamente estable de vida consagrada⁷², perteneciente

⁷⁰ La exhortación apostólica *Vita consecrata* en su n. 30 afirma a este respecto lo siguiente: «A esta llamada corresponde, por otra parte, *un don específico del Espíritu Santo*, de modo que la persona consagrada pueda responder a su vocación y a su misión. Por eso, como se refleja en las liturgias de Oriente y Occidente, en el rito de la profesión monástica o religiosa y en la consagración de las vírgenes, la Iglesia invoca sobre las personas elegidas el don del Espíritu Santo y asocia su oblación al sacrificio de Cristo». Fuentes citadas: Cf. RITUALE ROMANUM, *Ritus Professionis religiosae*, nn. 67.72; PONTIFCALE ROMANUM, *Ritus consecrationis Virginum*, n. 38; EUCOLOGION SIVE RITUALE GRAECORUM, *Officium parvi habitum id est Mandiae*, 384-385; PONTIFCALE IUXTA RITUM ECCLESIAE SYRORUM OCCIDENTALIUM ID EST ANTIOCHIAE, *Ordo rituum monasticorum*, 307-309. Se podría añadir también el *Rituel de Bénédiction des veuves*. Fraternité N.D. de la Résurrection.

⁷¹ Cf. J. AUBRY, «La consacrazione nella vita religiosa», 109.

⁷² J. Aubry hablando de estas diversas consagraciones llega a la siguiente conclusión: «L'elemento "*decisivo*" è il primo [consacrazione divina]: tutto parte da quell'incontro tra Dio che consacra e il professo che si dona. L'elemento "*più tipico*" è il secondo [consacrazione oggettiva]: lo stato di persona consacrata, impegna in una forma di vita consacrata; è una realtà stabile oggettiva, situata tra due iniziative soggettive. Ma l'elemento "*più importante e risolutivo*" è il terzo [consacrazione ministeriale], al quale sono ordinati i primi due: vivere da consacrato, per realizzare effettivamente la funzione ecclesiale affidata da Dio e dalla Chiesa alla vita consacrata; il più importante, anche se non sarebbe realizzabile senza i primi due elementi» (J. AUBRY, «La consacrazione nella vita religiosa», 101; Cf. también E. ARDITO,

en modo constitutivo a la esencia de la Iglesia⁷³. Por eso, esta consagración por la profesión de los consejos evangélicos realizada y acogida por la Iglesia es regulada por el derecho común así como por las Constituciones o Reglas de los institutos (c. 576).

Esta intervención eclesial configura también una consagración de tipo “ministerial” que viene determinada en los diversos ministerios o servicios que desarrollan los miembros de los institutos religiosos y las sociedades de vida apostólica⁷⁴. Estos servicios se configuran como ministerios por la siguiente razón: a) se trata de servicios estables sancionados en las Constituciones y por tanto aprobados por la autoridad eclesiástica e insertos en el derecho canónico; b) son asumidos en forma estable y pública por los miembros que en la profesión son incorporados definitivamente al instituto o sociedad; c) la Iglesia acoge la profesión a través del Moderador o Moderadora del instituto o sociedad y por tanto confiere a la persona el ministerio o los ministerios que, según la misión específica recibida por los Moderadores, ejercerá en nombre de la Iglesia (c. 675 § 3)⁷⁵.

Esto nos permite afirmar que la asunción de los consejos evangélicos en las nuevas formas asociativas implica en cierto modo una consagración divina y una consagración personal, y tiene una dimensión eclesial

«Normativa degli Istituti», 74-76; G. GHIRLANDA, «L'*Instrumentum laboris* per il Sinodo», 448-452; ID., «L'esortazione apostolica *Vita consecrata*», 595-596)

⁷³ La temática de la pertenencia de la vida consagrada a la esencia de la Iglesia ha sido profundizada anteriormente pero para una breve panorámica se puede consultar: J. AUBRY, «La consacrazione nella vita religiosa», 111-118; J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 29-32; V. FAGIOLO, «Identità teologica e canonica della vita consacrata», 428-430; G. GHIRLANDA, «La vita consacrata nella Chiesa», 94-131; V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, 10-13.

⁷⁴ M. Said también destaca la novedad del Concilio con respecto a la particular función en la Iglesia de los consagrados: «È pure novità del Concilio l'affermazione che i consigli evangelici professati dai membri degli Istituti nel mistero pasquale, costituiscono uno speciale dono e hanno una particolare funzione nella Chiesa. Non sono elemento comune nella vita di tutti i cristiani. Su tale dono si fonda la nuova consacrazione radicata e fondata nel battesimo» (M. SAID, «La vita consacrata», 30). Por otra parte los institutos seculares, como hemos visto en el apartado anterior, no tienen ordinariamente obras propias.

⁷⁵ G. GHIRLANDA, «I consigli evangelici nella vita laicale», *ex manuscripto*: «I servizi svolti dai membri degli Istituti religiosi e delle Società si configurano come ministeri in quanto essi: a) sono servizi stabili sanciti nelle Costituzioni dell'Istituto o Società, quindi approvati dall'autorità ecclesiastica e inseriti nell'ordinamento canonico; b) vengono assunti in modo stabile e pubblico da coloro che nella professione sono incorporati definitivamente nell'Istituto o Società; c) la Chiesa accoglie la professione tramite il Moderatore o la Moderatrice dell'Istituto o Società e quindi conferisce alla persona il ministero o i ministeri che, secondo la missione specifica ricevuta dai Moderatori, eserciterà a nome della Chiesa (c. 675 § 3)». La traducción es nuestra.

en cuanto los actos del cristiano se realizan en la Iglesia y están en relación a su misión⁷⁶. Pero los servicios realizados por esos movimientos, pese a que son reconocidos por la Iglesia en la aprobación de los estatutos, no se configuran como ministerios⁷⁷; es decir, falta la intervención ministerial consagratória de la Iglesia, que se hace mediadora del acto divino de Cristo y del acto humano y, oficialmente confía una misión⁷⁸. Esto significa que tanto la misión como la consagración están íntimamente implicadas y se complementan mutuamente constituyendo una realidad única (Cf. EE 23-24a, VC 18.22). A través de esta consagración y del servicio ministerial propio al profesar los consejos evangélicos en un Instituto o Sociedad, se participa en modo nuevo a la misión de la Iglesia⁷⁹. De estas consideraciones se constata que los laicos asumiendo los consejos evangélicos permanecen en la forma de vida laical con una función profética, inherente al bautismo, peculiar y propia en su ambiente.

⁷⁶ Cf. V. DE PAOLIS, «Le associazioni nate», 160: «L'intervento dell'autorità ecclesiastica per regolamentare la pratica dei consigli evangelici è relativamente recente e si è posto quando la Chiesa ne ha visto la necessità, e ha delineato e determinato modi e forme di esercitare la pratica dei consigli evangelici, che la Chiesa stessa ha garantito con la sua autorità: sono nate così le forme canoniche della pratica dei consigli evangelici. Va detto però che le altre forme, anche se non canoniche, perché non rientranti nell'alveo di quelle canonicamente sancite, avevano una loro legittima cittadinanza nella chiesa e in un certo senso anche un qualche riconoscimento e una qualche giuridicità, ossia una dimensione ecclesiale legittima».

⁷⁷ Estos servicios de los movimientos varían dependiendo del tipo de reconocimiento. Hoy día, por lo general, son aprobados como asociaciones privadas de fieles y por tanto los miembros no obran en nombre de la Iglesia. Sin embargo, las asociaciones públicas obran en nombre de la Iglesia (c. 313), y por tanto sus miembros ejercen los servicios del movimiento en nombre de la Iglesia, semejantes a los ministerios, pero no en virtud de una consagración recibida por la Iglesia, sino en razón de su pertenencia a la asociación (Cf. G. GHIRLANDA, «I consigli evangelici nella vita laicale», *ex manuscripto*).

⁷⁸ Cf. G. GHIRLANDA, «I consigli evangelici nella vita laicale», *ex manuscripto*. Cf. también J. AUBRY, «La consacrazione nella vita religiosa», 113: «Il religioso è quel cristiano la cui vita è e appare *anche strutturalmente* tutta ordinata al servizio e «all'onore di Dio, all'edificazione della Chiesa e alla salvezza del mondo» (c. 573; LG 44a; PC 5a), a imitazione e perpetuazione della forma di vita assunta da Cristo stesso (LG 44c; 46b), con una certa separazione dal mondo (c. 607 § 3; PC 5a), in tal modo da tradurre in maniera visibile e pubblica, istituita e istituzionalizzata, la novità trascendente e l'assoluto della condizione battesimale».

⁷⁹ Cf. J. AUBRY, «La teologia della vita consacrata», 192: «Il professore viene incaricato di due funzioni. La prima, di carattere fondamentale e universale, è quella «profetica»: essere testimoni visibili di Cristo, della Chiesa, della vocazione cristiana (LG 44c; MR 10c.14a; EE 32-34; RD 8cg.14) La seconda di carattere specifico e particolare, è quella che corrisponde al carisma proprio dell'istituto (MR 14b)».

Ciertamente el compromiso a nivel personal-subjetivo de los miembros de estos movimientos con respecto a la vida consagrada puede ser idéntico pero la diferencia fundamental radica y brota de la mediación eclesial. Esta intervención de la Iglesia es de orden teológico por la mediación consagratoria ministerial y de orden canónico por la erección de una forma de vida consagrada. Además la Iglesia, en razón de la legislación eclesiástica, no prescribe los derechos y deberes de los miembros de las nuevas formas asociativas con respecto a la asunción de los consejos evangélicos sino que estos vienen determinados por los estatutos de las asociaciones.

En definitiva, la consagración de vida a través de la asunción de los consejos evangélicos de los miembros de las nuevas formas asociativas con una serie de elementos comunes con la vida consagrada (vocación-llamada, donación total, carisma originario, asunción de consejos evangélicos, vínculos o compromisos) se distingue claramente a causa de la actuación eclesial que objetivamente reconoce y erige las formas de vida consagrada y les da una misión propia eclesial sancionada por el derecho común y el derecho propio del instituto o sociedad apostólica.

4. Consideraciones finales

Las nuevas formas asociativas impulsadas por la teología conciliar y las reflexiones posteriores de teólogos y canonistas en torno al laicado, ha supuesto un original y nuevo horizonte en la Iglesia y en el mundo. La teología de comunión y de los carismas constituirá un fundamento esencial para situarlos adecuadamente en el contexto eclesiológico.

La variedad y la riqueza de estas asociaciones dificulta la tipología concreta de los mismos; sin embargo, se pueden determinar los elementos comunes y específicos. Una característica propia y original en ciertas formas asociativas es la confluencia en un mismo movimiento de todos los órdenes de fieles del pueblo de Dios resaltando una vida comunitaria estable. Pero un elemento que nos parece importante para situarlas correctamente es el carisma originario que se caracteriza como vocación divina y respuesta total de la persona, y, por tanto, no se trata simplemente de un aspecto contractual con la asociación que implica un lazo asociativo de naturaleza social. Además estos movimientos tienden a una acción común desde el testimonio público con obras propias que les hacen semejantes a la vida religiosa pero diferentes a los institutos seculares.

El Código, desde la doctrina del Vaticano II, afirma el derecho de asociación y sobre todo reconoce la perfección de la caridad para todos los fieles. Este incremento a una vida más perfecta, ratificada por el c.

298 § 1, constituye un principio fundamental para justificar un seguimiento radical de Cristo desde los consejos evangélicos en dichas asociaciones.

En estas formas asociativas, de hecho, se dan los elementos teológicos del c. 573 para poder afirmar la existencia de una consagración de vida con una serie de componentes similares con la vida consagrada como la vocación-llamada, la respuesta total a Cristo, un carisma propio, una asunción de los consejos evangélicos con compromisos que determinan una cierta estabilidad. No obstante la diferencia radical se fundamenta en la intervención ministerial consagratoria de la Iglesia que se realiza en las formas de vida consagrada pero no así en estas asociaciones.

En conclusión, podemos augurar que así como el origen y la expansión de los institutos seculares ha cooperado a formular con más precisión el sentido de la vida consagrada en la Iglesia, superando la terminología de la vida religiosa aplicada a la gran mayoría de los institutos, la novedad de las nuevas formas asociativas pueda resultar una riqueza para la clarificación y la comprensión de la consagración de vida.

CAPÍTULO V

Consecuencias canónicas de la asunción de los consejos evangélicos en las asociaciones y movimientos eclesiales

La consagración de vida mediante la asunción de los consejos evangélicos de la diversidad de los órdenes de fieles constituyentes de las secciones o grupos particulares de los movimientos eclesiales traza una serie de consecuencias canónicas que afrontaremos en este último capítulo.

En primer lugar se plantea la problemática de la adecuación o no de la legislación eclesiástica en torno al reconocimiento eclesial y a la competencia de los dicasterios para este tipo de grupos, así como la inserción eclesial de los mismos con ciertos criterios de eclesialidad. Este planteamiento inicial nos llevará, en un segundo momento, a esbozar los criterios de idoneidad necesarios para la incorporación definitiva de la persona en el movimiento en sus dimensiones esenciales de discernimiento inicial, admisión, dimisión, formación y compromisos, distinguiendo entre los estatutos generales y los estatutos particulares de las diferentes secciones del movimiento. Para concluir con un análisis de la naturaleza y los efectos jurídicos de los compromisos que adquieren los diferentes miembros en estas nuevas formas asociativas, planteando la posición de los no católicos, de los célibes y de los matrimonios en este ámbito.

1. Reconocimiento eclesial de las actuales formas asociativas

Estas asociaciones o movimientos eclesiales pueden presentar, desde un punto de vista organizativo, una estructura en diversos niveles de

pertenencia y de compromiso¹. En lo que nos atañe más directamente se pueden encontrar dos situaciones: o bien un grupo al interno de un movimiento eclesial se compromete a vivir los consejos evangélicos en base al carisma originario del movimiento y desde una donación total al seguimiento de Cristo; o bien, el caso de que todos los miembros de una asociación asumen los consejos evangélicos.

Ahora bien, si estas asociaciones o movimientos poseen todos los elementos teológicos esenciales para reconocerles una consagración de vida en la hipótesis de que todos los miembros asumen los consejos evangélicos con algún tipo de compromiso y además se diese la circunstancia de que fuesen aprobadas como asociaciones públicas, ¿por qué no buscan una aprobación como institutos de vida consagrada? De hecho, la situación de este grupo es diferente de la primera realidad donde un grupo de fieles al interno de un organismo más grande, como un movimiento eclesial, asumen los consejos evangélicos. Quizás en este caso, para evitar ambigüedad y fluidez de identidad en la Iglesia, se podría proponer a un grupo de este género hacia una aprobación como instituto de vida consagrada, eventualmente en una nueva forma, si debiera presentar características que no corresponden a aquellas previstas por el Código, como por ejemplo en la composición: consagrados y consagradas; ordenados y no ordenados, con iguales derechos y obligaciones.

Sin embargo, en general, este tipo de asociaciones o movimientos no buscan asumir la forma ni de los institutos de vida consagrada ni de las sociedades de vida apostólica sino que desean conservar plenamente su condición laical en la Iglesia². Algunas tienden a ser reconocidas como

¹ J. BEYER, *Il rinnovamento del diritto*, 160: «Per salvaguardare la chiarezza dell'impegno e garantire un sostegno proporzionato alla vocazione personale dei membri, i "settori" del Movimento Ecclesiale sono affidati a responsabili che vivono il medesimo ideale secondo la stessa chiamata. Questa forma di struttura può essere vista a buon motivo come struttura di comunione. Essa riunisce le stese chiamate in un solo gruppo, e unisce tutti i gruppi raccogliendoli in un unico insieme; ogni gruppo particolare è rappresentato a livello di direzione generale da un proprio membro — eletto o nominato — e da un delegato, anch'esso eletto o designato dal gruppo» (Cf. también H.U. VON BALTHASAR, «Riflessioni per un lavoro», 88; J. BEYER, «Il nuovo diritto dei religiosi», 352-353; P. CODA, «I movimenti ecclesiali», 139; B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 130-131).

² P.J. CORDES, «Nouveaux mouvements spirituels», 55: «Le caractère laïc est typiquement propre à tous les nouveaux mouvements. C'est en second lieu seulement que se constituent à l'intérieur de ces groupes — preuve évidente de leur solidité spirituelle — des cellules qui comportent une obligation particulière à l'égard des conseils évangéliques; d'ailleurs ils ont éveillé de nombreuses vocations religieuses. Et bien que certains d'entre eux aient été fondés par des prêtres, ceux-ci ont toujours gardé le

institutos de vida consagrada, otras como nuevas formas de vida consagrada a norma del can. 605 y, por último, otras prefieren permanecer como asociaciones laicales aunque los miembros asuman los consejos evangélicos con algún tipo de compromiso. V. De Paolis, en un interesante artículo sobre las asociaciones de fieles nacidas con el intento de convertirse en institutos religiosos, propone una doble solución a la pregunta arriba mencionada:

Si la razón de su petición consistiera simplemente en el hecho que desean ser a la vez laicales y consagradas mediante la profesión de los consejos evangélicos, se debería decir que la pretensión no se mantiene teológicamente. Si, al contrario, no pretenden estar encuadradas en el esquema jurídico de los institutos de vida consagrada, porque piensan que su carisma no podría expresarse adecuadamente al interno del esquema jurídico de los institutos de vida consagrada, se verifica cuanto ya ha sucedido tantas veces en la historia eclesial y que ha sido ocasión del nacer de nuevas formas de vida consagrada a lo largo de los siglos. Bajo este aspecto, no aparecen objeciones insuperables para tal reconocimiento, aunque la autoridad competente en el momento en el cual aprobase tales nuevas formas debería dar indicaciones precisas para que estén presentes todas las condiciones indispensables para ayudar el camino de fidelidad a la consagración³.

El hecho de que permanezcan como asociaciones laicales brota del derecho legítimo y fundado de que el carisma y la espiritualidad propia de la asociación sea laical, además de cumplir con los requisitos comunes y necesarios de las asociaciones eclesiales⁴. A este respecto no cabe

souci de maintenir leur caractère laïc; ils n'ont nullement voulu opérer un changement de leur statut ecclésial».

³ V. DE PAOLIS, «Le associazione nate», 168-169: «Se la ragione della loro richiesta consistesse semplicemente nel fatto che vogliono essere insieme laicali e consacrati mediante la professione dei consigli evangelici, dovremmo dire che la pretesa non si sostiene teologicamente. Se invece esse non intendono essere inquadrati nello schema giuridico degli istituti di vita consacrata, perché pensano che il loro carisma non potrebbe esprimersi adeguatamente all'interno dello schema giuridico degli istituti di vita consacrata, si verifica quanto è già successo tante volte nella storia della Chiesa e che è stato occasione del sorgere di nuove forme di vita consacrata lungo il corso dei secoli. Sotto questo profilo, non appaiono obiezioni insuperabili per tale riconoscimento, anche se l'autorità competente nel momento in cui approvasse tali nuove forme darebbe certamente precise indicazioni perché siano presenti tutte le condizioni indispensabili per aiutare il cammino di fedeltà alla consacrazione». La traducción es nuestra.

⁴ V. De Paolis no parece estar convencido que, desde un punto de vista teológico, se pueda hablar de laico y de consagrado por la asunción de los consejos evangélicos, aunque admite que esto es posible desde un punto de vista jurídico: «Da un punto di vista teologico non è immaginabile che un fedele sia contemporaneamente "laico" e "consacrato mediante la professione dei consigli evangelici" [...] Lo stato di vita di

duda, como hemos afirmado anteriormente, que todos los fieles tienen derecho a la libertad de asociación, a la elección del estado de vida y al ejercicio del carisma que han recibido del Espíritu o al cual se han adherido. Por otra parte, ciertamente sería discutible la naturaleza laical de una asociación con la asunción de los consejos evangélicos que pretendiese dedicarse a la contemplación o los miembros se impusiesen un hábito semejante a los religiosos o se diesen formas de “separación del mundo”. Parecería lógico que si por parte de todo el grupo se diese una separación del mundo, especialmente en la vida contemplativa, la aprobación debería estar dirigida en orden a convertirse un día en instituto religioso.

En definitiva estas nuevas formas asociativas con compromisos para vivir los consejos evangélicos, que no desean convertirse en institutos de vida consagrada, pueden ser reconocidos como asociaciones privadas o erigidas como asociaciones públicas de fieles con estatutos propios.

1.1 *Asociaciones privadas - Asociaciones públicas*⁵

Cuando se intenta establecer el estatuto canónico de estos movimientos se pueden distinguir dos vías para el reconocimiento jurídico. La primera vía consiste a realizar una división del movimiento en las diferentes ramas según las formas de vida presentes al interior del

consacrato nella professione dei consigli evangelici non è compatibile con quello di laico. Da un punto di vista giuridico, la cosa è teoricamente ammissibile. Le persone consacrate singolarmente o in modo associato, che non sono riconosciute dall'ordinamento della Chiesa come persone consacrate, di fronte al diritto rimangono laici. Sotto questo profilo abbiamo già associazioni laicali di fedeli, che professano i consigli evangelici. Si tratta di persone consacrate, ma da un punto di vista canonico non sono considerate in quanto non appartenenti ad istituti di vita consacrata. Si può discutere se si possa dire semplicemente che tali fedeli canonicamente non sono consacrati, particolarmente se le loro associazioni sono approvate dalla Chiesa o addirittura sono dotate della personalità giuridica canonica, anche pubblica. Altro infatti è dire che non sono istituti di vita consacrata, ed altro dire che il diritto non dice nulla in materia: di fatto nell'ipotesi formulata l'autorità ecclesiastica sa e riconosce che sono persone consacrate, al punto che ha approvato gli statuti e ha eretto la loro associazione in persona giuridica» (V. DE PAOLIS, «Le associazioni nate», 167-168).

⁵ Aún reconociendo la dificultad de esta terminología en el ámbito eclesial, se trata de una noción práctica y funcional que ayuda a establecer la relación y la responsabilidad de una asociación con la jerarquía y viceversa, así como la autenticidad eclesial de un grupo de este tipo (Cf. W. SCHULZ, «Le associazioni nel diritto canonico», 359-360; Cf. también E. CORECCO, «I laici nel nuovo Codice», 211; G. FELICIANI, «Le associazioni dei fedeli», 689; G. GHIRLANDA, «Questione irrisolta sulle associazioni di fedeli», 76-88; ID., «Los movimientos en la comunidad eclesial», 53).

mismo. La segunda vía, por el contrario, intenta mantener la unidad del movimiento para que se dé la igualdad entre los miembros⁶.

Los movimientos eclesiales no pueden ser aprobados ni como sociedades de vida apostólica ni como institutos seculares, porque una buena parte de sus miembros no serían considerados como miembros de pleno derecho; tampoco resultaría una solución el aprobar diversas “ramas” asociadas entre ellas (masculina, femenina, clerical, laical, contemplativa, apostólica), porque perjudicaría a la unidad de los movimientos y no correspondería a las intenciones de sus fundadores⁷.

La etapas de reconocimiento pueden darse del siguiente modo. En un primer momento existe un reconocimiento de hecho, que poco a poco llegará a ser una aprobación en asociación privada (cc. 299; 310); después se realizará la aprobación de los estatutos y el reconocimiento en persona jurídica (c. 322); por último, en ciertos casos se dará la erección en asociación pública (cc. 312-313)⁸.

La aprobación o la erección de las asociaciones por parte de un obispo diocesano (cc. 312 § 1,3^o; 322) vale para los demás obispos. Cuando el movimiento quiere abrir una sección, o iniciar una actividad en una diócesis, es necesario el consentimiento escrito del obispo, pero no se requiere una nueva aprobación o erección por parte de éste (c. 312 § 2)⁹. En este caso nos referimos a las asociaciones públicas de fieles pero ¿se puede aplicar a las asociaciones privadas lo que establece el c. 312 § 2, requiriendo el consentimiento del Obispo diocesano para que pueda establecerse una sección diocesana? El Código no dice nada al particular. Para L. Martínez Sistach sería conveniente una comunicación al Obispo diocesano de la constitución de las secciones diocesanas, los estatutos y las sedes de las mismas¹⁰.

⁶ J. BEYER, «Il movimento ecclesiale», 490: «La distinzione di forme diverse di vita non deve tramutarsi in separazione o indebolire l'unità. Tale separazione si ha di fatto oggi, a causa dell'approvazione specifica, anche da parte di un dicastero diverso e sotto altro nome: tutto ciò a poco a poco genera divisioni nel movimento ecclesiale».

⁷ G. GHIRLANDA, «Les formes de consécration», 8: «Les mouvements ecclésiaux ne peuvent être approuvés ni comme sociétés de vie apostolique ni comme Instituts séculiers, car une bonne partie de leurs membres ne sauraient être considérés comme membres de plein droit; ce ne serait pas non plus une solution que d'approuver diverses “branches” associées entre elles (masculine, féminine, cléricale, laïque, contemplative, apostolique), car cela nuirait à l'unité des mouvements et ne correspondrait pas aux intentions de leurs fondateurs». La traducción es nuestra.

⁸ Cf. J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 167.

⁹ Cf. G. GHIRLANDA, «Los movimientos en la comunidad eclesial», 60.

¹⁰ Cf. L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, 95-96.

La Conferencia Episcopal Española es sensible a la dificultad que plantea el silencio del Código, y en su instrucción sobre asociaciones canónicas en el ámbito nacional, del 24 de abril de 1986, afirma lo siguiente: «Si se trata de una asociación privada, no se implantará en la diócesis sin previa notificación al Obispo diocesano como requisito para que éste pueda cumplir normas explícitas relativas a su gobierno pastoral sobre todo tipo de asociaciones (cc. 264 § 1; 305; 394; 1263) y así constará en los Estatutos»¹¹.

Esta disposición de la Conferencia Episcopal Española constituye un problema porque limita la libertad de actuación del fiel que es un derecho reconocido por el Código. No cabe duda que si la asociación privada impulsa una actividad apostólica necesariamente entrará en contacto con el párroco y con el obispo, pero no se trata de una previa notificación. Además recordemos que los movimientos eclesiales con sus diversas secciones y con un carisma propio son reconocidos generalmente como asociaciones privadas. Por otra parte, si el Movimiento pide la aprobación de la Santa Sede, no es necesario que anteriormente sea aprobado por las diversas Conferencias episcopales.

Estas etapas permiten un discernimiento gradual entre los miembros de la asociación y la autoridad eclesiástica competente, sin acelerar procesos que puedan perjudicar al carisma y a la originalidad propia del movimiento.

Estos grupos actualmente, de hecho, reciben el reconocimiento de asociaciones privadas de fieles. Esto ha comportado una serie de posturas diferentes entre los canonistas. Algunos autores como A. Borrás¹², J. Braux¹³ son partidarios del reconocimiento canónico como asociaciones privadas de fieles. Sin embargo, G. Ghirlanda defiende que las asociaciones con la asunción de los consejos evangélicos deberían ser erigidas como asociaciones públicas de fieles, en cuanto los consejos evangélicos pertenecen en modo esencial a la vida y a la santidad de la Iglesia, por tanto su práctica es algo que implica directamente a la Iglesia. La Iglesia no puede dejar de ejercitar una vigilancia más directa sobre la formación de los miembros que asumen los consejos, sobre la práctica de estos y sobre la disolución de los vínculos¹⁴. Esta asunción

¹¹ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «Instrucción sobre asociaciones canónicas de ámbito nacional», 24 abril 1986, en *BOCEE* 3 (1986) 80.

¹² Cf. A. BORRAS, «A propos des communautés nouvelles», 239-241; ID., «Le droit canonique», 203-206.

¹³ Cf. J. BRAUX, «Pour les communautés nouvelles», 123.

¹⁴ G. GHIRLANDA, «Questione irrisolta», 88: «A mio giudizio dovrebbero essere sempre erette come pubbliche, a norma del c. 302 § 2, le associazioni nelle quali vengono professati i consigli evangelici, in quanto la professione dei consigli evangelici

de los consejos evangélicos en las nuevas formas asociativas comporta además una serie de exigencias de convivencia, vida comunitaria, economía que exigiría que dichas asociaciones permanezcan bajo una atención y tutela de la autoridad eclesiástica. De ahí surge la duda y la pregunta de la conveniencia o no de aprobar los estatutos generales así como los estatutos particulares por parte de la autoridad eclesiástica competente¹⁵.

