

González Grenón, Javier Enrique

*El sostenimiento de los presbíteros a la luz
de la eclesiología de comunión*

**Tesis de Doctorado en Derecho Canónico
Facultad de Derecho Canónico**

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

González Grenón, J. E. (2014). *El sostenimiento de los presbíteros a la luz de la eclesiología de comunión* [en línea]. Tesis de Doctorado, Universidad Católica Argentina, Facultad de Derecho Canónico. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/sostenimiento-presbiteros-luz-grenon.pdf> [Fecha de consulta:]

Pontificia Universidad Católica Argentina
Facultad de Derecho Canónico
“Santo Toribio de Mogrovejo”

EL SOSTENIMIENTO DE LOS PRESBITEROS A LA LUZ DE LA ECLESIOLOGÍA DE
COMUNIÓN.

Autor: Pbro. Lic. Javier Enrique González Grenón

Director: Pbro. Dr. Ariel David Busso

*Dissertatio ad doctoratum in Facultate Iuris Canonici
Pontificiae Universitatis Catholicae Argentinensis*

Buenos Aires

2014

INDICE

Siglas y abreviaturas.....	6
Introducción.....	8
CAPÍTULO I:	
El sostenimiento del clero y su desarrollo histórico hasta el período codicial.....	14
1. El sustento del apóstol en el Nuevo Testamento.....	15
2. Los primeros siglos.....	17
3. De los siglos IV-VII.....	19
4. Del siglo VII al X: La iglesia propia o privada.....	22
5. El beneficio.....	25
6. La lucha de las investiduras y la reforma gregoriana.....	26
7. La obra de los Concilios de Letrán.....	29
8. La reforma del Concilio de Trento.....	30
8.1. La convocatoria y las distintas etapas del Concilio.....	32
8.2. La reforma del clero.....	33
8.3. La revalorización del oficio por sobre el beneficio.....	34
8.4. La obligación de residencia.....	35
8.5. Normas sobre el patronato.....	36
8.6. El título de ordenación.....	38
9. El patronato regio.....	40
10. El Primer Concilio Plenario Lationamericano.....	42
11. Síntesis final.....	45
CAPÍTULO II:	
El régimen de los beneficios y los principios rectores del Código de Derecho Canónico de 1917.....	47
1. El oficio y el beneficio.....	49
2. La dote.....	51
3. Los diversos tipos de beneficios.....	52
4. La constitución y la erección de los beneficios.....	53
5. Innovaciones de los beneficios.....	54

6. La colación y la pérdida del beneficio	55
7. La administración del beneficio. Los derechos y deberes de los beneficiados.....	56
8. La renuncia al beneficio.....	58
9. El derecho al sostenimiento: <i>titulus ordinationis</i>	58
10. La honesta sustentación de los presbíteros.....	61
11. El derecho de patronato en la codificación pio-benedictina.....	63
12. Síntesis final.....	64

CAPÍTULO III:

El sostenimiento de los presbíteros en el Concilio Vaticano II. La génesis histórica del texto de

<i>Presbyterorum Ordinis</i> 20.....	66
1. La fase antepreparatoria.....	67
1.1. Las posiciones de los Obispos.....	68
1.2. Las intervenciones de las Congregaciones de la Santa Sede.....	69
1.3. Las propuestas de las Universidades Pontificias.....	70
2. La fase preparatoria.....	72
3. La etapa conciliar.....	72
3.1. Primer período: Esquema <i>De Clericis</i>	72
3.2. Segundo período: Esquema <i>De Sacerdotibus</i>	75
3.3. Tercer período.....	75
3.3.1. Esquema <i>De vita et ministerio sacerdotali</i>	77
3.3.2. Esquema <i>De ministerio et vita presbyterorum</i>	80
3.3.3. Cuarta sesión: aprobación del texto definitivo.....	84
4. Los principios conciliares de la reforma.....	86
5. La recomendación del espíritu de pobreza.....	86
6. La recepción de los principios conciliares en los documentos post-conciliares.....	87
6.1. El <i>Motu Proprio Ecclesia Sanctae</i>	87
6.2. El Directorio para el ministerio pastoral de los Obispos <i>Ecclesiae Imago</i>	88
7. Síntesis final.....	89

CAPÍTULO IV:

El sostenimiento y la remuneración de los presbíteros en el Código de Derecho Canónico de

1983.....	90
1. La finalidad de los bienes temporales en la Iglesia según la normativa codicial.....	91
2. La recepción de los principios conciliares en el canon 281 § 1-2.....	93

2.1. El derecho a la remuneración.....	95
2.2. El fundamento del derecho a la remuneración.....	98
2.3. La condiciones de tiempo y lugar.....	99
3. La incardinación y sus consecuencias en el sostenimiento de los presbíteros.....	101
4. Los fondos comunes.....	104
5. Diversidad de circunstancias en el interior de una Iglesia particular.....	106
6. Un estilo de vida evangélico.....	108
6.1. La recomendación de abrazar la pobreza.....	108
6.2. Cierta vida en común de los presbíteros.....	111
7. Síntesis final.....	112

CAPÍTULO V:

La <i>communio</i> : aspectos bíblicos, patristicos, teológicos.....	114
1. El vocablo <i>κοινωνία</i>	115
2. Aspectos bíblicos de la <i>κοινωνία/communio</i>	118
2.1. La <i>κοινωνία</i> en los Hechos de los Apóstoles.....	119
2.2. La <i>κοινωνία</i> según San Pablo.....	119
2.3. El misterio de la <i>communio</i> según los escritos joánicos.....	121
3. La palabra de los Padres de la Iglesia.....	122
4. La reflexión teológica.....	124
4.1. La imagen trinitaria.....	125
4.2. La Encarnación del Verbo.....	126
5. Síntesis final.....	127

CAPÍTULO VI:

La Eclesiología de la <i>communio</i>	128
1. Una mirada a la historia de la eclesiología hasta el Concilio Vaticano II.....	130
2. El Concilio Vaticano II: la Iglesia como <i>communio cum Deo et hominibus</i>	135
2.1. La <i>communio</i> en el Vaticano II.....	135
2.2. La eclesiología de la <i>Lumen gentium</i>	139
2.3. La <i>communio hierarchica</i>	140
3. <i>Societas et communio</i>	142
4. Veinte años después del Concilio: la consagración de la <i>communio</i>	146
5. La eclesiología de la <i>communio</i> y la eclesiología eucarística.....	147
6. <i>Ius et communio</i>	149

7. El presbítero y la comunión.....	152
8. Síntesis final.....	152
 CAPÍTULO VII:	
El presbítero en el seno de la Iglesia, misterio de comunión.....	154
1. El ministerio presbiteral antes del Vaticano II.....	155
2. La identidad presbiteral en los documentos del Vaticano II y en el Magisterio posterior.....	160
3. La <i>communio</i> en la Iglesia particular.....	163
4. Síntesis final.....	170
 CONCLUSIONES.....	
	172
 ANEXOS.....	
	178
Anexo 1: Iter redaccional del canon 281.....	179
Anexo 2: Iter redaccional del Decreto <i>Presbyterorum Ordinis</i> 20.....	182
 BIBLIOGRAFÍA.....	
	187
1- FUENTES.....	188
1.1- Concilios Ecuménicos.....	188
1.2- Sumos Pontífices.....	188
1.3- Dicasterios de la Curia Romana.....	189
1.4- Sínodo de los Obispos.....	190
1.5- Conferencias Episcopales.....	190
1.6- Varios.....	190
2- DICCIONARIOS.....	191
3- AUTORES	192

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AnCan	<i>L'Anné Canonique.</i>
AA	Decreto <i>Apostolicam Actuositatem.</i>
AD	<i>Acta et Documenta.</i>
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis.</i>
AG	Decreto <i>Ad gentes.</i>
AS	<i>Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi.</i>
AA.VV.	autores varios.
<i>Adv. haer.</i>	<i>Adversus haereses.</i>
c./cc.	canon/cánones.
cap.	capítulo.
CEC	<i>Catechismus Ecclesiae Catholicae.</i>
CCEO	<i>Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.</i>
CD	Decreto <i>Christus Dominus.</i>
Cf./cf.	confrontar.
CIC	Código de Derecho Canónico.
CrIC	<i>Corpus Iuris Canonici.</i>
COD	<i>Conciliorum Oecumenicorum Decreta.</i>
col.	columna.
Conc.	Concilio.
const.	constitución.
Const. Ap.	Constitución Apostólica.
dir.	director/es.
Decr.	Decreto.
DDC	<i>Dictionnaire de droit canonique.</i>
DE	Directorio <i>Dives Ecclesiae pro Presbyterorum ministerio et vita.</i>
ed.	edición/editor.
EI	Directorio <i>Ecclesiae Imago.</i>
ES	<i>Motu proprio Ecclesiae Sanctae.</i>
EV	<i>Enchiridum Vaticanum.</i>
Enc.	Encíclica.
Exh. Ap.	Exhortación Apostólica.
Exh. Ap. post – sin.	Exhortación Apostólica post – sinodal.
GS	Constitución <i>Gaudium et Spes.</i>
HV	ALBERIGO, G., <i>Historia del Vaticano II.</i>

LG	Constitución Dogmática <i>Lumen Gentium</i> .
MN	Exhortación Apostólica <i>Menti Nostrae</i> .
MP.....	<i>Motu Proprio</i> .
n°	número.
NMI.....	Exhortación Apostólica <i>Novo Milenio Ineunte</i> .
OT	Decreto <i>Optatam totius</i> .
pág./págs.	página/s.
PB	Constitución Apostólica <i>Pastor Bonus</i> .
PCCICAI	<i>Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando</i> .
PCCICR	<i>Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo</i> .
PCLT.....	<i>Pontificium Consilium de Legum Textibus</i> .
PDV	Exhortación Apostólica <i>Pastores Dabo Vobis</i> .
PGr	Exhortación Apostólica <i>Pastores Gregis</i> .
PL	Patrología Latina.
PG	Patrología Griega.
PO	Decreto <i>Presbyterorum Ordinis</i> .
QDE	<i>Quaderni di Diritto Ecclesiale</i> .
q.	<i>questio</i> .
ref.	<i>reformatione</i> .
REDC	Revista Española de Derecho Canónico.
RCI	Revista del Clero italiano.
RevEspTeol.....	Revista Española de Teología.
SC	Constitución <i>Sacrosanctum Concilium</i> .
S. C.	<i>Sacra Congregatione</i> .
s.	siglo.
ss	siguientes.
sess.	<i>sessio</i> .
STh.	Suma Teológica.
t.	tomo.
UUS.....	Encíclica <i>Ut Unum Sint</i> .
UT	<i>Ultimis Temporibus</i> .
Vol/s.	volumen/es.
VI°	Libro Sexto o Decretales de Bonifacio VIII.
X	Decretales.

INTRODUCCIÓN

El Papa Benedicto XVI en la Carta Apostólica en forma de *Motu proprio Porta Fidei* invitó a toda la Iglesia a celebrar un Año de la Fe, con motivo de los 50 años de la apertura del Concilio Vaticano II.

Esta celebración ofreció una buena ocasión para reflexionar sobre la aplicación de las enseñanzas conciliares en la vida eclesial. Ellas pueden llegar a ser, según el Santo Padre, una gran fuerza para la renovación siempre necesaria de la Iglesia:

*“Così possiamo oggi con gratitudine volgere il nostro sguardo al Concilio Vaticano II: se lo leggiamo e recepiamo guidati da una giusta ermeneutica, esso può essere e diventare sempre di più una grande forza per il sempre necessario rinnovamento della Chiesa.”*¹

Los textos del gran Concilio del siglo XX no pierden su valor ni su esplendor, según palabras del Papa Juan Pablo II, y es necesario que sean conocidos y asimilados dentro de la Tradición de la Iglesia. El Concilio, es la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado, fue un momento providencial, un acontecimiento fundamental y un don del Espíritu a su Iglesia; sus enseñanzas son una brújula segura para el nuevo milenio, decía el recordado Pontífice².

El Papa Juan XXIII, mentor e impulsor de este evento, supo ver la necesidad de que la Iglesia deliberara sobre sí misma para poder responder adecuadamente a las necesidades de todos los hombres y mujeres pertenecientes a un mundo en cambio que se alejaba cada vez más de Dios; había intuído la necesidad de un *aggiornamento* para salir del amodorramiento, de los esquemas perimidos y abrir las ventanas de la Iglesia a otros aires³.

Uno de los temas fundamentales que propicio esta renovación conciliar es la nueva mirada sobre la Iglesia, vista ahora como misterio. Si bien el Concilio utiliza la categoría de Pueblo de Dios para definirla, en la eclesiología conciliar está implícita la categoría *communio*. La Iglesia es un misterio de comunión, como la definiera más adelante el Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985, con motivo de la celebración de los veinte años de la clausura del Concilio.

A partir de esta eclesiología se desprende una nueva concepción teológica o reflexión sobre la identidad y ministerio de los presbíteros. Un tema importante de la vida presbiteral que debió afrontar el Concilio fue el de su sostenimiento y remuneración.

¹ Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana*, 22 de diciembre de 2005, en AAS 98 (2006) 52.

² Cf. JUAN PABLO II, *Discurso en la Clausura del Congreso Internacional sobre la aplicación del Vaticano II*, domingo 27 de febrero de 2000, en *L'Osservatore Romano*, Edición en lengua española, 3 de marzo de 2000, n° 9, pág. 98 y NMI 57.

³ Cf. JUAN XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, Discurso de apertura del Concilio Vaticano II, 11 de octubre de 1962, en AAS 54 (1962) 786-796.

Por ello, el presente trabajo de investigación tiene dos polos bien definidos: el sostenimiento de los presbíteros y la eclesiología de comunión. Se trata de establecer la relación que hay entre ellos. Es útil pensar que si hay una nueva visión de la Iglesia y de la vida presbiteral, en la dinámica que actualiza la secular evolución, también se ha de renovar la forma en que se debe proveer al sostenimiento de la vida de los presbíteros y a su seguridad previsional.

Con respecto del primer polo, la Iglesia siempre ha tenido una preocupación especial por sus presbíteros, particularmente en lo referente a su honesto sostenimiento y remuneración de sus tareas ministeriales. Por otra parte, una razón de que ella posea bienes temporales ha sido y es el sostenimiento de sus ministros. Cada época lo hizo de un modo distinto. En el Antiguo Testamento leemos: “no haz de poner bozal al buey que trilla”⁴; en sus instrucciones a los discípulos Nuestro Señor Jesucristo les indicó que quien trabaja es digno de su sostén⁵ y en los tiempos apostólicos se acuñó aquel principio de San Pablo: “el que predica el Evangelio, que viva del Evangelio”⁶. El presbítero vive del altar, es decir, de su labor ministerial, de las ofrendas de los fieles. Las primitivas comunidades tenían conciencia de ello. Lo reducido de ellas y el modo de vida comunitario que primó en los primeros siglos hicieron más fácil la tarea de sostener a los ministros del Evangelio. Luego, el crecimiento de las comunidades, la dispersión en las zonas rurales, las nuevas formas de vida, hicieron que esa “mesa común” se fuera dividiendo. Con la aparición del sistema feudal que organizó la vida social e influyó notablemente en la vida eclesial, el beneficio fue el medio utilizado para que los ministros sagrados tuvieran lo necesario para su vida digna. Pero no siempre fue así. Grandes injusticias, desigualdades y la mundanización de la vida clerical, hicieron del sistema benefical una herramienta no del todo apta para lograr el fin deseado.

En cuanto al segundo polo, el eclesiológico, cada época histórica influye también sobre la visión teológica que se tiene de la Iglesia. La eclesiología nos presenta históricamente dos modelos: el sacramental o comunal y el jurídico-apologético. La renovada mirada sobre el misterio de la Iglesia propuesta a partir de los documentos del Concilio Vaticano II, ha producido un giro muy grande. Junto a las categorías de Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu, se ha ido perfilando una categoría que alcanzará gran importancia, se trata de la *communio*. Por ello en nuestros días la eclesiología de la *communio* es la gran novedad y principio renovador que nos ha legado el Concilio.

A su vez, esta eclesiología reclama una nueva manera de ser y vivir el sacerdocio; ella marca el modo de vivir el ministerio presbiteral. La *communio* en la que están llamados a

⁴ Dt. 25, 4.

⁵ Mt. 10, 10.

⁶ 1 Cor. 9, 14.

vivir los presbíteros, es un gran desafío que contrasta con el profundo individualismo del mundo contemporáneo. También el Vaticano II y el magisterio posterior, han rescatado y remarcado la importancia de la comunión presbiteral y la relación de los presbíteros con los bienes materiales.

Como consecuencia, ante una nueva eclesiología y un renovado espíritu de fraternidad presbiteral, debe haber una nueva manera de proveer al honesto sostenimiento de los presbíteros, que privilegie el oficio por sobre el beneficio, lo comunitario sobre lo individual, que atienda a todas las necesidades y nuevas situaciones de vida apostólica, que involucre a toda la comunidad eclesial y que tenga en cuenta todos los aspectos de la vida presbiteral y no sólo el económico.

En algunos países, como en Italia, por ejemplo, se ha avanzado mucho en un sistema ordenado para cumplir con el sostenimiento de los presbíteros; mucha literatura proviene del análisis de esta práctica. La implementación de los fondos comunes, solicitada por el nuevo Código de Derecho Canónico, como forma de avanzar en la supresión del beneficio, ha hecho surgir numerosas experiencias, así se observa en la mayoría de las diócesis españolas, en donde se origina también abundante bibliografía sobre este tema.

Sobre la vida y el sostenimiento de los presbíteros mucho se ha escrito y muchos aspectos del tema han sido desarrollados por varios autores. Diversas tesis doctorales han afrontado el tema del sostenimiento del clero desde distintos puntos de vista. Cesare Burgazzi, sacerdote de la Diócesis de Cremona, en su tesis *Il Sostentamento del Clero. Indagine storico-giuridica circa la formazione dei canoni 1272-1274-1275 del Codex Iuris Canonici 1983 e la loro applicazione in ambito europeo*, profundiza sobre esta normativa que innova profundamente el sistema de sostenimiento económico; articulando los numerosos estudios ya existentes, presenta el *iter* de la formación de los cánones mencionados, para ilustrar el contenido de la normativa del Código de Derecho Canónico, atendiendo a su aplicación sobre todo, pero no exclusivamente, en Italia. Gabriel De Castro Tornero en su investigación *La sustentación del clero secular en España*, intenta clarificar una importante cuestión terminológica entre los conceptos de sustentación y de remuneración, determinando en qué consiste el derecho a la sustentación, su fundamento, naturaleza y su contenido e indicando quiénes tienen el correlativo deber de sostener a los presbíteros. Por su parte, Mario Rui De Oliveira, sacerdote portugués, se refiere en su tesis doctoral *O direito a viver do evangelho. Estudo jurídico-teológico sobre a Sustenacao do Clero*, a los fundamentos teológicos y jurídicos del derecho de los presbíteros a una digna sustentación. Por último, Adolfo Zambón escribe *Il consiglio evangelico della poverta nel ministero e nella vita del presbítero diocesano*, y subraya la importancia del consejo evangélico de la pobreza en referencia al

presbítero, analizando el fundamento y las dimensiones de la pobreza para el presbítero diocesano, a partir de su conformación a Cristo pobre y a la dedicación al ministerio. Asimismo, es inmensa la producción teológica sobre el tema de la eclesiología de comunión, basta nombrar teólogos como Josef Ratzinger, Walter Kasper, Ángel Anton, Salvador Pié i Ninot, Jean Marie Tillard, Gérard Philips y otros. En el campo del Derecho Canónico, específicamente en lo referente a la teología del Derecho, se deben tener en cuenta obras como *Comunión y derecho. Significación e implicaciones de ambos conceptos*, de Ángel Marzoa; *La communio quale fondamento e principio formale del diritto canonico. Studio teologico-giuridico*, de Miron Sikiric; los importantes escritos de Klaus Mördorf y de sus discípulos, Eugenio Corecco, particularmente sus escritos reunidos en la obra *Ius et Communio*, y de Antonio Rouco Varela y Winfried Aymans.

En el presente trabajo de investigación se trata de reflexionar, a partir de la Iglesia entendida como *communio*, pensando que ella exige formas distintas al sistema benefical como medio para el sostenimiento y la remuneración de los presbíteros. La tesis trata de relacionar la eclesiología de comunión con la identidad del presbítero y su digna sustentación. Por tanto, es un planteo eclesiológico del tema de la sustentación de los presbíteros. No se trata de una exploración profunda del desarrollo histórico del sustentamiento del clero, ni una presentación exhaustiva de la teología de la Iglesia entendida como *communio*.

En su desarrollo la investigación presenta en primer lugar como se organizó el sostenimiento del clero desde los albores del cristianismo hasta la codificación de 1917. Seguidamente, se presenta el sistema benefical que rigió a partir de la promulgación del Código de Derecho Canónico Pío-benedictino, el cual recogió una herencia de diecinueve siglos. En tercer lugar, se repasa la preparación y celebración del Concilio Vaticano II convocado por el Papa Juan XXIII; este fue el momento de discutir las reformas sobre el modo de sustentar al clero y de brindarle asistencia para la enfermedad o la ancianidad, teniendo en cuenta asimismo las nuevas circunstancias históricas y de lugar. El tema fue debatido por la comisión encargada de la vida y ministerio de los presbíteros. Los Padres conciliares manifestaron un interés muy marcado por este tema.

El nuevo Código de 1983, asumiendo los principios conciliares, determina la supresión del beneficio y para atender a las necesidades de los presbíteros crea el Instituto para el sostenimiento del clero. En este capítulo se examina el canon 281 en sus dos primeros párrafos, haciendo una lectura desde la vida del presbítero y la necesidad de la remuneración de los oficios que asume para su honesta sustentación, teniendo en cuenta las condiciones de tiempo y lugar de su ministerio y la necesidad de una asistencia social para su ancianidad y enfermedad.

En otro capítulo se analiza el contenido del vocablo *κοινωνία*, y sus implicancias en los campos bíblico, patristico y teológico. A continuación, se presenta brevemente la eclesiología llamada de comunión y en el capítulo siguiente la identidad del presbítero según los principios del Vaticano II y las enseñanzas posteriores del Magisterio. De aquí se han de derivar las conclusiones que respondan al planteo de la tesis, ¿era posible sostener el sistema benefical en las actuales circunstancias? ¿Se debe pensar en otra forma de sostenimiento de los presbíteros que responda a la nueva eclesiología?

Como observación metodológica se ha de tener en cuenta que se usará siempre el término presbítero puesto que el presente trabajo se refiere exclusivamente a ellos, aunque el canon 281 se refiera a la sustentación de todos los ministros ordenados; se deja expresamente de lado lo que se refiere a los Obispos y diáconos. También se usan las palabras según están usadas con mayúscula o miniscula en el texto codicial vigente.

CAPÍTULO I

El sostenimiento del clero y su desarrollo histórico hasta el período codicial.

Sumario: El sustento del apóstol en el Nuevo Testamento. Los primeros siglos. De los siglos IV-VII. Del siglo VII al X: La iglesia propia o privada. El beneficio. La lucha de las investiduras y la reforma gregoriana. La obra de los Concilios de Letrán. La reforma del Concilio de Trento. La convocatoria y las distintas etapas del Concilio. La reforma del clero. La revalorización del oficio por sobre el beneficio. La obligación de residencia. Normas sobre el patronato. El título de ordenación. El patronato regio. El primer Concilio Plenario Latinoamericano. Síntesis final.

Entre los problemas económicos de la Iglesia siempre ha tenido una importancia particular el sostenimiento del clero quien, comprometido en el ministerio pastoral, debería encontrar en el mismo ministerio las fuentes para su propio sustento.

Por su total dedicación al trabajo ministerial, el sacerdote tiene el derecho de ser sostenido económicamente. ¿Cuál es la raíz última sobre la cual se apoya esta retribución debida? Históricamente la dedicación al ministerio eclesiástico fue retribuida, desde el comienzo, con un cierto ritmo de continuidad e imitación o influencia de estructuras religiosas y civiles judías, romanas y feudales.

La intención de la presente investigación no es hacer una historia exhaustiva acerca del sostenimiento de los ministros del Evangelio, ya hecha por otros⁷, sin embargo es necesaria una breve presentación histórica.

1- El sustento del apóstol en el Nuevo Testamento.

En la enseñanza del Nuevo Testamento se manifiesta claramente que los apóstoles y los discípulos lo dejaron todo para seguir al Señor⁸; Jesús expresa claramente que el apostolado, al cual Él llama, es de total pobreza⁹. Él, que expulsó a los vendedores del templo, enseñaba a sus discípulos que tienen que dar gratis lo que gratuitamente han recibido¹⁰; el mismo Señor nos invita a una vida simple, confiando en la providencia de Dios.

Por otra parte, el mismo Jesús recuerda que “el trabajador es digno del salario”¹¹. Los fieles deben proveer a las necesidades de la Iglesia, como resulta de la afirmación del evangelio de San Lucas: “permanezcan en esa casa, comiendo y bebiendo de aquello que le den, porque el trabajador es digno de su paga”¹².

En los Hechos de los Apóstoles apreciamos como los primeros creyentes viven una experiencia de comunión que viene a resolver las necesidades de los Apóstoles y sus colaboradores¹³. Con gran deseo de compartir, los fieles vendían sus propios bienes

⁷ Por ejemplo, podemos mencionar a C. BURGAZZI, *Il Sostentamento del Clero. Indagine storico-giuridica circa la formazione dei canoni 1272-1274-1275 del Codex Iuris Canonici 1983 e la loro applicazione in ambito europeo*, Roma 2001, págs. 10-58.

⁸ Cf. Mt. 4, 20.22; 19, 27; Lc. 5, 28.

⁹ Cf. Mt. 8, 19-20; 10, 9-10; 19, 21.27-29.

¹⁰ Cf. Mt. 10, 8.

¹¹ Cf. Mt. 10, 10.

¹² Cf. Lc. 10, 7.

¹³ Cf. Hch. 2, 45.

espontáneamente y los ponían a los pies de los Apóstoles, los cuales los distribuían entre los miembros de la comunidad de Jerusalén según la necesidad de cada uno¹⁴. La comunión de los bienes era la forma que la primera comunidad había encontrado para subvenir a las exigencias materiales de sus miembros y de los pobres.

En los escritos paulinos se afirma que el apóstol tiene derecho a vivir del sustento de los fieles; el agricultor tiene derecho a tomar de los frutos; no se puede poner bozal al buey que trilla y digno es el trabajador de recibir su salario¹⁵. La misma enseñanza del Apóstol, en la primera carta a los Corintios, es la demostración clara de un derecho a cuyo ejercicio se renuncia por motivos de ejemplaridad y de eficacia, reafirmando, al mismo tiempo, este derecho¹⁶. Pablo dice a los ancianos de Éfeso: “Ustedes saben que con mis propias manos he atendido a mis necesidades y a las de mis compañeros”¹⁷.

Es interesante notar como la siguiente afirmación del Apóstol se encuentra reproducida casi textualmente en un texto de Inocencio III¹⁸:

“¿No saben ustedes que los ministros del culto viven del culto, y que aquellos que sirven al altar participan del altar? De la misma manera, el Señor ordenó a los que anuncian el Evangelio que vivan del Evangelio”¹⁹.

Nos encontramos, por lo tanto, con una deducción natural y clara: quien se dedica a un trabajo, debe vivir de él. El sacerdote que dedica su vida al ministerio, ha de vivir de la Iglesia, simplemente porque debe vivir de alguna cosa, y esta cosa debe ser el trabajo al cual se ha dedicado completamente. Es la dedicación al ministerio la que, de hecho, funda todo derecho a una retribución. El ministro del Evangelio vive del Evangelio: por predicarlo, se alimenta de él. Pero este hecho y este derecho es siempre limitado por la estricta necesidad del comer y del vestir, aunque entendidas con holgura humana: no admite mayores ampliaciones, y presenta una total ausencia de una cuantía predeterminada y matemática. El derecho es lo necesario: no se trata de una retribución, de una paga, inadmisibles cuando lo que se ofrece es un bien espiritual; se trata sólo de su sustento, necesario para que el ministro pueda trabajar en la difusión del Evangelio.

¹⁴ Cf. Hch. 4, 34 – 35.

¹⁵ Cf. 2 Tes. 3, 9; 2 Tim. 2, 6 y 1 Tim. 5, 18.

¹⁶ Cf. 1 Cor. 9, 1 – 18; 1 Tes. 2, 7 y 2 Tes. 3, 9.

¹⁷ Hch. 20, 34.

¹⁸ “*Cum, secundum Apostolum, qui almario saervit, vivere debet de altari, et qui ad onus eligitur, repelli non debeat a mercede patet a simil, ut clerici vivere debeant de patrimonio luesu Christi, cuius obsequio deputantur, ut ipsa nominis ratio persuadet*” (CrIC 1, III, V, 16).

¹⁹ 1 Cor. 9, 13 – 14.

2- Los primeros siglos.

Los primeros siglos del cristianismo, los siglos de persecución, son continuación de ese primitivo ambiente.

En los más antiguos textos de la tradición cristiana, como la *Didascalia*, se ha usado la figura veterotestamentaria del levita para remarcar la dignidad y el rol de los ministros del culto y, en consecuencia, el derecho a su sustentación²⁰.

En los albores del cristianismo, los recursos fundamentales de la Iglesia eran las ofrendas de los fieles, en dinero o en especies. Se puede observar que en esa situación, por el tipo de los bienes y por la ausencia de una estructura organizativa *ad hoc*, no se podía acumular un patrimonio eclesiástico permanente.

En este mismo período constatamos un centralismo episcopal en materia de patrimonio y administración, como lógica consecuencia del centralismo apostólico²¹. Conforme con este centralismo administrativo, hemos de ver reflejado en las fuentes un centralismo económico, sobre todo en lo que refiere al reparto de lo necesario para el sustento del clero. La unión y relación del clero con su Obispo o cabeza de la comunidad apostólica correspondiente es tan estrecha que, paralela a ella, habría de correr la organización distributiva de los medios de sustento. Antes de la constitución de las iglesias rurales, la vida común en torno al Obispo era norma para el clero y era natural que estos provean directamente con las ofrendas de los fieles a las necesidades de quienes colaboraban con él.

Las fuentes, aún resaltando claramente el derecho que tienen los presbíteros a ser alimentados, insisten mucho más en la limitación de ese derecho, que abarca sólo lo necesario²². No puede existir un concepto de peculio clerical superfluo, ya que la norma de reparto no es otra que la misma necesidad; no existe, ni en apariencia, una retribución estrictamente conmutativa por esto. Los presbíteros recibían parte de las ofrendas de los fieles de acuerdo a sus necesidades.

Por otra parte, se debe recordar que la condición de los presbíteros era próxima a la de los pobres ya que gran parte de ellos provenía de las clases menos pudientes. La obligación de los Obispos de mantener a los presbíteros, estando ratificada por la misma Escritura, no tenía un carácter definido ni se desprendía del *status* sacerdotal en sí, sino de la obligación general de socorrer a los pobres; pobres y clérigos eran, bajo este aspecto, lo mismo, tanto que estaban

²⁰ “*Et vos igitur hodie, episcopi, populo vestro estis sacerdotes et levite, ministrantes tabernáculo Dei, sanctae catholicae ecclesiae, et adstantes semper coram Domino Deo nostro*” (*Didascalia*, 2, 25, 7).

²¹ “*L’amministrazione del fondo costituito dalle offerte era...di competenza degli Apostoli ed in seguito fu dei vescovi. Tuttavia già nella comunità di Gerusalemme furono individuate delle persone che, per conto degli Apostoli, dovessero ricevere ed amministrare le oblazioni dei fedeli...*” (C. BURGAZZI, *Il Sostentamento del Clero*, pág. 16).

²² Cf. *Didascalia* 2, 25, 3 y *Canones Apostolorum*, c. 39, en PL 67, 146.

inscritos en el mismo elenco (*matricula, canon*) y tenían asignado el mismo jornal (*portio congrua*)²³. No existía tampoco un derecho del presbítero de reclamar tal prestación; la concesión que el Obispo hace a sus presbíteros es designada en las fuentes como *humanitatis intuitu*²⁴.

Otro aspecto a remarcar es que, en los comienzos de la era cristiana, las ofertas de los fieles no eran siempre suficientes para hacer frente a las necesidades de la Iglesia y, por lo tanto, el trabajo fue una necesidad para los presbíteros. Tanto que el Concilio de Elvira debió intervenir para vetar el ejercicio del comercio y la usura por parte de los Obispos, presbíteros y diáconos²⁵. Sin embargo, se aceptaba con mayor tolerancia, el trabajo artesanal porque no comprometía el decoro de la vida sacerdotal:

*“I chierici vengono annoverati tra i poveri Della Chiesa, se non hanno propri mezzi di sostentamento, e se ne devono servire solo per il sostentamento, non per arricchirsi e mettere in disparte. La suppellettile deve essere povera... Chiu si appropria del denaro per i poveri si fa necator pauperum. I sacerdote che annunciano il vangelo devono vivere dell’altare, i monaci del frutto del proprio lavoro, del quale parte dovrà essere destinata ai poveri. Ai sacerdoti non è proibito il lavoro ma il commercio”*²⁶.

Poco a poco va creándose una propiedad estrictamente eclesiástica, colectiva, asignada a la Iglesia como tal y no a cada uno de los particulares de esta, sean ministros o simples fieles. La administración económica eclesiástica pasa durante el siglo III de un “recibir para repartir”, a un “recibir para conservar, administrar y repartir”.

Un cambio significativo en las fuentes del sostenimiento del clero comenzó a perfilarse cuando la comunidad cristiana empezó a dotarse de un patrimonio inmobiliario²⁷.

En este siglo, algunas sedes episcopales, comenzaron a asignar a los clérigos dependientes de ella un *stipendium*, una especie de mensualidad análoga al sueldo militar, como en el caso de Roma y Cartago.

Otra fuente de sustentación que en estos primeros siglos comenzó a constituirse como una costumbre fue aquella particular forma de ofrenda que acompañaba la celebración de los sacramentos. Esto puede considerarse el origen de los derechos de estola²⁸.

²³ Cf. C. BURGAZZI, *Il Sostentamento del Clero*, pág. 16.

²⁴ Cf. CONC. AURELIANENSE I, c. 23, en MANSI, VIII, 355.

²⁵ Cf. CONC. ELIBERITANUM, c. 19 y c. 20, en MANSI, II, 9.

²⁶ V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*, Bologna 1995, págs. 258-259.

²⁷ Para esto la Iglesia debió organizar las *collegia funeraticia*, único modo tolerado por el Imperio. En el Derecho Romano esta institución consistía en una asociación de gente humilde para atender a la sepultura y funerales de sus miembros, mediante la aportación de una cuota mensual.

²⁸ “*L’insorgere di questi iura stolae destò tra i vescovi la preoccupazione che le offerte potessero essere vissute e sentite dai fedeli come simoniache. Per questo la Chiesa intervenne a separare nettamente il sacramento dall’offerta, la quale –si precisava- doveva essere spontanea e sempre sucesiva all’amministrazione del sacramento*” (C. BURGAZZI, *Il Sostentamento del Clero*, pág. 19). “...emendari placuit, ut qui baptizantur,...