Ahora bien, los cánones del Código sobre las asociaciones de fieles ¿ofrecen a estos movimientos el cuadro jurídico conveniente a su naturaleza y a su carácter? ¿Este régimen de asociación tiene suficientemente en cuenta la especificidad, la originalidad, el carisma originario de estos grupos donde se asumen los consejos evangélicos, a veces para toda la vida? Según M. Dortel-Claudot, la respuesta es a la vez afirmativa y negativa. Afirmativa porque un cuadro de este tipo es flexible y puede abarcar toda una serie de realidades en el contexto del c. 298. Y negativa puesto que este Título V sobre las asociaciones de fieles no está pensada en función de estas nuevas formas asociativas. De todos modos, la legislación canónica de 1983, en el momento presente, no está adaptada a estos grupos¹⁶.

S. Recchi hace referencia a una posibilidad de reconocimiento dentro del ámbito de las asociaciones públicas de fieles que le parece adaptable para expresar la identidad de un movimiento eclesial. Se trata del c. 313 que habla de una confederación de asociaciones públicas. Con el decreto de erección de la autoridad competente recibe la personalidad jurídica y la misión para conseguir en nombre de la Iglesia las finalidades que se propone¹⁷. Esta propuesta sugerente tiene la dificul-

riguarda non solo la santità dei singoli membri dell'associazione, ma anche la santità di tutta la Chiesa e la sua missione salvifica (cc. 573; 574 applicabili per analogia). Ugualmente l'autorità ecclesiastica dovrebbe pervenire, a norma del c. 301 § 2, all'erezione come pubbliche delle associazioni il cui influsso pastorale nella vita della Chiesa è grande, specialmente per mezzo dell'esercizio del ministero sacro». El tema de la gradualidad de los compromisos dependiendo del tipo de reconocimiento lo abordaremos posteriormente.

¹⁵ El tema de los estatutos generales y los estatutos particulares lo trataremos ulteriormente.

¹⁶ Cf. M. DORTTEL-CLAUDOT, «Les communautés nouvelles», 225-226. Cf. también A. JACOBS, «Les associations de fidèles», 379.

¹⁷ Cf. S. RECCHI, «Per una configurazione canonica», 61. «Ciò che è da escludere[...] è il riconoscimento canonico o l'erezione autonoma dei differenti rami (per esempio, riconoscere il gruppo dei consacrati come istituto religioso, quello dei ministri sacri quale prelatura personale, o un altro come Società di vita apostolica ecc.). Queste soluzioni non tradurrebbero canonicamente l'unità del progetto del movimento

tad de que actualmente estos movimientos eclesiales vienen reconocidos como asociaciones privadas de fieles y, por otra parte, podría venir atenuada la unidad del movimiento.

En el momento de redactar los estatutos nos parece aconsejable observar los cánones sobre las asociaciones de fieles completándolas por las exigencias de los estatutos requeridos por la naturaleza propia del grupo¹⁸.

En conclusión, estos grupos constituidos en asociaciones buscan su vía en la fidelidad a su carisma originario, a veces muy diferente de los institutos ya existentes. Sería recomendable que puedan vivir, durante un tiempo, bajo un régimen general, que no les encierre en un estatuto que podría resultar inapropiado, pero les conceda el tiempo necesario para un discernimiento y una inserción en la realidad eclesial. Ahora bien, ¿cabe la posibilidad de un tipo de reconocimiento de estos grupos respetando su originalidad, sus particularidades, su carisma originario, su vivencia propia de los consejos evangélicos?

1.2 ¿*Institutos mixtos*?

La diversidad de los ordenes de fieles — más precisamente la presencia conjunta de matrimonios, de fieles comprometidos en el celibato y de sacerdotes — impide de considerar los movimientos eclesiales como una nueva forma de vida consagrada, a tenor del c. 605 del CIC y del c. 571 del CCEO¹⁹.

ecclesiale, né esprimerebbero la struttura di comunione che lega i vari gruppi e che è la caratteristica più originale dell'identità del movimento ecclesiale» (*Ibid.*, 61).

¹⁸ V. DE PAOLIS, «Le nuove forme di vita consacrata», 92: «Questo rinvio ai canoni sulle associazioni, con il ricorso alle norme sui canoni sulla vita consacrata da inserire negli statuti da approvare, è possibile anche per associazioni che intendessero dare origine a nuove forme di vita consacrata: anzi lo strumento dell'approvazione come associazione può essere quanto mai utile, per sottoporre tali movimenti al necessario ed indispensabile periodo di verifica e sperimentazione, senza però cadere nell'equivoco di parlare di forme nuove di vita consacrata, a norma del c. 605: queste in realtà non possono essere concepite senza un intervento a livello legislativo da parte della stessa autorità competente». (Cf. asimismo G. GHIRLANDA, «Los movimientos en la comunidad eclesial», 50; L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, 36-37; S. RECCHI, «Per una configurazione canonica», 62-63; B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 73.141-142).

¹⁹ Para estudiar las fuentes, la redacción y la interpretación del c. 605 nos remitimos a las siguientes obras: J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, 165-169; G. GHIRLANDA, «L'esortazione apostolica *Vita Consacrata*», 597-601; A. NERI, *Nuove forme di vita consacrata*; ID., «Nuove forme di vita consacrata», 253-308; V. DE PAOLIS, «Le nuove forme di vita consacrata», 72-95; S. RECCHI, «Le nuove forme», 105-106; E. SASTRE SANTOS, «Las nuevas formas di vida consagrada», 7-141.

La dificultad mayor en el reconocimiento como nuevas formas de vida consagrada se presenta, como subraya la exhortación apostólica en su n. 62, en la presencia de esposos. Este número sostiene que los rasgos específicos de las nuevas comunidades y formas de vida deben estar fundados en los elementos esenciales, teológicos y canónicos, que son característicos de la vida consagrada (c. 573 del CIC y c. 410 del CCEO). Y un elemento esencial de la vida consagrada es la asunción de los consejos evangélicos como donación total de vida. Y esta actitud de vida comporta el compromiso a la continencia perfecta en el celibato, y en consecuencia se constata que la naturaleza de la vida consagrada no es conciliable con el sacramento del matrimonio²⁰. Por eso, en una realidad de vida consagrada, es decir celibataria, los esposos son constitucionalmente incapaces a ser titulares de los mismos derechos y a asumir los mismos deberes de los miembros célibes²¹.

Esta dificultad de situar los consagrados y los esposos sobre el mismo plano no impide que los últimos puedan participar al carisma originario y a la vida apostólica de la nueva forma consagrada. El Código, a este respecto, nos presenta la posibilidad de la terceras órdenes en su c. 303 donde los miembros conducen una vida apostólica y tienden a la perfección cristiana participando en el mundo al carisma de un instituto religioso, bajo la alta dirección del instituto²². Incluso los institutos seculares, en razón del c. 725, pueden asociar con algún vínculo determinado por las constituciones, otros fieles que se comprometen a tender a la perfección según el espíritu del instituto y a participar a su misma misión²³.

²⁰ Cf. S. RECCHI, «Le nuove forme», 106; Cf. también J. BRAUX, «Pour les communautés nouvelles», 127; M. DORTEL-CLAUDOT, «Les communautés nouvelles», 225-226; G. GHIRLANDA, «"Istituti misti" e nuove aggregazioni», 492-494; G. ROCCA, «La "consacrazione" dei coniugi», 415; V. DE PAOLIS, «Le nuove forme di vita consacrata», 84-85.

²¹ A. NERI, *Nuove forme di vita consacrata*, 147.

²² Históricamente, como hemos observado en el primer capítulo, las órdenes terceras han desarrollado un papel esencial en el impulso del laicado como en el origen de la vida consagrada. Para profundizar esta temática en el contexto actual: E. BOAGA, «La vita religiosa e i laici», 483-497; M. DORTEL-CLAUDOT, «Religieux et laïcs associés», 225-243; N. FOURNIER, «Des membres "associés"», 178-187; C. MILITELLO, «Le mutue relazioni», 301-328; B. SECONDIN, «Orizzonti del carisma di un istituto», 89-103; ID., «La participation des laïcs», 422-428; T. VANZETTO, «Commento a un canone», 384-393; M. VIDAL, «Les laïcs séculiers et la vie religieuse», 259-268.

²³ Cf. A. NERI, *Nuove forme di vita consacrata*, 149-150. (Cf. asimismo P. CONFALONIERI, «Gli "associati" negli Istituti Secolari», 788-797; F. MORLOT, «Personnes mariées et instituts séculiers», 240-249; G. SOMMARUGA, «Consacrati e associati», 942-949). Entre estos autores prevalece la opinión contraria a la inserción

La exhortación apostólica *Vita consecrata*, por otra parte, nos ofrece la terminología de institutos mixtos que podría ser aplicada a este tipo de grupos²⁴. Esta expresión se entiende desde la composición mixta de los institutos con sacerdotes y no sacerdotes, y no en el sentido de una estructura compuesta por hombres y mujeres.

Algunos institutos religiosos, que en el proyecto original del fundador se presentaban como fraternidades, en las que todos los miembros — sacerdotes y no sacerdotes — eran considerados iguales entre sí, con el pasar del tiempo han adquirido una fisonomía diversa. Es menester que estos institutos llamados “mixtos”, evalúen, mediante una profundización del propio carisma fundacional, si resulta oportuno y posible volver hoy a la inspiración de origen (VC 61).

Este texto nos permite situar, por otro lado, el aspecto mixto en referencia al proyecto original del fundador o carisma fundacional. En las nuevas formas asociativas hemos subrayado el elemento innovador del carisma originario y la dimensión de comunión entre las distintas formas de vida. Esta posibilidad de los institutos mixtos sería entendida en un sentido más amplio que el expresado por la exhortación apostólica *Vita consecrata*, en cuanto que los laicos serían hombres y mujeres. Ahora bien, ¿sería una estructura plausible para estas asociaciones con diversos géneros de personas en su interior?

Si desean ser aprobadas como nuevas formas de vida consagrada, todos los miembros deberían asumir con algún vínculo sagrado los tres consejos evangélicos de castidad en el celibato, de pobreza y de obediencia (c. 605; VC 62). La originalidad de estos grupos estaría en la unidad de la estructura organizativa, a veces con ramas diferenciadas de vida contemplativa, apostólica, secular; y, además estarían compuestas por hombres y mujeres, por laicos y clérigos, comprometidos en un programa común de vida evangélica y de servicio apostólico, gobernadas por clérigos y por laicos²⁵. Por otra parte, los esposos que participasen a la espiritualidad y a la actividad de tales comunidades reconocidas como formas de vida consagrada, deberían ser considerados como agregados y no miembros de pleno derecho. Ahora bien, si estos grupos desearan que los esposos participasen en igualdad de derechos y deberes, el reconocimiento sería como asociación de fieles²⁶.

de los esposos en los institutos seculares o a la aprobación de asociaciones de esposos como institutos seculares.

²⁴ Cf. G. GHIRLANDA, «“Istituti misti” e nuove aggregazioni», 483-494.

²⁵ Cf. S. RECCHI, «Le nuove forme», 107.

²⁶ Cf. G. GHIRLANDA, «“Istituti misti” e nuove aggregazioni», 493-494.

1.3 Criterios de discernimiento y de eclesialidad

El proceso de discernimiento y reconocimiento de estos grupos se realiza paulatinamente. Estas asociaciones, surgidas de un don del Espíritu, se van integrando en la comunión eclesial desde un diálogo con la comunidad local y con el representante de dicha comunidad que es el obispo. Este carisma originario propio de los movimientos eclesiales que es para el bien de la Iglesia debe ser discernido desde los principios de la caridad, el respeto y la fidelidad al mismo carisma²⁷.

El carisma que está al origen de estos movimientos hace posible la aplicación por analogía del c. 586, por el cual se les reconoce la justa autonomía de vida y de gobierno, de tal modo que dispongan en la Iglesia de su propia disciplina y puedan conservar íntegro el patrimonio propio²⁸. Por otra parte, esta autonomía varía dependiendo de la naturaleza del movimiento, o sea, si lo aprueba la Santa Sede para las asociaciones universales e internacionales, o la Conferencia episcopal para las asociaciones nacionales, o el obispo diocesano en el ámbito de su territorio para las asociaciones diocesanas (c. 312).

La autonomía de vida y de régimen no es una concesión de la autoridad, sino un derecho del movimiento que nace, ante todo, de su origen carismático y, por consiguiente, de la naturaleza específica del carisma de su fundación y de su grado de desarrollo en la vida de la Iglesia. La autonomía y la dependencia son dos dimensiones en las que actúan todos los miembros y todas las instituciones de la Iglesia, pero de manera específica los movimientos, los institutos de vida consagrada en general y los institutos religiosos en particular. Esas dimensiones no pueden considerarse

²⁷ Cf. G. GHIRLANDA, «Los movimientos en la comunidad eclesial», 48-49. L. Gerosa considera que los dos criterios esenciales para verificar la eclesialidad de estos movimientos son la comunión y el carisma originario propio del movimiento. Añade que para medir la autenticidad del carisma originario se puede acudir al documento *Mutuae relationes* n. 51 donde se afirma las notas características de dicho carisma: «a) Proveniencia singular del Espíritu, distinta ciertamente aunque no separada, de las dotes personales de quien guía y modera; b) Una profunda preocupación por configurarse con Cristo testimoniando alguno de los aspectos de su misterio; c) Un amor fructífero a la Iglesia, que rehuya todo lo que en ella pueda ser causa de discordia» (L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa*, 236-237).

²⁸ Cf. G. GHIRLANDA, «Los movimientos en la comunidad eclesial», 50. Para profundizar el principio de la subsidiariedad y la justa autonomía en la Iglesia: J. BEYER, *Il rinnovamento del diritto*, 79-104.

antitéticas, sino más bien deben armonizarse en la caridad, alma de la comunión eclesial, bajo la tutela de las leyes de la Iglesia²⁹.

Esta autonomía justa incluye un doble movimiento. Por una parte, implica un respeto y una comunión de los movimientos con respecto a la autoridad jerárquica; por otra, los ordinarios del lugar deben mantener y tutelar el carisma originario de los movimientos que tiene un carácter universal³⁰. Ahora bien, ¿cuáles son los criterios de discernimiento y reconocimiento que pueden ayudar al Obispo diocesano?

En la parte que toca las asociaciones de fieles, el Código no da indicaciones al respecto, sino que se limita a decir quien es competente a reconocer los estatutos (cc. 312; 322). Sin embargo, el c. 605 al tratar de las nuevas formas de vida consagrada considera tres puntos. El Obispo debe: a) discernir los nuevos dones de vida consagrada que el Espíritu Santo confía a la Iglesia; b) ayudar los promotores del grupo a expresar en el modo mejor las finalidades del grupo; c) ayudar al grupo a proteger con los estatutos adecuados tales finalidades³¹.

La exhortación apostólica *Christifideles laici*, en el contexto del capítulo II titulado “La participación de los fieles laicos a la vida de la Iglesia-Comunión”, nos da una serie de criterios fundamentales para el reconocimiento y discernimiento de todo tipo de asociaciones laicales de fieles: el primado que se da a la vocación de cada cristiano a la santidad; la responsabilidad de confesar la fe católica; el testimonio de una comunión firme y convencida; la conformidad y la participación en el fin apostólico de la Iglesia; el comprometerse en una presencia en la sociedad humana (ChL 30).

Los criterios fundamentales que han sido enumerados, se comprueban en los *frutos concretos* que acompañan la vida y las obras de las diversas formas asociadas; como son el renovado gusto por la oración, la contem-

²⁹ G. GHIRLANDA, «Los movimientos en la comunidad eclesial», 52. Cf. también J. BEYER, «Il nuovo diritto dei religiosi», 833-836; R. PLÉTY, *Eglise ordinaire et communautés nouvelles*; E. ZANETTI, «Movimenti ecclesiali e Chiese locali», 26-56.

³⁰ G. GHIRLANDA, «Los movimientos en la comunidad eclesial», 51: «El don del Espíritu, además, es para todo la Iglesia, y aunque la primera aprobación se realice a nivel diocesano, como sucede en la mayor parte de los casos, no deja de tener un alcance universal. Esto, por dos razones: ante todo, porque está comprobado constantemente por la historia que el carisma se expande poco a poco, fuera de la diócesis donde ha nacido, manifestando de este modo su universalidad, como nota típicamente eclesial; además, el obispo que aprueba un movimiento, como en el caso de un instituto de vida consagrada, lo hace no sólo como pastor de esa Iglesia, sino como miembro del Colegio Episcopal».

³¹ Cf. B. ŽADRA, *I movimenti ecclesiali*, 97.

plación, la vida litúrgica y sacramental; el estímulo para que florezcan vocaciones al matrimonio cristiano, al sacerdocio ministerial y a la vida consagrada; la disponibilidad a participar en los programas y actividades de la Iglesia sea a nivel local, sea a nivel nacional o internacional; el empeño catequético y la capacidad pedagógica para formar a los cristianos; el impulsar a una presencia cristiana en los diversos ambientes de la vida social, y el crear y animar obras caritativas, culturales y espirituales; el espíritu de desprendimiento y de pobreza evangélica que lleva a desarrollar una generosa caridad para con todos; la conversión a la vida cristiana y el retorno a la comunión de los bautizados “alejados” (ChL30)³².

A estos criterios generales, G. Ghirlanda añade una serie de criterios canónicos particulares fundados en la claridad de los fines, una estructura bastante precisa y, por último, unos estatutos definidos con una serie de elementos fundamentales³³. En cuanto a una redacción de los estatutos de los movimientos eclesiales, la propuesta de B. Zadra nos parece rica y suficientemente completa³⁴.

1.4 Competencia de los Dicasterios

El reconocimiento y la aprobación de los movimientos como asociaciones privadas de fieles o erigidas como asociaciones públicas plantea el problema de las competencias. Estas asociaciones están bajo la competencia del Consejo Pontificio para los laicos que de esta manera mantiene la unidad de la variedad de las personas constituyentes de los movimientos: laicos, consagrados, esposos, sacerdotes e incluso obispos. La Constitución apostólica *Pastor Bonus*³⁵ en sus artículos 133-134 explica la competencia de dicho Consejo en relación a las asociaciones laicales.

Ahora bien, si en estas asociaciones hay personas que se consagran por medio de la asunción de los consejos evangélicos, ¿no corresponde-

³² Para un breve estudio del documento se puede consultar el artículo de R. PAGÉ, «Note sur les “critères d’ecclésialité”», 445-463, así como el estudio de J. BOGARÍN DÍAZ, «Los movimientos eclesiales», 120-135. La comisión episcopal italiana también nos da una serie de elementos que podemos resumir de la siguiente forma: fidelidad a la ortodoxia; conformidad a la finalidad de la Iglesia; comunión con el Obispo; reconocimiento de la pluralidad asociativa y disponibilidad a la colaboración (Cf. COMMISSIONE EPISCOPALE ITALIANA PER L’APOSTOLATO DEI LAICI, «Criteri di ecclésialità», en *ECEI*, III, 309-330). E. Corecco critica estos criterios por estar fundados esencialmente en el modelo de la Acción Católica (Cf. E. CORECCO, «Profili istituzionali dei Movimenti», 203-234).

³³ Cf. G. GHIRLANDA, «Les formes de consécration», 9.

³⁴ Cf. B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 103-137.

³⁵ JUAN PABLO II, const. apos. *Pastor Bonus*, 841-934.

ría la competencia a la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (CIVCSVA)? La Constitución *Pastor Bonus* en su art.105 afirma que la competencia de la CIVCSVA se ejerce en las formas reconocidas de vida consagrada. Y el art. 106, 1 indica como formas reconocidas los institutos religiosos, los institutos seculares y las sociedades de vida apostólica. Pero el art. 110 constata que también dependen de esta Congregación la vida eremítica, el orden de las vírgenes y sus asociaciones, así como las demás formas de vida consagrada. Esta afirmación de “las demás formas de vida consagrada” parece hacer referencia al c. 605. Incluso el art. 111 dice que la competencia de dicho dicasterio se extiende a las terceras órdenes y a las asociaciones de fieles que vienen erigidas con la intención de ser institutos de vida consagrada o sociedades de vida apostólica. Esto no implica, por supuesto, que la CIVCSVA tenga la competencia sobre cualquier fiel que asuma los consejos evangélicos.

Sin embargo, debido justamente a la diversidad de personas, a la naturaleza y finalidades propias de estos movimientos³⁶ sería laudable un comisión interdicasterial permanente según el principio propuesto por la Constitución *Pastor Bonus* en su n. 21 § 2: «Cuando sea necesario, se constituirán oportunamente comisiones “interdicasteriales” permanentes para tratar aquellos asuntos que requieran una consulta mutua y frecuente»³⁷. Aun más, se podría considerar el § 1 que afirma:

Los asuntos que tocan la competencia de varios Dicasterios los examinarán conjuntamente los Dicasterios interesados. La reunión para confrontar los distintos puntos de vista la convocará el dirigente del Dicasterio que comenzó a tratar la cuestión, bien sea de oficio o a instancia de otro Dicasterio interesado. Sin embargo, el asunto se llevará a la sesión plenaria de los Dicasterios interesados si lo requiere el tema en cuestión. Preside la reunión el dirigente del Dicasterio que la ha convocado, o su secretario si participan en ella sólo los secretarios.

³⁶ G. GHIRLANDA, «Questione irrisolte», 100: «A causa della varietà delle categorie di persone molte materie sono di competenza mista e dunque spetterebbero a vari Dicasteri romani: i consigli evangelici alla Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica; i seminari, se il movimento ne abbia, alla Congregazione dei seminari e degli studi; i chierici, alla Congregazione per i chierici; i laici coniugati, al Pontificio Consiglio per la famiglia; i battezzati non cattolici, al Pontificio Consiglio per l'unità dei cristiani; se il movimento ha rapporti con non battezzati o con non credenti, al Pontificio Consiglio per il dialogo con i non credenti, ecc.».

³⁷ Cf. J. BEYER, *Il rinnovamento del diritto*, 170-171; ID., «Originalità dei carismi», 277; J. GALOT, «Problemi dottrinali della vita consacrata», 304; G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 289; ID., «Questione irrisolte», 100-102; E. SASTRE SANTOS, «Las nuevas formas de vida consagrada», 63.

La hipótesis de una comisión interdicasterial propuesta por el § 2 podría plantear la dificultad de establecer el dicasterio que detentase la competencia para la aprobación, sin embargo la propuesta del § 1 de crear una reunión interdicasterial como ayuda al Dicasterio que comenzó a tratar la cuestión sería factible. En tal caso el Pontificio Consejo para los laicos debería convocar la reunión y este Consejo permanecería competente en la materia que nos concierne.

2. Criterios de idoneidad para la asunción de los consejos evangélicos

En estos movimientos con diversas vocaciones y categorías de personas se recomienda un doble tipo de estatutos. Un estatuto general que es válido para todos los miembros donde se especifica el carisma propio, aprobado por la Iglesia y en el cual se contienen las normas fundamentales; y, un estatuto particular fundado en el estatuto general para las diferentes formas de vida presentes en el movimiento: los miembros que asumen los consejos evangélicos, los esposos, los sacerdotes, etc.³⁸ Por eso, es fundamental determinar con claridad y precisión los elementos esenciales de estos movimientos en los estatutos generales y particulares.

En la elaboración de estos estatutos, la instrucción antes mencionada de la Conferencia Episcopal española en su n. 13 recomienda lo siguiente:

En la elaboración de estatutos no debe faltar ninguno de los datos requeridos por el derecho; pero no es necesario ni conveniente que se descienda a detalles propios de otro tipo de documentos, como son los reglamentos de régimen interno que la asociación puede darse legítimamente y que, de estar en los estatutos, podrían entorpecer la deseable agilidad y aun rapidez en los trámites que deba observar la autoridad eclesiástica competente.

Sin embargo, si en los estatutos particulares se hace mención de los consejos evangélicos, podría ser plausible que la autoridad eclesiástica tuviese un conocimiento de los mismos respetando la justa autonomía del movimiento.

Veamos ahora las diversas etapas y las condiciones necesarias que posibilitan la incorporación de un miembro en un movimiento.

³⁸ Cf. los estudios de B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 106-137; J. BEYER, *Il rinnovamento del diritto*, 151-175; L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, 36-114.

2.1 Admisión, formación y compromisos

Estas nuevas formas al ser aprobadas como asociaciones de fieles se rigen por el derecho de asociación, aunque debido a la originalidad y al carisma propio se podrían aplicar principios de otras partes del Código³⁹. Así, el c. 307 § 1 afirma que la admisión de los miembros se hace según el derecho común y los estatutos de cada asociación. Esto se aplica a las asociaciones públicas de fieles, sin embargo la admisión en una asociación privada depende únicamente de los estatutos de la misma.

Desde el momento que la persona ha sido validamente recibida y no es legítimamente expulsada, goza de los derechos y privilegios, de indulgencias y de otros favores espirituales dados a la asociación (c. 306).

Ahora bien, en nuestro estudio hemos considerado sobre todo las personas que entran a formar parte de estos movimientos desde una respuesta total al seguimiento de Cristo que se caracterizan por un carisma específico. Por eso, los estatutos particulares deberían prever una etapa de discernimiento para que los futuros miembros conozcan el carisma y la misión de la sección correspondiente a la cual se siente llamada, así como los grados de pertenencia y los vínculos posibles en dicho movimiento. Este proceso de discernimiento con el acompañamiento personal ayudará a ver si la persona se siente llamada a esta vocación específica y si reúne una serie de requisitos mínimos necesarios para formar parte de un grupo de este género. Este etapa terminará con la admisión inicial del miembro en la sección correspondiente del movimiento.

La admisión implica, por otra parte, un compromiso temporal al menos intencionalmente perpetuo si estamos hablando de la consagración

³⁹ Cf. B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 29-31.103-104. G. GHIRLANDA, «Los movimientos en la comunidad eclesial», 56: «Precisamente para tutelar el carisma de los movimientos, en algunos campos se siguen las prescripciones del derecho propio. Ante todo, en la admisión y la formación de los miembros (cc. 307 § 1; 316 § 1). Esta varía en los distintos movimientos; en aquellos que implican una profesión de los consejos evangélicos, la formación se inspirará, más o menos, en la legislación sobre los institutos religiosos, con los aspectos de autonomía que en ella se encuentran (Cf. cc. 641-661); en los movimientos en los cuales se vive el ministerio sagrado, se basará en la legislación relativa a la formación de los clérigos, hasta llegar a tener incluso un seminario propio (Cf. cc. 232-264). Eso mismo vale en cuanto a los deberes y derechos de los miembros (c. 306; Cf. cc. 662-672), y para su separación del movimiento (c. 308; 316 § 2; Cf. cc. 684-704)» (Cf. también J. BEYER, «Il nuovo diritto dei religiosi», 831).

de vida que se puede vivir en estos movimientos a través de la asunción de los consejos evangélicos⁴⁰.

Después de esta admisión y del discernimiento común entre la persona y el movimiento, viene una etapa de formación. La formación es un derecho y un deber para todos los laicos (c. 229 § 1). Debe estar adaptada a la capacidad y a la condición de cada persona, así como a las responsabilidades ejercidas. Por otra parte, es una obligación para los laicos que reciben un servicio eclesial de adquirir la formación requerida y apropiada para cumplirla convenientemente (c. 231 § 1).

Esta formación espiritual y doctrinal⁴¹ en las nuevas formas asociativas será distinta según la diversidad de las formas de vida y ayudará a vivir el carisma originario en la vocación específica de las personas⁴². El estatuto general establecerá normas generales de formación pero los estatutos particulares deberían ser precisos a la hora de establecer una formación para las diferentes vocaciones y categorías de personas.