La ordenación de ministros sagrados sin un seguro sostén económico vino a crear inconvenientes de tanta envergadura, que de ellos debieron interesarse incluso los Concilios ecuménicos. El Concilio de Calcedonia pretendía prohibir las ordenaciones absolutas de presbíteros y estableció que nadie podía ser ordenado si no fue adscrito previamente a una Iglesia:

“Nullum absolute ordinari debet presbyterum aut diaconum nec quemlibet in fradu eclesiástico, nisi specialiter ecclesiae civitatis aut possessionis aut martyrii aut monasterii qui ordinandus est pronuntietur. Qui vero absolute ordinantur, decrevit sancta synodus, irritam esse huiusce modi manus impositionem, et nusquam posse ministrare, ad ordinantis iniuriam”²⁹.

La Iglesia que entonces solicitaba la ordenación de un ministro debía proveer a su sustentación, según lo establecía el Concilio Lateranense III:

“Episcopus si aliquem sine certo titulo, de quo necessaria vitae percipiat, in diaconum vel in presbyterum ordinaverit, tamdiu necessaria ei subministret, donec in aliqua ei ecclesia convenientia stipendia militiae clericalis assignet; nisi forte talis qui ordinatur exstiterit, qui de sua vel paterna hereditate susidium vitae possit habere”³⁰.

Comenzaba de esta manera el instituto del título para la ordenación que, a lo largo de los siglos, sufrió diversas mutaciones pero que, fundamentalmente, tenía la finalidad de garantizar la sustentación del ministro sagrado. El título que se fue imponiendo mayormente fue el del beneficio, que había surgido con cierto disgusto de la autoridad eclesiástica y, sin embargo, se mantuvo durante siglos fundamentalmente como institución privilegiada para la sustentación del clero³¹.

3- Del siglo IV al VII.

El período de tiempo que va desde el siglo IV al siglo VII está signado por el fin de las persecuciones a los cristianos. En esta época de paz, la organización de la Iglesia se irá perfeccionando en el contacto con la organización del Imperio. Todo esto beneficiado por los Emperadores después del Edicto de Milán en el año 313³²; el fin de la persecución y el

nummos in concham non immittant; ne sacerdos, quod gratis accepit, pretio distrahere videatur” (cf. CONC. ELIBERITANUM, c. 48, en MANSI, II, 13-14).

²⁹ Cf. COD 90.

³⁰ Cf. ib. 214, n° 5. C. VOGEL, *Titre d'Ordination et lien du presbytre à la communauté locale dans l'Eglise ancienne*, en *La Maison-Dieu* 115 (1973) 70-85.

³¹ Cf. V. DE PAOLIS, *La sustentación del clero desde el concilio hasta el Código de derecho canónico*, en AA. VV. (R., LATOURELLE, ed.) *Vaticano II. Balance y Perspectivas*, Salamanca 1990², págs. 431-432.

³² Los Emperadores Constantino y Licinio, reunidos en Milán en febrero del año 313, trataron de los cristianos y acordaron publicar nuevas disposiciones en su favor. El resultado de este encuentro es lo que se conoce como “Edicto de Milán”, aunque probablemente no existió un edicto promulgado en Milán por los dos emperadores. Lo acordado allí lo conocemos por el edicto publicado por Licinio para la parte oriental del Imperio. El texto nos

cambio en la relación con el Estado romano significó para la Iglesia numerosos favores: donaciones, privilegios, excensiones fiscales, etc.

Una total dependencia del clero, tanto en lo económico como en lo jurisdiccional y en lo espiritual, sigue siendo nota característica en los primeros siglos de la paz.

La unicidad del patrimonio diocesano y la absoluta libertad de movimientos del Obispo en su administración y en su reparto al clero son hechos dominantes en la primera mitad del siglo IV. Sin embargo, en el Concilio de Antioquia del año 341, se reclama con insistencia la necesidad de una colaboración entre el Obispo y el clero para una mejor organización y administración, previniendo posibles malversaciones³³. El Concilio de Calcedonia del año 451, en el canon 26, instituye a tal fin el oficio de ecónomo³⁴.

Para sustraer la división de los réditos de la Iglesia del arbitrio de los Obispos, se introduce el sistema de la cuadripartición, la cual es mencionada en una carta del Papa Simplicio del año 475. El Papa establece que las rentas y las oblaciones sean divididas en cuatro partes y asignadas respectivamente al Obispo, a la fábrica de la iglesia, a los pobres y, por último, a los clérigos para su sostenimiento. Esta última parte ha de dividirse entre el clero según los méritos de cada uno³⁵. El Papa Gelasio, en el *Decretum generale Episcopis per Lucaniam, Brutios et Siciliam*, del año 494, confirma esta división del patrimonio en cuatro partes, tratándola como un hecho ya generalizado en Italia³⁶. En España, a través de las disposiciones del Concilio de Braga II, celebrado en el año 563, encontramos la misma regla con una pequeña variación a causa de una marcada costumbre de dividir los recursos en tres partes: una para el Obispo, otra para los clérigos y, la tercera, a las reparaciones de la iglesia³⁷.

ha llegado por una carta escrita en el 313 a los gobernadores provinciales, que recogen Eusebio de Cesarea (*Historia eclesiástica* 10,5) y Lactancio (*De mortibus persecutorum* 48). En la primera parte se establece el principio de libertad de religión para todos los ciudadanos y, como consecuencia, se reconoce explícitamente a los cristianos el derecho a gozar de esa libertad. El edicto permitía practicar la propia religión no sólo a los cristianos, sino a todos, cualquiera que fuera su culto. En la segunda se decreta restituir a los cristianos sus antiguos lugares de reunión y culto, así como otras propiedades, que habían sido confiscados por las autoridades romanas y vendidas a particulares en la pasada persecución.

³³ “*Sint autem minifesta quae ad ecclesiam pertinent cum cognitione presbyterorum et diaconorum. Qui sunt circa eum, ut sciant et non ignorant quae sunt propriae ecclesiae, ut nihil ipsos lateat ut si contingat episcopum e vita migrare, iis manifestis existentibus quae ad ecclesiam pertinent, ne ea intercidant et pereant*” (CONC. ANTIOCHENUM I, c. 24, en MANSI, II, 1318).

³⁴ Cf. CONC. CHALCEDONENSE, c. 26, en COD 99.

³⁵ “*Simul etiam de redditibus Ecclesiae vel oblatione fidelium, quid deceat nescienti, nihil licere permittat, sed sola ei ex his quarta portio remittatur. Duae ecclesiasticis fabricis, et erogationi peregrinorum et pauperum profuturae, ab Onagro presbítero sub periculo sui ordinis ministrentur; ultima inter se clerici pro singulorum meritis dividatur*” (Simplicio, *Epistula III*, en PL 57, 37).

³⁶ “*Quod in unaquaque ecclesia cui episcopus praeest, tam de redditibus quam de fidelium oblationibus quatuor debeant fieri portiones ut una sit episcopi, alia clericorum, tertia pauperum, quarta ecclesiae fabricis applicetur*” (Gelasio, *Epistula IX, XXVII*, en PL, 59, 48).

³⁷ “*Item placuit, ut de rebus ecclesiasticis tres aequae fiant portiones; id est, episcopi una, alia clericorum, tertia in recuperationem vel in luminarias ecclesiae de qua parte sive archipresbyter sive archidiaconus illam administrans, episcopo faciat rationem*” (CONC. BRACARENSE II, c. 7, en MANSI, IX, 778).

Se observa como lentamente se da una evolución hacia una descentralización de la administración y la parcialización del patrimonio eclesiástico.

Tres golpes sucesivos recibe esa unidad patrimonial diocesana y ese centralismo anejo: primero, la fracción en patrimonios independientes en cada iglesia rural, en cada monasterio o en cada “iglesia propia”; después, la división de los distintos patrimonios entre las diversas finalidades a las que antes se atendía en común; por último, el empujón definitivo hacia una descentralización lo da el reparto y la atención a cada caso individual, por administración personal y separada. Aquí comienza la evolución, de la que nace un nuevo concepto de propiedad clerical.

Sin embargo, esta independencia está forjándose; existe aún una intervención episcopal suficiente que conserva muchos puntos de unidad. Pero la causa está sembrada: no tardarán en notarse definitivamente los frutos.

La división del patrimonio entre las diversas finalidades (culto, caridad y clérigos) en partes a priori iguales trajo consigo nuevas dificultades. En lo referente al sustento del clero, no se mide ya por la necesidad concreta, sino que se señala en proporción a la existencia de bienes a repartir. Si la parte supera a lo que en realidad es necesario, nos encontramos entonces con unos bienes asignados al clero, que no se usan en lo necesario y que, por lo tanto, se usan en algo que no es el fin del patrimonio eclesiástico. Resulta que el clero, que antes era mero objeto de un reparto por necesidades, queda ahora convertido en propietario de una parte predeterminada, que podía superar, de hecho, a lo que el clero necesitaba. Estamos de esta forma a un paso del concepto de propiedad de los frutos.

Pero la evolución sigue adelante. Desde el reparto antiguo de estipendios necesarios, se pasa en seguida a la asignación personal de determinados bienes raíces, o de fuentes habituales de ingresos. En adelante las oblações de cada acto de culto se consideraron como asignación perteneciente al ministro que actúa o la alimentación del clero por su propio título eclesial o la misma asignación personal de tierras como premio especial a los méritos de algún clérigo.

La Iglesia luchó contra las consecuencias de estas asignaciones³⁸, y se preocupó de seguir insistiendo en una línea de reparto centralista³⁹; pero pronto tuvo que aceptar los hechos y contentarse con reglamentar lo que era una realidad impuesta para salvar, al menos, lo que todavía era salvable.

³⁸ Los Concilios de la España visigoda son una muestra abundante de lo que aquí se afirma.

³⁹ En los siglos VI y VII tenemos un auténtico antecedente de una caja común clerical, de tipo centralista, de la que se repartía a todos, con equilibrio. Por ejemplo, CONC. BRACARENSE I, c. 21, en MANSI 9, 779-780; CONC. ÉMERITENSE, c. 14, en MANSI, 11, 83.

4- Del siglo VII al X: La iglesia propia o privada.

Cuanto más se fundían en el occidente cristiano formas de vida germánica y romanas, y, en parte, también célticas, en la cultura propia, que es la cultura de la primera Edad Media, con mayor fuerza surgían también, en la Iglesia, nuevas instituciones fundadas en concepciones jurídicas romano-germánicas, que debilitaban y hasta, parcialmente, desordenaban la estructura estrictamente jerárquica de la antigua constitución episcopal romano-cristiana. Este proceso se inició con plena fuerza desde el siglo VIII. Comenzó así un nuevo período de la historia de la Iglesia, marcada preferentemente por el derecho germánico⁴⁰.

La forma de vida de los pueblos romano-germánicos era esencialmente campesina y feudal, distinta a la cultura ciudadana de la antigüedad. Entre otras manifestaciones, surgieron por doquier, en el campo, nuevas iglesias: las iglesias rurales; estas dieron origen a la “parroquia”, dando lugar a una nueva problemática en el ámbito del sostenimiento del clero que atendía estas iglesias⁴¹. El hecho de que en su gran mayoría fueran construidas, dotadas y sostenidas por los señores de las tierras o por asociaciones varias, descargaba a los Obispos de un deber que difícilmente hubieran podido cumplir con los medios a su disposición, pero también les planteaba difíciles problemas.

Se fue desarrollando una nueva forma jurídica, contraria a la constitución eclesiástica romana: la institución de las iglesias propias o patronales. Indudablemente fueron los pueblos germánicos el elemento propulsor; dondequiera que se establecieron se desarrollaron formas de iglesias propias mientras que, en las capas de población románica, se mantuvieron más firmemente los principios de la constitución eclesiástica romana. El impacto más fuerte partió de las iglesias propias del reino de los francos, pero también se conoció su influjo en España e Italia, entre otras regiones⁴².

¿Qué es una iglesia propia? ¿Cuál es su configuración jurídica?

La iglesia propia era una estructura configurada según el derecho real (de cosas). Todo cuanto el altar reunía en torno a sí - el templo y su dotación, la casa parroquial y el

⁴⁰ Cf. H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*, Barcelona 1980. t. III, págs. 413-414.

⁴¹ “Tra il IV ed il IX secolo, con l’evangelizzazione delle aree rurali, le comunità cristiane si moltiplicarono gradualmente diffondendosi sul territorio ed apparvero via via le chiese rustiche. Una delle prime conseguenze di ciò fu lo stabile insediamento del clero nelle campagne che – per quanto atiene alla problematica specifica del sostentamento – rese più difficoltosa l’applicazione del sistema fondato sulla ripartizione delle rendite ecclesiastiche, compiuta dal vescovo tra i suoi, tra quanti cioè risiedevano presso la sede episcopale urbana (condizione che nell’antichità abbiamo visto essere propria della maggior parte dei chierici)” (C. BURGAZZI, *Il sostentamento del clero*, pág. 24).

⁴² “Nell’ottavo secolo il sistema delle chiese proprie appare introdotto su larga scala – il numero delle chiese proprie era di gran lunga superiore a quello delle chiese dipendenti dai vescovi – e diede valido incremento allo sviluppo della chiesa nazionale franca. Nell’epoca missionaria esso contribuì assai a provvedere di chiese i territori rurali” (K. BIHLMAYER – H. TUECHLE, *Storia della Chiesa*, t. II, pág. 131, citado por C. BURGAZZI, *Il sostentamento del clero*, pág. 32).

cementerio, las tierras donadas con sus colonos a la iglesia, los ingresos por diezmos, oblacones y derechos de estola- estaba con él en relación de pertenencia y era, como el mismo altar, propiedad del amo del suelo. La iglesia era parte del patrimonio del fundador y de sus herederos, que podían disponer de ella con el objeto de sus negocios jurídicos ya que los pueblos germánicos no conocían la distinción romana básica entre *ius publicum* y *ius privatum*, comenzó a prevalecer en este sistema de iglesias propias el derecho privado y de cosas. Así el señor de una iglesia propia tomaba a un clérigo a su servicio para impulsar una empresa económica. El sacerdocio era para él un medio para un fin, mientras en la antigua constitución romano-cristiana de la Iglesia la relación era inversa: los bienes concedidos a la Iglesia debían estar al servicio del ministerio sacerdotal.

Estas iglesias necesitaban de un sacerdote para su funcionamiento. Éste no lo nombraba el Obispo, sino el patrono de la iglesia, el cual hacía uso del *ius patronatus*⁴³; lo tomaba de entre sus siervos o súbditos y, en todo caso, ponía condiciones que le aseguraban la mayor explotación posible, que a menudo humillaban al clérigo. Éste, muchas veces, era considerado un vasallo del *dominus*.

Nacida y afianzada en la civilización de la primera Edad Media, la iglesia propia no pudo ya ser suprimida y fue el modelo predominante en la organización eclesiástica en el alto medioevo.

Ardua fue la lucha de la jerarquía eclesiástica para contener los excesos a que daba lugar la “iglesia propia”. Aún cuando la iglesia siguió perteneciendo al propietario, al Obispo incumbía la inspección sobre su régimen o situación. Los presbíteros de iglesias propias fueron expresamente sometidos a la jurisdicción episcopal. Más importante era mermar la dependencia de los presbíteros respecto de los patronos de las iglesias propias, ya que esto hacía peligrar la independencia de la Iglesia. De ahí que se exigió para los presbíteros, por una parte, el estado de libertad, y el derecho consiguiente de no poder ser depuestos más que por sentencia judicial, por otra parte, el disfrute de una extensión de tierras, de un complejo de edificios con jardín y de parte del diezmo y oblacones.

Las leyes de reforma de Carlomagno y su hijo resolvieron en cierto modo este problema, pero fueron demasiado ambiguas⁴⁴.

Particularmente, los carolingios practicaron difusamente una política de sustracción de los bienes de la Iglesia. En el paso del siglo VII al VIII se dio inicio, en gran escala, a la secularización de los bienes de la Iglesia, aun las iglesias bautismales, que hasta entonces

⁴³ “... Al propietario del fondo su cui era stata costruita la chiesa si riconobbe non solo la proprietà della medesima ma anche la facolt  di preporvi l’ecclesiastico.” (D. SCHIAPPOLI, *Benefici ecclesiastici*, pág. 271, citado por C. BURGAZZI, *Il sostentamento del clero*, pág. 32).

⁴⁴ Es importante mencionar en este caso las *Capitulare Liptinense* de Carlomagno y las *Capitulares Ecclesiasticum* de los años 818-819 de Ludovico Pio.

habían dependido del Obispo, pasaron a manos de laicos⁴⁵. Sin mediar ninguna legislación de secularización de los bienes, el soberano disponía de las propiedades eclesiásticas distribuyéndolas entre los nobles y los grandes del reino; no pocos vasallos, siendo laicos, se transformaron en titulares de sedes episcopales o abadías, cuyo terreno representaba la remuneración de los servicios militares prestados a la corona. Para evitar mayores pérdidas ante lo que era una verdadera y propia expoliación por parte de la autoridad secular, en el siglo IX se dio un nuevo impulso a la distribución de la masa patrimonial de la Iglesia entre los presbíteros⁴⁶.

La iglesia propia franca contribuyó esencialmente a la formación del sistema benefical eclesiástico, si bien el beneficio eclesiástico en sentido estricto se desarrolló en los siglos XI-XII, como desarrollaremos en el punto correspondiente⁴⁷.

En la ciudad los Obispos mantuvieron mejor unidos que en el campo los bienes de la Iglesia, hasta que luego, en el siglo IX, se inició el proceso de disolución. En las catedrales y en las iglesias mayores urbanas se desarrolló un estilo de *vita communis* del clero, de inspiración agustiniana. A este clero residente en comunidad en las catedrales, en las iglesias episcopales y en los monasterios, los Obispos le asignaron generalmente bienes inmuebles, que debían ser administrados en común, de los réditos se atendía la mesa capitular y el remanente era repartido entre los sacerdotes para sus necesidades. Se inició así el proceso de separación de la mesa episcopal (*mensa episcopalis*) y los bienes del Cabildo. Pero también la *mensa canonicorum* fue con el tiempo dividida entre los miembros del Cabildo.