⁴⁰ En opinión de M. Dortel-Claudot el verdadero compromiso-incorporación se realiza en el momento de los compromisos temporales y no unos años después: «Dans les communautés dont nous parlons ici, l'engagement-incorporation est réalisé par l'émission des vœux, serments ou promesses de vivre deux ou trois conseils selon l'état de vie. Autrement dit, prononcer les vœux, serments ou promesses de vivre deux ou trois conseils "selon les statuts de la communauté", réalise l'incorporation dans cette communauté. En outre, "s'engager dans la communauté" est alors une façon d'exprimer que le candidat accepte d'entrer dans une démarche le rendant apte un jour à prononcer des vœux temporaires. Ce n'est pas un véritable engagement-incorporation comme dans les communautés précédentes. Le véritable engagement-incorporation se réalise au moment des vœux temporaires et non quelques années plus tôt» (M. DORTEL-CLAUDOT, «Les communautés nouvelles», 231).

⁴¹ J. BEYER, «I "Movimenti Ecclesiali"», 151: «La formazione anzitutto dottrinale, deve essere esercitata e applicata nella vita apostolica. L'aspetto dottrinale infatti appare primario in tutti i M.E., i quali costruiscono l'operosità apostolica su un fondamento dottrinale, e diffondono la propria dottrina specifica nel movimento». L. Moreira Neves subraya la importancia de la formación espiritual debido a la acción apostólica de dichos movimientos: «Movimenti che si consacrano con generosità e forse anche sacrificio ad una impegnativa azione apostolica, sociale e caritativa ma offrono ai loro membri scarso per non dire nessun nutrimento spirituale; questo non è purtroppo qualcosa di ipotetico, è molto reale [...] L'identità, l'integrità di ciascun movimento esige che questo offra a tutti i suoi membri, nella linea stessa della missione che affida loro, una spiritualità forte e solida, impregnata di Vangelo, capace di prepararli all'azione» (L. MOREIRA NEVES, «I Movimenti nella Chiesa», 172).

⁴² CONSEIL PERMANENT DE L'ÉPISCOPAT FRANÇAIS, *Point de repère proposés aux Evêques, ex manuscripto*: «Pour favoriser l'équilibre de la formation spirituelle, il sera bon de prévoir une pluralité d'intervenants compétents soit pour le discernement spirituel, soit pour l'enseignement du charisme propre à la communauté soit pour l'enseignement de l'ensemble de la tradition spirituelle de l'Eglise. La prévision d'une diversification des moyens de formation et d'information est aussi utile».

Esta etapa de discernimiento, admisión y formación vendrá determinada además por los diversos compromisos que van adquiriendo las personas. Se recomienda una duración de la formación sobre diversos años para el bien de las personas como del grupo, antes de la incorporación definitiva al movimiento.

Estos compromisos serán graduales en la incorporación definitiva de la persona hasta llegar a la asunción de compromisos definitivos que determinará la participación plena con todos los derechos y deberes al grupo. Se podría incluir en los estatutos particulares la fórmula del compromiso. Por otra parte, estos derechos y deberes serán distintos según las diversas vocaciones y las categorías de personas pertenecientes al movimiento⁴³.

En definitiva, esta admisión de los miembros se realiza progresivamente según las etapas de formación y los compromisos adquiridos, sin olvidar que se trata de una respuesta total de la persona a la vocación divina según el carisma y la misión propia del movimiento.

3. Naturaleza y efectos jurídicos de los compromisos

Los miembros laicos y clérigos, célibes o casados de estas nuevas formas asociativas, después de un tiempo de discernimiento, se adhieren a la asociación por medio de un compromiso temporal pero renovable por el cual se dan totalmente al movimiento en respuesta a la vocación divina. Esta diversidad de personas o grupos al interno de un movimiento comporta diferentes formas de compromiso como votos, promesas u otros vínculos⁴⁴. Además si estos movimientos vienen aprobados como asociaciones de fieles, cabe preguntarse la naturaleza de los vínculos o compromisos adquiridos por los miembros que asumen los consejos evangélicos. Para que no haya confusiones ni malentendidos es primordial especificar claramente en los estatutos de estos

⁴³ Cf. B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 129.

⁴⁴ J. BEYER, *Il rinnovamento del diritto*, 160: «Spesso l'impegno è una forma di vita che può essere una consacrazione mediante i consigli evangelici, consacrazione di natura diversa: monastica, eremitica o cenobitica, apostolica in vista di un apostolato specializzato, in gruppo o come presenza secolare in pieno mondo. Talvolta i membri sono già sacerdoti quando si impegnano; altri membri si preparano al matrimonio o sono già sposati; tra questi ultimi alcuni, col tempo, se sentono talvolta chiamati a vivere in maniera adattata nel matrimonio i consigli evangelici. Alcuni movimenti hanno gruppi di giovani, figli di famiglie già impegnate o altri giovani che si sentono chiamati a questa nuova vita; questi ultimi sono di tutte le età: ragazzi, adolescenti e, secondo i casi, di situazioni diverse: apprendisti, universitari [...]».

movimientos, así como explicar a los diversos miembros del grupo, la naturaleza y los efectos jurídicos de estos compromisos.

3.1 *Naturaleza y forma de los compromisos*

El compromiso de los miembros de estos movimientos, después de un tiempo de prueba, cada uno según su estado de vida, manifiesta la adhesión a un proyecto de vida que abarca toda la persona. Ahora bien, si se trata de una donación de sí mismo a la llamada de Dios a través de la asunción de los consejos evangélicos que se realiza en un carisma originario y en la participación a una misión concreta del movimiento: ¿cuál es la naturaleza y la forma de estos compromisos? ¿Son simplemente vínculos privados?

3.1.1 Votos, promesas u otros vínculos

Un elemento importante a la hora de delimitar la naturaleza y la forma de estos compromisos es la distinción entre el voto, la promesa y otros vínculos.

El voto es la promesa deliberada y libre de un bien posible y mejor hecha a Dios, que debe cumplirse por virtud de religión (c. 1191 § 1). En el voto la promesa se hace a Dios, en cuanto que es un acto de latría, y por consiguiente encuentra en la virtud de religión la fuente de su obligatoriedad⁴⁵. Este voto compromete toda la vida y supone la fidelidad (c. 598 § 2). Una falta en materia grave contra el voto comporta el sacrilegio porque se trata de un acto de latría, es decir, de culto directo a Dios. Además del voto hay otros vínculos sagrados que permiten asumir en conciencia y delante de Dios la obligación de practicar los consejos evangélicos (LG 44).

La promesa no se hace directamente a Dios, sino a una persona o a una institución (Iglesia o Instituto)⁴⁶. Esta no obliga por virtud de religión sino por la virtud de fidelidad y significa una donación de la persona. Por tanto, las violaciones en materia grave, aunque configuran una culpa grave, no comportan el sacrilegio; lo cual no quita que la

⁴⁵ Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia*, 462; E. GAMBARI, *I religiosi nel Codice*, 26.

⁴⁶ J.M. HENNAUX, «Voeux et promesses», 17-18: «Nous pensons donc qu'on ne peut limiter la promesse à "une promesse à l'Institut". Elle s'adresse à l'Institut et à Dieu [...] La limiter à une promesse aux hommes serait, à notre avis, en pervertir dangereusement le sens: on introduirait ainsi une regrettable dichotomie entre la relation à Dieu et la reconnaissance ecclésiale, ce qui serait tout le contraire d'éducatif; cela ne répondrait pas non plus à la réalité de l'histoire sainte des jeunes religieux et religieuses».

promesa, habiendo sido hecha por causa de Dios (*propter Deum*), tiene un carácter consagradorio⁴⁷.

Tanto a través del voto como de la promesa, la persona responde a una vocación divina, por tanto, el destinatario es Dios. Ahora bien, el voto es una promesa hecha directamente a Dios y la promesa sólo principalmente⁴⁸. En cuanto a la naturaleza también podemos verificar una diferencia evidente a nivel jurídico. La promesa como compromiso perpetuo es diverso del voto perpetuo: el Código no declara inválido el matrimonio de un consagrado con compromisos perpetuos, sean votos o sean promesas, en un instituto secular.

El voto obliga en virtud de religión y la promesa en virtud de la fidelidad, pero tanto el uno como el otro tienen su fuente y su razón de ser en la virtud de la caridad⁴⁹. La obligación de vivir integralmente y fielmente los consejos evangélicos — sea con votos, promesas u otros vínculos — brota de la virtud de la caridad, en cuanto que la respuesta a la vocación divina se realiza en el amor.

En conclusión, la forma de los compromisos en los movimientos — sea con votos⁵⁰, promesas u otros vínculos — no debe disminuir la entrega total de la persona en la asunción de los consejos evangélicos en

⁴⁷ J. Beyer a este nivel de la obligatoriedad y de sus consecuencias parece equiparar el voto y la promesa: «Sa raison ultime consiste à être une réponse à Dieu à travers cet engagement envers l'institut. Elle [promesse] répond à un appel divin. Elle est faite "propter Deum". Une infidélité grave, qui mettrait en danger la fidélité à Dieu en une matière promise ainsi, entraînerait une culpabilité et une faute grave» (J. BEYER, «La vie consacrée. Perspectives d'avenir», 252).

⁴⁸ Cf. J. ZAMMIT, *Il voto e la promessa*, 200.

⁴⁹ J. ZAMMIT, *Il voto e la promessa*, 204-205: «La promessa semplice obbliga certamente a mantenere la promessa, cioè a fare o ad omettere quello che è stato promesso; e fondamento dell'obbligazione è, almeno, la virtù della *fedeltà*; in alcuni casi potrebbe esserlo anche la virtù della *giustizia*. Ma la fedeltà o la giustizia, fondamento dell'obbligazione della promessa, può essere una virtù: a) *naturale*, fondata e motivata da una ragione naturale: ogni persona è tenuta nel rapporto con le altre persone, a conformare i suoi atti alle promesse fatte; b) *soprannaturale*, fondata e motivata da una ragione d'ordine soprannaturale, per esempio dal rispetto, dall'ossequio, dall'amore a Dio. In quest'ultimo caso la promessa diventa un vincolo sacro. L'obbligatorietà in coscienza di adempiere o mantenere quello che è stato promesso, proviene non soltanto dalla virtù naturale della fedeltà o della giustizia, ma anche dall'*atto di religione*: ossequio, amore di Dio, ecc., aggiunto ed unito alla promessa» (Cf. también J. BEYER, «Carismi e impegni», 625).

⁵⁰ J. Beyer propone la posibilidad de un voto condicionado que se dispensa en el momento de dejar el grupo sin que esto signifique una limitación en la donación de la persona. O incluso se podría hablar de un propósito santo (c. 604 § 1) que determina el don y fija las obligaciones de la consagración, sin que contenga el obstáculo del doble pecado en caso de infidelidad (J. BEYER, «Il nuovo diritto dei religiosi», 831-832).

las distintas formas de vida. En cuanto al contenido y a la naturaleza de los compromisos, los cánones sobre las asociaciones de fieles no prevén nada, por eso es importante que los estatutos definan el objeto de los mismos para proteger con más fidelidad la vocación propia y la identidad de cada movimiento (cf. c. 587 § 1). Según, M. Dortel-Claudot, el gesto de comprometerse en el movimiento reconocido como asociación de fieles hace que la persona contrate un lazo asociativo, que ciertamente obliga la conciencia y no debe ser tomado a la ligera⁵¹.

3.1.2 ¿Vínculos públicos o privados?

El *status quaestionis* en este momento es el siguiente: ¿que se puede decir de los votos, promesas o juramentos por los cuales todos los miembros de los movimientos o algunos de ellos prometen de vivir tal o tal consejo evangélico? ¿Vínculos privados o públicos? Partimos de la base que el derecho sobre las asociaciones de fieles no afirma nada al respecto.

Los votos o vínculos sagrados son públicos cuando los consejos evangélicos son aceptados por el legítimo superior en nombre de la Iglesia (c. 1192 § 1). La publicidad del voto no depende del hecho que se pronuncie públicamente, sino del hecho que como tal ha sido aceptado en la Iglesia⁵². Por otra parte, para la Iglesia estos votos públicos se dan en los institutos de vida consagrada y en la vida eremítica.

En relación a las nuevas formas asociativas, los compromisos serán diferentes según el grado de reconocimiento eclesial de la asociación. En el caso de una asociación de hecho, es decir, ni reconocida, ni erigida por un obispo diocesano, los votos permanecen privados. Por otra parte, en el supuesto que el movimiento es reconocido como asociación privada o erigido en asociación pública, mientras que los estatutos no hacen referencia a posibles votos o compromisos de asumir los consejos evangélicos por los miembros, los votos siguen siendo privados. Ahora bien, la dificultad se presenta en las asociaciones privadas o pú-

⁵¹ Cf. M. DORTEL-CLAUDOT, «Les communautés nouvelles», 227. En la misma línea de pensamiento A. BORRAS, «Le droit canonique», 216: «L'engagement dans la communauté correspond à ce que le Code qualifie de "réception des membres" (c. 307 § 1). Celle-ci doit se faire "selon le droit et selon les statuts de chaque association" (c. 307 § 1). Il ne s'agit pas d'un lien sacré au sens des canons 573 et 712, même s'il engage en conscience. Il s'agit plutôt d'un lien associatif, de nature sociale en quelque sorte, par lequel les membres adhèrent aux buts de la communauté, se lient moralement à celle-ci et y sont incorporés. Autrement dit, par ce lien associatif les membres font désormais partie de la communauté et acceptent de vivre selon les dispositions des statuts».

⁵² Cf. L.H. ACEVEDO, «Voto», 1149.

blicas donde sus estatutos prevén explícitamente la posibilidad de emitir votos o promesas; entonces, ¿se puede hablar simplemente de votos privados?⁵³.

En una asociación privada reconocida por la Iglesia los compromisos no son recibidos por el Moderador en nombre de la Iglesia puesto que los miembros obran en nombre de la actividad apostólica propia del movimiento, sin que esto niegue el carácter eclesial del movimiento. Sin embargo, en una asociación pública los miembros obran en nombre de la Iglesia (c. 313), pero no en virtud de una vida consagrada estable recibida en la Iglesia, sino por su pertenencia a la asociación⁵⁴. En este caso, G. Ghirlanda propone que la asunción de los consejos evangélicos permanezca a nivel privado y por tanto no sea recibida por el Moderador, para evitar que sea interpretada como una profesión pública de los consejos evangélicos según el c. 1192 § 1⁵⁵.

Este voto asumido en las asociaciones de fieles — privadas o públicas — es jurídicamente privado según el c. 1192 § 1 en cuanto que no es recibido por el Moderador en nombre de la Iglesia. Sin embargo, tampoco se trata de un voto meramente privado de foro interno⁵⁶, sino que goza de una publicidad⁵⁷ en cuanto que es conocido en el fuero ex-

⁵³ Cf. M. DORTEL-CLAUDOT, «Les communautés nouvelles», 228-229.

⁵⁴ En este sentido no parece oportuna la afirmación de J. Zammit: «I voti dei focolarini sono ancora considerati privati. Di per sé invece questi voti hanno un carattere pubblico, perché vengono ricevuti dai moderatori del Movimento a nome della Chiesa che li ha approvati» (J. ZAMMIT, *Il voto e la promessa*, 186). Además J. Zammit no parece tener en cuenta que los *focolarini* tienen un reconocimiento como asociación privada de fieles. Obrar en nombre de la Iglesia corresponde a las asociaciones públicas.

⁵⁵ Cf. G. GHIRLANDA, «I consigli evangelici nella vita laicale», *ex manuscripto*.

⁵⁶ M. DORTEL-CLAUDOT, «Les communautés nouvelles», 228: «Le voeu privé du c. 1192 § 1 c'est le voeu "strictement privé", appelé parfois voeu de dévotion ou "voeu privé au for interne", affaire purement intime et personnelle entre une personne et le Seigneur, affaire à laquelle l'église ne désire en rien être mêlée, dont elle n'est pas le témoin et n'a même pas à en savoir l'existence. Afin de garder à ce voeu son caractère privé, il ne convient pas qu'il soit émis au cours d'une messe, ni qu'il soit "reçu" par un diacre, un prêtre ou un évêque». M. Dorte-Claudot parece no distinguir el voto de conciencia del voto privado, puesto que así como el primero puede ser absuelto por el confesor; por el contrario, el voto privado se dispensa a norma del c. 1196.

⁵⁷ En el pensamiento de J. Beyer se habla con frecuencia de la publicidad de estos compromisos, ahora bien ¿se refiere a votos públicos? A nuestro parecer el carácter eclesial y público de estos compromisos no significa que se trate de votos públicos (Cf. J. BEYER, «Il nuovo diritto dei religiosi», 830; ID., «Vita associativa e corresponsabilità ecclesiale», 934-935. Cf. también B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 133).

terno y reconocido por la Iglesia en el momento de aprobar los estatutos de dichos movimientos.

De ahí que estos votos puedan ser denominados como votos privados reconocidos o votos privados en el fuero externo⁵⁸. De este modo se reconocería el carácter social del compromiso, sin que se hable de voto público en el sentido canónico del término.

3.1.3 Dimisión y dispensa de los votos

Conviene prever asimismo los motivos y el procedimiento para dar de baja a los miembros de la asociación así como la dispensa de los votos, los cuales deberían estar regulados por los estatutos generales así como por los estatutos particulares de cada sección del movimiento.

La salida de una cierta sección no significa que el miembro abandone el movimiento, sino que se puede dar la posibilidad de un cambio de una sección a otra teniendo en cuenta los motivos de su renuncia.

Además el derecho común en relación a las asociaciones privadas de fieles en su c. 308 afirma que «nadie que haya sido admitido legítimamente en una asociación puede ser expulsado de ella, si no es por causa justa, de acuerdo con la norma del derecho y de los estatutos». En relación a las asociaciones públicas el c. 316 § 2, antes mencionado, especifica algunas causas que impiden la admisión de ciertos miembros en estos movimientos.

Estas causas deben ser especificadas claramente en los estatutos buscando la tutela de los derechos recíprocos, tanto del movimiento como de la persona singular⁵⁹. Por otra parte, tanto el procedimiento como el órgano competente han de figurar en los estatutos⁶⁰.

⁵⁸ Cf. B. DAVID, «Communautés nouvelles et Droit de l'Eglise», 55-56; M. DORTEL-CLAUDOT, «Les communautés nouvelles», 228; A. GUTIÉRREZ, *De natura voti pubblici et voti privati*, 284-289; X. OCHOA, «Professio, consecratio et vota religiosa», 295-299. C.M. Heredia considera que para que se pueda hablar de votos públicos deben concurrir los siguientes elementos: «son emitidos en el foro externo; en una de las formas aprobadas de vida consagrada; según normas propias aprobadas por la autoridad eclesiástica competente» (C.M. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales*, 127). En consecuencia podemos entrever que los votos en estas asociaciones de fieles sean privados.

⁵⁹ J. BEYER, «I "Movimenti ecclesiali"», 153: «L'uscita deve essere prevista con norme sicure nello statuto di ogni sezione, salvi sempre i diritti dei cristiani, in circostanze specifiche, di ricorrere liberamente alla superiore autorità competente, che è anzitutto quella interna del Movimento, ossia la direzione generale. Ogni uscita viene dapprima esaminata nella propria sezione, perché sia possibile in tempo utile il ricorso dal direttore di sezione al direttore generale o al suo consiglio. L'ulteriore ricorso è fatto presso il vescovo diocesano se questi ha approvato gli statuti, o presso la Santa Sede se il Movimento è di diritto pontificio. Ciascun Movimento prevede come deve

El principio del c. 702 § 2 de observar la equidad y la caridad evangélica con el miembro separado puede resultar una disposición de justicia aplicable a estas nuevas formas asociativas.

La claridad en la naturaleza de los compromisos, por otra parte, es imprescindible para evitar ambigüedades en la dispensa de los votos en el momento del abandono o dimisión del movimiento.

Si se tratase de votos públicos, la dispensa se regula por la normativa de los institutos de vida consagrada (cc. 686-704; 726-730; 742-746). Por el contrario, si fuesen votos privados, la dispensa se realizaría según el c. 1196. Ahora bien, como se trata de votos no meramente privados y la dispensa implicaría la separación del movimiento, los estatutos podrían disponer que la dispensa no tendría valor, si no fuese con el acuerdo del Moderador de la asociación o movimiento⁶¹.

3.2 *Efectos jurídicos*

La materia de los compromisos, es decir, los consejos evangélicos deben ser determinados en los estatutos particulares de las diversas secciones del movimiento, así como en los estatutos generales de modo que la asunción de los consejos evangélicos con vínculos pueda ser tutelado y garantizado para las personas pertenecientes a la asociación⁶².

esser considerata l'uscita: più facile durante la prima probazione, più difficile dopo la prima cooptazione nel M.E., e dopo la cooptazione definitiva da decidere con prudenza e con la dovuta preparazione, rimanendo sempre possibile e spesso desiderabile, come si è detto, il passaggio ad altra sezione, con minore obbligo e dedizione». M.A. TRAPET opina que la legislación religiosa puede ayudar en los procesos de salida de los miembros de estos movimientos eclesiales: «Les communautés nouvelles. pourraient, pour "organiser" l'éventuel départ de l'un de leurs membres, tenir compte de la sagesse de la législation religieuse en cette matière, en prévoyant, dans leurs statuts, la cessation des engagements pris, en cas de départ de la communauté» (M.A. TRAPET, *Pour l'avenir des nouvelles communautés*, 82).

⁶⁰ Cf. L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, 105.

⁶¹ Cf. J. BEYER, «Vita associativa e corresponsabilità ecclesiale», 935.

⁶² J. BEYER, «I "Movimenti Ecclesiali"», 152-153: «Tra i consigli maggiori, sia nella vita "consacrata" che in quella "donata" a Dio, si contano, oltre alla povertà, castità e obbedienza, la vita di fraternità e di contemplazione; queste ultime, come sempre meglio appare oggi, sono i consigli di amare i fratelli e di adorare Dio, come piena espressione della carità. Di ciascuno di questi cinque consigli bisogna parlare, nel regolamento generale e nello statuto delle sezioni. Nell'esporre tali cose è di grande importanza denominare rettamente i diversi elementi, come ad esempio la povertà evangelica, la castità consacrata o dedicata, la filiale e fraterna obbedienza da prestare a Dio e ai fratelli, la carità di vita fraterna e la testimonianza e operosità della carità stessa, i consigli di preghiera e di contemplazione. In effetti, i Movimenti Ecclesiali espongono in modo mirabile questi elementi della loro vita contemplativa e attiva, come condizione di unità e criterio di fecondità apostolica».

B. Zadra⁶³ propone el c. 598 § 1 como principio clave para observar los consejos evangélicos: «Teniendo en cuenta su carácter y fines propios, cada instituto ha de determinar en sus constituciones el modo de observar los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia, de acuerdo con su modo de vida». Por eso, se tendrá que considerar el carácter y fin del movimiento basado en un carisma originario, así como el modo de vida propio del mismo.

En este contexto, el voto de la castidad en el celibato por el Reino de Dios parece claro. Ahora bien, la pobreza y la obediencia deberán ser especificados claramente y sin ambigüedad en los estatutos.

Algunas asociaciones prevén la puesta en común de todos los bienes, pero habrá que tener en cuenta la diversidad de categorías de personas⁶⁴. A este respecto la situación de los matrimonios debido a los hijos conlleva una serie de condiciones que veremos posteriormente. Resulta sumamente interesante la recomendación del Consejo permanente del episcopado francés al respecto:

La renuncia eventual a los bienes patrimoniales en favor de la comunidad o a algún tercero puede ser autorizada a los miembros célibes consagrados de las comunidades, pero no antes de su compromiso definitivo. La prudencia exige que las normas que rigen esta renuncia no sean más estrictas que las que se aplican a los profesos perpetuos de los institutos religiosos⁶⁵.

⁶³ Cf. B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 131, (Cf. nota 2).

⁶⁴ J. GINDREY, «Communautés mixtes religieux/ses - laïcs/ques», 251: «Dans les communautés qui ont une expérience dans le temps, cela se traduit par la recherche d'un "nouvel ordre économique" où tout n'est pas mis en commun mais où tout est à la disposition de tous. Dans ces lieux le budget commun, les budgets individuels et les divers investissements envisagés sont passés au crible du regard communautaire. Dans des lieux plus neufs, la prudence a fait opter pour une mise en commun partielle. Cette décision est liée à la non durée des membres». El c. 319 § 1 establece, por otra parte, el siguiente principio para las asociaciones públicas de fieles en referencia a los bienes: «A no ser que se prevea otra cosa, una asociación pública legítimamente erigida administra los bienes que posee conforme a la norma de los estatutos y bajo la superior dirección de la autoridad eclesiástica de la que se trata en el can. 312 § 1, a la que debe rendir cuentas de la administración todos los años». Los bienes de las asociaciones públicas son bienes eclesiásticos regidos por el libro V del CIC de 1983. En cuanto a las asociaciones privadas, éstas administran libremente los bienes según los estatutos, quedando a salvo el derecho de la autoridad eclesiástica de vigilar para que los bienes sean empleados para los fines de la asociación (Cf. c. 325 § 1).

⁶⁵ CONSEIL PERMANENT DE L'ÉPISCOPAT FRANÇAIS, «Points de repère», *ex manuscripto*: «La renonciation éventuelle à des biens patrimoniaux en faveur de la communauté ou de tout autre tiers peut être autorisée aux membres célibataires consacrés des communautés, mais pas avant leur engagement définitif. La prudence exige que

En cuanto a la obediencia, un aspecto primordial consiste en establecer el equilibrio entre el proyecto personal y el proyecto comunitario, entre la autonomía personal y la autonomía comunitaria. Normalmente se da la preeminencia al proyecto comunitario en lo que concierne a la elección del trabajo profesional. C. Dagens afirma que, debido a la fuerte exigencia de comunión, el discernimiento se ejercitará a menudo de manera comunitaria: es la comunidad como tal que será portadora de llamadas y de indicaciones del Espíritu⁶⁶.

En este ámbito de la autonomía sería recomendable que los estatutos establezcan principios sobre la autonomía de la familia en torno al hábitat y a la vida privada. En este sentido, el documento "Points de repère proposés aux évêques de France pour accompagner une Communauté nouvelle" afirma que los estatutos prevean para las familias «un espacio suficientemente autónomo para la vida de pareja, la vida de familia y el ejercicio de la responsabilidad inalienable de los padres en la educación de sus hijos»⁶⁷.

Para J.R. Bouchet, la obediencia en las nuevas comunidades de la renovación carismática es diferente de la vida religiosa tradicional, en cuanto que la obediencia religiosa subraya la participación del sujeto mientras que la obediencia en estas nuevas comunidades insiste sobre la disponibilidad⁶⁸. En cuanto a la potestad de los responsables de estos grupos, G. Ghirlanda sostiene que dicha potestad no se recibe por voluntad de los asociados, como delegación, ni en virtud de obediencia si este tuviera lugar, sino de Dios⁶⁹.

les normes régissant cette renonciation ne soient pas plus strictes que celles qui s'appliquent aux profès perpétuels des instituts religieux». La traducción es nuestra.

⁶⁶ Cf. C. DAGENS, «Les mouvements spirituels contemporains», 891.

⁶⁷ CONSEIL PERMANENT DE L'ÉPISCOPAT FRANÇAIS, «Points de repère», *ex manuscripto*: «Les statuts doivent prévoir les modalités propres aux familles membres de la communauté, de manière à leur laisser un espace suffisamment autonome pour la vie de couple, la vie de famille et l'exercice de la responsabilité inaliénable des parents dans l'éducation de leurs enfants». La traducción es nuestra.

⁶⁸ J.R. BOUCHET, «Les "nouvelles communautés" et la vie religieuse», 152: «La réflexion postconciliaire sur l'obéissance insiste assez fortement sur la distinction entre l'obéissance pédagogique: qui entre en communauté se veut et demeure un apprenti à l'école de l'Évangile, et l'obéissance de type ecclésial: la fin de l'obéissance religieuse vise à faire de la communauté une *ecclesiola*, un corps bien formé. Selon ces deux aspects, l'exercice de l'obéissance est différent. Le premier insiste sur la disponibilité du sujet, dans le second sur sa participation. Alors que les communautés traditionnelles mettaient l'accent sur ce dernier, de manière parfois exagérée, diront certains, les communautés du Renouveau en général ont privilégié à l'extrême, l'aspect pédagogique».

⁶⁹ G. GHIRLANDA, «Los movimientos en la comunidad eclesial», 53-54: «La potestad que se ejerce en todas las asociaciones que han sido aprobadas por lo menos

Una obligación que brota, por otra parte, de la obediencia es el apostolado común en una obra del movimiento. Esta participación al apostolado podrá variar según el grado de pertenencia y el compromiso de los miembros de la asociación.

Esta asunción de los consejos evangélicos, por último, presenta una serie de dificultades e interrogantes en algunos miembros de los movimientos eclesiales como pueden ser los no católicos, los sacerdotes, los consagrados de formas institucionales reconocidas por la Iglesia y los esposos.

3.2.1 Miembros no católicos

En ciertos movimientos eclesiales ocurre la presencia de cristianos no católicos, bautizados en su propia Iglesia o comunidad eclesial⁷⁰. Incluso ocurre la circunstancia de presencia de fieles de otras religiones y no creyentes que participan en cierto sentido al espíritu y al apostolado del movimiento.

Respecto a los no católicos no bautizados, G. Ghirlanda opina que hay que considerarlos extranjeros al movimiento, aún incluso si participan a las actividades del mismo⁷¹. Por otra parte, en lo que concierne a los fieles que no están en plena comunión con la Iglesia católica, el c. 316 § 1 afirma claramente que «quien públicamente rechazara la fe católica o se apartara de la comunión eclesiástica, o se encuentre incurso

mediante la alabanza o la recomendación (privadas: c. 299), aunque no hayan sido erigidas mediante decreto (públicas: cc. 301; 313), no puede considerarse potestad natural, privada, doméstica o de dominio, sino potestad espiritual, y por lo tanto sagrada, porque, como potestad de Cristo en la Iglesia, se ejerce para lograr fines espirituales. Esto vale también para las asociaciones que son gobernadas por laicos (c. 317 § 3), conforme al c. 129 § 2 en el que se reconoce a los laicos la capacidad general de ejercer la potestad de gobierno y, por analogía, conforme al c. 618, que afirma que los superiores de los institutos religiosos han recibido la potestad de Dios por ministerio de la iglesia, es decir, la autoridad jerárquica. La potestad no se recibe por voluntad de los asociados, como delegación, ni en virtud del voto de obediencia, si éste se hiciera, sino de lo Alto, de Dios» (Cf. también R. SOBANSKI, «La potestà dei moderatori», 525-540).

⁷⁰ C.M. Heredia distingue tres tipos de asociaciones que reúnen católicos y no católicos: «Agrupaciones de católicos con adhesión de no católicos; agrupaciones no católicas en las que colaboran o participan como miembros algunos católicos (se trata de las organizaciones internacionales mencionadas en GS 90); agrupaciones no vinculadas a una determinada confesión religiosa, algunas de las cuales se pueden denominar “comunidades ecuménicas” (por ej. Taizé, Bose)» (C.M. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales*, 161).

⁷¹ Cf. G. GHIRLANDA, «Les formes de consécration», 9.

en una excomunión impuesta o declarada, no puede ser válidamente admitido en las asociaciones públicas».

Sin embargo, este c. 316 § 1 no se refiere a la presencia de bautizados no católicos en una asociación y por tanto el Código no toma posición ni dice expresamente nada al respecto⁷².

En el proceso de redacción del Código se vislumbra una evolución con respecto a la admisión o no de los no católicos en las asociaciones privadas o públicas. En el esquema de 1977 los no católicos podían adherirse a una asociación privada o pública, si — a juicio de la autoridad eclesiástica a norma del c. 44 § 2 — esto no fuese en detrimento de la acción propia de la asociación o sin peligro para la fe de los católicos⁷³. Un relator subraya que cabría un peligro en el admitir a los no católicos como miembros con pleno derecho con voto deliberativo, puesto que participarían al gobierno de la asociación y en el supuesto que se convirtiesen en mayoría, podrían cambiar los estatutos⁷⁴. Admitida esta observación el esquema de 1980 reconoce que los no católicos pueden ser inscritos únicamente en las asociaciones privadas⁷⁵. Este canon se encuentra todavía en el esquema de 1982⁷⁶ pero desaparece en el Código promulgado⁷⁷.

La exhortación apostólica *Christifideles laici* en su n. 31 dice así:

El Pontificio Consejo para los Laicos está encargado de preparar un elenco de las asociaciones que tienen la aprobación oficial de la Santa Sede, y de definir, juntamente con el Pontificio Consejo para la Unión de

⁷² B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 71: «Il silenzio del Codice lascia un po' perplessi, visto che attualmente c'è un fiorire di associazioni, nella Chiesa, che con la loro azione diretta anche a non-cattolici e non credenti, hanno il problema dell'inserimento di non-cattolici all'interno della propria struttura e inoltre stanno aprendo nuove piste per l'ecumenismo».

⁷³ *Communicationes* 12 (1980) 100-101: «Non-catholici adscribi possunt christifidelium consociationibus, nisi iudicio auctoritatis de qua in c. 44 § 2 id fieri non possit sine detrimento actionis consociationi propriae aut exinde oriatur periculum ne catholicorum fides in discrimen vocetur». (Se trata del c. 46 § 3 del esquema de 1977).

⁷⁴ Cf. *Communicationes* 15 (1983) 84-85.

⁷⁵ C. 681 § 4 del esquema de 1980: «Non-catholici christifidelium consociationibus publicis adscribi non possunt; consociationibus vero privatis ne adscribantur nisi iudicio auctoritatis competentis id fieri possit sine detrimento actionis associationis propriae et nullum oriatur periculum» (*Communicationes* 12 (1980) 100-101).

⁷⁶ C. 307 § 4 del esquema de 1982: «Non-catholici christifidelium consociationibus publicis adscribi non possunt; consociationibus vero privatis ne adscribantur nisi iudicio Ordinarii, id fieri possit sine detrimento actionis associationis propriae et nullum oriatur scandalum» (*Communicationes* 15 (1983) 85).

⁷⁷ Cf. G. GHIRLANDA, «Questione irrisolte», 98; B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 55-57.61.

los Cristianos, las condiciones en base a las cuales puede ser aprobada una asociación ecuménica con mayoría católica y minoría no católica, estableciendo también los casos en los que no podrá llegarse a un juicio positivo.

G. Ghirlanda dice que este texto se refiere a las asociaciones que, a tenor de sus estatutos, admiten bautizados no católicos y piden el reconocimiento o aprobación como asociaciones privadas, o bien la erección como públicas. De esto deduce que este tipo de asociaciones hace alusión a la posibilidad de asociaciones con miembros bautizados no católicos puesto que los miembros no bautizados no pueden ser miembros de una asociación eclesial; y, por otra parte, opina que si los bautizados no católicos se convirtiesen en mayoría, la asociación ecuménica cambiaría de naturaleza y se transformaría en una asociación interconfesional⁷⁸.

G. Feliciani opina que nada impide que estos no católicos, a nivel de principio, participen no sólo a las asociaciones privadas sino incluso a las públicas que no persiguen fines reservados a la jerarquía⁷⁹. Por otra parte, L. Martínez Sistach refiriéndose a la admisión de los miembros no católicos en las asociaciones públicas de fieles piensa que a estos cristianos no les corresponde el derecho de asociación reconocido en la Iglesia en el c. 215 puesto que no son fieles en el sentido del Código (cc. 96; 204 § 1; 208), es decir, no profesan la plena fe católica ni mantienen la plena comunión eclesial. De ahí deduce que pueden ser admitidos como consultores o colaboradores de las actividades de la asociación⁸⁰. Y G. Ghirlanda analizando el c. 313 donde se afirma que una asociación pública recibe una misión en nombre de la Iglesia, concluye así: «Los bautizados no católicos no pueden ser admitidos como miembros a parte entera de una asociación o un movimiento públicos,

⁷⁸ Cf. G. GHIRLANDA, «Questione irrisolte», 97-98.

⁷⁹ G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, 169: «Tale partecipazione pone però non pochi problemi indirettamente evidenziati dallo stesso papa Giovanni Paolo II che nella esortazione apostolica ChL 31 ha incaricato il Consiglio per i laici di definire, insieme al Consiglio per l'unione dei cristiani, "le condizioni in base alle quali può essere approvata un'associazione ecumenica in cui la maggioranza sia cattolica e una minoranza non cattolica". Nessuna decisione è stata ancora assunta al riguardo. Non sembra però ammissibile che i non cattolici assumano incarichi direttivi, tanto più che il Consiglio per i laici si è da tempo pronunciato in tal senso a proposito delle organizzazioni cattoliche internazionali. Qualora, poi, i non cattolici divenissero la maggioranza dei membri, l'associazione assumerebbe carattere inter-confessionale, collocandosi fuori dall'ordinamento canonico».

⁸⁰ Cf. L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, 67. Cf. también M. PIÑERO, *La ley en la Iglesia*, I, 403: «En las asociaciones públicas encierra algo de contrasentido el admitir como socios estrictos a los que no pertenecen a la Iglesia católica, ya que estas asociaciones actúan en nombre de la Iglesia».

en la medida que no sabrían obrar en nombre de la Iglesia católica por el hecho mismo que no pertenecen a la misma y no pueden alcanzar los fines que le son propios»⁸¹.

Ahora bien, si el movimiento es aprobado como asociación privada, como sucede actualmente, no parece que habría mucha dificultad que los miembros no católicos fueran admitidos para vivir el carisma originario del movimiento así como para participar a determinados fines aunque los estatutos tendrían que definir las obligaciones y derechos según las normas sobre el ecumenismo⁸².

Esta presencia de los no católicos en los movimientos eclesiales supone una riqueza y un desafío mirando al desarrollo y a la expansión del movimiento ecuménico en la situación eclesial actual. Ahora bien, una dificultad surge en el momento de considerar la posibilidad de la asunción de los consejos evangélicos con vínculos por estos miembros en las asociaciones donde la mayoría son católicos.

Los estatutos particulares de la sección concerniente a los miembros no católicos deberían determinar quien admite y dispensa de estos vínculos, así como el contenido de dichos consejos evangélicos. Así, los

⁸¹ G. GHIRLANDA, «Les formes de consécration», 10: «Des baptisés non catholiques ne peuvent être admis comme membres à part entière d'une association ou d'un mouvement publics, dans la mesure où ils ne sauraient agir au nom de l'Eglise catholique par le fait même qu'ils n'y appartiennent pas et ne peuvent donc poursuivre les fins qui lui sont propres». La traducción es nuestra (Cf. también J. HORTAL, «Admissão de não catolicos», 152; C.M. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales*, 161-165).

⁸² G. Ghirlanda llega a las siguientes conclusiones respecto a la admisión y a la participación de los miembros no católicos: «a) les baptisés non catholiques pourraient adhérer à un mouvement, en tant que membres *non pleno iure*, par une promesse faite entre les mains du président ou de la présidente, ou encore de son/sa délégué(e); il découlerait de cette promesse des droits et des devoirs réciproques entre eux et le mouvement; b) il est bon d'inclure dans les statuts généraux du mouvement un seul article prévoyant la possibilité de l'admission de baptisés non catholiques dans les conditions établies par les règlements particuliers; c) il vaudrait mieux créer à l'intérieur du mouvement des groupes distincts sous la conduite de membres appartenant aux diverses communautés chrétiennes non catholiques, ainsi que des groupes mixtes ayant à leur tête des membres catholiques; d) les membres non catholiques, outre la charge de diriger au niveau du groupe, n'en remplissent aucune autre au sein du mouvement ni ne participeront à aucune décision concernant son gouvernement, à moins qu'il ne s'agisse de décisions qui regardent directement leurs groupes formés par des non catholiques» (G. GHIRLANDA, «Les formes de consécration», 10-11; Cf. también G. GHIRLANDA, «Questione irrisolta», 97-100; J. BEYER, *Il rinnovamento del diritto*, 161; ID., «Movimento eclesiale», 709; J. HORTAL, «Admissão de não catolicos», 152; L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, 104-105).

no católicos podrán emitir privadamente los votos o promesas de castidad, pobreza y obediencia⁸³.

Tanto J. Beyer como G. Ghirlanda opinan que estas promesas o votos deben ser realizados bajo condición⁸⁴ de modo que al abandonar la asociación, el miembro no católico queda libre de todas las obligaciones adherentes al compromiso. La condición del voto no disminuye la entrega total de la persona en su participación al carisma, a las finalidades y a las actividades apostólicas propias del movimiento⁸⁵.

3.2.2 Formación e incardinación de los sacerdotes

Los sacerdotes pueden participar y adherirse a los movimientos de diversos modos. Algunos clérigos son designados por la autoridad competente como asistentes eclesiásticos o consejeros espirituales (cc. 317 §§ 1-2; 324 § 2). Otros se adhieren a participar del espíritu del movimiento en virtud del derecho de asociación reconocido particularmente a los clérigos seculares (c. 278 § 1). Por otra parte, un miembro puede descubrir su vocación sacerdotal al interno del movimiento y vivirlo según el carisma originario del mismo con la asunción o no de los consejos evangélicos con una vida en común⁸⁶. A este respecto la exhortación *Pastores dabó vobis* afirma:

También hay que mencionar aquí a los numerosos *grupos, movimientos y asociaciones de fieles laicos* que el Espíritu Santo hace surgir y crecer en la Iglesia, con vistas a una presencia cristiana más misionera en el mundo. Estas diversas agrupaciones de laicos están resultando un campo particularmente fértil para el nacimiento de vocaciones consagradas y son am-

⁸³ Una dificultad se presenta en el examinar la eventualidad del voto de obediencia para los miembros no católicos en una asociación pública de fieles que obra en nombre de la Iglesia. Según G. Ghirlanda esto supondría aceptar al Papa y a los obispos, lo cual no es aceptado oficialmente por las demás iglesias y comunidades. Por eso, sería conveniente limitar el contenido de la obediencia en los estatutos particulares. Por el contrario, J. Beyer no ve ninguna dificultad en que los no católicos profesen los tres consejos evangélicos (Cf. G. GHIRLANDA, «Los movimientos en la comunidad eclesial», 65-66; BEYER, «Il nuovo diritto dei religiosi», 838).

⁸⁴ G. GHIRLANDA, «Questione irrisolte», 99: «I voti vanno emessi sotto condizione, così che se il non cattolico lascia l'associazione, cessino gli obblighi sorti dalla promessa. In tal modo non sono implicati l'autorità o il ministro cattolico nello scioglimento del vincolo di coscienza».

⁸⁵ Cf. J. BEYER, *Il rinnovamento del diritto*, 165-166; ID., «Il nuovo diritto dei religiosi», 836-839; G. GHIRLANDA, «Los movimientos en la comunidad eclesial», 65-66; ID., «Questione irrisolte», 97-100. Cf. también C.M. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales*, 165-166.

⁸⁶ Cf. C.M. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales*, 151-152; B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 89.

bientes propicios de oferta y crecimiento vocacional. En efecto, no pocos jóvenes, precisamente en el ambiente de estas agrupaciones y gracias a ellas, han sentido la llamada del Señor a seguirlo en el camino del sacerdocio ministerial y han respondido a ella con generosidad. Por consiguiente, hay que valorarlas para que, en comunión con toda la Iglesia y para el crecimiento de ésta, presten su colaboración específica al desarrollo de la pastoral vocacional (PDV 41).

De este modo, constatamos que entre los miembros de los movimientos se encuentran candidatos a las órdenes sagradas que normalmente reciben su formación en el seminario de la propia diócesis, sin embargo la formación espiritual y doctrinal propia al carisma del movimiento no es previsible en los programas de formación de un seminario.

En relación a los seminaristas provenientes de un movimiento la exhortación *Pastores dabo vobis* en su n. 68 dice así:

Los jóvenes que han recibido su formación de base en ellas y las tienen como punto de referencia para su experiencia de Iglesia, no deben sentirse invitados a apartarse de su pasado y cortar las relaciones con el ambiente que ha contribuido a su decisión vocacional 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. También para ellos este ambiente de origen continúa siendo fuente de ayuda y apoyo en el camino formativo hacia el sacerdocio.

Así se permite que en cierto modo el seminarista pueda continuar a formar parte del movimiento proveniente, para lo cual podría pedir en base al c. 246 § 4 de tener como director espiritual un sacerdote del movimiento. A esta petición, el rector, a menos que no tenga dudas fundadas sobre la persona elegida, no puede negar el permiso.

En el mismo n. 68, la exhortación reconoce la unión de estos seminaristas provenientes de una experiencia asociativa con el movimiento:

Por tanto, es necesario 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 otros 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 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.

En relación a la exhortación *Pastores dabo vobis* podemos constatar que plantea la problemática de la formación de los miembros seminaristas procedentes de los movimientos y su relación con el seminario diocesano pero no lo resuelve.

Por otra parte, la exhortación apostólica *Vita consecrata* en su n. 62, retomando la proposición 13 c, menciona la intervención cuidadosa del obispo en la verificación del acceso a las Ordenes sagradas de los miembros de los movimientos eclesiales: «Se le pide sobre todo que ponga especial cuidado en verificar, a la luz de criterios claros, la idoneidad de quienes solicitan el acceso a las Ordenes sagradas».

De ahí que la solución pueda ser de conceder a la asociación de formar sus miembros a la vida sacerdotal y al espíritu del movimiento en un seminario propio, que esté sin embargo bajo la responsabilidad y la vigilancia del ordinario de lugar en perspectiva del mantenimiento de la comunión eclesial. Y para que esto se realice se pueden pedir dos condiciones según la naturaleza y la finalidad del movimiento: por una parte, que dicho movimiento tenga la aprobación pontificia como asociación pública; por otra parte, la finalidad no tiene que ser solamente diocesana sino misionera con carácter universal. Este aspecto misionero es importante porque de este modo se respetaría la nota específica de universalidad de un movimiento aprobado como asociación pública por la Santa Sede para un servicio apostólico y misionero en vistas de la Iglesia de Cristo; sin embargo, en el supuesto que el carisma fuese diocesano, sería mejor que la formación tuviese lugar en el seminario diocesano⁸⁷.

En cuanto a la incardinación de los sacerdotes, el Código no ha previsto la posibilidad de la incardinación en un movimiento eclesial reconocido o aprobado como asociación. Además de las iglesias particulares (cc. 265-266), el Código prevé que pueden incardinar las prelaturas personales (c. 295); los institutos religiosos (cc. 266 § 2; 607); las sociedades de vida apostólica a norma de los cc. 266 § 2; 731; y los institutos seculares por concesión de la Santa Sede (cc. 266 § 3; 715).

Actualmente la incardinación de los miembros clérigos viene realizada a través de una incardinación ficticia que consiste en el acuerdo escrito entre un obispo benévolo y los moderadores del movimiento para que dicho clérigo esté al servicio del movimiento. En cuanto que este acuerdo es más bien formal que jurídico puesto que no está pre-

⁸⁷ Cf. G. GHIRLANDA, «Questione irrisolte», 91-92. Cf. también J. BEYER, «Il movimento ecclesiale», 489; C.M. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales*, 154-155; V. DE PAOLIS, «Le associazioni nate», 176-177; B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 91-92.

visto en el Código, se plantearían una serie de dificultades en la hipótesis del cambio de obispo el cual no fuese propenso a mantener esta incardinación ficticia⁸⁸.

El c. 691 del esquema de 1980 del Código donde se preveía la incardinación en las asociaciones clericales fue suprimido⁸⁹. La razón que se aduce es que dicho canon se había introducido para proveer a las necesidades y a los deseos de las sociedades misioneras del clero secular, que debido a su carisma fundacional no querían ser introducidas entre los institutos de vida consagrada. Pero desde el momento que las sociedades de vida apostólica son constituidas en el Código como una sección separada de los institutos de vida consagrada, no parecería que tuviese sentido mantener este canon. Sin embargo, el relator admitía que si estas sociedades misioneras no quisieran ser sociedades de vida apostólica, la Santa Sede podría proveer a través del derecho particular, es decir, con un privilegio⁹⁰.

El CCEO en el c. 579 sobre las asociaciones de fieles y en el c. 357 § 1 sobre la adscripción de los clérigos permite que un clérigo venga adscrito a una asociación por la concesión especial de la Sede Apostólica o, si se trata de una asociación patriarcal o metropolitana por la concesión del Patriarca con consentimiento del Sínodo permanente⁹¹.

⁸⁸ Cf. J. BEYER, *Il rinnovamento del diritto*, 164-165; G. GHIRLANDA, «Questione irrisolte», 91-92; B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 90-91. Tanto J. Braux como M.A. Trapet no parecen estar de acuerdo por diferentes razones con la posibilidad de una incardinación en un movimiento eclesial. Estos autores opinan que la incardinación separaría al miembro del presbiterio y, por otra parte, no quedaría clara la autoridad del obispo con respecto a estos miembros sacerdotes pertenecientes a los movimientos (Cf. J. BRAUX, «Pour les communités nouvelles?», 131-132; M.A. TRAPET, *Pour l'avenir des nouvelles communautés*, 87-88. En la misma línea de pensamiento A. BORRAS, «Le droit canonique», 211-213).

⁸⁹ *Communicationes* 12 (1980) 112: «§ 1 Consociationes seu societates clericales a Sancta Sede erectae aut per formale decretum ab ea approbatae tantummodo potestatem habent sibi clericos incardinandi, si haec facultas ipsi a Sede Apostolica decreto speciali concessa fuerit. § 2 In huiusmodi Societatis facultate sibi clericos incardinandi ditatis, Moderatores, ad normam iuris proprii, potestatem ecclesiasticam regiminis participant quatenus ad regimen Societatis requiratur».

⁹⁰ Cf. *Communicationes* 15 (1983) 86.

⁹¹ Can. 579: «Ninguna asociación de fieles puede adscribir cual miembros propios a clérigos, a no ser por concesión especial de la Sede Apostólica o, si se trata de asociación según el can. 575, § 1 2º, dada por el Patriarca con consentimiento del Sínodo permanente». Can. 357 § 1: «Todo clérigo, en cuanto tal, debe quedar adscrito a alguna eparquía o exarcado, o instituto religioso o sociedad de vida común a manera de los religiosos, o a algún instituto o asociación que haya obtenido de la Santa Sede el derecho de adscribir clérigos o, dentro del ámbito territorial de la Iglesia que preside, del Patriarca, con el consentimiento del Sínodo permanente» (Cf. G. GHIRLANDA, «Questione irrisolte», 93-95).

De esta doble consideración se podría esperar que en el futuro la Santa Sede concediese a los movimientos eclesiales la facultad de incardinarse en la sección sacerdotal considerando el carisma universal y la actividad misionera del movimiento, así como la aprobación como asociación pública de fieles de derecho pontificio⁹². Esta demanda de aprobación como asociación pública viene del hecho del ejercicio del ministerio sagrado y de la actividad misionera que son fines reservados en sí mismos a la autoridad eclesiástica (c. 301 § 1).

Así los candidatos al sacerdocio recibirían una formación eclesiástica en instituciones erigidas a tal fin⁹³. La incardinación y la formación de los sacerdotes podría evitar, por otra parte, la constitución de una sociedad apostólica clerical o instituto religioso para incardinar los sacerdotes puesto que esto podría perjudicar a la unidad del carisma original del movimiento.

3.2.3 La participación de los consagrados

En este contexto no estamos haciendo alusión a los consagrados de los movimientos eclesiales, sino a los consagrados que constituyen las distintas formas de vida consagrada institucionalizadas por la Iglesia.

L. D'Angelo distingue la participación de los consagrados a un doble nivel: como asistentes eclesiásticos o como miembros efectivos⁹⁴. No se ve ninguna dificultad en el primer caso pero permanece la cuestión sobre el modo de ser miembro efectivo por parte del consagrado.

El Papa en la exhortación *Vita consecrata* habla de la participación de los consagrados subrayando los aspectos positivos, así como las dificultades que de ésta se pueden derivar.

⁹² Cf. G. GHIRLANDA, «Questione irrisolte», 95-96; J. BEYER, *Il rinnovamento del diritto*, 165; E. ZANETTI, «Movimenti ecclesiali e Chiese locali», 46. En el caso que el movimiento fuese únicamente de carácter local, E. Zanetti propone la hipótesis de una incardinación en la diócesis pero estando al servicio del movimiento eclesial: «Risulta necessario che i Movimenti Ecclesiali abbiano al loro interno, anche a tempo pieno, persone che vi esercitino il ministero pastorale e di questo le Chiese locali devono preoccuparsi, se vogliono valorizzare tale particolare carisma di vita cristiana ed eclesiale. Sembrerebbe, però, opportuno, soprattutto per i Movimenti Ecclesiali di carattere locale, che i sacerdoti siano incardinati in una diocesi, per garantire così, nella chiara distinzione delle funzioni ecclesiali, il legame e la circolarità tra l'apporto recato dalla Chiesa locale e quello dei Movimenti Ecclesiali, nell'edificazione comune e autentica di forme storiche ed efficaci di Chiesa e di vita cristiana per gli uomini del nostro tempo» (*Ibid.*, 44-45).

⁹³ Cf. C.M. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales*, 159.

⁹⁴ Cf. L. D'ANGELO, «La partecipazione dei religiosi», 90.

En estos años no pocas personas consagradas han entrado a formar parte de alguno de los *movimientos eclesiales* surgidos en nuestro tiempo. Con frecuencia los interesados se benefician especialmente en lo que se refiere a la renovación espiritual. Sin embargo, no se puede negar que en algunos casos esto crea malestar y desorientación a nivel personal y comunitario, sobre todo cuando tales experiencias entran en conflicto con las exigencias de la vida comunitaria y de la espiritualidad del propio Instituto. Es necesario por tanto poner mucho cuidado en que la adhesión a los movimientos eclesiales se efectúe siempre respetando el carisma y la disciplina del propio Instituto, con el consentimiento de los Superiores y de las Superiores, y con disponibilidad para aceptar sus decisiones (VC 56).

En este n. 56 se proponen tres condiciones con el fin de evitar problemas: el respeto del carisma y de la disciplina del propio Instituto; el consentimiento de los Superiores y de las Superiores; y, por último, la disponibilidad para aceptar las decisiones. Teniendo en cuenta, por otra parte, que los movimientos eclesiales vienen reconocidos dentro del ámbito de las asociaciones de fieles, el Código de 1983 reconoce el derecho a los miembros de los institutos religiosos a participar a las asociaciones y establece una doble condición: el consentimiento de los Superiores y el derecho propio del instituto (c. 307 § 3).

La dificultad mayor se presenta en la consideración de los elementos propios de los movimientos eclesiales. Estos movimientos vienen caracterizados por un carisma originario de comunión que puede significar la participación a un estilo de vida, a una espiritualidad y a unas obras propias; entonces, sería difícil que una persona consagrada pueda ser miembro efectivo con un doble carisma colectivo — el del movimiento y el de su instituto religioso — sin que esto no influye en la identidad y unidad de vida de la persona⁹⁵. Sin embargo, cabe la hipótesis de un cierto vínculo con el movimiento eclesial que ayude a vivir el carisma del propio instituto desde un claro discernimiento⁹⁶. En este

⁹⁵ Cf. M. KOVAC, «I consacrati e i movimenti ecclesiali», 94.

⁹⁶ Valeria Ronchetti, responsable de las Religiosas adherentes al Movimiento de los Focolarini, a este respecto afirma lo siguiente: «Alle volte le spiritualità che animano le “forme più moderne di consacrazione a Dio”, i Movimenti, sembrano donate dallo Spirito Santo alla Chiesa non solo per i laici e per i sacerdoti, ma anche per i religiosi. È il caso della spiritualità dell’unità del Movimento dei Focolari, al contatto della quale migliaia e migliaia di religiosi e religiose hanno scoperto una luce che ravvivava e aiutava a comprendere meglio, per la luce del carisma dell’unità, il proprio fondatore e sentono nascere un desiderio forte di rivivere e attualizzare il suo carisma nell’oggi della Chiesa, Riscoprono le loro Regole e avvertono una maggiore spinta a metterle in pratica. Per aver compreso di più il fondatore poi si trovano a riconoscersi meglio come fratelli della stessa Famiglia religiosa, e da ciò nasce una profonda unità con i superiori. Per questo si assiste a un vero e proprio rinnovamento di comunità,

sentido las consideraciones en relación a esta temática de J. Beyer pueden ayudar a una correcta inserción de los consagrados en los movimientos:

La participación de miembros de institutos religiosos a un movimiento no debe por tanto atenuar su pertenencia real al propio Instituto; puede inspirar un esfuerzo de renovación, pero debe evitar toda confusión desde el punto de vista doctrinal, y todo alejamiento interior y aunque exterior del Instituto, descuidando o poniendo en duda su finalidad apostólica, sus métodos de trabajo y sus propias obras⁹⁷.