Una nueva situación surgió por el hecho de que, desde el siglo X muchos canónigos abandonaron la *vita communis*, y por ello recibían en su casa la parte de ingreso de los bienes comunes. Este derecho de gozar individualmente de los bienes introdujo el concepto de prebenda y era, en la práctica, otra forma de beneficio. Se terminó así por disolver la unidad del patrimonio eclesiástico en pequeñas porciones que eran asignadas individualmente a los clérigos, dando lugar al surgimiento de la propiedad privada de los presbíteros⁴⁸.

⁴⁵ “A fin de prevenirse contra nuevas pérdidas, los Obispos adoptaron también el sistema de iglesia propia para las pocas que les habían quedado. Y como los monasterios hicieron lo mismo y hasta trataban de aumentar todo lo posible el número de iglesias propias, pronto no hubo en el reino franco una iglesia sin su correspondiente señor secular o eclesiástico” (H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*, t. III, pág. 415).

⁴⁶ “Qualificando queste concessioni come elargizioni pro stipendio, era infatti possibile contrapporre un valido ostacolo alle pretese del potere laico perché... era regola riconosciuta il lasciare alle chiese l'indispensabile per il culto ed il mantenimento dei sacerdoti. I vescovi creavano così delle parrocchie direttamente sottoposte alla loro autorità e non a quella di un signore privato, titolare dei diritti sui beni annessi alla chiesa. Per queste parrocchie venivano poi ordinati sacerdoti che avevano l'obbligo della residenza e della cura delle anime; essi vivevano delle rendite delle terre avute in assegnazione pro officio” (C. BURGAZZI, *Il sostentamento del clero*, pág. 29).

⁴⁷ Cf. G. MOLLAT, *Benefices*, en R. NAZ, DDC, t. 2, col. 407.

⁴⁸ Cf. C. BURGAZZI, *Il sostentamento del clero*, págs. 29 – 30. H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*, t. III, págs. 421-423.

5- El beneficio.

Como se dijo en el punto anterior, a partir del siglo VII la administración eclesiástica se moverá ya plenamente en un marco descentralizado. La idea que mejor sirve para definir esta época es la del beneficio⁴⁹. El fraccionamiento del patrimonio eclesiástico por la asignación personal de tierras o bienes rentables a un clérigo, para que de ellos se sustente, nos da ya un elemento histórico del beneficio, en una forma concreta y determinada⁵⁰. Esta asignación irá recibiendo más y más cada día forma oficial: el clérigo deberá tenerla ya asegurada para ordenarse. El modo de asignación irá regulándose continuamente con nuevos detalles de solemnidad. Cuatro elementos constituyen la noción de beneficio:

1º- ejercicio de una función sacra;

2º- el acceso a esa función por elección, nominación, presentación de los patronos, colación, investidura o confirmación;

3º- el derecho de gozar de los frutos, y

4º- la perpetuidad de la concesión o la inamovilidad del funcionario.

La constitución del mismo varió según se trate de parroquias, prebendas y mesas episcopales o abaciales⁵¹.

Esta noción de beneficio no se remonta a épocas antiguas. Su elaboración ha sido lenta y la evolución completa de la institución no se terminó hasta el siglo XII, momento en que comienza a aparecer en las fuentes con significado técnico⁵², aunque ya a fines del siglo IX había asumido las características que en el curso de la historia lo impusieron como la principal fuente de sostenimiento del clero. Por último, hay que observar como la elaboración teórica de la noción de beneficio estuvo ligada a la evolución política de las relaciones entre el poder secular y las instituciones religiosas⁵³.

Se plantea también la dificultad de los frutos que producen los bienes raíces asignados, que normalmente serán mayores en cuantía de lo que en realidad se necesita para el sustento del beneficiado. ¿De quién serán y con qué título los frutos producidos en demasía por los bienes del beneficio? El Derecho Canónico, ya desde los primeros tiempos del sistema

⁴⁹ Cf. J. M. PIÑERO CARRIÓN, *El tránsito del régimen centralizado al régimen benefical, desde el punto de vista económico*, en *Ius Canonium*, II/II (1962) 481 – 490.

⁵⁰ “...come spiega Jean Gaudemet, in epoca carolingia il termine *beneficium* indicasse ancora concessioni di terre a volte considerevoli, fite dal potere politico a persone di cui vuole remunerare i servizi (generalmente il servizio militare) o che cerca di accattivare con questo segno di benevolenza...” (C. BURGAZZI, *Il sostentamento del clero*, pág. 41).

⁵¹ Cf. G. MOLLAT, *Benefices*, en R. NAZ, DDC, t. 2, col. 407.

⁵² Según Jean Gaudemet, el termino se encuentra en el Decreto de Graciano en textos de época tardía (C. 1, q. 3, c. 2 e 9). De diverso modo Ambrosetti señala que la palabra *beneficium* se encuentra ya usada en sentido técnico en el Concilio de Francoforte del año 794 y en otro de Magonza del año 813. Según la opinión de Stocchiero el papa Alejandro II uso el término en el año 1068 en una carta al clero y pueblo de Lucca para referirse al tema del sostenimiento (cf. C. BURGAZZI, *Il sostentamento del clero*, pág. 41).

⁵³ Cf. G. MOLLAT, *Benefices*, en R. NAZ, DDC, t. 2, col. 407 ; C. BURGAZZI, *Il sostentamento del clero*, pág. 41.

beneficial desarrollado, aceptó una doble forma jurídica para explicar la concesión de los frutos al beneficiado: habría de considerarse o bien como una dote, consecuencia de una especie de espiritual matrimonio entre el beneficiado y su iglesia, que concede al titular el carácter de *dominus* de la iglesia y de la dote; o bien como un usufructo, aunque con bastantes diferencias con la nítida figura del usufructo romano.

En el antiguo sistema centralizado, el clérigo recibía su porción para el necesario sustento, tomada de un fondo común o entroncada en una común administración. Luego, el concepto concreto de beneficio le hizo primero administrador, luego usufructuario: este usufructo comienza a interpretarse como usufructo normal de los bienes, que lo convertirán también en propietario de todos los frutos que los bienes produzcan⁵⁴.

Otro problema que afrontaron los canonistas fue el de garantizar la supervivencia en el tiempo del patrimonio ligado a una determinada función (oficio eclesiástico).

6- La lucha de las investiduras y la Reforma gregoriana⁵⁵.

Es importante hacer una referencia al gran conflicto suscitado entre los Papas⁵⁶ y los reyes alemanes Enrique IV y Enrique V durante el período 1075-1122.

La investidura era la elección de la persona titular de un cargo eclesiástico y la atribución de las funciones respectivas. A comienzos del siglo XI era práctica tradicional que el Príncipe designara al Obispo y le diera la investidura. La elección por el clero, los abades y algunos laicos de la aristocracia era considerada como la forma de designación más conforme al derecho canónico, y así se hacía cuando el Rey otorgaba libertad para hacerlo, aunque este se reservaba la aprobación definitiva y entregaba al elegido las insignias de su cargo y los bienes de su obispado. La prohibición de la investidura laica fue solamente la ocasión pero lo que de verdad se ventilaba, al menos en los momentos más álgidos del conflicto, era cual de los dos poderes, el papal o el imperial iba a dominar en la cristiandad; estaba en juego la concepción del poder y del mundo⁵⁷.

Desde Otón el Grande, que reinó entre los años 936 y 972, los Obispos habían sido príncipes del Imperio, se habían asegurado muchos privilegios y se habían convertido en señores feudales de grandes dominios del territorio imperial. El control de estas grandes

⁵⁴ Cf. J. M. PIÑERO CARRIÓN, *El tránsito del régimen centralizado al régimen benefical*, págs. 491 – 497.

⁵⁵ Se puede consultar este tema en P. GIOVANNI CARON, *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, Milán 1981, t. I, 275 págs.

⁵⁶ En este período ocuparon sucesivamente la Sede de San Pedro San Gregorio VII (1073-1085), Víctor III (1086-1087); Urbano II (1088-1099); Pascual II (1099-1118); Gelasio II (1118-1119) y Calixto II (1119-1124).

⁵⁷ “Si consideramos a Europa occidental antes y después de la lucha de las investiduras, hemos de concluir que las transformaciones fueron más profundas y más radicales de lo que nos permite pensar esa visión centrada en la moral. Lo que se modificó fue el orden del mundo y, con él, la piedad y la sensibilidad cristianas. Poco a poco se iniciaba una nueva etapa en la historia del cristianismo medieval.” (J. SÁNCHEZ HERRERO, *Historia de la Iglesia*, t. II, Madrid 2005, pág. 207).

unidades de poder económico y militar era para el Rey una cuestión de importancia capital porque afectaba a los fundamentos y hasta a la misma existencia de la autoridad imperial y en esos tiempos aun no se distinguía bien la concesión del oficio de Obispo y la concesión de las cosas temporales (*regalia*).

La lucha fue inevitable. Al principio comenzó por la prohibición de la investidura a propósito de las reformas eclesiásticas propuestas por Gregorio VII. Este Pontífice, en el Concilio romano de marzo de 1074, había renovado la prohibición de la simonía y matrimonio de los clérigos bajo penas duras, que ya había establecido su antecesor Nicolás II en el Concilio de Letrán de 1059⁵⁸, pero encontró mucha oposición de los Obispos y sacerdotes germanos. Para asegurarse la necesaria influencia en el nombramiento de Obispos, para evitar las pretensiones laicas de administración de propiedades de la Iglesia y quebrar la oposición del clero, Gregorio, en el Sínodo romano de la cuaresma del año 1075, le retiró al Rey el derecho de disponer de los obispados en el futuro y retiró a todos los laicos la investidura de las iglesias. Los decretos de los años 1078 y 1080 reproducen los de 1075, prohíben recibir un obispado o abadía de un laico, sin establecer ninguna distinción entre el cargo espiritual y los bienes asociados al cargo. Aunque ya desde el Sínodo de Reims, celebrado en el año 1049, se había promulgado legislación anti-investidura, nunca se había forzado su cumplimiento. No es seguro que Gregorio VII fuera consciente de todas las consecuencias de la promulgación de tal decreto.

Enrique IV continuó nombrando Obispos en Alemania e Italia, ignorando la prohibición de Gregorio, quien para evitar el conflicto no puso ninguna objeción a los nombramientos de los Obispos hechos a pesar de su decreto. A finales de diciembre de 1075 Gregorio le dio un ultimátum: se requería al Rey que observara el decreto papal, basado en las leyes y enseñanzas de los Padres; de lo contrario en el próximo Sínodo cuaresmal sería no sólo excomulgado hasta dar la satisfacción apropiada, sino también privado de su Reino sin esperanza de recuperarlo. Además se añadía una dura reprobación por su libertinismo. Si el Papa había expresado sus pensamientos de una forma excesivamente libre, el Rey se manifestó aún más airadamente su enfado. En la Dieta de Worms, celebrada en el mes de enero 1076, Gregorio fue depuesto por 26 Obispos, tras calumniarle atrocemente, basándose en que su elección había sido irregular y por consiguiente nunca había sido Papa. En febrero, durante el Sínodo romano de Cuaresma de 1076, Gregorio VII excomulga a Enrique IV y desliga a sus súbditos del juramento de fidelidad.

⁵⁸ Este Concilio reservaba la elección del Papa a los Cardenales, después el clero daba su asentimiento y el pueblo lo aclamaba. En teoría la sede romana se liberaba de la investidura laica. El canon sexto del mismo Concilio exigía “que ningún clérigo o sacerdote reciba de ninguna forma una iglesia de manos de un laico, ya sea gratuitamente o por dinero”. Sin embargo, este texto no resultó decisivo (cf. *ib.*, pág. 221).

Tras la muerte de Gregorio en 1085, sus sucesores Urbano II y Pascual II mostraron idéntica intransigencia, renovando las prohibiciones sobre la investidura laica.

Había que recorrer todavía un largo camino para hallar la solución, la cual llegará con el Concordato de Worms, el 23 de septiembre de 1122. Esta paz es conocida generalmente también como *Pactum Calixtinum*, en referencia al Pontífice Calixto II.

En el documento de la paz el rey Enrique V afirmaba que cedía a Dios y a sus santos apóstoles Pedro y Pablo y a la santa Iglesia Católica toda investidura con anillo y báculo, y concedía que en todas las iglesias existentes en su imperio, se realicen elecciones canónicas y consagraciones libres. Además, restituyó a la misma santa Iglesia Romana las posesiones y los privilegios del bienaventurado Pedro, que le fueron arrebatados desde el comienzo de esta controversia, en tiempos de su padre. Por su parte, el Papa concedió al Emperador, que la elección de Obispos y abades en el Imperio germano mientras pertenezcan al reino de Alemania, tendrían lugar en su presencia, sin simonía o empleo de fuerza y si surgiera alguna discordia entre las partes, el Emperador, después de oír el veredicto de los Metropolitanos y otros Obispos de la provincia daría su aprobación y apoyo a la parte mejor. El candidato elegido recibirá de él las regalías (*regalia*) con el cetro, y desempeñaría todas las obligaciones debidas por tal recepción. Se exceptuó de estos acuerdos todo lo que pertenece a la Iglesia Romana, es decir, los Estados Pontificios. Las diferentes partes del Imperio eran pues tratadas de manera diferente; en Alemania la investidura precedería a la consagración, mientras que en Italia y Borgoña seguía a la consagración y dentro de los seis meses siguientes. Se privó al Rey de su poder sin restricciones en el nombramiento de Obispos, pero la Iglesia no pudo asegurarse completa exclusión de influencias extrañas en las elecciones de Obispos. El Concordato de Worms fue un compromiso en el que cada parte hizo concesiones. Era importante para el Rey que se tolerara su presencia en la elección (*praesentia regis*), lo que le daba una posible influencia sobre los electores y la investidura previa a la consagración, ya que así la elección de un mal candidato se hacía difícil y hasta imposible. Los extremistas del partido eclesiástico, que condenaban las investiduras y cualquier clase de influencia secular en las elecciones, quedaron insatisfechos con aquellas concesiones desde el primer momento y hubieran estado encantados si Calixto hubiera rehusado firmar el Concordato. Sin embargo, fue considerada una ley fundamental, no sólo por las partes contratantes sino por sus contemporáneos. La lucha de las investiduras había dado sus frutos⁵⁹.

⁵⁹ Cf. J. SÁNCHEZ HERRERO, *Historia de la Iglesia*, t. II pág. 244. P. GIOVANNI CARON, *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, Milán 1981, t. I, pág. 78-79. J. RAFFALLI, *Calixte II*, en R. NAZ, DDC, t. 2, 1263-1266.

7- La obra de los Concilios de Letrán

Durante la celebración del I Concilio de Letrán, inaugurado el 18 de marzo de 1123, se ratificó solemnemente la decisión real de abandonar la investidura por el anillo y la cruz. La solución del conflicto con el Imperio se refuerza con la decisión del Concilio de volver universales los antiguos decretos relacionados con la “Tregua de Dios”⁶⁰. Además, el mismo Concilio, determina que ningún Príncipe o laico podrá inmiscuirse en la administración de los bienes eclesiástico, la cual es competencia del Obispo⁶¹; en el mismo sentido se expresa la prohibición de confiar la cura de almas o una prebenda a un clérigo sin la autorización del Obispo⁶².

Durante la cuaresma de 1139, el Papa Inocencio II convocó y celebró el II Concilio de Letrán. En el mismo se prohibió la simonía⁶³, la venta de beneficios y la promoción eclesiástica⁶⁴, y se confirma lo establecido anteriormente con respecto a la investidura laica:

*“Si quis praeposituras, praebendas vel alia eclesiastica beneficia de manu laici acceperit, indigne suscepto careat beneficio. Iuxta namque decreta sanctorum patrum, laici, quamvis religiosi sint, nullam tamen habeant disponendi de ecclesiasticis facultatibus potestatem”*⁶⁵.

A poca distancia de tiempo se celebra el III Concilio de Letrán, en marzo de 1179, en presencia de trescientos Obispos y un número indeterminado de Abades y Príncipes de la cristiandad latina y un solo prelado de la Iglesia oriental. Este hecho estuvo marcado por la personalidad del Papa Alejandro III. El Concilio afrontó el caso particular de los abusos de los patronos que elegían más de un rector para una iglesia: *“quoniam in quibusdam locis ecclesiarum fundadores aut heredes forum, potestate in qua eos ecclesia hucusque sustinuit,*

⁶⁰ Cf. CONC. LATERANENSE I, Canones, c. 15, en COD 193.

⁶¹ Cf. ib., Canones, c. 8, en COD 191.

⁶² Cf. ib., Canones, c. 4, en COD 190. Similar afirmación se realiza en el c. 18 (cf. ib., Canones, c. 18, en COD 194).