En definitiva, la participación de los consagrados a los movimientos eclesiales, además del hecho de ser asistente eclesiástico, no parece estar clara en el derecho vigente aunque no excluye tal posibilidad siempre que se respete el derecho propio y haya un consenso del superior. La problemática, por otra parte, se acentúa sobre todo para los religiosos que para los institutos seculares o las vírgenes consagradas.

3.2.4 Los matrimonios

La eclesiología conciliar y la reflexión teológico-canónica posterior ha desarrollado la transcendencia eclesial de las personas casadas llamadas a la santidad y a la radicalidad evangélica. Las diferentes formas de vida, iguales en dignidad, son caminos hacia la santidad según las diversas vocaciones. Esta universal llamada a la santidad se realiza en los consagrados por el bautismo y la confirmación (LG 10.39-42; c. 210); en manera propia en los que son “casi consagrados” por el matrimonio (GS 48b; c. 1134); en modo nuevo en los que son consagrados por el orden sagrado (c. 276), los cuales practican en cierto modo los consejos evangélicos (cc. 276; 273; 277; 282); y, en modo nuevo y es-

con aumento di vocazioni, con nuovi sviluppi delle missioni. I superiori affidano spesso compiti difficili a queste persone così pienamente disponibili. Si osserva ancora il realizzarsi di una reale e profonda comunione fra membri di Ordini diversi: così fra religiosi e sacerdoti diocesani, e fra sacerdoti e laici impegnati. La Chiesa attorno a loro dunque si ravviva. Anzi, questi religiosi, al contatto con una spiritualità moderna, si sentono di abbracciare i nuovi orizzonti indicati dal Vaticano II: il dialogo ecumenico, quello con fedeli di altre Religioni e con persone di convinzioni diverse» (NONA ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *La vita consacrata*, 145-146)

⁹⁷ J. BEYER, *Il rinnovamento del diritto*, 164; «La partecipazione di membri di Istituti religiosi a un movimento non deve dunque attenuare la loro appartenenza reale al proprio Istituto; essa può ispirare uno sforzo di rinnovamento, ma deve evitare ogni confusione dal punto di vista dottrinale, e ogni allontanamento interiore e anche esteriore dall'Istituto, trascurando o mettendo in dubbio la sua finalità apostolica, i suoi metodi di lavoro e le sue opere proprie». La traducción es nuestra.

pecial en los consagrados mediante la profesión de los consejos evangélicos (c. 573 § 1; VC 30-31).

Las personas casadas que participan en los movimientos eclesiales tienen ciertas semejanzas con la vida consagrada institucional en cuanto que existe una vida de comunidad y de oración, un estilo de vida pobre donde están regulados los bienes, una adhesión a los moderadores y una participación en el apostolado del movimiento⁹⁸.

Estos matrimonios buscan la perfección de la caridad en una consagración de vida como donación total a una vocación divina en el carisma originario del movimiento y esto lo realizan asimismo desde la asunción de los consejos evangélicos⁹⁹. Ahora bien, ¿se puede hablar de consejo de castidad en los matrimonios? ¿Cuáles son las consecuencias de la asunción de los consejos evangélicos de cara a los hijos?

La castidad conyugal es un deber que brota del sacramento del matrimonio que incluso se puede confirmar con un voto como el Papa Juan Pablo II lo afirma como loable en la exhortación apostólica *Vita consecrata* en el n. 62 en referencia a las nuevas formas de vida evangélica: «formas de compromiso, por otro lado loables, que algunos cónyuges cristianos asumen en asociaciones o movimientos eclesiales cuando, deseando llevar a la perfección de la caridad su amor “como consagrado” ya en el sacramento del matrimonio, confirman con un voto el deber de la castidad propia de la vida conyugal». A esta castidad conyugal y a la profesión de la pobreza y de la obediencia se le pone un límite en la medida que no se debe descuidar los deberes hacia los hijos, pero de este modo «no pretende infravalorar dicho camino de santificación, al cual no es ajena ciertamente la acción del Espíritu Santo, infinitamente rico en sus dones e inspiraciones». De todo esto podemos afirmar que la castidad conyugal en el matrimonio no comporta la con-

⁹⁸ B. Zadra destaca dos tipos de asunción de los consejos evangélicos por parte de los esposos: asunción de los consejos incluso el de castidad con abstención de relaciones conyugales y asunción como actitud de vida desde una perspectiva más espiritual. En todo caso, parece aconsejable que los dos miembros del matrimonio asuman los consejos y no únicamente uno de ellos como parece que se da en la práctica de ciertos movimientos. (Cf. B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 83-85).

⁹⁹ Para un estudio histórico, teológico y canónico sobre los problemas que esta nueva realidad de los matrimonios pone a la teología y a la legislación vigente: J. BEYER, «Carismi e impegni», 628-630; M. DORTEL-CLAUDOT, «Les communautés nouvelles», 225; G. GHIRLANDA, «I consigli evangelici nella vita laicale», *ex manuscripto*; C.M. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales*, 142-151; A. DI MAIO, «Questioni su consacrazione e matrimonio», 305-355; A. NERI, *Nuove forme di vita consecrata*, 146-148; E. SASTRE SANTOS, «Votum castitatis coniugalís, votum regiliosum»; B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 83-85.131-132.

tinencia perfecta por el Reino de los Cielos exigido por el c. 599 en referencia a la vida consagrada¹⁰⁰.

En cuanto a la pobreza y a la obediencia, vemos que estos consejos evangélicos influyen directamente en la educación de los hijos así como en la autonomía de la familia. A veces se da el caso que los esposos se comprometen por el vínculo de pobreza a compartir todos los bienes viviendo bajo el mismo techo con las diversas categorías de personas estructurantes de la comunidad. En tal situación los estatutos deberían establecer claramente y con prudencia la situación de los hijos, así como las garantías económicas suficientes en el supuesto que la familia abandone el movimiento¹⁰¹. En lo que se refiere al vínculo de la obe-

¹⁰⁰ M. DORTEL-CLAUDOT, «Les communautés nouvelles», 225: «Il est parfaitement légitime de parler de chasteté dans le mariage. Dans un monde de licence et d'égoïsme comme le nôtre, la fidélité conjugale, l'acceptation joyeuse de la procréation, le respect mutuel des époux l'un pour l'autre, dans la tendresse et la prévenance, au cœur même de l'échange corporel le plus intime, tout cela appelle un vrai combat spirituel, tout autant, sinon davantage, que le célibat consacré». A. Di Maio comentando 1 Cor 7, 29-31 afirma que la castidad evangélica es aplicable a los esposos en la siguiente perspectiva: «Essa [la castità evangelica] non sembra essere patrimonio soltanto del celibe per il Regno, ma anche di quello sposo che rinunciase a considerare possessivamente la propria moglie e i propri figli, ben sapendo che essi gli vengono ridonati in maniera nuova: una moglie vista non più come solo “sua”, ma come figlia di Dio e come sorella in Cristo, oltre che come moglie per volontà di Dio; e dei figli visti non più come figli solo “suoi”, ma come figli di Dio da allevare e da educare; coniuge e figli, insomma, che condividono la vita a diverso titolo con lui, ma che appartengono prima di tutto a Dio» (A. DI MAIO, «Questioni su consacrazione e matrimonio», 323). Lo que afirman M. Dortei-Claudot y A. Di Maio corresponde al deber de la castidad matrimonial y no al ámbito del consejo. Deber, que, asumido en la caridad es vía de santidad. Este deber según G. Ghirlanda, que brota del sacramento del matrimonio, puede ser confirmado con un voto o vínculo sagrado que manifiesta y sostiene un dinamismo espiritual obra del Espíritu Santo, pero esto no significa una nueva consagración. Incluso el mismo autor plantea la posibilidad de un compromiso de vida fraterna en cuanto a la castidad después de algunos años de matrimonio, pero tampoco sería una consagración de vida plena y total como la que es regulada por el derecho canónico en referencia a las formas reconocidas de vida consagrada: «Anche il caso di due sposi che, dopo anni di matrimonio, per ispirazione dello Spirito, dovessero assumere con voto o altro vincolo l'impegno di vivere fra di loro una vita di relazione fraterna, a mio parere, non costituirebbe veramente quella “consacrazione di vita”, che abbiamo individuato, in quanto anche questa condizione non sarebbe la stessa che quella di una castità celibataria, sebbene, bisogna riconoscerlo, si avvicinebbe in una qualche misura ad essa» (G. GHIRLANDA, «I consigli evangelici nella vita laicale», *ex manuscripto*).

¹⁰¹ C.M. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales*, 150: «Algunos aspectos que las normas propias deberían prever al respecto son: 1) Proteger la libertad de los adolescentes y jóvenes tanto en su formación personal como en su decisión de ingresar y/o permanecer en el movimiento eclesial; 2) Si las familias deben poner en

diencia por parte de los esposos, ya sea a la misión apostólica del movimiento como a las directivas de los moderadores, se considerara asimismo la educación de los hijos que comporta una estabilidad de relaciones sociales y afectivas necesarias para el desarrollo humano¹⁰².

En definitiva la vida matrimonial es un camino de santidad que tiende hacia la perfección de la caridad pero es diferente de la vida consagrada sin que esto signifique un menoscabo de una de las dos formas de vida¹⁰³. El sacramento del matrimonio puede conllevar una serie de

común sus bienes, la comunidad deberá proveer a los aspectos prácticos de la vida familiar (educación de los hijos, vida comunitaria, cuestiones económicas, etc.) como así también a las eventuales circunstancias del egreso de los hijos de la comunidad o fracturas matrimoniales; 3) En el caso de las familias que se trasladan a otros lugares para responder a las necesidades del movimiento, el derecho propio debe explicitar los deberes y derechos recíprocos de las familias y del movimiento».

¹⁰² Cf. G. GHIRLANDA, «I consigli evangelici nella vita laicale», *ex manuscripto*. Cf. también J. BEYER, «La vie consacrée. Perspectives d'avenir», 261; M.A. TRAPET, *Pour l'avenir des nouvelles communautés*, 67-68; B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, 84.92)

¹⁰³ A. NERI, *Nuove forme di vita consacrata*, 147: «Orbene se la vita consacrata per la professione dei consigli evangelici richiede inderogabilmente la castità, cioè la perfetta continenza nel celibato, e gli sposi non possono vivere la castità perfetta, gli sposi non possono vivere la vita consacrata per la professione dei consigli evangelici». G. ROCCA, «Le nuove comunità», 176: «Il tentativo di alcuni autori, di allargare il concetto di vita consacrata includendovi anche gli sposati, non corrisponde al termini del Codice e tanto meno alla storia della vita religiosa, la quale si è sempre considerata distinta — proprio in forza del celibato — dalla vita matrimoniale». Juan Pablo II subraya en una catequesis la complementariedad entre el matrimonio y la vida consagrada: «Però, per quanto concerne la giusta comprensione del rapporto tra il matrimonio e la continenza di cui Cristo parla, e della comprensione di tale rapporto come l'ha inteso tutta la tradizione, vale la pena di aggiungere che quella "superiorità" ed "inferiorità" sono contenute nei limite della stessa complementarità del matrimonio e della continenza per il regno di Dio. Il matrimonio e la continenza né si contrappongono l'uno all'altro, né dividono di per sé la comunità umana (e cristiana) in due campi (diciamo: dei "perfetti" a causa della realtà della vita coniugale). Ma queste due situazioni fondamentali, ovvero, come si solea dire, questi due "stati", in un certo senso si spiegano e completano a vicenda, quanto all'esistenza ed alla vita (cristiana) di questa comunità, la quale nel suo insieme e in tutti i suoi membri si realizza nella dimensione del regno di Dio e ha un orientamento escatologico, che è proprio di quel regno» (JUAN PABLO II, *Catechesis*, 14 abril 1982, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/1 (1982) 1176-1177) G. Ghirlanda, apoyándose en la exhortación *Vita consagrada* (nn. 18; 32; 105), afirma que la excelencia objetiva de la vida consagrada se debe entender como signo anticipante de la definitividad de la realidad futura, mientras que el matrimonio es signo de la instauración temporal del Reino. Todo esto se debe situar desde la universal llamada a la santidad y desde la igualdad fundada en el bautismo. Además la excelencia objetiva, propiamente porque "objetiva" no va interpretada en un sentido moralizador de la excelencia subjetiva, no debe ser compren-

compromisos de radicalidad evangélica en los movimientos eclesiales en cuanto a los consejos evangélicos, pero estos consejos se vivirán respetando los deberes y los derechos en relación a los hijos.

4. Conclusiones

Las nuevas formas asociativas, debido a su carisma original y a su naturaleza laical, en general no desean ser reconocidas en el ámbito de la vida consagrada ni en la perspectiva del c. 605 sobre las nuevas formas de vida consagrada, aunque presentan elementos teológicos propios como una consagración de vida en un carisma originario mediante la asunción de los consejos evangélicos con ciertos compromisos.

Actualmente, debido a lo afirmado anteriormente, son reconocidas como asociaciones y sobre todo como asociaciones privadas de fieles. Este tipo de reconocimiento de la legislación eclesiástica, sin ser el cuadro jurídico más conveniente, permite por su flexibilidad la unidad de las diversas categorías de personas; es decir, la presencia conjunta de célibes, sacerdotes, matrimonios. En cuanto a la vía del c. 605 podemos constatar que no sería aplicable a la realidad de los movimientos eclesiales que comporten en su interior la vida matrimonial, puesto que una exigencia del c. 605 para que se dé una nueva forma de vida consagrada es el fundamento en los elementos teológicos y canónicos característicos de la vida consagrada (c. 573). Esto significaría la continencia perfecta en el celibato que es inconciliable con el sacramento del matrimonio.

Un camino factible de reconocimiento futuro para esos movimientos que desean constituirse en institutos de vida consagrada, caracterizados por una consagración de vida, sería la aprobación en institutos mixtos en el sentido de una estructura compuesta de hombres y mujeres, laicos y clérigos, comprometidos en un proyecto común de vida evangélica y de misión apostólica, gobernada por clérigos y por laicos. De este modo las personas que no asumen los consejos evangélicos, en particular los casados, estarían consideradas como agregadas.

Este proceso de discernimiento y reconocimiento, por otra parte, va integrando estas nuevas formas asociativas en el contexto de la Iglesia local y universal en una eclesiología de comunión desde los principios de la caridad, el respeto y la fidelidad al nuevo carisma que está brotando. En este itinerario cabe destacar la autonomía justa de vida y de gobierno entre el movimiento y la autoridad jerárquica.

dida en categorías morales de superioridad o inferioridad (Cf. G. GHIRLANDA, «L'esortazione apostolica *Vita consecrata*», 564-568).

La redacción diligente y esmerada de los estatutos es imprescindible con el fin de establecer la naturaleza, el fin, la espiritualidad, el gobierno y los deberes y derechos de los diferentes miembros del movimiento. En el momento de redactar los estatutos es aconsejable formar una doble tipología: unos estatutos generales para las normas fundamentales y unos estatutos particulares para las diferentes formas de vida donde serán expuestos con claridad los criterios de idoneidad para formar parte de una sección del movimiento. Estos criterios, establecidos por los estatutos, deben regular sin ambigüedad los aspectos de la admisión, la dimisión, la formación y los compromisos basándose en la legislación sobre las asociaciones de fieles, así como en otras partes del Código en razón de la variedad de personas y el carisma originario de las formas asociativas.

La etapas de discernimiento inicial, admisión, formación y gradualidad de los compromisos, que permiten la incorporación definitiva en el movimiento, ayudarán a conocer y vivir el carisma originario en la vocación específica de las personas. Entre estos miembros se presenta una cierta dificultad con la admisión de los no católicos y con la formación e incardinación de los sacerdotes.

La presencia de los no católicos en las asociaciones de fieles supone una riqueza y representa un caminar hacia el diálogo ecuménico y religioso: «La adhesión de los no católicos en las agrupaciones de fieles es un precioso aporte al diálogo ecuménico e interreligioso, el cual aparece cada vez más como un aspecto de la convivencia cotidiana, y por lo tanto de la misma tarea evangelizadora de la iglesia»¹⁰⁴.

Con respecto a la formación y a la incardinación de los sacerdotes pertenecientes a los movimientos se esboza la posibilidad de una formación en los seminarios propios bajo la responsabilidad y la vigilancia del obispo diocesano, y de una incardinación en el movimiento en la hipótesis de que se trate de una asociación pública y tenga una finalidad misionera de carácter universal.

Es primordial, por otro lado, clarificar en los estatutos la naturaleza y los efectos jurídicos de los compromisos para evitar tergiversaciones o confusiones. En estos movimientos los compromisos significan una entrega total en fidelidad al seguimiento de Cristo, ya sea con votos, promesas u otros vínculos. Estos vínculos, aún siendo privados jurídicamente (c. 1192 § 1), tienen un cierto carácter de publicidad y eclesialidad en cuanto que son conocidos de ordinario en el fuero externo y reconocidos por la Iglesia en el momento de aprobar los estatutos.

¹⁰⁴ Cf. C.M. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales*, 166.

Además la materia de los compromisos, es decir, los consejos evangélicos deberá estar bien determinada por los estatutos según las diversas formas de vida, especialmente en el caso de los no católicos y de los miembros casados. Esto conlleva una serie de consecuencias canónicas en el caso de los esposos que se comprometen mediante los consejos evangélicos, sobre todo en relación a la autonomía de la familia, a los bienes y a la educación de los hijos que deberán ser regulados con suma atención respetando los derechos de los hijos. En alusión al voto de castidad en el matrimonio, se puede hablar de castidad conyugal (VC 62) en el matrimonio pero no así de la castidad entendida como continencia perpetua y perfecta por el Reino de los Cielos según el c. 599 en referencia a la vida consagrada.

La originalidad de estas nuevas formas asociativas, en definitiva, nos permite dejar perspectivas abiertas en relación al reconocimiento eclesial y a la creación de una sección especial adecuada y competente del Pontificio Consejo para los laicos en unión con otros dicasterios. Así como en temas relacionados con la participación de los no católicos, la formación e incardinación de los sacerdotes y la participación de los consagrados en estos movimientos. Los estatutos, por otra parte, deberán definir con claridad y sin ambigüedades los diversos deberes y derechos de los miembros de estas nuevas comunidades.

CONCLUSIÓN GENERAL

En la Iglesia es realizable la asunción de los consejos evangélicos por parte de los miembros de las asociaciones de fieles, según la diversidad de las vocaciones y ministerios. Por otra parte, hemos probado una especificidad propia en la práctica de los mismos en las formas de vida consagrada institucionalmente. Esta diferencia radica en la intervención eclesial que tiene lugar en la vida consagrada: intervención que comprende un aspecto sea teológico que jurídico.

La teología de los carismas y de la comunión, como fundamentos esenciales e inmanentes de las nuevas formas asociativas, impulsa a los fieles cristianos a comprometerse en la misión de la Iglesia, según la condición y la función propia de cada uno. Todo ello desde la universal llamada a la santidad.

Los *carismas* entendidos como dones del Espíritu Santo a la Iglesia, cuando son auténticos y reconocidos como tales, en general no son suscitados en la Iglesia para el bien individual sino para la utilidad y el bien de toda la Iglesia. Esto supone naturalmente un discernimiento entre las nuevas comunidades generadas por la acción del Espíritu Santo y las autoridades eclesiásticas que tienen la misión de verificar su autenticidad pero sin que esto implique apagar el Espíritu (LG 12b; AA 3d). Hemos constatado que estas nuevas formas asociativas tienen en su nacimiento un carisma original y de comunión que se caracteriza por un seguimiento peculiar a Cristo y una respuesta al Evangelio bien caracterizada, aunque este carisma no viene expresamente descrito ni por el Concilio ni por el Código. Por eso, los miembros de estos movimientos o asociaciones aceptan el carisma y lo asumen desde una respuesta personal de donación total.

Por otra parte la dimensión eclesial de *comunión*, a imagen del misterio de la comunión trinitaria, nos hace ver la armonía y la complementariedad entre las diversas vocaciones, carismas y ministerios que conducen a la edificación del Cuerpo de Cristo.

La *vocación universal a la santidad* basada en el bautismo y el sacerdocio común de los fieles se caracteriza también por la diferenciación y la diversidad de la misma, sin que esto signifique desigualdad entre las diferentes categorías de fieles puesto que la santidad es una (LG 41). Así la vocación universal a la santidad de todos los cristianos que consiste en la perfección de la caridad se realiza en las diversas formas de vida de un modo complementario. La diversidad en el modo de realizar la santidad, por tanto, no significa una especie de privilegio o monopolio para algunos sino que manifiesta las diversas vocaciones, carismas y ministerios para llevar a cabo la gloria de Dios y el servicio de la Iglesia. Por otra parte, esta diversidad no disminuye la unidad de la misión de los fieles sino que es un enriquecimiento y un servicio diverso desde la complementariedad de las vocaciones.

La eclesiología del Concilio Vaticano II afirma con claridad la igualdad y la común dignidad entre todos los miembros del Pueblo de Dios, que se expresa sea en la participación de todos los bautizados en la misión eclesial, sea en la común llamada a la santidad y a la perfección de la caridad. Esta eclesiología es retomada por el Código de 1983 en sus cc. 96; 204; 207-208. El Código distingue también las diversas categorías de fieles en una estructura carismático-institucional de la Iglesia, donde partiendo del fundamento común del bautismo, diferencia los diversos órdenes generales y particulares de personas según las diversas vocaciones y misiones. Destaquemos también que la especificidad propia de las formas de vida no implica consecuentemente exclusividad.

No es la uniformidad sino la pluriformidad lo que caracteriza el ser y obrar de la Iglesia; una pluriformidad cuyo objeto es garantizar la comunión y la unidad de las formas de vida. Por eso la identidad y la vocación propia de los laicos, sacerdotes y consagrados debe ser concebida desde la relación y la complementariedad de las vocaciones, partiendo de la común dignidad de todos los fieles recibida en virtud del bautismo. En esta misma línea de pensamiento hemos visto que las tres exhortaciones apostólicas (*Christifideles laici*, *Pastores dabó vobis*, *Vita consecrata*) subrayan la comunión eclesial desde la dimensión trinitaria, esencial y constitutiva de toda forma de vida auténticamente cristiana. Esta constituye la verdadera identidad teológica de las diversas formas de vida, que es también la raíz fundante de su verdadera misión en la Iglesia y en el mundo: ser y vivir en Cristo según la voluntad del Padre bajo la acción del Espíritu Santo.

Todas estas consideraciones sobre la universal llamada a la santidad, realizadas a partir de los principios teológicos de los carismas y de la comunión eclesial, son esenciales para interpretar el sentido de los *con-*

sejos evangélicos en los laicos. La doctrina conciliar nos lleva a afirmar que no sólo los “consagrados” viven los valores de los consejos evangélicos sino que también los pueden vivir los demás cristianos según las diversas modalidades de vida. La exhortación apostólica *Vita consecrata* en su n. 30 dice así:

En realidad, todo renacido en Cristo está llamado a vivir, con la fuerza proveniente del don del Espíritu, la castidad correspondiente a su propio estado de vida, la obediencia a Dios y a la Iglesia, y un desapego razonable de los bienes materiales, porque todos son llamados a la santidad, que consiste en la perfección de la caridad. Pero el Bautismo no implica por sí mismo la llamada al celibato o a la virginidad, la renuncia a la posesión de bienes y la obediencia a un superior, en la forma propia de los consejos evangélicos. Por tanto, su profesión supone un don particular de Dios no concedido a todos, como Jesús mismo señala en el caso del celibato voluntario (Cf. Mt 19, 10-12).

Por tanto, no todos son llamados a vivir los valores de los consejos evangélicos con la misma intensidad y radicalidad de un modo estable a través de la práctica efectiva de los consejos evangélicos.

Esta exhortación apostólica ha ayudado, por otra parte, a clarificar la identidad, el carácter y la naturaleza de la consagración propia de los consagrados reconociendo que se trata de una nueva y especial consagración con respecto a la bautismal. También en este ámbito es importante subrayar la complementariedad de la teología de los carismas así como la teología de la consagración que pueden resultar sugerentes para la teología de la vida consagrada.

Del análisis del Código de 1983 hemos podido extraer cuatro elementos necesarios para establecer una vida consagrada institucional: a) la vocación divina y la donación total de la persona; b) la profesión de los consejos evangélicos de un modo estable que constituye un estado de vida; c) los votos o sagrados vínculos; y, por último, d) la intervención ministerial de la autoridad competente.

En las formas de vida consagrada reconocidas por el Código se utiliza una terminología propia a las características y especificidades de las mismas. De ahí que se expresa en términos de “asunción”, de “incorporación”, de “votos”, de “vínculos”, de “propósito santo”. Ciertamente existe una evolución terminológica que podría ser adaptada a las nuevas formas asociativas que quisieran convertirse en institutos de vida consagrada.

En relación a las asociaciones de fieles que reconocen en sus estatutos la asunción de los consejos evangélicos, podemos sostener que se da una forma de consagración de vida. Esta consagración aunque no esté

sancionada canónicamente por la Iglesia desde la perspectiva de un reconocimiento como forma de vida consagrada, sin embargo existe una “sanción” canónica en la aprobación de los estatutos si estos prevén la asunción de los consejos evangélicos. Además este tipo consagración no comporta un cambio de estado de vida.

El *fenómeno asociativo laical* se presenta de un modo constante en la historia eclesial, por ejemplo en las confraternidades, las órdenes terceras. Estas órdenes terceras y las cofradías buscaban la santificación personal y la realización de un ideal de vida cristiana en el mundo, sin pertenecer a ninguna orden religiosa. Así el terciario en la edad media realizaba un compromiso libre que le vinculaba gravemente delante de Dios y de la sociedad, del cual sólo lo podía dispensar el Papa.

En los últimos tiempos este fenómeno ha experimentado un impulso y ha visto nacer nuevas formas: asociaciones, nuevas comunidades, movimientos. Estas nuevas formas asociativas contienen generalmente cuatro elementos esenciales:

- un carisma originario de comunión que supone una vocación de Dios que compromete a la persona que responde con una donación total en el seguimiento de Cristo bajo la acción del Espíritu Santo;
- la unidad de los diversos órdenes de fieles (laicos, esposos, clérigos, consagrados) constituyentes del movimiento;
- la asunción de los consejos evangélicos con compromisos;
- por último, una obra apostólica común con empuje misionero y apertura ecuménica.

A todo esto podemos añadir un doble aspecto: la experiencia de la vida comunitaria en el pluralismo propio de los diferentes estados de vida, de profesiones, de compromisos, de edades y de situaciones personales; como también la vida de oración que ocupa un lugar primordial en su vida.

Una afirmación fundamental de este estudio gira en torno a la distinción de la vivencia de los consejos evangélicos entre la vida consagrada y las formas asociativas: la diferencia esencial radica y brota de la mediación eclesial. Esta mediación eclesial presenta dos dimensiones: teológica y canónica.

Para contextualizar esta intervención de la Iglesia es importante distinguir la consagración propia en la vida consagrada y la consagración de vida en las asociaciones. Los sacramentos fundamentales de la iniciación cristiana (bautismo-confirmación) constituyen las consagraciones primarias y fundamentales de todos los cristianos, a las cuales se juntan las otras consagraciones especiales, sea por medio de un sacra-

mento (orden sagrado, matrimonio), sea a través de un rito eclesial por la asunción de los consejos evangélicos.

En la consagración en la vida consagrada podemos relevar cuatro dimensiones complementarias: a) la consagración divina que es la acción consagrada de Dios: este acto, que tiene su origen en la vocación, se manifiesta en un rito en la Iglesia en el que se invoca al Espíritu Santo; b) la consagración personal que es la respuesta del llamado, que se compromete en totalidad y perpetuidad; c) la consagración objetiva que es el estado de vida estable derivado del dono aceptado; d) por último, la consagración ministerial que constituye la misión y el servicio confiado oficialmente por la Iglesia y a realizarse en ella.