⁶³ La simonía es la compra o venta de lo que es espiritual por bienes materiales. Incluye cargos eclesiásticos, sacramentos, sacramentales, reliquias y promesas de oración. Este término deriva de Simón el Mago, quien quiso comprarle a San Pedro el poder para imponer las manos (Hch. 8, 9-24). Es un sacrilegio y atenta contra el primer Mandamiento de la Ley (CEC 2118). Simonía es tratar los bienes espirituales como si fuesen propiedad de los hombres. Se equipara lo espiritual a lo material y por ende se comercia con cosas santas. Como esta dicho más arriba, ya el Concilio de Calcedonia en el año 451 la condenó y el Concilio de Trento tomó medidas severas. Es también condenada por la ley canónica. El Código de Derecho Canónico vigente establece varias disposiciones al respecto: “Es inválida de propio derecho la provisión de un oficio hecha con simonía” (c. 149 § 3); hay penas por simonía (cf. c. 1380) y por traficar con los estipendios de las misas (cf. c. 947 y 1385). Se afirma claramente: “Fuera de las ofrendas determinadas por la autoridad competente, el ministro no debe pedir nada por la administración de los sacramentos, y ha de procurar siempre que los necesitados no queden privados de la ayuda de los sacramentos por razón de su pobreza” (c. 848 y cf. c. 1181 sobre los funerales). Se trata de asegurar el sustento de los presbíteros (cf. c. 222), estableciendo al mismo tiempo la gratuidad de todos los beneficios espirituales para los pobres (Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Decr. *Mos igitur*, en AAS 83 [1991] 443-446 F. Wernz- P. Vidal, *Ius Canonicum*, IV/1. Roma 1934, 4-23; D. ASTIGUETA, *Simonía*, en AA. VV. [dir. OTADUY, J., VIANA, A., SEDANO, J.], *Diccionario General de Derecho Canónico*, Pamplona 2012, v. VII, págs. 324-327).

⁶⁴ CONC. LATERANENSE II, Canones, cc. 1 y 2, en COD 197.

⁶⁵ CONC. LATERANENSE II, Canones, c. 25, en COD 202.

abutuntur”. En caso de votos discordes entre los benefactores, el Obispo puede intervenir con su poder para dirimir la cuestión “*sicut melius secundum Deum viderit ordinandam*”. Lo mismo se dispone para cuando no se define el legítimo patrono de una iglesia: “*Id ipsum etiam faciat, si de iure patronatus quaestio emerit inter aliquos et cui competat infra tres mense non fuerit definitum*”. El presente canon limita el derecho de patronato y atribuye a la autoridad eclesiástica la preeminencia que en cuestiones espirituales son de su competencia⁶⁶.

El 11 de noviembre de 1215, el Papa Inocencio III inaugura el IV Concilio de Letrán, que había sido convocado por él mediante la Bula *Vineam Domini Sabaoth*, dirigida el 10 de abril de 1213 a todos los Patriarcas, Arzobispos, Obispos, Abades, Priores y Reyes. Este Concilio es el broche de oro a toda la obra de reforma de la Iglesia y de la afirmación de su independencia respecto del poder imperial.

En las constituciones 23 a 32 afronta los problemas de procedimiento de elección y atribución de beneficios eclesiásticos. Es así que la constitución 25 establece que la elección hecha por el poder secular es inválida, el clérigo electo perderá el beneficio y no podrá ser electo para cualquier otra dignidad sin dispensa⁶⁷. La necesidad de poner orden en el campo del sostenimiento de los clérigos se pone de manifiesto en lo que establece la constitución 29, según la cual: “*nullus habeat duo beneficia cum cura anexa*”⁶⁸, recordando, frente a la audacia y la avidez de algunos, lo establecido en el canon 13 del III Concilio lateranense. Fue preciso también que el Concilio llamara la atención a aquellos que ostentaban el derecho de patronato sobre las iglesias parroquiales, pues se reservaban para sí las prebendas de dichas iglesias y dejaban a los sacerdotes una cuota insuficiente y mísera para su mantenimiento digno. En esta constitución, después de recordar los fundamentos bíblicos del derecho de los ministros del culto a su sustento, el Concilio enuncia una norma general muy importante según la cual a los clérigos debe ser asignada una porción adecuada y suficiente para su decoroso sustento pues “*qui altari servit vivere debeat de altari*”⁶⁹.

8- La reforma del Concilio de Trento.

La herejía luterana, obligó a la Iglesia a prestar atención nuevamente a la naturaleza del sacerdocio cristiano⁷⁰. El Concilio de Trento se ocupó por primera vez del sacramento del

⁶⁶ Cf. CONC. LATERANENSE III, Canones, c. 17, en COD 220.

⁶⁷ Cf. CONC. LATERANENSE IV, Constituciones, const. 25, en COD 247.

⁶⁸ “...statuimus, ut quicumque receperit aliquod beneficium babens curam animarum annexam, si prius tale beneficium obtinebat, eo sit iure ipso privates, et si forte illud retinere contenderit, alio etiam spoliatur.” (CONC. LATERANENSE IV, Constituciones, const. 29, en COD 248).

⁶⁹ Cf. CONC. LATERANENSE IV, Constituciones, const. 32, en COD 249-250.

⁷⁰ Lutero sostenía: 1) *Ordinem non esse sacramentum, sed officium*; 2) *Ordinem potestatem esse praedicandi, non offerendi*; ideoque *esos, qui verbum Dei non praedicant, non esse sacerdotes*; 3) *Omnes christianos ex aequo esse sacerdotes*; 4) *Episcopos non habere ius ordinandi*.

Orden durante la sesión celebrada en Bolonia en 1547, respondiendo a las tesis luteranas. Sin embargo, los cánones aprobados no tendrán nunca fuerza de ley, pero muestran y preparan el camino que el Concilio seguirá en su tercera sesión. En la sesión XXIII, que fue la VII celebrada en tiempo del Sumo Pontífice Pío IV, el 15 de julio de 1563, se trató acerca del carácter sacramental de la ordenación sacerdotal, abordando la temática de la institución divina del sacerdocio de la nueva ley. El Concilio declara que se accede al sacerdocio por grados sucesivos; que el sacramento del Orden confiere un carácter sacramental, y, finalmente, que la jerarquía eclesiástica, que comprende a los Obispos, presbíteros y otros ministros, es de derecho divino⁷¹. En el decreto sobre la reforma de esta misma sesión, se puso remedio a ciertos abusos derivados del concepto de *status clericales*, en particular a los abusos que resultaban de la relación establecida entre beneficio y ministerio⁷²

Antes del Concilio de Trento, la Iglesia había comenzado a buscar remedio para los gravísimos males que inquietaban su vida a fines del medioevo. Sin embargo, el protestantismo seguía su expansión y reforzaba su estructura institucional, por lo que esta reforma se manifestaba insuficiente; no eran solamente abusos de orden disciplinar, sino que todo estaba puesto en discusión: el patrimonio doctrinal, la vida moral y espiritual, la eclesiología y los principios fundamentales de la misma cristiandad. No es una cuestión secundaria comprender el rol jugado por la problemática económica al interno de los muchos movimientos de reforma de la Iglesia, los cuales buscaban la renovación de la vida moral y espiritual de todos los cristianos en general y de los ministros del culto en particular. Solamente un Concilio ecuménico podía dar una solución global a todo este orden de problemas.

A todos los problemas propiamente eclesiales se suman los cambios y la evolución de las instituciones civiles en su constante relación territorial y política con el Papado y la autoridad episcopal, lo que dio lugar a una basta gama de normas y costumbres locales que podemos definir como un gran particularismo jurídico.

En cuanto al sistema benefical podemos decir que, en sus principios fundamentales, permanecía inalterable pero en su aplicación concreta en los distintos lugares se daba una fecunda multiplicidad. Este estado de cosas no estaba exento de contradicciones y de abusos que se verificaban en la disociación de la dotación benefical de su finalidad pastoral.

⁷¹ Cf. CONC. TRIDENTINUM, *sess.* XXIII, en COD 742 - 744. A. BUSSO, *La fidelidad del Apóstol*, t. I, págs. 31-33. Cf. H. JEDIN, *La imagen del sacerdote en Trento*, en AA. VV. (dir., J., COPPENS.), *Sacerdocio y celibato*, Madrid 1972², págs. 95-96.

⁷² Cf. CONC. TRIDENTINUM, *sess.* XXIII, c. 1 *de ref.*, en COD 744 - 746.

8.1. La convocatoria y las distintas etapas del Concilio⁷³.

El Papa Pablo III convocó el Concilio el 22 de mayo de 1545 con la Bula *Initio nostri huius pontificati*, que comenzó a sesionar en Trento el 13 de diciembre de 1545 con la participación de 4 Cardenales, 4 Arzobispos, 21 Obispos, los Generales de las órdenes agustinas, carmelitas, de los Siervos de María, así como de las dos órdenes franciscanas, 42 teólogos y 8 juristas.

El Concilio, que fue un evento saturado de zigzags y tanteos que condicionaron seriamente su marcha, se celebró lejos de Roma, pero su composición delataba una formación italiana y papal. De ahí los innumerables enfrentamientos entre católicos y luteranos, gobernados alternadamente por Carlos V y los Pontífices Romanos, con la intención de obtener mayor representación en el mismo que los Estados del Imperio y, sobre todo, mayor que el área alemana.

Durante el primer período que comprendió las sesiones I-X, la sede se trasladó en marzo de 1547 al 10 de noviembre de 1549 a Bolonia, por deseo de los Legados Pontificios. Se celebraron allí las sesiones VIII-X, pero temiendo las reacciones imperiales, ya que Carlos V había estado totalmente en contra del traslado a Bolonia, abordó únicamente cuestiones teológicas sin publicar sus decretos.

Julio III, que sucedió a Pablo III el 7 de febrero de 1550, con la bula *Cum ad tollenda* del 14 de noviembre de 1550, disponía que la sede del Concilio volviera a ser Trento y fijaba la reapertura para el 1 de mayo de 1551, pero los trabajos comenzaron efectivamente sólo en septiembre. Sin embargo, este se tuvo que disolver de nuevo el 28 de abril de 1552 a causa de los desórdenes que se produjeron en la ciudad contra el Emperador por obra de Mauricio de Sajonia; Trento ya no parecía un lugar libre y seguro para los padres conciliares por estar demasiado cerca de Alemania. En este segundo período que abarcó las sesiones XI-XVI se discutieron cuestiones relevantes sobre la Eucaristía, la Penitencia y la Unción, los decretos sobre el oficio episcopal, la disciplina clerical y la colación de beneficios.

Entre 1552 y 1554, Julio III pensaba publicar y aplicar una parte de los decretos de la reforma que ya se habían discutido, pero la muerte del Pontífice, que sobrevino el 23 de marzo de 1555, impidió la aplicación de este proyecto.

El sucesor de Julio III, Marcello Cervini, que se llamó Marcelo II, vivió demasiado poco para poder ocuparse de la reanudación del Concilio; tampoco Pablo IV tuvo la ocasión o la voluntad de reanudarlo y parece ser que pensaba resolver el problema de la reforma mediante una comisión que se debía reunir en Roma.

⁷³ Cf. H., JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, Navarra 1975, 3 vols.; H., JEDIN, *Historia de la Iglesia*, Vol. V, págs. 635-679; GARCIA ORO, J., *Historia de la Iglesia. Edad Moderna*, Madrid 2005, Vol. III, págs. 93-103.

Sólo Pío IV, cuyo Pontificado se extendió desde el 26 de diciembre de 1559 hasta el 9 de diciembre de 1565, logró convocar de nuevo el Concilio en Trento, mediante la bula *Ad Ecclesiae regimen* del 29 de noviembre de 1560, que será su tercer y último periodo, abarcando las sesiones XXI-XXIV. En la práctica las sesiones conciliares se reanudaron el 18 de enero de 1562 y se prolongaron hasta el 4 de diciembre de 1563, día en el que se promulgaron los decretos sobre el Purgatorio, las Indulgencias y el culto a los Santos. La aplicación de las decisiones del Concilio comenzó con la confirmación de todos los decretos, sin excepción, realizada por Pío IV mediante la bula *Benedictus Deus* del 2 de enero de 1564.

Es bien conocido el grado de influencia de los decretos conciliares tridentinos sobre la vida y la estructura de la Iglesia católica hasta el último Concilio Ecuménico Vaticano II.

8.2. La reforma del clero.

El objetivo del Concilio era claro y se dejó ver desde las primeras decisiones de los Padres conciliares, quienes afirmaban la necesaria renovación del clero y del pueblo cristiano⁷⁴.

Según leemos en los textos tridentinos los Padres conciliares tenían clara conciencia de la responsabilidad de los sacerdotes, los cuales debían ser testimonios de fe y ejemplo viviente del Evangelio delante de los fieles⁷⁵. De este principio derivan las normas de orden disciplinar y las disposiciones en materia económica y administrativa, a fin de corregir los abusos y prevenir futuros excesos en el campo del sostenimiento del clero. Se entrelazan reglas jurídicas y recomendaciones morales. Un ejemplo elocuente es el inicio del capítulo I del *Decretum de reformatione generali*:

*“...optandum est, ut ii, qui episcopale ministerium suscipiunt, quae suae sint partes agnoscant ac se non ad propria cómoda, non ad divitias aut luxum, sed ad labores et sollicitudines pro Dei gloria vocatos esse intelligant...”*⁷⁶.

De aquí se sigue un elenco de principios definidos como fundamentales para la renovación de la vida eclesiástica: *“mores suos omnes componant, ut relinqui ab eis frugalitatis, modestiae, contineniae ac... sanctae humilitatis exempla petere possint”*. Se

⁷⁴ *“Reverendissimi ac reverendi patres, placetne vobis... ad incrementum et exaltationem fidei et religionis christianae, ad extirpationem haeresum, ad pacem et unionem ecclesiae, ad reformationem cleri et populi christiani, ad depressionem et extinctionem hostium christiani nominis decernere et declarare, sacrum Tridentinum et generale concilium incipere e inceptum esse?”* (CONC. TRIDENTINUM, sess. I, *Decretum de inchoando concilio*, en COD 660).

⁷⁵ *“...nihil est, quod alios magis ad pietatem et Dei cultum asiduo instruat, quam eorum vita et exemplum, qui se divino ministerio dedicarunt...”* (CONC. TRIDENTINUM, sess. XXII, *Decretum de reformatione*, c. 1, en COD 737).

⁷⁶ CONC. TRIDENTINUM, sess. XXV, *Decretum de reformatione*, cap. 1, en COD 784.

ordena para los Obispos “*modesta suppellectili et mensa, ac frugali victu contenti sint*”⁷⁷; esta prescripción, dada para los Obispos, se extiende a todos los titulares de beneficios eclesiásticos, sean seculares o regulares y también a los Cardenales.

8.3. La revalorización del oficio por sobre el beneficio.

Un motivo de escándalo era la condición económica del clero. Mientras algunos clérigos gozaban de inmejorables rentas gracias a la acumulación de beneficios, otros se llevaban una vida muy pobre, algunos en calidad de vicarios dependían enteramente del titular del beneficio, el cual, no residiendo en la sede de su *officium*, delegaba en el vicario la cura pastoral a cambio de un mísero e insuficiente estipendio regulado mediante un contrato que poco tenía que ver con el beneficio eclesiástico.

Ante esta situación el Concilio interviene consciente de que el orden eclesiástico es alterado cuando unos pocos clérigos ocupan muchos oficios eclesiásticos. Por eso recuerda que los sagrados cánones dispusieron sabiamente que ningún clérigo pueda ser incardinado en dos iglesias⁷⁸. Ante la desobediencia a estas disposiciones de muchos que eluden con diversos artilugios las prescripciones y poseen muchos beneficios, el canon 17 de la sesión XXIV del tridentino dispone, que de ahora en adelante toda persona de cualquier título, también los Cardenales, “*unum tantum beneficium ecclesiasticum singulis conferatur*”⁷⁹. El mismo canon continua estableciendo que si un solo beneficio no es suficiente para el honesto sustento del beneficiario, se podrá conferirle otro beneficio simple, pero de tal modo que este otro no requiera la residencia personal. De esta manera, los clérigos que en ese momento poseían más de una iglesia parroquial o una catedral y otra parroquial como beneficios, son apremiados a dejar en el plazo de seis meses, uno de esos beneficios⁸⁰.

Es evidente la voluntad de restablecer el ligamen entre el oficio pastoral y los bienes beneficiales, subordinando a las exigencias del primero la disciplina institucional del beneficio, porque está en el *officium* y solamente en él la razón de ser del beneficio⁸¹.

⁷⁷ *ib.*, en COD 784 – 785.

⁷⁸ “*Nemo quacumque etiam dignitate, gradu aut praesinentia praefungens, plures metropolitanas seu cathedrals ecclesias in titulum sive commendam aut alio quovis nomine contra sacrorum conum instituta recipere et simul retinere praesumat, cum valde felix sit ille censendus, cui unam ecclesiam bene ac fructuose et cum animarum sibi commissarum salute regere contigerit. Qui autem plures ecclesias contra praesentis decreti tenorem nunc detinente, una, quam maluerint, retenta reliquis infra sex menses, si ad liberam sedis apostolicar dispositionem pertineasnt, alias infra annum dimittere teneantur; alioquin ecclesiae ipsae (ultimo obtenta dumtaxat excepta) eo ipso vacare censeantur*” (CONC. TRIDENTINUM, sess. VII, c. 2 de ref., en COD 687).

⁷⁹ CONC. TRIDENTINUM, sess. XXIV, *Decretum de reformatione*, c. 17, en COD 770.

⁸⁰ “*Quicumque de cetero plura curata aut alias incompatibilia beneficia ecclesiastica, sive per vian unionis ad vitam, seu commendae perpetuae, aut alio quocumque nomine et titulo contra forman sacrorum canonum et praesertim constituionis Innocentii III, quae incipit De multa, recipere a simul retinere praeseumpserit, beneficiis ipsis iuxta ipsius constituionis dispositionem ipso iure, etiam praesentis anonis vigore, privatus existat*” (CONC. TRIDENTINUM, sess. VII, c. 4 de ref., en COD 687).

⁸¹ Cf. C. BURGAZZI, *Il sostentamento del clero*, pág. 50.

8.4. La obligación de residencia.

El celo por la reforma llegaba también necesariamente a la obligación de residencia del clérigo en la parroquia o catedral a la cual estaba unida el beneficio para garantizar la *cura animarum*. De esta materia se ocupó el *Decretum de residentia episcoporum et aliorum inferiorum*, conciente de que “*integritas enim praesidentium salus est subditorum*”⁸².

En el capítulo I, dedicado a los Obispos, el Concilio renueva la obligación establecida por los antiguos cánones⁸³ promulgados contra los no residentes, y para garantizar más firmemente la residencia y la reforma de las costumbres en la Iglesia, establece y decreta cuanto sigue:

*“Si quis a patriarchali, primatiali, metropolitana seu cathedrali ecclesia, sibi quocumque titulo, causa, nomine seu iure commissa, quacumque ille dignitate, gradu et praeeminencia praeefulgear, legitimo impedimento seu iustis et rationabilibus causis cessantibus, sex mensibus continuis extra summa dioecesim morando abfuerit, quartae partis fructuum unius anni, fabricae ecclesiae et pauperibus loci per superiorem ecclesiasticum applicandorum, poenam ipso iure incurrat. Quod si per alios sex menses in huiusmodi absentia perseveraverit, aliam quartam partem fructuum similiter applicandam eo ipso amittat. Crescente vero contumacia, ut severiori sacrorum canonum censurae subiiciatur, metropolitano suffraganeos episcopos absentes, metropolitano vero absentem suffraganeus episcopos antiquior residens sub poena interdicti ingressus ecclesiae eo ipso incurrenda infra tres menses per litteras seu nuntium Romano pontifici denuntiare teneatur, qui in ipsos absentes prout cuiusque maior aut minor contumacia exegerit, suae supremae sedis auctoritate animadvertere et ecclesiis ipsis de pastoribus utilioribus providere poterit, sicut in Domino noverit salubriter expedire”*⁸⁴.

El capítulo 2 del mismo decreto, dedicado a los otros clérigos de dignidad inferior respecto a los Obispos, confía a los Ordinarios la tarea de hacer respetar el deber de la residencia, excluyendo cualquier privilegio que consienta al beneficiario de no residir y de percibir los frutos del beneficio durante su ausencia; la única excepción prevista contempla los indultos y dispensas temporáneas que pueden ser concedidas por los Obispos, a condición de que sea nombrado un vicario idóneo con la asignación de una parte congrua de los frutos⁸⁵.

⁸² Cf. Leo I, Ep. 12 c. 1 (PL 54, 647).

⁸³ Cf. c. 3, 4, 10, X, *de clericis non residentibus in ecclesia vel praebenda*; III, 4; c. 30, X *de praebendis et dignitatibus*, III, 5; c. 14, *de electione et electi potestate*, I, 6, in VI^o.

⁸⁴ CONC. TRIDENTINUM, sess. VI, *Decretum de residentia episcoporum et aliorum inferiorum*, cap. 2, en COD 682.

⁸⁵ Cf. CONC. TRIDENTINUM, sess. VI, *Decretum de residentia episcoporum et aliorum inferiorum*, cap. 2, en COD 682 - 683.

8.5. Normas sobre el patronato.

El derecho de patronato en el Derecho Romano, era el vínculo que existía entre el liberto, es decir, el esclavo *manumitido*, que pasa a ser libre, pero quedaba sometido a una situación jurídica especial con su antiguo *dominus*, que ahora pasa a ser su *patronus*. El que antes era el dueño, tras la liberación se convierte en patrono. Aunque el liberto adquiere la libertad y participa de la ciudadanía tiene graves limitaciones en materia de derecho público y derecho privado. En cuanto a lo primero no puede acceder a las magistraturas y al senado y para el ejercicio del sufragio se adjunta junto a la masa plebeya de la ciudad. En cuanto al derecho privado, aparte de no tener *ius connubi* con ingenuas, los libertos seguían manteniendo unos antiguos lazos con sus dueños y sus descendientes, esta relación es lo que se conoce con el nombre de patronato y tenía diversas consecuencias: en el orden procesal, el liberto no podía demandar a su patrono sin autorización del magistrado; no podía obtener contra el patrono unas condenas en más de los que sus medios económicos le permitiera pagar. El liberto le tenía que prestar al patrono ciertos servicios y éste tenía derecho sucesorio *ab intestato* del liberto y tenía un derecho de tutela sobre los libertos impúberes y sobre las libertas. Existía un deber recíproco de prestarse alimentos en caso de necesidad. El patrono no podía entablar contra el liberto juicios que produjesen la condena a pena de muerte. La relación de patronato pasa a los descendientes del patrono; en cambio, cesa con la persona del liberto, y no se extiende a su descendencia⁸⁶.

En el derecho público eclesiástico la noción del patronato estuvo siempre considerada desde el punto de vista del *ius presentandi*. Las definiciones que han dado el Código de Derecho Canónico de 1917, como se verá en el capítulo correspondiente, y las de Alfonso el Sabio⁸⁷, corresponden al patronato en su sentido amplio e incluye también la noción correspondiente al derecho privado. En el derecho público, el origen del patronato es bastante confuso, porque en toda la Edad Media e incluso a principios de la Moderna, no se distinguía tan claramente lo que separaba un derecho de otro, y por lo tanto, lo que correspondía a uno y otro aspecto de la cuestión. Hubo patronatos que comenzaron siendo de derecho privado y pasaron a ser de derecho público, ya sea por especial conexión de la Santa Sede o por corresponder a personas que ejercían al mismo tiempo los poderes de la soberanía y los derechos propios del dominio privado. La diferencia entre uno y otro, entre público o regio y privado, deberá buscarse en la forma en que la Iglesia haya concedido el privilegio, ya sea a

⁸⁶ Cf. DI PIETRO, A., *Derecho privado romano*, Buenos Aires 1996, pág. 90. BUSO, A., *La Iglesia y la comunidad política*, Buenos Aires 2000, pág. 154.

⁸⁷ Cf. Partida I, Lib. I, Tit. XV.

personas privadas o a monarcas. Así, patronato de derecho público, es el privilegio otorgado a los reyes o jefes de Estado, con todos los derechos y deberes inherentes⁸⁸.

Se encuentran algunos vestigios del patronato en los primeros siglos de la Iglesia referidos a los benefactores o fundadores de iglesias, aunque no en el sentido pleno que con los siglos adquirirá este derecho. A las personas que cedían el solar para construir una iglesia o la edificaban a sus expensas o la dotaban de todo lo necesario para el sostenimiento del culto, y más aún si ponían las tres cosas a la vez, se les concedía en retorno el derecho de patronato.

En occidente, el Concilio *Arausicanum* I⁸⁹, celebrado el año 441, fue el primero que concedió a los Obispos, que por su liberalidad edificaban iglesias en otras diócesis, el derecho de elegir y nombrar los clérigos en ellas. Con el tiempo este derecho se extenderá a los laicos, como está atestiguado en el IX Concilio de Toledo⁹⁰. Luego vendrán los abusos, como ya se ha descrito, durante la Edad Media, especialmente durante la lucha de las investiduras, que tuvo su fin con la obra de los Concilios de Letrán, como se expuso más arriba.

Pero el Concilio Tridentino también hubo de ocuparse de la cuestión del patronato y estableció que nadie, cualquiera sea la dignidad eclesiástica o secular que revista, podrá pedir y obtener de algún modo el derecho de patronato, sino fundando o construyendo *ex novo* una iglesia, un beneficio o una capilla, o dotando competentemente con sus propios bienes patrimoniales una iglesia ya erigida pero privada de la dote suficiente, reservándose siempre al Obispo la creación canónica de la misma. Además, afirma que el patrono no podrá presentar a ningún candidato para un beneficio que entre en su derecho de patronato, correspondiendo al Obispo del lugar la provisión y la institución del mismo beneficio⁹¹.

Respetando estos legítimos derechos de patronato y la pía voluntad de los fieles, procurando no permitir que esto sea excusa para reducir los beneficios eclesiásticos a servidumbre, el santo sínodo establece en el capítulo 9 del *Decretum de reformatione generali de la sessio XXV*, que el derecho de patronato debe tener origen en un título de fundación o dotación comprobable con documentos auténticos y con otros elementos requeridos por el derecho o, en su defecto, en una costumbre que supere la memoria de un hombre o la presentación de candidatos repetida *ab immemorabili*. Los derechos de patronato, para los cuales no subsistan tales pruebas, son declarados por el Concilio totalmente abrogados y nulos. En este caso, los beneficios podrán ser libremente conferidos y su provisión tendrá pleno efecto jurídico. El decreto establece, también, que los Obispos podrán libremente

⁸⁸ Cf. BUSSO, A., *La Iglesia y la comunidad política*, pág. 154

⁸⁹ Cf. CONC. ARAUSICANUM I, c. X, en MANSI VI, 437-438.

⁹⁰ Cf. CONC. TOLETANUM IX, en MANSI XI, 23-32.

⁹¹ Cf. CONC. TRIDENTINUM, *sess. XIV, Decretum de reformatione*, c. 12-13, en COD 718.

rechazar a los candidatos que son presentados por los patronos si estos no son idóneos para desempeñar el oficio. Asimismo, se determina que los patronos de los beneficios de cualquier orden y dignidad no deberán interferir por ninguna razón y en ningún caso en la percepción de los frutos y entradas de los beneficios siendo estos libremente percibidos por el rector del beneficio. Tampoco podrán transferir o vender a otros el derecho de patronato, contra las disposiciones canónicas⁹².

8.6. El título de ordenación.

Trento se preocupó de reafirmar lo ya establecido por el Concilio de Calcedonia del año 451 en lo que se refiere al sostenimiento de los candidatos a las sagradas órdenes. Se ratifica la norma de no ordenar sin título. En la sesión XXI el sacrosanto Concilio establece que, en adelante, no sea promovido al orden sagrado ningún clérigo secular a no ser que conste antes legítimamente que está en posesión pacífica de beneficio eclesiástico que le baste para vivir honradamente; una vez promovido no podrá renunciar legítimamente a dicho beneficio sin hacer mención de que fue promovido a título del mismo y dejando constancia que puede vivir cómodamente con otras rentas⁹³. Una alternativa para quienes no poseen beneficio eclesiástico que le permita acceder a las órdenes es la posesión de un patrimonio o pensión; los cánones establecen por vía subsidiaria otros títulos de ordenación, estos son el *titulus patrimonii* y el *titulus pensionis*⁹⁴. Para esto el Obispo deberá juzgar acerca de la necesidad de esa ordenación para la mejor atención de sus iglesias, certificando antes que, efectivamente, el candidato posee aquel patrimonio o pensión suficiente para mantenerse, los que no podrán después ser enajenados ni cedidos sin licencia del Obispo, hasta que hayan logrado otro beneficio eclesiástico suficiente o tengan otro ingreso con que mantenerse. La finalidad de estas normas es evitar que accedan a las órdenes sagradas personas que no poseen beneficio o patrimonio con que mantenerse para que luego no lleven una vida indecorosa para quienes están dedicados al culto.

Seguidamente el Concilio estableció que los Obispos deberán regular las distribuciones de los frutos de los beneficios para que no se deje de atender el culto divino, al que está destinado el beneficio. Tanto en las Iglesias Catedrales como en las Colegiatas se deberá separar la tercera parte de los frutos y demás provechos, para repartirlas proporcionalmente entre los que obtiene las dignidades y los que asisten a los oficios divinos. Los Obispos deben cuidar que no falten sacerdotes para la atención de los fieles en aquellas

⁹² Cf. CONC TRIDENTINUM, *sess. XXV, Decretum de reformatione generali*, cap. 9, en COD 789 - 790.

⁹³ CONC. TRIDENTINUM, *sess. XXI, Decretum de reformatione*, c. 2, en COD 728 – 729.

⁹⁴ “*Patrimonium vero vel pensionem obtinentes ordinari posthac non possint nisi illi, quos episcopus iudicaverit assumendos pro necessitate vel commoditate ecclesiarum suarum*” (ib., en COD 729).

iglesias parroquiales cuyo pueblo sea tan numeroso que no basta un solo cura párroco solo para administrar los sacramentos y celebrar el culto divino. Además, ha de establecer nuevas parroquias en aquellos lugares en que los fieles no puedan recibir los Sacramentos o asistir al oficio divino por razones de distancias o por grave dificultad o incomodidad. Para el sostenimiento de los sacerdotes destinados al gobierno de las nuevas parroquias se ha de reservar una congrua suficiente de los frutos que, de cualquier modo, pertenezcan a la iglesia matriz; además, si fuese necesario, el Obispo puede obligar al pueblo a suministrar lo suficiente para el sostenimiento de dichos sacerdotes. Asimismo, pueden los Obispos asignar interinamente coadjutores o vicarios a los curas ignorantes e imperitos, poco aptos para el desempeño del sagrado ministerio y, del mismo modo, a los que por la torpeza de su vida más bien destruyen que edifican; a tales vicarios se ha de asignar una parte de los frutos, que sea suficiente para sus alimentos. Han de poner freno también a los que viven torpe y escandalosamente, amonestarlos si fuere necesario y si aún todavía perseveran en su mala vida, se los ha de privar de sus beneficios. Además, pueden los Obispos hacer uniones perpetuas de beneficios curados o no curados de cualesquiera iglesias a causa de la pobreza de las mismas iglesias, según la forma del derecho. Se deberá poner sumo cuidado en que las cosas consagradas al servicio divino no se arruinen, ni se destruyan, pudiendo los Obispos trasladar a las iglesias matrices u otros lugares los beneficios de las iglesias que se hayan arruinado por antigüedad o por otra causa y que no se puedan restablecer por su pobreza; también deberán reparar con los frutos y rentas que pertenezcan a las mismas iglesias, aquellas iglesias deterioradas. El mismo Obispo queda confirmado en su autoridad, sea para los aspectos administrativos sea para los disciplinares, a fin de poder verificar directamente en el lugar la conducta de los clérigos y el uso de los bienes a ellos confiados, a través de la visita a los beneficios⁹⁵.

Podemos ver que las normas del Concilio tridentino no contienen elementos de gran innovación sino que es la consolidación de un cuerpo de normas milenarias. Se refuerza el poder de control de la autoridad episcopal, sin ser revocada la autonomía de la responsabilidad del titular del beneficio en la administración del mismo⁹⁶.

⁹⁵ Cf. CONC. TRIDENTINUM, *sess. XXI, Decretum de reformatione*, c. 3-8, en COD 729-731.

⁹⁶ “*Ciò che si ricava piuttosto dalla lettura dei vari decreti de reformatione è la ripresa e la consolidazione di un hábeas normativo millenario, dal momento che , non essendo mutati nella sostanza i mezzi e le forme del sostentamento, non vi era la necessita di introdurre novita dal punto di vista degli istituti giuridici; era invece presente e forte il bisogno di riordinare l'esistente, di ricondurre alla disciplina le relata ecclesiali e di restituire all'originaria funzione il considerevole complexo di beni appartenente alla Chiesa*” (C. BURGAZZI, *Il sostentamento del clero*, pág. 56).

9- El patronato regio⁹⁷.

El momento en que se produce la expansión europea encuentra al papado sin posibilidades de organizar la evangelización de las tierras de ultramar, exploradas y conquistadas. Sólo los fondos y recursos estatales hacían posible el envío de misioneros y la construcción de lugares de culto, y los monarcas no estaban dispuestos a hacerlo sin nada a cambio. El Papa les otorgó para ello, en primer lugar, la soberanía de los territorios conquistados, luego el patronato y, más tarde, el derecho a percibir y administrar los diezmos.

El patronato real, que como vimos anteriormente tiene antecedentes en el medioevo, pero una originalidad propia, nació como consecuencia de las condiciones geopolíticas en que se llevó a cabo la ocupación de los territorios de ultramar a fines del siglo XV y comienzos del siglo XVI por parte de las potencias ibéricas.

En el caso de España, en el año 1493, el Papa Alejandro VI, por medio de cuatro documentos pontificios conocidos como las Bulas Alejandrinas⁹⁸, concedió a los Reyes católicos los territorios y las gentes con las que Colón tropezase. Pero, sin dudas que la segunda Bula en importancia que obtienen los Reyes Católicos es la *Eximiae Devotionis Sinceritas*, emitida el 16 de diciembre de 1501, por la que se le conceden a la Corona los diezmos, punto clave para comprender la rígida dependencia de la Iglesia de la Corona española. Esta donación se da en reconocimiento a los gastos que han tenido los reyes en la evangelización desde el momento del descubrimiento, como así los gastos que han tenido en fundar iglesias o en las próximas a fundar y se les obliga, antes de recibir el diezmo, a dotarlas convenientemente. El patronato regio o indiano para la Corona Española, fue confirmado por el Papa Julio II el 28 de julio de 1508, a través de la Bula *Universalis ecclesiae regiminis*; esta Bula otorga la facultad de vetar la erección de *ecclesias magnas* y el derecho de presentación universal para los beneficios mayores y menores.

El patronato real constituyó un cuadro jurídico que reguló la vida eclesiástica en América y comprendía un corpus legal frondoso y complejo, elaborado y modificado a partir de sucesivas disposiciones.

⁹⁷ Cf. R. DI STEFANO - L. ZANATTA, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires 2000, págs. 47-52; J. U. PATIÑO FRANCO, *La Iglesia en América Latina una mirada histórica al proceso evangelizador*, Bogotá 2002, págs. 57-77; A. BUSSO, *La Iglesia y la comunidad política*, Buenos Aires 2000, págs. 153-180.

⁹⁸ Se trata de los siguientes documentos 1) Bula *Inter coetera* (3 de mayo de 1493) se dona a los Reyes Católicos las tierras situadas al occidente que no pertenecieran a otros príncipes cristianos. 2) Bula *Eximiae devotionis* (3 de mayo de 1493) ratifica y clarifica las concesiones hechas a los Reyes de Castilla por la bula anterior. 3) Segunda Bula *Inter coetera* (4 de mayo de 1493) fija una línea demarcatoria entre los territorios pertenecientes a España y Portugal. 4) En octubre de 1493 se obtiene la Bula *Dudum Siquidem* en la cual se precisa el dominio castellano sobre las tierras que se descubriesen más allá de las encontradas por Colón, rectificando, de esta forma, todas las bulas anteriores y dejando recalcado este poder para evitar futuros conflictos, principalmente con Portugal.