Ciertamente sea en la vida laical que en la vida consagrada, la práctica de los consejos evangélicos es una respuesta a una vocación, por parte de una persona, a menudo también en una forma definitiva, que en algún modo corresponde a la consagración divina. Esto no está exento de una dimensión eclesial, en cuanto que cada acto del cristiano se realiza en la Iglesia y en relación con su misión. Pero falta la mediación consagratória ministerial de la Iglesia que se hace mediadora del acto divino de Cristo y del acto humano y, oficialmente confía una misión al consagrado. Este acto consagratório en el rito litúrgico no se realiza en las nuevas formas asociativas aunque esto no signifique que los compromisos adquiridos en dichas asociaciones comporten únicamente una experiencia religiosa privada. La asunción de los consejos evangélicos configura la persona y el grupo a un estilo de vida radical y totalizante en el carisma propio; y por otra parte, los servicios realizados por sus miembros tienen un carácter eclesial en cuanto que las asociaciones de fieles son reconocidas o aprobadas o erigidas por la Iglesia.

Además la mediación eclesial es de orden canónico por la erección de una forma de vida consagrada y el cambio de estado de vida de la persona. Esto no ocurre con las asociaciones de fieles que generalmente subrayan su carácter laical. Además la Iglesia, en razón de la legislación eclesiástica, no prescribe los derechos y los deberes de los miembros de las formas asociativas con respecto a la asunción de los consejos evangélicos, sino que éstos vienen determinados por los estatutos de las asociaciones.

La falta de una legislación eclesiástica adecuada puede inducir a veces a ciertos equívocos, por eso es primordial explicar y formar a sus miembros en la especificidad y en el carisma propio del movimiento.

Dentro del ámbito de las asociaciones de fieles, una de las riquezas de los movimientos eclesiales que quisiéramos destacar, es la dimensión ecuménica como fuente de unidad y de comunión para la Iglesia en la perspectiva del decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo: «La preocupación por el restablecimiento de la unión es cosa de toda la Iglesia, tanto de los fieles como de los Pastores, y afecta a cada uno según su propia capacidad, ya sea en la vida cristiana diaria, ya en las investigaciones teológicas e históricas» (UR 5). En este sentido la participación y la adhesión de los bautizados no católicos supone un desafío para los movimientos.

Añadamos que esta obra, por otra parte, no cierra las *cuestiones abiertas* aunque a veces ofrece ciertas hipótesis en relación a ciertos temas: en cuanto al reconocimiento eclesial y a la competencia de los Dicasterios; la problemática sobre la formación e incardinación de los sacerdotes; sobre la admisión y los compromisos de los miembros bautizados no católicos; y en torno a la participación de los esposos y célibes en estos movimientos.

Este trabajo visualiza los desafíos planteados por las nuevas formas asociativas a las diferentes interpretaciones de la teología y del derecho canónico, y a su vez abre la puerta a una investigación futura sobre la relación de estos movimientos eclesiales con la Iglesia local y universal.

SIGLAS Y ABREVIACIONES

AA	<i>Apostolicam Actuositatem</i> . Decreto sobre el apostolado de los laicos del Concilio Vaticano II
AAS/ASS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Città del Vaticano 1909-; hasta 1908 <i>Acta Sanctae Sedis</i>
AgSoc	<i>Aggiornamenti Sociali</i>
al.	Otros editores
aloc.	Alocución
Ang	<i>Angelicum</i>
<i>L'AnCan</i>	<i>L'Année Canonique</i>
art.	artículo
AS	<i>Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi</i> , Città del Vaticano 1974-1978
ASS/AAS	<i>Acta Sanctae Sedis</i> , Città del Vaticano hasta 1908
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BOCEE	<i>Boletín oficial de la Conferencia Episcopal Española</i>
c./cc.	canon/cánones
cap.	capítulo
<i>Communicationes</i>	Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici regognoscendo, Roma 1969-
CCEO	<i>Codex canonum Ecclesiarum Orientalium</i>
CD	<i>Christus Dominus</i> . Decreto sobre el oficio pastoral de los obispos del Concilio Vaticano II
CDE	<i>Les cahiers du droit ecclésial</i>
CEI	Conferenza Episcopale italiana
Cf.	Ver
ChL	<i>Christifideles Laici</i> . Exhortación apostólica de Juan Pablo II
CIC	<i>Codex iuris canonici</i>
<i>CivCatt</i>	<i>La Civiltà Cattolica</i>

CIVCSVA	Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica
<i>Clar</i>	<i>Claretianum</i>
<i>Cod.</i>	<i>Código</i>
<i>Com (E)</i>	<i>Communio</i> . Español
<i>Com (I)</i>	<i>Communio</i> . Italiano
<i>Conc (I)</i>	<i>Concilium</i> . Italiano
<i>ConS</i>	<i>Consacrazione e Servizio</i>
const. dogm.	constitución dogmática
const. past.	constitución pastoral
<i>CpR</i>	<i>Commentarium pro Religiosis et Missionariis</i>
<i>DDC</i> ¹	<i>Dictionnaire de Droit Canonique</i> , ed. André-Wagner, Paris 1894
<i>DDC</i> ²	<i>Dictionnaire de Droit Canonique</i> , ed. R. Naz, Paris 1935
<i>DE</i>	<i>Diccionario de Espiritualidad</i> , Barcelona 1983
dec.	decreto
<i>DES</i>	<i>Dizionario Enciclopedico di Spiritualità</i> , Roma 1992
<i>DIP</i>	<i>Dizionario degli Istituti di Perfezione</i> , ed. G. Pelliccia (1962-1968) – G. Rocca (1969-), Roma 1974
<i>DirEccl</i>	<i>Il Diritto Ecclesiastico</i>
<i>DirPast</i>	<i>Direito e Pastorale</i>
<i>DocEpisc</i>	<i>Documents Episcopat</i> . Boletín del secretariado de la conferencia de los Obispos de Francia
<i>DS</i>	<i>Dictionnaire de Spiritualité</i> , Paris 1936
<i>DSL</i>	<i>Dizionario di Spiritualità dei Laici</i> , Milano 1981
<i>DV</i>	<i>Dei Verbum</i> . Constitución dogmática sobre la divina revelación
<i>DTI</i>	<i>Dizionario Teologico Interdisciplinare</i> , Torino 1977
<i>DTVC</i>	<i>Diccionario teológico de la Vida consagrada</i> , Madrid 1991
<i>ECEI</i>	<i>Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana</i> , ed. A. Arrighini – E. Lora, Bologna 1975-
ed.	editor/editores
<i>EE</i>	<i>Elementos Esenciales</i> . Instrucción de la Congregación de los Institutos Religiosos e Institutos Seculares
<i>EeV (M)</i>	<i>Esprit et Vie</i>
ej.	ejemplo
<i>EphIC</i>	<i>Ephemerides Iuris Canonici</i>
etc.	etcétera
<i>EV</i>	<i>Enchiridion Vaticanum</i> . Bologna 1966-
exh. apost.	exhortación apostólica

<i>Fontes</i>	Codicis Iuris Canonici Fontes, cura P. Gasparri editi, Romae 1924-1926.
Fs.	Festschrift/Estudios en honor de
GS	<i>Gaudium et Spes</i> . Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual del Concilio Vaticano II
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i> /Ver la obra citada anteriormente
i.e.	<i>id est</i> /es decir
IL	<i>Instrumentum Laboris</i>
<i>IusCan</i>	<i>Ius Canonicum</i>
<i>IusEccl</i>	<i>Ius Ecclesiae</i>
<i>Jurist</i>	<i>The Jurist</i>
<i>Lat</i>	<i>Lateranum</i>
LG	<i>Lumen Gentium</i> . Constitución dogmática sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II
MANSI	Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Ed. Ioannes Dominicus Mansi. Florentiae, 1763.
ME	<i>Monitor Ecclesiasticus</i>
MR	<i>Mutuae Relationis</i> . Instrucción sobre las relaciones entre los Obispos y los religiosos en la Iglesia de la Sacra Congregatio pro Episcopis et Sacra Congregatio Religiosis et Institutis Saecularibus
n./nn.	número/números
NCE	<i>New Catholic Encyclopedia</i> , New York 1967-1978
NDDD	<i>Nuovo Dizionario di Diritto Canonico</i> , Milano 1993
NDE	<i>Nuevo Diccionario de Espiritualidad</i> , Madrid 1979
NDS	<i>Nuovo Dizionario di Spiritualità</i> , Roma 1979
NRTh	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>
OR	<i>Osservatore Romano</i>
OR/Suppl	<i>Supplemento all'Osservatore Romano</i>
PC	<i>Perfectae Caritatis</i> . Decreto sobre la renovación de la vida religiosa del Concilio Vaticano II
PDV	<i>Pastores dabo vobis</i> . Exhortación apostólica de Juan Pablo II
<i>Periodica</i>	Hasta 1990: <i>Periodica di re morali, canonica, liturgica</i> ; a partir del año 1991: <i>Periodica de re canonica</i>
PG	<i>Patrologia cursus completus</i> . Series graeca, ed. J.P. Migne, 162 vol., Paris 1857-1866
PJR	<i>Praxis Juridique et Religion</i>
PL	<i>Patrologia cursus completus</i> . Series latina, ed. J.B. Migne, 217 vol. + 4 vol. índices, Paris 1844-1855

PO	<i>Presbyterorum Ordinis</i> . Decreto sobre el ministerio y la vida sacerdotal del Concilio Vaticano II
<i>PrPast</i>	<i>Presenza pastorale</i>
PUG	Pontificia Universitas Gregoriana, Roma
QDE	<i>Quaderni di Diritto Ecclesiale</i>
RCI	<i>La Rivista del Clero Italiano</i>
RD	<i>Redemptionis donum</i> . Exhortación apostólica de Juan Pablo II
<i>RdT</i>	<i>Rassegna di Teologia</i>
REDC	<i>Revista Española de Derecho Canónico</i>
<i>RfR</i>	<i>Review for Religious</i>
<i>RegnoDoc</i>	<i>Il Regno Documenti</i>
RETM	<i>Revue d'Ethique et de Théologie Morale</i>
RHEF	<i>Revue d'Histoire de l'Eglise de France</i>
<i>RicTeol</i>	<i>Ricerche Theologiche</i>
<i>R.Sc.Rel.</i>	<i>Rivista di Scienze Religiose</i>
RVS	<i>Rivista di Vita Spirituale</i>
s.	siglo
<i>SalTer</i>	<i>Sal Terrae</i>
<i>Sal</i>	<i>Salesianum</i>
ScC	<i>La Scuola Cattolica</i>
<i>ScrTh</i>	<i>Scripta Theologica</i>
<i>Sem</i>	<i>Seminarios</i>
ss.	siguientes
<i>StCan</i>	<i>Studia Canonica</i>
UR	<i>Unitatis redintegratio</i> . Decreto sobre el ecumenismo del Concilio Vaticano II
VC	<i>Vita Consecrata</i> . Exhortación apostólica de Juan Pablo II
vers.orig.	versión original
<i>VidaRel</i>	<i>Vida Religiosa</i>
<i>VieCon</i>	<i>Vie consacrée</i>
<i>VitaCon</i>	<i>Vita Consacrata</i>
vol.	volumen
<i>VS/Suppl</i>	<i>Supplément à La Vie Spirituelle</i>
§/§§	Párrafo/Párrafos

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

1.1 *Documentos Conciliares*

CONCILIO DE TRENTO, sessione 22, *De reformatione*, cap. VIII-IX, en *MANSI*, 33, 133-137.

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi, Città del Vaticano 1974-1978.

CONCILIO VATICANO II, Constituciones, Decretos, Declaraciones, Madrid 1990⁴².

1.2 *Documentos Pontificios*

NICOLÁS IV, Bula *Supra montem*, 17 agosto 1289, en *Bullarium Romanum*, IV, 90-95.

CLEMENTE VIII, constitución *Quaecumque*, 7 diciembre 1604, *Fontes*, I, 366-370.

LEÓN XIII, decreto *Conditae a Christo*, 6 diciembre 1900, *ASS* 33 (1900-1901) 341-347.

PÍO XI, carta encíclica *Ubi arcano Dei*, 22 diciembre 1922, *AAS* 14 (1922) 673-700.

———, carta encíclica *Casti connubii*, 31 diciembre 1930, *AAS* 22 (1930) 539-592.

PÍO XII, alocución *Six ans se sont écoulés*, 5 octubre 1957, *AAS* 49 (1957) 929-930.

———, constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia*, 2 febrero 1947, *AAS* 39 (1947) 114-124.

Pío XII, motu proprio *Primo Feliciter*, 12 marzo 1948, AAS 40 (1948) 283-286.

———, instrucción *Cum Sanctissimus*, 19 marzo 1948, AAS 40 (1948) 293-297.

PABLO VI, alocución *Magno Gaudio*, 29 mayo 1964, AAS 56 (1964) 567.

———, «Discurso a los miembros de los Institutos seculares», 2 febrero 1972, AAS 64 (1972) 208.

JUAN PABLO II, Catequesis, 14 abril 1982, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/1 (1982) 1176-1177.

———, constitución apostólica *Sacrae disciplinae leges*, 25 enero 1983, AAS 75 (1983) VII-XIV.

———, exhortación apostólica *Redemptionis donum*, 25 marzo 1984, AAS 76 (1984) 513-546.

———, «Discurso al 2º Congreso de los Movimientos Eclesiales», *OR*, 15 marzo 1987.

———, «Angelus», 23 agosto 1987, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* X/3 (1987), 239-240.

———, constitución apostólica *Pastor Bonus*, 28 junio 1988, AAS 80 (1988) 841-934.

———, exhortación apostólica *Christifideles laici*, 30 diciembre 1988, AAS 81 (1989) 393-521.

———, «Carta a P.J. Cordes», 30 agosto 1990, AAS 82 (1990) 1513-1514.

———, exhortación apostólica *Pastores dabó vobis*, 25 marzo 1992, AAS 84 (1992) 657-804.

———, exhortación apostólica *Vita consecrata*, 25 marzo 1996, AAS 88 (1996) 377-486.

———, «Alocución a los adherentes del Camino Neocatecumenal», *OR*, 25 enero 1997.

———, «Alocución a los miembros de la “Obra de la Iglesia”», *OR*, 8 marzo 1998.

1.3 Códigos de Derecho Canónico

Codex Iuris Canonici 1917. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus, Città del Vaticano 1974.

Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, BAC 442, Madrid 1989⁹.

Código de Cánones de las Iglesias Orientales. Edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, BAC 542, Madrid 1994.

1.4 *Curia romana*

SACRA CONGREGATIO EPISCOPORUM ET REGULARIUM, decreto *Ecclesia catholica*, 11 agosto 1889, ASS 23 (1889) 634-636.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Communio notio*, a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia entendida como comunión, 28 mayo 1992, AAS 85 (1993) 836-850.

CONGREGACIÓN POR EL CLERO, Directorio *Dives Ecclesiae* para el ministerio y la vida de los presbíteros, 31 marzo 1994, en EV XIV, 376-529.

CONGREGACIÓN DE LOS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES, Instrucción *Elementos esenciales*, 31 mayo 1983, en *La vida religiosa*. Documentos conciliares y postconciliares, ed. A. Aparicio Rodríguez, Madrid 1990², 270-304.

CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, Documento *La vida fraterna en comunidad*, 2 febrero 1994, en EV XIV, 220-283.

1.5 *Sínodos de los Obispos*

SÍNODO EXTRAORDINARIO DE LOS OBISPOS, *Il concilio Vaticano II dono di Dio per la Chiesa e per il mondo*, en EV 9, 1728-1781

SÍNODO DE LOS OBISPOS, «Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo». *Instrumentum laboris* para el Sínodo de los Obispos, Madrid 1987.

———, «Nona Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi. La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo», *OR/Suppl*, 1994.

———, *Instrumentum laboris* para el Sínodo de la Vida Consagrada, en *VidaRel* 76 (1994), 243-344

1.6 Conferencias episcopales

COMMISSIONE EPISCOPALE ITALIANA PER L'APOSTOLATO DEI LAICI, «Criteri di ecclesialità dei gruppi, movimenti, associazioni. Nota pastorale», 22 mayo 1981, en *ECEI* III, 309-330.

———, «Le aggregazione laicali nella Chiesa», 29 abril 1993, en *ECEI* V, 697-739.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «Instrucción sobre asociaciones canónicas de ámbito nacional», 24 abril 1986, en *BOCEE* 3 (1986) 79-84.

CONFERENCIA EPISCOPAL PERUNA. COMISIÓN EPISCOPAL DE APOSTOLADO LAICAL, *Asociaciones y movimientos eclesiales*. Criterios de orientación, Lima 1996.

CONSEIL PERMANENT DE L'ÉPISCOPAT FRANÇAIS, *Points de repère proposés aux évêques de France pour accompagner une Communauté nouvelle. Notamment lors de l'élaboration de ses statuts*, 17 junio 1987. *Dactyl.* (Archives de la Conférence des Evêques).

2. Libros y artículos

ABBASS, J., «Forms of Consecrated Life Recognized in the Eastern and Latin Codes», *CpR* 76 (1995) 5-37.

ACEVEDO, L.H., «Voto», en *NDDC*, 1149-1150.

ALMENDRAL, C.L., «La vida consagrada en el nuevo Código de derecho canónico», *Confer* 22 (1983) 343-357.

ALONSO, S.M., *La vida consagrada*, Madrid 1988⁹.

———, «Consagración. Reflexión teológica», en *DTV*C, 368-396.

———, «Consejos evangélicos. Reflexión teológica», en *DTV*C, 420-444.

———, «Identidad teológica de la vida consagrada a la luz del misterio trinitario», en *Comentarios a la Exhortación apostólica "Vita consecrata"*, ed. A. Aparicio Rodríguez, Madrid 1997, 119-166.

ÁLVAREZ, F., «Testimonianze di mutue relazioni tra religiosi e laici», *VitaCon* 24 (1988) 498-509.

AMATO, A., «Spunti di lettura cristologica-trinitaria della Vita consecrata», en *Vita consecrata. Una prima lettura teologica*, ed. Claretianum, Milano 1996, 23-54.

- AMOS, J.R., «A Legal History of Associations of the Christian Faithful», *StCan* 21 (1987) 271-297.
- ANCILLI, E., «Sempre piú nel mondo, sempre meno nel mondo», *RVS* 41 (1987) 407-419.
- ANDRÉS, D.J., *El derecho de los religiosos*. Comentario al Código, Madrid 1985⁴.
- DE ANGELIS, S., *De fidelium associationibus*, I-II, Napoli 1959.
- ANGELOZZI, G., *Le confraternite laicali. Un'esperienza cristiana tra medio-evo e età moderna*, Brescia 1978.
- APARICIO RODRÍGUEZ, A., *La vida religiosa*. Documentos conciliares y posconciliares, Madrid 1990².
- , «La vida consagrada como alianza esponsal. Aplicación del Sal 16 a la vida consagrada», *Clar* 33 (1993) 5-71.
- APARICIO RODRÍGUEZ, A., ed., *Comentarios a la Exhortación apostólica "Vita Consecrata"*, Madrid 1997.
- ARDITO, S., «Normativa degli Istituti di vita consacrata», *ME* 110 (1985) 64-104.
- , «Vida consagrada e vita religiosa nel Nuovo Codice di Diritto Canonico», *Sal* 47 (1985) 529-554.
- ARGÜELLO, L., «Perfiles del candidato/a al Sacerdocio y a la Vida Religiosa y opciones en la formación», *SalTer* 82 (1994) 675-685.
- ARMELLINI, M., *Le chiese di Roma dal IV al XIX secolo*, Roma 1942².
- ARRAGAIN, J., «Est-il canoniquement possible que des sociétés de vie apostolique soient des instituts de vie consacrée?», *CpR* 69 (1988) 31-53.
- AUBRY, J., *Teologia della vita religiosa*, Torino 1988².
- , «La consacrazione nella vita religiosa», en *La teologia della vita consacrata*, ed. CEI. Commissione Episcopale per la vita consacrata. Commissione mista Vescovi-Religiosi, Roma 1990, 87-128.
- , *Problemi attuali di vita consacrata*, Roma 1991.
- , «Il carattere totale e definitivo della consacrazione», en *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo*, ed. Claretianum, Città del Vaticano 1994, 149-166.

- AUBRY, J., «Teologia della vita consacrata», en *Vita consacrata. Un dono del Signore alla sua Chiesa*, ed. Commissione Mista Vescovi-Religiosi Istituti Secolari della Conferenza Episcopale Italiana, Leumann 1994, 129-284.
- AUGÉ, M., «Consacrazione delle vergini», en *DIP* II, 1621-1627.
- AYMANS, W. – GERINGER, K.T. – SCHMITZ, H., ed., *Das Konsoziative Element in der Kirche*. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Kanonisches Recht. München 14.-19. September 1987, St. Ottilien 1989.
- BALLESTRERO, A., *Vita consacrata. Dono di redenzione*, Torino 1988.
- BALTHASAR, H.U. VON, «La vita secondo i consigli, oggi», *VitaCon* 7 (1971) 185-196.
- , «Chi è un laico?», *Com* (I) 83 (1985) 4-11.
- , *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985.
- , «Acerca de los movimientos laicos. Definiciones sobre su inserción en la Iglesia», *Nexo* 9 (1986) 31-42.
- , «Riflessioni per un lavoro sui movimenti laicali nella Chiesa», en *I laici e la missione della Chiesa*, Milano 1987, 85-106.
- BANDERA, A., «Consigli evangelici e chiamata universale alla santità», *VitaCon* 18 (1982) 328-349; 398-424.
- , «I consigli evangelici e la Rivelazione», *VitaCon* 18 (1982) 477-490; 545-564; 617-640; 689-707; 19 (1983) 1-19; 81-101; 153-164.
- , «L'Esortazione "Redemptionis donum"», *VitaCon* 20 (1984) 689-708.
- , *La vida religiosa en el Misterio de la Iglesia. Concilio Vaticano II y Santo Tomás de Aquino*, Madrid 1984.
- , *Institutos de vida consagrada. Derecho canónico y teología*, Madrid 1987.
- , «Un silenzio e un clamore», *VitaCon* 32 (1996) 312-338.
- , «L'identità ecclesiale della vita religiosa», *VitaCon* 33 (1997) 372-389.
- BASILE, B., *Le nouveau droit des moines et des religieux. Commentaire aux deux Codes Oriental et Occidental*, Kaslik-Liban 1993.

- BETTI, U., «Cronistoria della Costituzione», en *La Chiesa del Vaticano II*, ed. G. Barauna, Firenze 1965, 131-154.
- BEYER, J., «Aux origines des Instituts séculiers», *NRTh* 75 (1953) 1053-1066.
- , *De vita per consilia evangelica consecrata*, Roma 1969.
- , «Voti perpetui o temporanei. Consacrazione e impegno», *VitaCon* 8 (1972) 832-842.
- , «La vita consecrata a Dio nella pratica dei consigli evangelici», *VitaCon* 11 (1975) 636-642.
- , *Verso un nuovo diritto degli istituti di vita consecrata*, Milano 1976.
- , «Istituti secolari e movimenti ecclesiali», *AgSoc* 3 (1983) 181-200.
- , «“Redemptionis donum”. Un documento di altissimo valore che spiega la legislazione nel nuovo Codice», *VitaCon* 21 (1985) 158-176.
- , *Du Concile au Code de Droit Canonique. La mise en application de Vatican II*, Paris 1985.
- , «Risposta a quesiti e dubbi sul nuovo diritto degli istituti di vita consecrata», *VitaCon* 21 (1985) 567-591; 753-772; 22 (1986) 772-788; 858-872; 23 (1987) 52-65.
- , «I “Movimenti Ecclesiali”», *VitaCon* 23 (1987) 143-156.
- , «La vita consecrata mediante i consigli evangelici. Dalla Dottrina conciliare agli sviluppi ulteriori», *VitaCon* 23 (1987) 742-762.
- , *Le droit de la vie consacré. I. Normes comunes. II. Instituts et sociétés*, Paris 1988.
- , «Il nuovo diritto dei religiosi e la vita associativa della Chiesa», *VitaCon* 24 (1988) 344-358; 827-839.
- , «Vie consacrée et vie religieuse de Vatican II au Code de Droit canonique», *NRTh* 110 (1988) 74-96.
- , «Il movimento ecclesiale. Questioni attuali», *VitaCon* 26 (1990) 483-494.
- , «Vita associativa e corresponsabilità ecclesiale», *VitaCon* 26 (1990) 923-941.
- , «Carismi e impegni», *VitaCon* 27 (1991) 535-546; 623-630.
- , «La vie consacrée. Perspectives d’avenir», en *Unico Ecclesiae servitio*, ed. M. Thériault – J. Thorn, Ottawa 1991, 241-266.

- BEYER, J., «Dio è amore», *VitaCon* 28 (1992) 395-403; 598-607; 29 (1993) 72-78.
- , «De vita consecrata in iure utriusque Codicis Orientalis et Occidentalis», *Periodica* 81 (1992) 283-302.
- , «Movimento ecclesiale», en *NDDC*, 707-712.
- , «Originalità dei carismi di vita consacrata», *Periodica* 82 (1993) 257-292.
- , *Il rinnovamento del diritto e del laicato nella Chiesa*, Milano 1994; vers. orig. *Renouveau du droit et du laïcat dans l'Eglise*, Paris 1992.
- BIGNARDI, P., «Laicità e consacrazione: un dialogo possibile?», *PrPast* 64 (1994) 519-528.
- BILLY, D.J., «“Objective Superiority” in *Vita Consecrata*», *RfR* 56 (1996) 640-646.
- BLACHNICKI, F., «Aspetti caratterizzanti un movimento ecclesiale», en *I Movimenti nella Chiesa negli anni '80*, ed. M. Camisasca – M. Vitali, Milano 1982, 175-202.
- BOAGA, E., «Terzi Ordini Secolari», en *DSL* II, 2507-2511.
- , «I terz'ordini secolari. Scuola di spiritualità ed esperienza di vita», *RVS* 41 (1987) 433-446.
- , «La vita religiosa e i laici. Origine, sviluppo e attualità delle associazioni e movimenti laicali legati alla vita religiosa», *VitaCon* 24 (1988) 483-497.
- , «Tiers Ordres Séculiers», en *DS* XV, 946-960.
- BOGARÍN DÍAZ, J., «Los movimientos eclesiales en la VII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos», *REDC* 47 (1990) 69-135.
- BÖHLER, H., *I consigli evangelici in prospettiva trinitaria*. Sintesi dottrinale, Milano 1993.
- , «Consigli evangelici tra teologia e diritto. Dal Codice del 1917 al Codice del 1983», *Periodica* 82 (1993) 175-204.
- , «Rilevanza dottrinale dei consigli evangelici nel Sinodo sulla vita consacrata», *QDE* 8 (1995) 165-175.
- BOISVERT, L., «La consécration d'après l'Exhortation Apostolique», *La Vie des Communautés Religieuses* 54 (1996) 229-240.