Podemos distinguir tres etapas en el ejercicio del patronato regio: la primera, estrictamente patronal, durante el siglo XVI; la segunda, a lo largo de todo el siglo XVII, denominada “del Vicariato regio”, y la última, el período regalista, durante el siglo XVIII.

¿En que consistió el Vicariato regio? Según los defensores de esta teoría⁹⁹, los monarcas castellanos no sólo son patronos, sino vicarios del Papa para las Indias, lo que extiende sus derechos y prerrogativas. Un último avance fue la teoría regalista, según la cual las facultades de la Corona en materia eclesiástica son inherentes al ejercicio de la soberanía y no depende de las concesiones pontificias.

Incidió todo esto, sin lugar a dudas, en la vida del clero. Dentro del clero secular se podían distinguir tres categorías: primeramente, los clérigos particulares o sueltos, conformado por individuos que no servían permanentemente a la diócesis sino que eran beneficiarios de fundaciones de patronato laical, como las capellanías; segundo, el clero parroquial y, por último, el alto clero, conformado por los miembros del cabildo eclesiástico y el Obispo. En la época colonial americana, la mayoría de los presbíteros se ordenaba a título de las capellanías o fundaciones y no a título de la parroquia; esto le permitía tener una renta decente, vivir en la casa paterna y acrecentar esta renta ayudando a algún presbítero con misas y dando clases de letras, mientras espera la oportunidad de alcanzar una parroquia decente con buena renta¹⁰⁰.

Luego de la emancipación americana, los gobiernos de los nuevos países se pensaron herederos del derecho de patronato; así lo entendió, por ejemplo, la Primera Junta de gobierno en mayo de 1810 y los sucesivos gobiernos patrios en las Provincias Unidas del Río de la Plata. El movimiento de emancipación americana rompió la comunicación que existía con la Santa Sede a través del patronato español. Las nuevas autoridades deseaban anular el ejercicio de aquel patronato por parte de España, e intentar una comunicación directa con Roma, que se abstuvo de toda intervención, cuidándose mucho de nombrar a un Obispo residencial porque

⁹⁹ Una de las obras más importantes es la titulada *Política Indiana* de Juan de Solórzano y Pereyra. Jurista español. Nació en Madrid el 30 de noviembre de 1575 y murió a la edad de 80 años, el 26 de septiembre de 1655. De tradición familiar en leyes, su padre fue abogado de los Reales Consejos, estudió durante 12 años con éxito la carrera de derecho en la prestigiosa Universidad de Salamanca, siendo prontamente después de graduado, en el año 1599, nombrado catedrático de Prima de Leyes. Por real provisión del rey Felipe III de España, en 1609 se le nombra con el título de oidor de la Real Audiencia de Lima. En 1616 el Virrey del Perú, don Francisco de Borja y Aragón lo designa como gobernador y visitador de las minas de Huancavelica, comisión que desempeñó por algo más de dos años. A su regreso vuelve a desempeñarse como oidor de la Audiencia de Lima hasta 1627, año en que solicitó el regreso a la metrópoli aduciendo razones personales, la cual le fue concedida por real cédula. En febrero del año siguiente era designado en calidad de fiscal del Consejo de Hacienda, poco después como fiscal del Real y Supremo Consejo de Indias, pasando a ser miembro consejero de este real órgano en el mes de octubre de 1629. En 1640 el rey Felipe IV de España le concede el hábito de caballero de la Orden de Santiago y además el título de Consejero del Supremo de Castilla, cargo que no pudo ejercer en propiedad debido a su progresiva sordera, enfermedad que a la larga lo haría jubilar (cf. E., GARCÍA HERNÁN, *Consejero de Ambos Mundos Vida y Obra de Juan de Solórzano Pereira (1575-1655)*, Madrid 2007, 421 págs.).

¹⁰⁰ Cf. R., DI STEFANO - L., ZANATTA, *Historia de la Iglesia Argentina*, págs. 89- 90.

hubiera tenido que echar a mano el patronato regio. La incomunicación con Roma se prolongó más allá de lo previsto; notesé que en el caso concreto de la República Argentina este período abarcó desde el 25 de mayo de 1810 hasta el 13 de febrero de 1858 en que, por las negociaciones iniciadas por el embajador Juan Bautista Alberdi, la Santa Sede envió el primer delegado apostólico, monseñor Marino Marini¹⁰¹.

La Constitución Nacional argentina de 1853 se estableció que era atribución del Poder Ejecutivo Nacional ejercer los derechos del patronato nacional; por otra parte, era atribución del Congreso Nacional arreglar el ejercicio del patronato en toda la Nación. El ejercicio de esta competencia ha dejado de tener efecto de hecho a raíz del Acuerdo celebrado en octubre de 1966 entre la Argentina y la Santa Sede. De derecho el patronato se suprimió en la reforma constitucional de 1994.

10- El primer Concilio Plenarío Latinoamericano.

El final del siglo XIX en América Latina, a nivel eclesial, estuvo marcado por un acontecimiento de gran relevancia: el primer Concilio Plenarío Latinoamericano, que se celebró en Roma en el año 1899.

Parece que la primera propuesta de un Concilio para América Latina procedió de Monseñor Mariano Casanova, Arzobispo de Santiago e Chile, en una carta dirigida al Papa León XIII, el 25 de octubre de 1888. Puede decirse que su propuesta sintonizó muy bien con los deseos del Sumo Pontífice para Latinoamérica y fue rápidamente aceptada. Rápidamente comenzaron los trabajos de preparación, se formó una Comisión especial para tal fin. Se realizaron las consultas correspondientes, incluyendo al episcopado de Estados Unidos. La preparación tuvo una fase que se puede denominar romana y otra que fue la reunión de los diferentes episcopados latinoamericanos¹⁰².

La convocatoria al Concilio la realizó oficialmente el Papa León XIII en la solemnidad de la Navidad de 1898, a través de las Letras Apostólicas *Cum diuturnum*. En el discurso inaugural, a cargo del Arzobispo de Montevideo, Mons. Mariano Soler, fueron planteados los grandes temas a ser tratados en el Concilio. En primer lugar, se menciona la disciplina, la santidad, la doctrina y celo del clero. Este Concilio, primero en su tipo, se desarrolló a lo largo de 43 días, desde el domingo 28 de mayo -solemnidad de la Santísima Trinidad- hasta el domingo 9 de julio de 1899, en el Colegio Pío Latinoamericano. Los prelados que participaron en el Concilio fueron en total 53: trece Arzobispos y cuarenta Obispos. La

¹⁰¹ Cf. A. BUSO, *La Iglesia y la comunidad política*, 169-170.

¹⁰² Cf. A. PAZOS, *El iter del Concilio Plenarío Latino Americano de 1899 o la articulación de la Iglesia latinoamericana*, en AA. VV., *Anuario de historia de la Iglesia*, Navarra 1998, vol. VII, págs. 185-206.

representación más numerosa fue la de México, con trece prelados; seguía la de Brasil con once, la de Argentina con siete, y la de Colombia con seis prelados. Centroamérica estuvo representada sólo por Monseñor Bernardo Thiel, Obispo de Costa Rica. Los siete prelados argentinos fueron: el Arzobispo de Buenos Aires, Monseñor Uladislao Castellano, y los Obispos: Reginaldo Toro, de Córdoba; Pablo Padilla, de Tucumán; Rosendo de la Lastra, de Paraná; Juan Agustín Boneo, de Santa Fe; Mariano Antonio Espinosa, de La Plata; y Matías Linares, de Salta¹⁰³.

El texto definitivo de los documentos conciliares fue promulgado y publicado por León XIII el 1 de enero de 1900 por medio de la Carta Apostólica *Iesu Christi Ecclesiam*. Sus cláusulas resultaron trascendentales para la vida cristiana en el continente por muchos años: sirvieron de inspiración a Sínodos provinciales y a Concilios nacionales y conservaron su vigor aún después de la aparición del Código de Derecho Canónico en 1917.

En cuanto a los contenidos legislativos, debe decirse que los textos del Concilio constituyen una excelente compilación de buena parte de las leyes eclesiásticas, en muchos casos procedentes de siglos anteriores. Los decretos están divididos en 15 títulos, que en total ocupan 998 artículos.

En el Título VIII se contiene lo concerniente a la vida y honestidad de los clérigos. En el capítulo I, referente al clero diocesano, en el número 631 se alude a la adscripción del presbítero a la Diócesis por la ordenación, cualquiera sea el título de ordenación, reafirmando la doctrina del tridentino:

“Con muchísima razón, dice el Concilio de Trento (*sess.* 14. cap. 9 de reform.) se han dividido las diócesis y las parroquias; y a cada grey se le ha asignado su propio pastor, y a cada Iglesia inferior su párroco, para que cada cual apaciente sus propias ovejas". También a todos los demás que son sublimados a las órdenes sagradas, se les han asignado sus funciones y el lugar de su residencia, para que ni uno solo de los innumerables ministros de la Iglesia "ande vagando sin asiento fijo" fuera del cuerpo clerical (*ibid.* *sess.* 33 cap. 16). Con este fin se ha decretado que, todo el que en una diócesis se ordena, para desempeñar el ministerio sacerdotal, ya sea por el propio Obispo, ya sea por otro con su licencia, sea cual fuere el título con que recibe las sagradas órdenes, queda por lo mismo adscripto a esa diócesis. Por tanto, también este Concilio Plenario de toda la América Latina decreta, como ya lo enseñó Benedicto XIV, que todo sacerdote que fuere ordenado para cualquiera diócesis de estas provincias, queda obligado, aun en fuerza de la promesa que hace en su ordenación, a permanecer en la misma

¹⁰³ Cf. P. GAUDIANO, *El Concilio Plenario Latinoamericano. Preparación, celebración y significación*, en *Revista Eclesiástica Platense* (1998) 1063-1078. L. CADAVID DUQUE, *El camino pastoral de la Iglesia en América latina y el Caribe*, Bogotá 2010, págs 12 - 14. J. U. PATIÑO FRANCO, *La Iglesia en América Latina una mirada histórica al proceso evangelizador*, págs. 171-175.

diócesis y a estar sujeto a su Prelado, mientras no se le relaje canónicamente el domicilio”¹⁰⁴.

En el Título VIII, capítulo II, en el número 632, se advierte sobre el paso de un presbítero de una diócesis a otra o de un religioso que pida ser agregado al clero secular¹⁰⁵.

Cuando se refirió a los presbíteros enfermos, en el mismo Título, capítulo III, lo hizo con palabras que parecen adelantar lo que dispondrá la actual codificación canónica en lo referente a la atención de los presbíteros en su ancianidad y enfermedad; encomió al Obispo y al Cabildo eclesiástico arbitrar los medios para atender las necesidades de estos y mandó la formación de una caja común o fondo común para socorrerlos:

“Los presbíteros que cumplen con su oficio, sean remunerados con doble honorario, mayormente los que trabajan en predicar y enseñar" (1 Tim. V. 17). Estas palabras del Apóstol se han de aplicar principalmente a aquellos sacerdotes que, durante largos años, se consagran al cultivo de la Viña del Señor, o a los arduos trabajos que pide su santa vocación; y con mucha más razón todavía, se han de entender de aquellos que, atacados de grave enfermedad en medio de sus trabajos, quedan inhábiles para desempeñar entre los fieles sus funciones Apostólicas. Movidos del singular amor y veneración que nos inspiran estos hermanos enfermos, ardientemente deseamos que, del mejor modo que se pueda, se provea a su alivio y provecho, de suerte que, ni se vean afligidos por la inopia, ni por otra cualquiera angustia temporal, sino que tengan cuanto necesitan para el amparo de su vejez, y el pronto alivio de sus enfermedades.

Deseamos, por tanto, que en cada una de nuestras diócesis, el Obispo, previo el consejo del Cabildo o sus consultores, determine cuanto antes el modo y los medios oportunos, para tener a la mano socorros con que proveer a la decente sustentación de esos sacerdotes. A cuyo fin, formará el Obispo una caja formada de las generosas oblaciones de los fieles, o con limosnas de otra manera recogidas, y de que pueda disponer a su arbitrio.

Deseamos que, donde se pueda, se funde una piadosa hermandad clerical de sufragios mutuos por los sacerdotes difuntos, que tenga también la atribución de proveer a las necesidades temporales de los socios, conforme a las reglas que el Obispo determinare o aprobare”¹⁰⁶.

Con relación al modo de conferir los beneficios, trató en el Título XII. En el capítulo I se refirió al sujeto de los beneficios, siguiendo las normas dadas por los Papas Alejandro III, Gregorio X e Inocencio III, entre otros, y también el Concilio de Trento. Puso gran atención en la elección de aquellos que serían puestos al frente de una parroquia, indicando que no sólo se habían de excluir a los indignos, sino acertar en la elección de los dignos; por tanto, los candidatos debían probar su idoneidad. También, advirtió a quienes competía el derecho de patronato o de presentación, acerca de su grave responsabilidad, exhortándolos a evitar

¹⁰⁴ PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae*, Vaticano 1999, pág. 353.

¹⁰⁵ Cf. ib. pág. 354.

¹⁰⁶ PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae*, Vaticano 1999, págs. 356-357.

promesas o injerencias inoportunas. A los clérigos que solicitaren protección de algún poderoso les recordaba que incurrían en excomunión *latae sententiae* reservada al Romano Pontífice, por tratarse de un caso de simonía¹⁰⁷.

En el siguiente capítulo del mismo Título, trató de los beneficios parroquiales, sobre su asignación, sobre la renuncia y sobre la remoción de los párrocos¹⁰⁸.

11- Síntesis final

La Iglesia, desde los primeros días de su existencia, considera a los ministros sagrados como algo tan suyo, que el sustento de todos ellos es una de sus principales preocupaciones. El ministro del Evangelio vive del Evangelio.

En esta evolución histórica de la forma de sostener la vida del clero, se pueden distinguir dos etapas bien definidas: el sustento del clero en la época de la administración eclesiástica centralizada y, luego, la época de administración benefical.

Durante esta primera etapa existe un centralismo episcopal, la relación del clero con su Obispo es tan estrecha, que paralela a ella se desarrollo la organización distributiva de los medios de sustento. Se recibe para repartir. Se advierte una unicidad del patrimonio y absoluta libertad del Obispo en su administración y en su reparto al clero. Es claro y frecuentemente recordado por los Concilios y los Padres que la retribución que percibe el clérigo no se trata de una paga, se trata sólo de un sustento: se recibe sólo lo necesario para una vida digna. Sería absurdo, en esta época, plantear la cuestión de una propiedad clerical: los bienes son de la Iglesia. Un ambiente de caridad y vida comunitaria rodeaba a los ministros del Evangelio.

Lentamente, a partir del S. IV, se irán dando pasos hacia la descentralización, motivados por el surgimiento de las iglesias en zonas rurales, los monasterios y la división en distintos patrimonios para atender las diversas finalidades que antes se atendía en común: los pobres, el culto, la mesa episcopal y el clero.

A partir del S. VII la administración eclesiástica se moverá plenamente en un marco descentralizado. El concepto que mejor sirve para definir esta época es el de Beneficio, nacido bajo la influencia del feudalismo, se constituyó en una pieza clave en el sistema económico de la Iglesia hasta el S. XX.

No se debe dejar pasar por alto la gran importancia que tuvieron los concilios, particularmente el Concilio de Trento, con su obra reformadora, especialmente en lo que concierne a la vida espiritual y moral de los sacerdotes; la formación de los candidatos; su

¹⁰⁷ Cf. ib. págs. 457-462.

¹⁰⁸ PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae*, Vaticano 1999, págs. 462-466.

ministerio pastoral; la obligación de residencia de los párrocos, y el decoro de su vida, a través de una congrua sustentación, que evitara el comercio o los trabajos indignos.

CAPÍTULO II

El régimen de los beneficios y los principios rectores del Código de Derecho Canónico de 1917.

Sumario: El oficio y el beneficio. La dote. Los diversos tipos de beneficios. La constitución y la erección de los beneficios. Innovaciones de los beneficios. La colación y la pérdida del beneficio. La administración del beneficio. Los derechos y deberes de los beneficiados. La renuncia al beneficio. El derecho al sostenimiento: *titulus ordinationis*. La honesta sustentación de los presbíteros. El derecho de patronato en la codificación pio-benedictina. Síntesis final.

El Código de Derecho Canónico que Benedicto XV promulgó con la Bula *Providentissima Mater*, el 27 de mayo de 1917 y que entró en vigor para toda la Iglesia el día de Pentecostés, 19 de mayo de 1918, tuvo una larga y compleja elaboración, que se desarrolló bajo la guía de un insigne jurista como el cardenal Pedro Gasparri, que fue primer secretario y luego presidente de la comisión cardenalicia nombrada por Pío X para la preparación y redacción de esta codificación, que la multiplicidad de las leyes canónicas y la dificultad su consulta y aplicación hacían necesaria una revisión y una reordenación de toda la materia. Doce años tardó la redacción de este primer Código, desde 1905 hasta 1917, y más que reforma, fue una verdadera tarea codificadora, leyes que quedaron condensadas en cinco libros a través de 2414 cánones. El primer libro referente a las normas generales, el segundo a las personas, el tercero a las cosas, el cuarto a los procesos y el quinto a los delitos y las penas¹⁰⁹.

La aplicación de la disciplina canónica en materia de tanto cuidado como la referente al sostenimiento de los presbíteros, exigía normas que, por razón de la equidad, debían ser en lo posible uniformes y, a su vez, inconfundibles. Era sumamente constatable la objetiva condición de incerteza del derecho, a causa de la dispersión y de la multiplicidad de fuentes. En el curso de los siglos muchas normas, siendo aún formalmente válidas, habían devenido anacrónicas o no respondían más al motivo original por el cual se habían establecido. Al principio del s. XIX el conocimiento del derecho canónico presentaba mucha dificultad: se debía atender a textos de tiempos diversos, algunos remotísimos, algunos de discutida autenticidad, a otros de difícil acceso y a colecciones que no respondían a la cronología o a una organización sistemática y, por ello mismo, complicadas y confusas, llenas de materiales no jurídico, de repeticiones, de decisiones singulares y de normas abrogadas por disposiciones posteriores¹¹⁰.