- BONDUELLE, J., «Les Tiers Ordres Séculiers», *VS-Suppl* 15 (1950) 423-457.
- BONFILS, J., *Religieux et moines de notre temps*, Paris 1980.
- , «Les sociétés de vie apostolique», *VieCon* 55 (1983) 213-226.
- DE BONHOME, A., «La consacrazione per mezzo dei consigli evangelici è una consacrazione nuova?», *VitaCon* 15 (1979) 35-47.
- BONI, A., «I voti religiosi», *VitaCon* 14 (1978) 215-224; 289-301; 333-347.
- , «La professione religiosa», *VitaCon* 27 (1991) 316-326; 459-472; 523-534.
- BORRAS, A., «A propos des communautés nouvelles. Reflexions d'un canoniste», *VieCon* 4 (1992) 228-246.
- , «Le droit canonique et la vitalité des communautés nouvelles», *NRTh* 118 (1996) 200-218.
- BOUCHET, J.R., «Les “nouvelles communautés” et la vie religieuse», *RETM* 154 (1985) 147-156.
- BOUYER, L., *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris 1960.
- BRAMBILLA, F.G., «Le aggregazioni ecclesiali nei documenti del magistero dal Concilio fino a oggi», *ScC* 116 (1988) 461-511.
- BRAUX, J., «Pour les communautés nouvelles, quel statut?», *CDE* 4 (1987) 121-136.
- BRUGNOLI, P., «Il laico e i consigli evangelici», *CivCatt* 114 (1963) 325-336.
- BRUNDAGE, J.A., *Medieval Canon Law and The Crusader*, London 1969.
- , *The Crusades, Holy War and Canon Law*, Hampshire 1991.
- BRUNETTI, M., *I laici nel diritto canonico. Prima e dopo il Vaticano II*, Leumann 1987.
- CABIELLES DE COS, L., «Vocación universal a la santidad y superioridad de la vida religiosa en los Capítulos V y VI de la Constitución *Lumen Gentium*», *Clar* 19 (1979) 4-96.
- CABRA, P.G., «L'Esortazione Apostolica “Vita Consecrata”», *ConS* 45 (1996) 7-26.
- CAMISASCA, M. – VITALI, M, ed., *I Movimenti nella Chiesa negli anni '80. Atti del 1° Convegno Internazionale, 23-27 Settembre 1981, Roma 1982*.
- CANOBBIO, G., ed., *Gli stati di vita del cristiano*, Brescia 1995.

- CAPONY, Y., «L'institution juridique, ecclésiastique et civile, d'une communauté nouvelle», *PJR* 1 (1984) 133-145.
- CARRIQUIRY, G., «Las asociaciones de los fieles con referencia especial a la Acción Católica y los nuevos movimientos eclesiales», *Los Laicos Hoy* 19 (1988) 138-148.
- CASTAÑO, J.F., «De consecratione in saeculo tamquam nota membrorum Institutorum saecularium specifica», *Ang* 49 (1972) 416-451.
- , «Lo status consecratorum nell'attuale legislazione della Chiesa», *Ang* 60 (1983) 190-223.
- , «Il contesto ecclesiale della vita consacrata», en *Il nuovo diritto dei religiosi*, Roma 1984, 41-60.
- , «Conditio laicalis e "status consecratorum" nel nuovo Codice», *Ang* 65 (1988) 325-339.
- , «Riflessioni sulla terminologia della vita consacrata. Un concetto da chiarire», *VitaCon* 30 (1994) 535-543.
- , *Gli Istituti di vita consacrata*. (Cann. 573-730), Roma 1995.
- , «Significado di vita consacrata. Studio comparativo tra il Vaticano II e il CIC 1983», *Ang* 72 (1995) 243-279.
- CASTELLANO, J., «Tratti caratteristici dei movimenti ecclesiali contemporanei», *RVS* 39 (1985) 560-573.
- , «I movimenti ecclesiali. Una presenza carismatica nella Chiesa di oggi», *RVS* 41 (1987) 494-518.
- , «L'"iter" dell'esortazione apostolica "Vita Consacrata"», en *Vita consacrata. Una prima lettura teologica*, ed. Claretianum, Milano 1996, 9-22.
- , «Lumen Gentium - Perfectae Caritatis - Vita consacrata. Unità dinamica e novità di tre testi magisteriali sulla vita consacrata», *InfSCRIS* 22 (1996) 164-184.
- CHANTRAINE, G., «Carismi e Movimenti nella Chiesa», en *I Movimenti nella Chiesa negli anni '80*, ed. M. Camisasca – M. Vitali, Milano 1982, 142-159.
- CHENU, M.D., «I laici e la "consecratio mundi"», en *La Chiesa del Vaticano II*, ed. G. Barauna, Firenze 1965, 978-993.

- CIARDI, F., «Spunti di lettura ecclesiologica della “Vita Consecrata”», en *Vita Consecrata. Una prima lettura teologica*, ed. Claretianum, Milano 1996, 55-105.
- COCCOPALMERIO, F., «I “christifideles” in genere e i “christifideles laici”», en *Temi pastorali del nuovo codice*, ed. E. Coccopalmerio – F. Cappellini, Brescia 1984, 14-54.
- , «L’Ordo Virginum. Note di esegesi del can. 604», *VitaCon* 32 (1996) 522-533.
- CODA, P., «I movimenti ecclesiali. Una lettura ecclesiologica», *Lat* 57 (1991) 109-144.
- COHEN, M., «Figures de l’individualisme moderne. Deux communautés issues du renouveau charismatique en France», *EeV* 4-5 (1986) 47-68.
- COMITÉ CANONIQUE FRANÇAIS DES RELIGIEUX, *Directoire canonique. Vie consacrée et sociétés de vie apostolique*, Paris 1986.
- , *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles*, Paris 1993.
- COMMISSIONE MISTA VESCOVI-RELIGIOSI ISTITUTI SECOLARI DELLA CEI, ed., *Vita Consacrata 1. Un dono del Signore alla sua Chiesa 2. Consacrazione secolare*, Leumann 1994.
- COMPOSTA, D., «Riflessioni sugli esiti teologico-giuridici del IX Sinodo dei Vescovi», *CpR* 76 (1995) 109-135.
- CONFALONIERI, P., «Gli “associati” negli Istituti Secolari», *VitaCon* 27 (1991) 788-797.
- CONTRERAS, F., «Consagración. Fundamento Bíblico», en *DTVC*, Madrid 1989², 354-368.
- CORDES, P.J., «I laici nella Chiesa», *PrPast* 54 (1984) 577-590.
- , «Nouveaux mouvements spirituels dans l’Eglise», *NRTh* 109 (1987) 49-65.
- CORECCO, E., «Profili istituzionali dei Movimenti nella Chiesa», en *I Movimenti nella Chiesa negli anni ‘80*, ed. M. Camisasca – M. Vitali, Milano 1982, 203-234.
- , «I laici nel nuovo Codice di diritto canonico», *ScC* 112 (1984) 194-218.

- CORECCO, E., «Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di diritto canonico», en *Il Vaticano II e la Chiesa*, ed. G. Alberigo – J. Jossua, Brescia 1985, 333-397.
- , «Istituzione e carisma in riferimento alle strutture associative», en *Das konsoziative Element in der Kirche*, ed. W. Aymans – *al.*, St. Ottilien 1989, 79-98.
- D'ANGELO, L., «La partecipazione dei religiosi ai movimenti ecclesiali», *CpR* 71 (1990) 67-117.
- DAGENS, C., «Les mouvements spirituels contemporains. Jalons pour un discernement», *NRTh* 106 (1984) 885-899.
- DAMMERTZ, V., «Gli Istituti di vita consacrata nel nuovo Codice di Diritto Canonico», *VitaCon* 19 (1983) 110-136.
- DANIÉLOU, J., «I religiosi nella struttura della Chiesa», en *La Chiesa del Vaticano II*, ed. G. Barauna, Firenze 1965, 1093-1100.
- DANNEELS, G., «Identità e questioni pastorali», *RegnoDoc* 39 (1994) 656-657.
- DARRICOU, R. – PEYROUS, B., «Les communautés nouvelles en France: 1967-1987», *NRTh* 109 (1987) 712-729.
- DAVID, B., «Communautés nouvelles et Droit de l'Eglise. Apports et questionnements mutuels», en *La vie consacrée. Etudes - Témoignages - Réflexions à la suite de l'Exhortation postsynodale de Jean-Paul II: "Vita Consecrata"*. Session des 25-26 novembre 1996, Toulouse 1996, 49-58.
- DENAUX, A., «L'Eglise comme communion», *NRTh* 110 (1988) 16-37.
- DI MAIO, A., «Questioni su consacrazione e matrimonio. A proposito delle "nuove forme di vita evangelica"», *RicTeol* 5 (1994) 305-355.
- DIANICH, S., «Le nuove comunità e la "grande Chiesa"», *ScC* 116 (1988) 512-529.
- DÍAZ MORENO, J.M., «Los laicos en el nuevo Código de Derecho Canónico. Temática actual», *REDC* 46 (1989) 7-67.
- DORTEL-CLAUDOT, M., «Religieux et laïcs associés pour l'Evangile. Points de repère historico-canoniques», *VieCon* 59 (1987) 225-243.
- , «Les communautés nouvelles», en *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles*, ed. Comité canonique français des religieux, Paris 1993, 209-243.

- DUHR, J., «Confréries», en *DDC*², 1469-1479.
- , «La confrérie dans la vie de l'Eglise», *RHEF* 35 (1939) 437-478.
- DURAND, H., «Confrérie», en *DDC*¹ IV, 128-176.
- FAGIOLO, V., «Appartenenza de jure divino della vita consacrata alla costituzione della Chiesa», *VitaCon* 21 (1985) 424-430.
- , «Lo stato giuridico dei consacrati per la professione dei consigli evangelici», *ME* 110 (1985) 3-15.
- , «Identità teologica e canonica della vita consacrata nella Chiesa», *R.Sc.Rel.* 7 (1993) 428-429.
- FAIVRE, A., *I laici alle origini della Chiesa*, Torino 1986.
- FAVALE, A., «Genesi della Costituzione», en *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Torino 1967⁴, 26-28.
- , ed., *Movimenti ecclesiali contemporanei*. Dimensioni storiche, teologico- spirituali ed apostoliche, Roma 1991⁴.
- , «Significato e prospettive sul futuro dei "movimenti ecclesiali" contemporanei», *VitaCon* 27 (1991) 547-570; 748-763.
- FELICIANI, G., «Le associazioni dei fedeli nella normativa canonica», *AgSoc* 11 (1987) 683-700.
- , «Obblighi e diritti di tutti i fedeli cristiani», en *Il fedele cristiano*, ed. A. Longhitano, Bologna 1989, 55-102.
- , *Il popolo di Dio*, Bologna 1991.
- , «I movimenti ecclesiali», *L'AnCan* 36 (1993) 79-82.
- FERASIN, E., *Un lungo cammino di fedeltà*. La Vita Consacrata dal Concilio al Sinodo, Roma 1996.
- FERNÁNDEZ, B., «Nuevos movimientos y su repercusión en la vida religiosa», *Confer* 109 (1990) 59-79.
- , «Dimensión cristológica de la Vida Consagrada», en *Comentarios a la Exhortación apostólica "Vita consecrata"*, ed. A. Aparicio Rodríguez, Madrid 1997, 185-206.
- FERNÁNDEZ, J., «Sociedades de vida apostólica», *REDC* 39 (1983) 253-273.
- FERNÁNDEZ, P., «Consejos evangélicos. Aspectos históricos», en *DTVC*, 396-414.

- FIOL CHIMELIS, M.P., «Naturaleza y configuración pública o privada de las asociaciones de fieles», *REDC* 48 (1991) 483-516.
- , *Asociaciones de fieles con finalidad socio-temporal*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma 1992.
- DE FIORES, S., «I consigli evangelici nella vita cristiana», en *NDS*, 254-262.
- FOLLO, F., «Partecipazione e corresponsabilità. Il Magisterio di Giovanni Paolo II sui laici», en *I laici e la missione della Chiesa*, Milano 1987, 141-158.
- FORTE, B., *Laicato e laicità*, Casale Monferrato 1986.
- FOURNIER, N., «Des membres “associés” dans les congrégations religieuses: un espoir ou un rêve utopique?», *La vie des Communautés Religieuses* 46 (1988) 178-187.
- FRIEDLANDER, C., «Les ermites», en *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles*, ed. Comité canonique français des religieux, Paris 1993, 161-181.
- FUERTES, J., «Statuts matrimonialis, status religiosus?», *CpR* 57 (1976) 3-38.
- , «Virginitas et matrimonium in processu dialectico status perfectionis», *CpR* 70 (1989) 69-88.
- GALOT, J., «La professione religiosa, consacrazione definitiva, e il problema dei voti temporanei», *VitaCon* 17 (1981) 508-516.
- , «Agire da consacrati», *VitaCon* 20 (1984) 14-24.
- , «Il problema dell'istituzione e della specificità della vita consacrata», *VitaCon* 20 (1984) 81-93.
- , «La consacrazione religiosa nei documenti postconciliari», *VitaCon* 21 (1985) 142-157.
- , «Problemi dottrinali della vita consacrata», *VitaCon* 30 (1994) 294-304.
- GAMBARI, E., *Consacrazione e missione*. Dottrina e diritto di vita religiosa, Milano 1974².
- , *Vita religiosa oggi*, Roma 1983.
- , *I religiosi nel codice*. Commento ai singoli canoni, Milano 1986.
- , «Elementi di fiducia e di speranza per la vita religiosa offerti dal nuovo Codice», *CpR* 68 (1987) 3-34.

- GARCÍA ANDRADE, C., «A imagen del Dios trino», en *Comentarios a la Exhortación apostólica "Vita Consecrata"*, ed. A. Aparicio Rodríguez, Madrid 1997, 45-82.
- GARCÍA PAREDES, J.C., *Teología de las formas de vida cristiana*. Perspectiva histórico-teológica, Madrid 1996.
- GARCÍA PAREDES, J.C. - ANDRÉS, D.X., «La vita religiosa nel dinamismo della Chiesa», *VitaCon* 18 (1982) 708-729; 19 (1983) 20-28.
- GARCÍA Y GARCÍA, A., «Significación del elemento asociativo en la historia del derecho de la Iglesia», en *Das konsoziative element in der Kirche*, ed. W. Aymans – *al.*, St. Ottilien 1989, 25-47.
- GEANEY, D.J., «Catholic Action», en *NCE* III, 262-263.
- GEFFRÉ, J., «Communautés nouvelles et religiosités nouvelles», *L'AnCan* 36 (1993) 93-96.
- GEROSA, L., *Carisma e diritto nella Chiesa*. Riflessioni canonistiche sul "carisma originario" dei nuovi movimenti ecclesiali, Milano 1989.
- , «Le "charisme originaire". Pour une justification théologique du droit des associations dans l'Eglise», *NRTh* 112 (1990) 224-235.
- , «Institutos seculares, asociaciones laicales y movimientos eclesiales en la teología de Hans Urs von Balthasar», *Com (E)* 12 (1990) 230-250.
- , «Carismi e movimenti ecclesiali. Una sfida per la canonistica post-conciliare», *Periodica* 82 (1993) 411-430.
- GHIRLANDA, G., «Ecclesialità della vita consacrata. I. Consacrazione battesimale e ministeriale nella Chiesa. II. La consacrazione per la professione dei consigli evangelici», *VitaCon* 12 (1976) 283-293; 410-420.
- , «De variis ordinibus et condicionibus iuridicis in Ecclesia», *Periodica* 71 (1982) 379-396.
- , «Ecclesialità della vita consacrata», en *La vita consacrata*, ed. G. Ghirlanda – V. De Paolis – A. Montan, Bologna 1983, 13-52.
- , «I laici nella Chiesa secondo il nuovo diritto canonico», *AgSoc* 34 (1983) 489-496.
- , «La vita consacrata nella vita della Chiesa», *InfSCRIS* 10 (1984) 79-96.

- GHIRLANDA, G., «La tipologia degli Istituti di vita consacrata dal Concilio al nuovo Codice», *VitaCon* 23 (1987) 210-227.
- , «Los movimientos en la comunidad eclesial y su justa autonomía», *Los Laicos Hoy* 32-33 (1989-1990) 44-67.
- , «Les formes de consécration à la lumière du nouveau code», *DocEpisc* 3 (1990) 1-11.
- , *El derecho en la Iglesia, misterio de comunión*. Compendio de derecho eclesial, Madrid 1992; vers. orig. *Il diritto nella Chiesa, mistero di comunione*. Compendio di diritto ecclesiale, Roma 1990
- , «Associazioni di fedeli», en *NDDC*, 52-60.
- , «Questioni irrisolte sulle associazioni dei fedeli», *EphIC* 49 (1993) 73-102.
- , «L'*Instrumentum laboris* per il Sinodo sulla vita consacrata», *Periodica* 83 (1994) 437-468.
- , «La vita consacrata nella Chiesa», *InfSCRIS* 20/21 (1994-1995) 94-131.
- , «Dimensione ecclesiologica della vita consacrata nel Sinodo dei Vescovi nel 1994», *Periodica* 84 (1995) 655-685.
- , «Ecclesialità della vita consacrata, segno di vita fraterna», en “*Vita consecrata*”. Studi e Riflessioni, Roma 1996, 123-159.
- , «L'esortazione apostolica *Vita consecrata*. Aspetti canonici», *Periodica* 85 (1996) 597-623.
- , «L'esortazione apostolica *Vita consecrata*. Aspetti teologici ed ecclesiologici», *Periodica* 85 (1996) 555-596.
- , «“Istituti misti” e nuove aggregazioni», *QDE* 9 (1996) 483-494.
- , «Sviluppo dell'ecclesiologia alla luce delle tre Esortazioni apostoliche post-sinodali (*Christifideles laici - Pastores dabō vobis - Vita consecrata*) e rapporto tra gli stati di vita», en *La vita consacrata alle soglie del terzo millennio alla luce dell'Esortazione apostolica post-sinodale*, ed. CEI Commissione episcopale per la vita consacrata. Commissione mista vescovi-religiosi-istituti secolari, Roma 1997, 9-36.
- , «L'esortazione apostolica *Vita consecrata* continua a provocare i consacrati», *VitaCon* 34 (1998) 140-155.

- GHIRLANDA, G., «I consigli evangelici nella vita laicale», *ex manuscripto*.
Este artículo inédito de G. Ghirlanda es una Conferencia que tuvo lugar en el Solemne Acto Académico del 5 de marzo de 1998 en la Pontificia Universidad Gregoriana bajo el título “Ecclesialità e ministerialità della missione del fedele laico” y que está en vía de publicación en la revista *Periodica*
- GINDREY, J., «Communautés mixtes religieux/ses - laïcs/ques», *PJR* 4 (1987) 23-27.
- GIORDANO, G.M., *La teologia spirituale del laicato nel Vaticano II*, Roma 1970.
- GIRARDI, G.O., *Consacrazione e consigli evangelici*, Roma 1984.
- , «Vocazione e consacrazione nella Esortazione “Redemptionis Donum”», *VitaCon* 21 (1985) 399-415.
- , «I laici nella Chiesa in rapporto con la vita consacrata», *VitaCon* 23 (1988) 633-651; 719-739.
- , «Significati e valori della professione religiosa», *QDE* 3 (1990) 184-194.
- GOLDIE, R., «Laici, laicato, laicità. Bilancio di trent’anni di bibliografia», *RdT* 22 (1981) 295-305; 386-394; 445- 460.
- GONZÁLEZ SILVA, S., «Fondamenti teologici della vita consacrata», *ME* 110 (1985) 16-36.
- , «Consacrati e inviati», en *Vita consecrata. Una prima lettura teologica*, ed. Claretianum, Milano 1996, 107-130.
- GUERRA, A., «Nuevos movimientos en la Iglesia de hoy. Qué son y qué significan», *Confer* 109 (1990) 25-27.
- GUTIÉRREZ, A., *De natura voti publici et voti privati status publici et status privati perfectionis*, Roma 1959.
- , «Istituti di Perfezione cristiana», en *DIP* V, 75-106.
- , «Circa titulum “De Institutis vitae consacratae per consiliorum evangelicorum professionem”», *CpR* 59 (1979) 35-37.
- , «Professio religiosa ad tempus», *CpR* 63 (1982) 289-312; 64 (1983) 107-122; 67 (1986) 55-68; 249-276.
- , «I canoni riguardanti gli IVC e le SVA collocati fuori della parte ad essi riservata», *VitaCon* 20 (1984) 221-241.

- GUTIÉRREZ, A., «“Seguimi”, gruppo laico di promozione umano-cristiana», *VitaCon* 21 (1985) 613-623.
- , «Lo stato della vita consacrata nella Chiesa. Valori permanenti e innovazioni», in *Lo stato giuridico dei consacrati per la professione dei consigli evangelici*, Città del Vaticano 1985, 37-63.
- , «I vincoli sacri negli Istituti di vita consacrata», *CpR* 67 (1986) 337-359.
- GUTIÉRREZ VEGA, L., *Teología sistemática de la vida religiosa*, Madrid 1976.
- , «I fondamenti biblico-teologici della vita consacrata», in *Il nuovo Diritto dei Religiosi*, Roma 1984, 7-40.
- HÄRING, B., «La santità nella Chiesa», in *La teologia dopo il Vaticano II. Apporti dottrinali e prospettive per il futuro in una interpretazione ecumenica*, ed. J. Miller, Brescia 1967, 315-324.
- , *I religiosi del futuro*, Roma 1970.
- HARTDEGEN, S., «Thirs Orders», in *NCE* XIV, 93-96.
- HÉBRARD, M., *Voyage à travers les communautés charismatiques. Les nouveaux disciples*, Paris 1979.
- , *Les nouveaux disciples, dix ans après*, Paris 1989.
- , *Les charismatiques*, Paris 1991.
- HENNAUX, J.M., «Voeux et promesses. Supprimer les voeux temporaires?», *VieCon* 44 (1972) 3-33.
- HEREDIA, C.I., *La naturaleza de los movimientos eclesiales en el derecho de la Iglesia*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianaee, Buenos Aires 1994.
- HERVIEU-LÉGER, D., *Vers un nouveau christianisme?*, Paris 1986.
- HORTAL, J., «Admissão de não catolicos en associações canonicas de fiéis», *DirPast* 4 (1989-1990) 149-154.
- HUGUET, M.T., *La consécration des vierges*, Paris 1990².
- HUME, G.B., «Relatio ante disceptationem», *VidaRel* 76 (1994) 442-453.
- HUOT, D.M., «Les Instituts séculiers», *VitaRel* 1 (1965) 39-52.
- , «Les associations de fidèles et la SCRIS», *InfSCRIS* 10 (1984) 97-117.

- HUOT, D.M., «I consigli evangelici», *InfSCRIS* 11 (1985) 243-256.
- ILLANES, J.L., «Llamada a la santidad y radicalismo cristiano», *ScrTh* 19 (1987) 303-322.
- IPARRAGUIRRE, I., «Natura della santità e mezzi per conseguirla», in *La Chiesa del Vaticano II*, ed. G. Barauna, Firenze 1965, 1045-1062.
- IPARRAGUIRRE, I. - DE DALMASES, C., ed., *San Ignacio de Loyola. Obras completas*, Madrid 1963².
- JACOBS, A., «Les associations de fidèles dans l'Eglise», *StCan* 22 (1988) 359-379.
- JEHANNO, J., *L'enjeu du Renouveau charismatique*, Paris 1987.
- JOMBART, E., «Associations pieuses», in *DS* I, 1027-1037.
- KLOSTERMANN, F., «Laity, III, Catholic Action», in *Sacramentum mundi* III, ed. K. Rahner, New York 1969, 264-268.
- KOVAC, M., *L'orizzonte dell'obbedienza religiosa*, Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico 5, Roma 1996.
- , «Vita consecrata: le questione aperte. I consacrati e i movimenti ecclesiali», *QDE* 11 (1998) 86-95.
- LABOURDETTE, M., «Universale vocazione alla santità nella Chiesa», in *La Chiesa del Vaticano II*, ed. G. Barauna, Firenze 1965, 1033-1044.
- LAFRANCONI, D., «Laici e consacrati: la forma di vita degli Istituti secolari», *RCI* 67 (1986) 586-596.
- , «La consacrazione negli Istituti secolari», in *La teologia della vita consacrata*, ed. CEI. Commissione Episcopale per la vita consacrata. Commissione mista Vescovi-Religiosi, Roma 1990, 129-146.
- , «Legge morale», in *DTI* II, 356-371.
- LAZZATI, G., *Consacrazione e secolarità*, Roma 1987.
- LEFEBVRE, Ch., «Associazioni di fedeli», in *DIP* I, 950-953.
- LEHMANN, K., «I nuovi movimenti ecclesiali: motivazioni e finalità», *Regno-Doc* 32 (1987) 27-31.
- LENOIR, F., *Les communautés nouvelles*, Paris 1988.
- LOBINA, G., «Le società di vita apostolica», *ConS* 33 (1984) 42-59.
- LONGHITANO, A., ed., *Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati*, Bologna 1989.

- LONGHITANO, A., «Laico, persona, fedele cristiano. Quale categoria giuridica fondamentale per i battezzati?», in *Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei battezzati*, ed. A. Longhitano, Bologna 1989, 9-54.
- DE LONGNY, J., *A l'ombre des Grands Ordres*, Paris 1937.
- LOZANO, J.M., *La sequela di Cristo. Teologia storico-sistemática della vita religiosa*, Milano 1981.
- , *Vita religiosa. Parabola evangelica*, Milano 1994.
- LUBICH, CH., «Il movimento dei focolari», *RVS* 41 (1987) 479-493.
- MARCUZZI, P. G., «Il governo degli Istituti di vita consacrata religiosi», in *Gli Istituti religiosi nel nuovo Codice di diritto canonico*, Milano 1984, 109-134.
- , «Le associazioni dei fedeli nel nuovo CIC», *Apollinaris* 56 (1983) 454-464.
- MARTELET, G., «La consacrazione secolare», *VitaCon* 11 (1975) 577-590.
- MARTÍNEZ SISTACH, L., *Las asociaciones de fieles*, Barcelona 1986.
- , «Asociaciones públicas y privadas de los laicos», *IusCan* 26 (1986) 139-183.
- MAZZOTTA, F., *Vita Consecrata. Invito alla lettura dell'Esortazione apostolica*, Roma 1996.
- MCDONOUGH, E., «New Communities», *RfR* 52 (1993) 140-146.
- MEERSSEMAN, G.G., *Ordo fraternitas. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, I-II, Roma 1977.
- MEYER, E.C., «Is Religious Life a Sacrament?», *RfR* 33 (1974) 1100-1120.
- MIDALI, M., «La teologia della vita consacrata dal Vaticano II a oggi», *VitaCon* 28 (1992) 312-327.
- , «Verso una comprensione teologica corale delle varie forme di vita consacrata», *VitaCon* 32 (1996) 363-383.
- MILITELLO, C., «Le mutue relazioni tra consacrati e laici», in *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo*, ed. Claretianum, Città del Vaticano 1994, 301-328.
- , «Spunti di lettura antropologica della Vita consecrata», in *Vita consecrata. Una prima lettura teologica*, ed. Claretianum, Milano 1996, 131-170.

- MOLINARI, P., «Diversificazione nel modo di tendere alla santità», *CivCatt* 19 (1964) 7-20.
- , «La vocazione di tutti i cristiani alla santità. Un importante tema conciliare», *CivCatt* 18 (1964) 542-550.
- , «La santità dei cristiani. Riflessioni teologiche sulla dottrina del Concilio Vaticano II», en *Ecclesia a Spiritu Santo edocta, Lumen Gentium*, 53. Fs. G. Philips, Leuven 1970, 521-546.
- , «Divino obsequio intimius consecratur», *VitaCon* 7 (1971) 417-430.
- , «È possibile definire la santità cristiana?», *VitaCon* 28 (1992) 110-120.
- MOLINARI, P. - GUMPEL, P., *Il capitolo VI "De religiosis" della Costituzione dogmatica sulla Chiesa*. Genesi e commento dottrinale alla luce dei documenti ufficiali, Milano 1985.
- , «La dottrina della Costituzione dogmatica "Lumen Gentium" sulla vita consacrata», *VitaCon* 21 (1985) 1-137.
- MONTAN, A., «Gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica. Normativa», en *La vita consacrata*, ed. G. Ghirlanda - V. De Paolis - A. Montan, Bologna 1983, 145-192.
- MONTI, G.M., *Le confraternite medievali dell'alta e media Italia*, I-II, Venezia 1927.
- MOREIRA NEVES, L., «I Movimenti nella Chiesa, oggi», en *I Movimenti nella Chiesa negli anni '80*, ed. M. Camisasca - M. Vitali, Milano 1982, 165-174.
- , «I laici cristiani. Essere e agire alla luce del Concilio Ecumenico Vaticano II», *Ang* 64 (1987) 547-561.
- MORLOT, F., «Vie consacrée?», *VieCon* 55 (1983) 108-117.
- , «Personnes mariées et Instituts séculiers», *VieCon* 56 (1984) 240-249.
- , «Qu'est-ce que la vie consacrée? Une description à partir de Vita consecrata», *VieCon* 69 (1997) 29-49.
- NAVARRO, L., *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, Milano 1991.
- NAZ, R., «Tiers Ordres», en *DDC² VII*, 1253-1255.
- NERI, A., «Nuove forme di vita consacrata (can. 605 CIC). Profili giuridici», *CpR* 75 (1994) 253-308.

- NERI, A., *Nuove forme di vita consacrata (can. 605 CIC)*, Theses ad Lauream in Iure Canonico. Pontificia Universitas Lateranensis, Roma 1995.
- OBERTI, A., «Consacrazione e secolarità», *VitaCon* 27 (1991) 168-173.
- , «Istituti Secolari oggi», *VitaCon* 27 (1991) 689-701.
- , «Peculiarità degli Istituti Secolari laicali», en *Vita consacrata. Consacrazione secolare*, ed. Commissione Mista Vescovi-Religiosi Istituti Secolari della Conferenza Episcopale Italiana, Leumann 1994, 83-108.
- OCHOA, X., «Professio, consecratio et vota religiosa ante et post Concilium Vaticanum II», *CpR* 57 (1976) 193-221; 289-312.
- PAGÉ, R., «Les associations de fidèles. Reconnaissance et érection», *StCan* 19 (1985) 327-338.
- , «Associations of the Faithful in the Church», *Jurist* 47 (1987) 165-203.
- , «Note sur les “critères d’ecclésialité pour les associations de laïcs”», *StCan* 24 (1990) 455-463.
- PANIZZOLO, S., «Seminari e movimenti, gruppi, associazioni, cammini ecclesiali», *Sem* 42 (1990) 277-285.
- DE PAOLIS, V., *La vita consacrata nella Chiesa*, Bologna 1992.
- , «Le nuove forme di vita consacrata (a norma del can. 650)», *InfSCRIS* 19 (1993) 72-95.
- , «Le associazioni nate con l’intento di divenire istituti religiosi», *InfSCRIS* 22 (1996) 155-179.
- , «L’identità della vita consacrata. Dal Vaticano II all’esortazione apostolica postsinodale “Vita Consacrata”», *InfSCRIS* 22 (1996) 87-124.
- PAPAMANOLIS, F., «“Carisma” y “Laicidad” de la vida consagrada», *Sem* 41 (1995) 31-37.
- PASINI, S.M., «Vita Consacrata e consigli evangelici (I). Il concetto teologico-giuridico di “vita consacrata”», *CpR* 77 (1996) 157-177.
- , «Vita consacrata e consigli evangelici (II). La distinzione tra “consacrazione” e “professione”», *CpR* 77 (1996) 345-361.
- , «Vita consacrata e consigli evangelici (III). La differenza tra “consiglio”, “voto” e “virtù”», *CpR* 78 (1997) 27-52.

- PÉREZ MILLÁN, C., «Tercera Orden Secular», en *DE I*, 1471-473.
- PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*. Historia, texto y comentario de la constitución “Lumen Gentium”, Barcelona 1968.
- PIGNA, A., «Consigli», en *DES III*, 610-614.
- , «La Consacrazione religiosa (Lineamenta n.6)», *VitaCon* 30 (1994) 208-226.
- , «Sulla teologia della consacrazione», *VitaCon* 31 (1995) 515-536.
- , *La vita consecrata. Nodi teologici e soluzioni*, Roma 1996.
- PIÑERO CARRIÓN, J. M., *La ley en la Iglesia*, Madrid 1985.
- PIRONIO, E., «La vocazione dei laici alla santità», *RVS* 41 (1987) 390-406.
- PLÉTY, R., *Eglise ordinaire et communautés nouvelles*, Paris 1994.
- PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI, *I sacerdoti nelle associazioni dei fedeli*, Città del Vaticano 1981.
- PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS LAICOS, *La formación de los sacerdotes en la situación actual*. Aportaciones de los laicos, Città del Vaticano 1990.
- , *La voz de los laicos en el Sínodo*, Città del Vaticano 1988.
- , *Testigos de la riqueza de los dones*, Città del Vaticano 1992.
- , *Primavera del Evangelio*, Città del Vaticano 1993.
- QUERALT, A., «Il valore della consacrazione religiosa», en *Vaticano II. Bilancio e Prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, II, ed. R. Latourelle, Assisi 1987, 1084-1118.
- RAHNER, K., «Sui consigli evangelici», en *Nuovi Saggi* II, Roma 1968, 513-552.
- RAMOS, F.J., «Lo stato religioso nel CIC del 1993 e in vista del Sinodo dei Vescovi del 1994», *Ang* 71 (1994) 223-258.
- RAVETTI, L., *La santità nella Lumen Gentium*, Roma 1980.
- RECCHI, S., «La consacrazione mediante i consigli evangelici nella riflessione teologica», *VitaCon* 23 (1987) 455-477.
- , «La natura della consacrazione mediante i consigli evangelici», *VitaCon* 24 (1988) 740-755.

- RECCHI, S., *Consagración mediante los consejos evangélicos. Del Concilio al Código*, Madrid 1990; vers. orig. *Consacrazione mediante i consigli evangelici. Dal Concilio al Codice*, Milano 1988.
- , «Tipologia e forme di vita consacrata», *QDE* 3 (1990) 173-183.
- , «Il verbo “accedere” nei cc. 604 e 731 del Codice di diritto canonico», *VitaCon* 26 (1990) 950-965.
- , «L'ordine delle vergini», *QDE* 5 (1992) 141-150.
- , «La consacrazione mediante i consigli evangelici nel dibattito sinodale», *QDE* 8 (1995) 154-164.
- , «Le nuove forme di vita consacrata», *QDE* 10 (1997) 98-109.
- , «Per una configurazione canonica dei movimenti ecclesiali», *QDE* 11 (1998) 57-66.
- REDAELLI, C., «Le aggregazioni laicali nella Chiesa. Una recente nota pastorale della CEI», *QDE* 6 (1993) 441-453.
- RENWART, L., «Théologie de la vie religieuse. Chronique bibliographique», *VieCon* 58 (1986) 48-61.
- RESTREPO, A., *De la Vida religiosa a la Vida consagrada. Una evolución teológica*, Roma 1981.
- RETAMAL, F., *La igualdad fundamental de los fieles en la Iglesia según la constitución dogmática “Lumen Gentium”*. Estudio de las fuentes, Santiago de Chile 1980.
- ROCCA, G., «Schönstatt», en *DIP* VIII, 1060-1064.
- , «Le nuove comunità», *QDE* 5 (1992) 163-176.
- , «La “consacrazione” dei coniugi», en *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo*, ed. Claretianum, Città del Vaticano 1994, 375-418.
- ROCCHETTA, C., «Il matrimonio come sacramento. “Status quaestionis”. Prospettive teologiche», *RicTeol* (1993) 7-30.
- , «La consacrazione secolare dei laici», en *Vita consacrata. Consacrazione secolare*, Leumann 1994, 55-82.
- RODRÍGUEZ, P., «La identidad teológica del laico», *ScrTh* 19 (1987) 265-302.
- RONDET, M., «Signification ecclesiologique de la vie religieuse», *Lumière et vie* 19 (1970) 139-151.

- DE ROSA, G., «Sacerdozio “comune” dei fedeli e vita cristiana», *CivCatt* 2943 (1973) 231-239.
- , «Teologia del sacerdozio “comune” dei fedeli», *CivCatt* 2942 (1973) 131-143.
- SAID, M., «La vita consacrata mediante la professione dei consigli evangelici», *VitaCon* 15 (1979) 27-34.
- SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ, J., «Sobre las sociedades de vida apostólica», *REDC* 41 (1985) 245-247.
- SASTRE SANTOS, E., «Votum castitatis coniugalis, votum religiosum», *CpR* 58 (1977) 246-250; 59 (1978) 50-56; 60 (1979) 46-87.
- , «Las nuevas formas de vida consagrada. Variaciones sobre el c. 605», *Clar* 35 (1995) 7-141.
- , «Gli stati di vita cristiana nella Chiesa società “Divino-Umana” e pellegrina per il mondo», *VitaCon* 32 (1996) 442-470.
- SCABINI, P., «Vocazione e missione dei laici nei documenti conciliari e post-conciliari», *RVS* 41 (1987) 378-389.
- , «Azione Cattolica», en *DES* I, 1992, 258-268.
- , «Laici (e Spiritualità Laicale)», en *DES* II, 1380-1399.
- SCHNACKENBURG, R., *Messaggio morale del NT*, Alba 1971².
- SCHOENMAECKERS, M., *Genèse du chapitre VI “De Religiosis” de la Constitution dogmatique sur l’Eglise “Lumen Gentium”*, Roma 1983.
- SCHULZ, W., «La posizione giuridica delle associazioni e la loro funzione nella Chiesa», *Apollinaris* 59 (1986) 115-130.
- , «Le associazioni nel diritto canonico», *DirEccl* 3-4 (1988) 349-378.
- SCOLA, A., «Laici nella Chiesa», en *I laici e la missione della Chiesa*, Milano 1987, 47-65.
- SEBASTIÁN, F., *La vida de perfección en la Iglesia*, Madrid 1965².
- , «La secolarità consacrata», *VitaCon* 8 (1972) 364-380.
- SECONDIN, B., *Segni di profezia nella Chiesa. Comunità, Gruppi, Movimenti*, Milano 1987.
- , *I nuovi protagonisti. Movimenti, associazioni, gruppi nella Chiesa*, Alba 1991.

- SECONDIN, B., «Orizzonti del carisma di un istituto. La “nuova” partecipazione dei laici», *InfSCRIS* 17 (1991) 89-103.
- , «La participation des laïcs au charisme des Instituts religieux», *Documentation Catholique* 2049 (1992) 422-428.
- , *Per una fedeltà creativa*. La vita consacrata dopo il Sinodo, Milano 1995.
- , «Guardando al futuro», en *Vita Consacrata. Una prima lettura teologica*, ed. Claretianum, Milano 1996, 171-183.
- , *El perfume de Betania*. La vida consagrada como mística, profecía y terapia, Madrid 1997.
- SILANES, N., «Perfección», en *DTVC*, 1295-1310.
- SOBANSKI, R., «La potestà dei moderatori delle associazioni ecclesiali», *ME* 113 (1988) 525-540.
- SOMMARUGA, G., «Consacrati e associati», *VitaCon* 26 (1990) 942-949.
- SORGE, B., «Il laicato prima e dopo il Concilio», *VitaCon* 23 (1987) 631-645.
- TELLO INGELMO, N., «Sentido Teológico de los tres últimos Sínodos en el contexto del Vaticano II», en *Comentarios a la Exhortación apostólica “Vita Consacrata”*, ed. A. Aparicio Rodríguez, Madrid 1997, 17-43.
- TETTAMANZI, D., «La Iglesia mysterium, communio, missio, como estructura maestra de la “Christifideles laici”», *Los Laicos Hoy* 32-33 (1989-1990) 19-30.
- THILS, G., «Les fidèles laïcs: leur sécularité, leur ecclésialité», *NRTh* 109 (1987) 182-207.
- TRAPET, M.A., *Pour l’avenir des nouvelles communautés dans l’Eglise*, Paris 1987.
- , «La consécration des vierges pour des femmes vivant en plein monde», en *Vie religieuse, érémitisme, consécration des vierges, communautés nouvelles*, ed. Comité canonique français des religieux, Paris 1993, 183-208.
- TRUHLAR, K., «De theologia consiliorum hodierna animadversiones», *Ephemerides theologicae Lovanensis* 38 (1962) 534-556.
- , «Laici e consigli», en *Laici e vita cristiana perfetta*, Milano 1967, 219-263.

- UNIÓN DE SUPERIORES GENERALES, *Carismas en la Iglesia para el mundo. La Vida Consagrada hoy*, Madrid 1994.
- VAN TENTE, M. – GRASSO, D. – GRIBOMONT, I., «Nuove comunità», en *DIP* VI, 479-487.
- VANCHEZ, A., *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris 1987.
- VANHOYE, A., «La participación de los fieles laicos en la comunión eclesial, haciendo especial referencia a los ministerios», *Los Laicos Hoy* 32-33 (1989-1990) 74-79.
- VANZETTO, T., «Commento a un canone. L'irradiarsi di un carisma oltre l'Istituto di vita consacrata (c. 303)», *QDE* 3 (1990) 384-393.
- , *La secolarità consacrata tra norma e vita*, Excerpta ex dissertatone ad Doctoratum in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianae, Padova 1993.
- VIDAL, M., «Les laïcs séculiers et la vie religieuse dans l'église», *VieCon* 5 (1987) 259-268.
- WILLIANSON, M.C., «La consacrazione di vita e gli Istituti secolari», *VitaCon* 12 (1976) 421-429.
- WOLTER, W., «Movimientos laicales en el siglo XII. La ética del caballero cristiano. Cura de almas, piedad popular y teología mística», en *Manual de historia de la Iglesia*, IV, ed. H. Jedin, Barcelona 1973, 195-208.
- WONS, K., *Rapporto "precepto" – "consiglio" nei capitoli V e VI della "Lumen Gentium" alla luce degli interventi conciliari*, Roma 1993.
- ZADRA, B., *I movimenti ecclesiali e i loro statuti*, Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico 16, Roma 1997.
- , «Tipologie ed esemplificazioni dei diversi movimenti», *QDE* 11 (1998) 14-25.
- ZAMMIT, J., *Il voto e la promessa nelle nuove associazioni della Chiesa secondo il nuovo CIC con particolare riferimento al Movimento dei Focolarini*, Roma 1995.
- ZANETTI, E., «Movimenti ecclesiali e Chiese locali», *QDE* 11 (1998) 26-56.
- ZANON, F., «Gli Istituti secolari laicali. Osservazioni sulla secolarità», *VitaCon* 12 (1976) 294-302.

ÍNDICE DE LOS AUTORES

- Abbas: 122
Acebal: 130
Acevedo: 201
Agustín: 71
Alonso: 30, 57, 62, 63, 67, 76, 77, 104
Amos: 14, 27, 29, 31
Andrés: 49, 97
de Angelis: 21, 22
Angelozzi: 18, 19
Aparicio Rodríguez: 86
Ardito: 47, 48, 105, 176
Armellini: 26
Arragain: 129
Aubry: 40, 59, 86, 87, 94, 104, 105, 111, 116, 118, 175, 176, 177
Augé: 134
von Balthasar: 12, 50, 70, 76, 116, 157, 165, 182
Bandera: 42, 54, 60, 63, 64, 73, 87, 122
Bernardo: 61, 62
Betti: 37
Beyer: 49, 67, 70, 74, 76, 81, 83, 87, 100, 101, 107, 113, 114, 116, 117, 120, 122, 123, 125, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 142, 150, 151, 153, 154, 155, 173, 176, 182, 185, 188, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 203, 204, 205, 211, 214, 215, 217, 218, 220
Bignardi: 77
Billy: 75
Blachnicki: 156
Boaga: 20, 24, 189
Bogarín Díaz: 148, 150, 193
Böhler: 39, 40, 63, 66, 70, 76, 78, 163
Bonduelle: 21, 22, 23, 24
Bonfils: 129
de Bonhome: 85, 101
Boni: 85, 101, 116, 119
Borras: 50, 150, 151, 152, 155, 186, 201, 214
Bouchet: 206, 207
Braux: 151, 186, 189, 214
Brugnoli: 77
Brundage: 17
Brunetti: 47
Cabielles de Cos: 45, 66, 68
Cabra: 60, 104
Camisasca: 147
Canobbio: 50
Carriquiry: 11, 147, 148
Castaño: 50, 94, 126, 130, 132, 135, 172
Castellano: 60, 156
Ciardi: 54, 55, 60, 75, 94, 104
Clemente VIII: 27
Coccopalmerio: 47, 135
Coda: 155, 156, 182
Confalonieri: 190

- Cordes: 151, 168, 182
 Corecco: 39, 43, 44, 48, 164, 184, 193
 Dagens: 206
 de Dalmases: 117
 Dammertz: 135
 Danielou: 49
 Danneels: 92
 Darricou: 147
 David: 203
 Denaux: 38
 Dortel-Claudot: 150, 159, 187, 189, 197, 201, 202, 203, 218, 219
 Duhr: 15, 16, 27, 28
 Durand: 14, 15, 17
 Fagiolo: 49, 176
 Favale: 37, 147, 156
 Feliciani: 35, 41, 42, 49, 149, 154, 184, 209
 Ferasin: 75
 Fernández, B: 60, 75, 152, 154
 Fernández, J: 129
 Fernández, P: 63, 64
 Fernandes de Araújo: 155
 Fiol Chimelis: 8
 de Fiores: 71
 Forte: 37, 44
 Fournier: 189
 Friedlander: 132
 Futrell: 95
 Galot: 63, 86, 94, 101, 102, 116, 194
 Gambari: 77, 81, 99, 112, 113, 117, 130, 199
 García Andrade: 75
 García Paredes: 49, 50, 75, 91, 92, 94
 García y García: 13, 16, 17, 18, 26, 27, 28
 Geaney: 31
 Gerosa: 8, 157, 164, 165, 191
 Ghirlanda: 32, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 66, 70, 72, 74, 75, 76, 78, 84, 88, 90, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 113, 119, 122, 125, 128, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 139, 140, 141, 151, 154, 164, 167, 168, 170, 171, 176, 177, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 199, 202, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 218, 219, 220, 221
 Gilmont: 95
 Gindrey: 205
 Giordano: 46
 Girardi: 87, 146
 Grasso: 147, 155
 Gregorio Magno: 26
 Gribomont: 147, 155
 Gumpel: 41, 66, 67, 70, 73, 74, 83, 84
 Gutiérrez: 72, 109, 110, 113, 116, 117, 135, 172, 203
 Gutiérrez Vega: 72
 Häring: 45, 72
 Hartdegen: 22, 23
 Hébrard: 147, 153
 Hennaux: 116, 199
 Heredia: 8, 112, 115, 120, 203, 207, 210, 211, 212, 214, 216, 218, 220, 223
 Hervieu-Léger: 147
 Heston: 116
 Hortal: 210, 211
 Huguet: 135
 Hume: 56, 90, 91
 Huot: 125, 172
 Huyghe: 69
 Illanes: 42, 46
 Iparraguirre: 70, 117

- Jacobs: 33, 162, 187
 Jehanno: 147
 Jombart: 15
 Juan Crisóstomo: 63
 Juan Pablo II: 6, 12, 38, 52, 58, 86, 93, 102, 106, 139, 140, 147, 151, 161, 193, 219, 221
 Klostermann: 30
 Kovac: 66, 67, 69, 70, 72, 73, 75, 217
 Labourdette: 62
 Lafont: 95
 Lafranconi: 72, 172
 Lehmann: 92
 Lenoir: 147, 150
 León XIII: 29, 30, 32
 Lobina: 130
 Longhitano: 47
 de Longny: 14, 21
 Lorscheider: 92
 Lozano: 78, 94
 Macisse: 75
 di Maio: 219
 Marcuzzi: 130
 Martínez Sistach: 34, 35, 36, 43, 162, 167, 185, 186, 188, 195, 204, 210, 211
 Matura: 94
 Mazzotta: 75
 Meersseman: 20, 22, 23, 26
 Midali: 94, 95
 Militello: 189
 Molinari: 41, 42, 45, 66, 67, 70, 73, 74, 83, 84, 85
 Monti: 25
 Morcillo González: 69, 73
 Moreira Neves: 44, 197
 Morlot: 75, 94, 190
 Naz: 21
 Neri: 8, 110, 164, 166, 167, 168, 189, 190, 219, 220
 Nicolás IV: 20
 Niermann: 33
 Oberti: 170, 172
 Ochoa: 101, 203
 Olphe-Gaillard: 95
 Orígenes: 71
 Pablo VI: 84, 85, 170, 172
 Pagé: 168, 193
 de Paolis: 43, 44, 49, 51, 60, 61, 76, 77, 97, 99, 100, 107, 109, 110, 112, 114, 121, 123, 125, 126, 130, 132, 135, 138, 155, 164, 167, 168, 169, 176, 177, 183, 188, 189, 214
 Papamolis: 64
 Pasini: 81, 82, 92, 97
 Pérez Millán: 20, 23
 Peyrous: 147
 Philips: 37, 66, 72
 Pigna: 51, 64, 89, 104
 Piñero: 210
 Pío XI: 29, 30, 32
 Pío XII: 31, 33, 83, 104, 124
 Pironio: 42
 Pléty: 192
 Rahner: 73
 Ramos: 84, 87
 Ravetti: 45
 Recchi: 83, 84, 85, 86, 87, 88, 94, 95, 96, 98, 101, 102, 108, 109, 111, 113, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 187, 188, 189, 190
 Régamey: 94, 101
 Restrepo: 83
 Retamal: 41, 45
 Rincón: 130
 Rocca: 147, 153, 155, 189, 220
 Rodríguez: 39, 86
 Ronchetti: 217
 Rondet: 49

- Said: 101, 176
Sastre Santos: 50, 64, 189, 194, 219
Scabini: 31, 38, 39, 170
Schnackenburg: 72
Schoenmaeckers: 41, 83
Schulz: 184
Sebastián: 40, 172
Secondin: 40, 60, 75, 104, 147, 150, 156, 189
Seitz: 69
Sobanski: 207
Sommaruga: 190
Sorge: 156
Tello Ingelmo: 61
Tettamanzi: 54, 93, 96
Thils: 161
Tillard: 94, 101
Tomás de Aquino: 71
Trapet: 8, 111, 121, 134, 167, 204, 214, 220
Truhlar: 72, 73
Turcotte: 155
Unión de Superiores Generales: 38
Van Tente: 147, 155
Vanchez: 19, 20
Vanhoye: 43, 44
Vanzetto: 100, 108, 126, 172, 173, 189
Vidal: 189
Vitali: 147
Wolter: 17
Wons: 41, 45, 62, 67, 69, 70, 73
Zadra: 8, 149, 150, 152, 153, 156, 157, 158, 160, 161, 166, 182, 188, 192, 193, 195, 196, 198, 203, 205, 208, 209, 212, 214, 218, 219, 220
Zammit: 8, 115, 116, 117, 119, 122, 123, 125, 135, 168, 200, 202
Zanetti: 192, 215
Zanon: 170

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN GENERAL.....	5
CAPÍTULO I: <i>Introducción histórica</i>	11
1. El asociacionismo en la antigüedad	13
1.1 Las asociaciones con fines caritativos.....	14
1.2 Las asociaciones con fines espirituales	15
2. El asociacionismo en la edad media:	
Nacimiento de las terceras órdenes seculares.....	16
2.1 <i>L'ordo de poenitentia</i>	18
2.2 Las terceras órdenes seculares.....	20
2.2.1 Retrato de un terciario.....	21
2.2.2 El valor de la profesión	23
2.3 Las cofradías.....	24
2.3.1 La figura del cofrade	25
2.3.2 El valor del compromiso	25
3. El asociacionismo en la época moderna	26
4. El asociacionismo en la época contemporánea.....	28
4.1 Las asociaciones desde el s. XIX hasta el Código de 1917.....	28
4.2 Las asociaciones en el Código de 1917.....	29
4.3 Las asociaciones entre el CIC 17 y el Conc. Vaticano II	31
4.4 Las asociaciones en el Concilio Vaticano II	33
5. Conclusión	36
CAPÍTULO II: <i>Universal llamada a la santidad y comunión eclesial</i>	37
1. Universal llamada a la santidad	41
1.1 Fundamento de la igualdad de los cristianos.....	43

1.2	Unidad y diversidad de la santidad en el Conc. Vaticano	45
2.	Diversidad por los carismas y ministerios	46
2.1	El código de derecho canónico de 1983	47
2.2	<i>Christifideles laici, Pastores dabo vobis, Vita consecrata</i>	52
2.2.1	Comunión eclesial: diversidad y complementariedad ..	52
2.2.2	Los estados de vida fundamentales de la iglesia.....	57
3.	Los consejos evangélicos como vía de santidad.....	63
3.1	El Concilio Vaticano II.....	65
3.2	Preceptos — consejos.....	69
3.3	Espíritu — práctica de los consejos evangélicos	73
3.4	Los consejos evangélicos en los fieles laicos.....	74
4.	Consideraciones finales	78
CAPÍTULO III: <i>La vida consagrada según el CIC 83</i>		81
1.	De la vida religiosa a la vida consagrada.....	82
1.1	El Código de 1917	83
1.2	El Concilio Vaticano II.....	83
1.3	Documentos post-conciliares.....	85
1.4	El Código de 1983	87
1.5	La exhortación apostólica “ <i>Vita consecrata</i> ”	88
1.5.1	El Instrumentum laboris	89
1.5.2	El Cardinal Hume y los debates sinodales	90
1.5.3	El texto definitivo	93
1.6	Doble visión sobre la vida consagrada	94
2.	La naturaleza y los elementos constitutivos de la consagración mediante la profesión de los consejos evangélicos	97
2.1	La vocación divina y la donación total.....	100
2.2	La profesión de los consejos evangélicos de modo estable.....	107
2.2.1	Consejos evangélicos — consagración	109
2.2.2	Los tres consejos evangélicos	110
2.3	Votos o vínculos sagrados	112
2.3.1	Votos u otros vínculos privados y públicos	113
2.3.2	¿Profesión temporal?.....	116
2.4	La intervención de la autoridad competente.....	119
2.5	Perspectivas de futuro	120

3. Las formas de consagración en el CIC 83	122
3.1 Los institutos religiosos.....	123
3.1.1 Consagración.....	123
3.1.2 Votos públicos	124
3.2 Los institutos seculares.....	124
3.2.1 Consagración.....	124
3.2.2 Vínculos sagrados	126
3.3 Las sociedades de vida apostólica	127
3.3.1 Consagración.....	128
3.3.2 Vínculos	130
3.4 Los eremitas o anacoretas.....	132
3.5 Las vírgenes consagradas	134
3.6 La orden de las viudas y los viudos.....	136
3.7 Perspectivas abiertas por el canon 605.....	138
4. Conclusiones	141
 CAPÍTULO IV: <i>La consagración de vida en las asociaciones</i>	145
1. Fenomenología del asociacionismo eclesial actual	145
1.1 ¿Posible clasificación?	149
1.2 Elementos comunes	154
2. Fundamento teológico-jurídico de una consagración de vida	159
2.1 Premisa	159
2.2 Derecho de asociación.....	162
2.3 La perfección de la caridad	163
2.3.1 Consagración de vida	164
2.3.2 Estado de vida	168
3. Relación entre asociaciones de fieles y formas institucionales de vida consagrada	169
3.1 Los consejos evangélicos en la índole secular	170
3.2 Tensión dinámica entre la secularidad y la consagración de vida	171
3.3 La práctica de los consejos evangélicos en la vida laical y en la vida consagrada	175
4. Consideraciones finales	178

CAPÍTULO V: Consecuencias canónicas de la asunción de la asunción de los consejos evangélicos en las asociaciones y movimientos eclesiales	181
1. Reconocimiento eclesial de las actuales formas asociativas	181
1.1 Asociaciones privadas – Asociaciones públicas	184
1.2 ¿Institutos mixtos?	188
1.3 Criterios de discernimiento y de eclesialidad	191
1.4 Competencia de los dicasterios	193
2. Criterios de idoneidad para la asunción de los consejos evangélicos	195
2.1 Admisión, formación y compromisos	196
3. Naturaleza y efectos jurídicos de los compromisos	198
3.1 Naturaleza y forma de los compromisos	199
3.1.1 Votos, promesas u otros vínculos	199
3.1.2 ¿Vínculos públicos o privados?	201
3.1.3 Dimisión y dispensa de los votos	203
3.2 Efectos jurídicos	204
3.2.1 Miembros no católicos	207
3.2.2 Formación e incardinación de los sacerdotes	211
3.2.3 La participación de los consagrados	215
3.2.4 Los matrimonios	217
4. Conclusiones	221
CONCLUSIÓN GENERAL	225
SIGLAS Y ABREVIACIONES	231
BIBLIOGRAFÍA	235
ÍNDICE DE LOS AUTORES	263
ÍNDICE GENERAL	267