Cuando el legislador, a comienzos del S. XX, debió codificar el ordenamiento canónico, no encontró mejor sistema que el viejo y antiguo sistema benefical en lo que se refiere al sostenimiento de los presbíteros. Por tanto, en esta materia no ha querido introducir

¹⁰⁹ Cf. R. GÓMEZ, *Introducción al código de derecho canónico*, en *Revista Académica e Institucional de la UCPR*, 85(2009) 95-106.

¹¹⁰ Cf. C. BURGAZZI, *Il sostentamento del clero*, pág. 59.

innovaciones sustanciales, traumáticas, reafirmando la tradición al legislar sobre el título benefical como título habitual y común para la sustentación de los presbíteros¹¹¹.

El Código pío benedictino trató acerca de los beneficios en el libro III, parte V: *De beneficiis aliisque institutis ecclesiasticis non collegialibus*, y título XXV: *De beneficiis ecclesiasticis* (cánones 1409 – 1488).

Sin embargo, no es suficiente el estudio de estos cánones para tener un conocimiento acabado de los beneficios, ya que estos son una especie del género *officio*, como lo indica el canon 146 que divide los oficios en oficios beneficales y no beneficales. En tanto que, en el canon 1413 § 1 se dice que los cánones 147 a 195, relativos a los oficios en general, se aplican también a los oficios beneficales o beneficios.

1- El oficio y el beneficio.

Ante todo se han de considerar los conceptos de oficio y beneficio.

Officium, considerado en sentido objetivo se consideraba como “*certa et determinata mensura functionum ecclesiasticarum, ad quam clerici a Superiore eclesiástico stabiliter deputantur*”. En sentido subjetivo, se refería al conjunto de derechos y obligaciones de las funciones (*munus*), estable y legítimamente asignadas, ejercidos por determinadas personas.

Los oficios eclesiásticos regularmente llevaban ciertas rentas anejas, de lo cual resultaba la noción de *beneficium*, esto es, un oficio eclesiástico al cual eran anexadas determinadas rentas de los bienes de la Iglesia. La razón formal de los beneficios consistía en el derecho a las rentas del oficio¹¹².

Oficio se podía entender en sentido lato y en sentido estricto. En sentido lato era cualquier tarea que se ejerce con un fin espiritual legítimo, por ejemplo, cantor, organista, confesor del seminario. En sentido estricto debía ser una tarea o función establemente constituida; esta estabilidad proviene de la erección hecha por la autoridad competente, que proveía el titular de tal oficio. Esta estabilidad en la constitución del oficio se refería a la perpetuidad objetiva, lo cual difería de una función constituida por un tiempo y que dependía de la voluntad del superior. El oficio establemente constituido debía conferirse de acuerdo con las normas de los sagrados cánones, es decir, por el superior legítimo, con los derechos y obligaciones determinados anteriormente y no para un determinado caso, por ejemplo una delegación. Debía ser constituido no para cualquier función sagrada, por ejemplo, para la recitación privada del oficio divino, sino para el ejercicio de funciones que requirieran una

¹¹¹ Cf. C. BURGAZZI, *Il sostentamento del clero*, págs. 62 -63. V. DE PAOLIS, *Il sistema beneficales*, pág. 25. M. DE OLIVEIRA, *O direito a viver do evangelho. Estudo jurídico-teológico sobre a sustentacao do Clero*, Roma 2006, pág. 131.

¹¹² Cf. F. WERNZ– P. VIDAL, *Ius canonicum*, Roma 1943³, t. II, pág. 193.

especial potestad eclesiástica, sea de orden sea de jurisdicción. Es decir, comportaba una participación en la potestad eclesiástica.

En resumen, en sentido estricto, el oficio comportaba cuatro elementos, la institución, la estabilidad, la colación canónica y la participación en la potestad eclesiástica. Es en este sentido como lo había asumido el Código de Derecho Canónico de 1917 en el canon 145 § 2¹¹³.

Por su parte, se definía el beneficio eclesiástico del siguiente modo: “*ens iuridicum a competente auctoritate eclesiastica in perpetuum constitutum seu erectum, constans officio sacro et iure percipiendi redditus ex dote officio adnexos*”¹¹⁴.

Así, lo recogió el canon 1409. El beneficio era un ente jurídico, es decir, una persona moral no colegial, como resulta del canon 99, llamado igualmente instituto eclesiástico no colegial. Constaba de dos partes: un oficio sagrado y el derecho a percibir las rentas anejas al oficio. Si se atiende, en primer lugar, a la parte espiritual y causa o fundamento del derecho, se lo definía rectamente como: oficio sagrado o espiritual que por autoridad eclesiástica tiene anejo el derecho perpetuo de percibir las rentas de los bienes de la Iglesia. Ahora, si era considerado según la parte material de la noción, se definía mejor como: Derecho, objetivamente perpetuo, a percibir las rentas de los bienes de la Iglesia anejos al oficio sagrado o espiritual por la autoridad eclesiástica¹¹⁵; este es el elemento secundario y temporal, igualmente necesario del beneficio. No se podía conferir un oficio o beneficio sin la atribución de los bienes que lo remuneren, pero el beneficio no consistía en esos bienes, sino en un derecho a esos bienes¹¹⁶.

Como queda dicho, el oficio es el elemento espiritual y la parte principal del beneficio, la causa y el fundamento del derecho a las rentas. Por lo cual, el beneficio era dado en vistas del oficio: *beneficium datus propter officium*, decía Bonifacio VIII¹¹⁷. El oficio sacro será la administración de los sacramentos, la predicación, el gobierno de una iglesia, etc.¹¹⁸

Para la constitución de un beneficio se requería la intervención de la autoridad eclesiástica competente, sea el Romano Pontífice o el Obispo, pues todo beneficio comporta un oficio y todo oficio, como es sabido, es una participación en el poder de la Iglesia que sólo los que la gobiernan pueden acordar. Además, el beneficio debía ser constituido *in perpetuum*; esta perpetuidad del beneficio resulta de la voluntad del legislador y como consecuencia de la

¹¹³ Cf. F. WERNZ-P. VIDAL, *Ius canonicum*, t. II, pág. 194. J. F. ROGERS, *Benefices. Regime de Droit commun*, en R. NAZ, DDC, t. 2, col. 670-671.

¹¹⁴ Cf. F. WERNZ-P. VIDAL, *Ius canonicum*, t. II, pág. 196.

¹¹⁵ Cf. *ib.*, t. II, págs. 196 - 197.

¹¹⁶ Cf. E. MAGNIN, *Benefices: droit commun d'après le Code*, en R. NAZ, DDC, t. 2, col. 674.

¹¹⁷ VI^o, 1, I, *De rescriptis* tit. I, c. 3

¹¹⁸ Cf. E. MAGNIN, *Benefices: droit commun d'après le Code*, en R. NAZ, DDC, t. 2, col. 674.

naturaleza misma de la persona moral, como lo establecía el canon 102 § 1: “*Persona moralis natura sua, perpetua est*”.

La intervención de la autoridad en la creación de un beneficio requeriría de un acto constitutivo¹¹⁹.

2- La dote

La dote asignada a un oficio, según el concepto histórico de beneficio, debía estar constituida por bienes estables y fructíferos, de los cuales el mismo beneficio era propietario; así lo describía el canon 1410: “*Dotem beneficij constituunt sive bona quorum proprietates est penes ipsum ens iuridicum*”.

El nombre de *dote* estaba tomado del derecho romano y su uso se justifica por la comparación de la aceptación y de la colación de los beneficios con el matrimonio; hay un matrimonio espiritual entre el titular del beneficio y el beneficio mismo; el beneficiario administraba la dote del beneficio como el marido administra la dote de su esposa¹²⁰.

Los bienes pertenecientes al beneficio podían consistir en bienes inmuebles, bienes muebles, títulos de la deuda, acciones u obligaciones, derechos hereditarios, usufructos. En caso de desaparecer el beneficio, los bienes que el podía poseer pasan a la persona moral inmediatamente superior, haciendo reserva de la voluntad de los fundadores de los beneficios, de los derechos legítimamente adquiridos y de las leyes particulares correspondientes al beneficio en cuestión¹²¹.

Al desaparecer en muchos lugares las fundaciones, ya por la expoliación de los bienes eclesiásticos efectuada por los gobiernos, ya por las transformaciones de la vida económica, se necesitó ampliar el concepto de dote; el canon 1410, admitía otros varios modos de dotación, en primer lugar *certae et debitae praestationes alicuius familiae vel personae moralis*; las prestaciones que podían servir para la dote benefical debían ser ciertas, es decir, que consistieran en algo fijo y determinado, en cantidad suficiente para la congrua sustentación del beneficiado, y debidas, por ejemplo, por testamento, hipoteca u otro modo de obligación, de suerte que, cuando se trata de una familia, pase a los herederos dicha carga. De este género son las pensiones pagadas por ciertas familias o las acordadas por un gobierno en compensación aceptada por la Iglesia por los bienes eclesiásticos usurpados durante el siglo XIX¹²². En segundo lugar, *certae et voluntariae fidelium oblationes, quae ad beneficij rectorem*

¹¹⁹ Cf. E. MAGNIN, *Benefices: droit commun d'après le Code*, en R. NAZ, DDC, t. 2, col. 673.

¹²⁰ Cf. *ib.*, col. 674.

¹²¹ Cf. c. 1501.

¹²² Cf. S. ALONSO MORÁN, *Comentario a los cc. 1409-1488*, en AA. VV. (dir. ALONSO MORÁN S. y CABREROS DE ANTA M.), *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, Madrid 1964, t. III, págs. 100-101; E. MAGNIN, *Benefices: droit commun d'après le Code*, en R. NAZ, DDC, t. 2, col. 675.

spectant, para que sea así estas ofrendas no debían exigirse pues pasarían a ser un tributo. En determinados países, por ejemplo Irlanda o Estados Unidos, donde las ofrendas de los fieles sin ser obligatorias son ciertas en virtud de la costumbre, pueden constituir la dotación de una parroquia¹²³. En tercer termino, *iura sic dicta stolae intra fines taxationis dioecesanae vel legitimae consuetudinis*, estos derechos de estola eran percibidos con ocasión de la administración de los sacramentos y de los sacramentales. Ellos podían ser perfectamente considerados como retribución del oficio sagrado, elemento esencial del beneficio; aunque algunos autores como Vermeersch consideraban que los derechos de estola no tenían razón de dote, salvo que una definición positiva del Obispo lo asuma como dote¹²⁴. Por último, las *chorales distributiones exclusa tertia earumdem parte, si omnes redditus beneficii choralibus distributionibus constant*; la dotación podía estar constiuída por las dos terceras partes de la distribuciones cotidianas u ordinarias, que se percibían por levantar ciertas cargas anejas al oficio, por ejemplo la asistencia a las horas canónicas, a los Cabildos¹²⁵. El Concilio de Trento¹²⁶ reservó la tercera parte de las distribuciones cotidianas para los canónigos presentes, a quienes se les encargaba la recitación del Oficio Divino.

3- Diversos tipos de beneficios.

Por otra parte, existían diversas categorías de beneficios a los que se refiere el canon 1411. Este canon los dividía del siguiente modo: *Consistoriales*, eran los beneficios conferidos por el Romano Pontífice personalmente en Consistorio, por ejemplo a los Obispos y a los Prelados *nullius*; se denominaban también *beneficios mayores*. Los demás se llamaban *no consistoriales o menores*, como lo son el oficio de párroco o canónigo. *Simples o no residenciales* y *dobles o residenciales*, según el beneficiario tenía o no aneja la obligación de residir. *Curata*, cuando tenía anexa la cura actual de las almas. *Non curata*, los que no tenían cura de almas.

Esta distinción no era nueva y los mismos términos fueron adoptados por el Concilio de Trento y ya se encontraban en las Extravagantes comunes¹²⁷: *Seculares o religiosos*, cuando por su naturaleza, por la ley de fundación, por el estatuto canónico o por legítima costumbre se concedía sólo a clérigos seculares o sólo a clérigos religiosos. *Manuales*,

¹²³ Cf. *ib.*, t. 2, col. 675. F. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum*, t. II, pág. 199.

¹²⁴ Cf. E. MAGNIN, *Benefices: droit commun d'après le Code*, en R. NAZ, DDC, t. 2, col. 675. F. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum*, t. II, pág. 199.

¹²⁵ Cf. E. MAGNIN, *Benefices: droit commun d'après le Code*, en R. NAZ, DDC, t. 2, col. 675 ; S. ALONSO MORÁN, *Comentario a los cc. 329-486*, en AA. VV. (dir. ALONSO MORÁN S. y CABREROS DE ANTA M.), *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, Madrid 1963, t. I, págs. 688.

¹²⁶ Cf. CONC. TRIDENTINUM, *sess. XXII*, c. 3, *De reformatione*, en COD 738.

¹²⁷ Cf. CONC. TRIDENTINUM, *sess. VII, Decretum secundum. Super reformatione*, 5, en COD 687 ; F. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum*, t. II, pág. 201, nota 14 ; E. MAGNIN, *Benefices: droit commun d'après le Code*, en R. NAZ, DDC, t. 2, col. 677.

temporales o amovibles y perpetuos o inamovibles, el nombre *manualia* traía su significado del termino *manus* del derecho romano que significa *autónomo, independiente*. Temporales o perpetuos, según eran conferidos de modo revocable o a título de perpetuidad. En el derecho antiguo se denominaba a los beneficios temporales como beneficios en modo impropriamente dicho.

El canon 1412 afirmaba que era lícito asimilar a los beneficios, aunque en el derecho no lo sean, a: las vicarias parroquiales, no erectas a perpetuidad; las capellanías laicales, que no se encuentran bajo la autoridad eclesiástica; los coadjutores, sin derecho a sucesión; las pensiones personales y *commenda temporaria*.

4- La constitución y erección de los beneficios.

En cuanto a quienes eran las personas que podían erigir un beneficio, los canones establecían que competía sólo al Romano Pontífice, por propio derecho, erigir los beneficios consistoriales¹²⁸, a saber: Obispos; Metropolitanos; Abadías, Prelaturas *nullius*, Vicariatos Apostólicos y Prefecturas Apostólicas. Los Obispos o los Ordinarios del lugar, excluido el Vicario General sin mandato especial, podían erigir beneficios no consistoriales¹²⁹, a excepción de la erección del Capítulo catedralicio o colegiado, que correspondía a la Santa Sede¹³⁰. También los Cardenales, por ser ordinarios en su propio título o diaconía¹³¹, podían erigir beneficios sin cura de almas, a excepción de las iglesias de clérigos religiosos exentos¹³².

Las condiciones que establecía el Código pío benedictino en los cánones 1415 a 1418 para dicha erección son cuatro, a saber: dote suficiente¹³³, que hacía referencia a la suficiencia y estabilidad. Siendo como era la dote un requisito necesario para el beneficio eclesiástico, nada tenía de particular que, por regla general, se prohibiese la erección de los mismos cuando la dote no era estable o no producía los suficientes réditos para la congrua sustentación del beneficiado y el levantamiento de las cargas anejas al beneficio; de lo cual debía juzgar el superior que ha de erigir el beneficio. En el párrafo tercero del mismo canon se admitía una excepción a la regla general, autorizando la erección de parroquias o cuasiparroquias si la necesidad o conveniencia de atender a los fieles lo reclamaba y el superior competente podía tener seguridad de que no faltaría lo necesario para la congrua sustentación del párroco o

¹²⁸ Cf. c. 1414 §1.

¹²⁹ Cf. c. 1414 §§ 2 y 3.

¹³⁰ Cf. c. 394 § 2.

¹³¹ Cf. c. 240 § 2.

¹³² Cf. c. 1414 § 4.

¹³³ De acuerdo al canon 1415 § 1: “*Beneficia ne erigantur, nisi constet ea stabilem et congruam dotem habere, ex qua redditus perpetuo percipiuntur ad normam Can. 1410*”.

cuasipárroco y para la conservación de la iglesia¹³⁴. También se debía oír a los interesados; este era un principio establecido hacía mucho tiempo, según el cual para la erección de un beneficio se debía oír a las personas que tenían interés en el tema o que podían salir favorecidos o perjudicados por este acto; por ejemplo, para la erección de una parroquia, se había de convocar a los curas vecinos, al futuro párroco o a los feligreses. En tercer lugar, se debían tener en cuenta las condiciones que pusiese el fundador; ante todo se debe aclarar que la fundación de un beneficio se distinguía de su erección; para realizar ésta era preciso que interviniese alguna de las autoridades eclesiásticas enumeradas en el canon 1414, como ya se indicó más arriba. En cambio, la fundación podía hacerla cualquier persona, eclesiástica o seglar, que ofreciese bienes para constituir, al menos en su mayor parte, la dote del beneficio¹³⁵. Ahora bien, por una benigna concesión de la Iglesia, *in limine foundationis*, es decir, en el acto mismo de la erección, el fundador de un beneficio, de acuerdo con el Ordinario, podía poner condiciones a su donación, siempre y cuando no sean contrarias al derecho común, y no sean imposibles ni deshonestas ni repugnantes a la naturaleza del beneficio ni a la disciplina de la Iglesia¹³⁶. Para que el Ordinario pudiera suprimir o mudar válidamente las condiciones al principio aceptadas se requerían dos cosas: que se tratase de cambios favorables a la Iglesia y que consintiesen en ello el fundador o sus herederos, o el patrono¹³⁷.

Otro elemento necesario era el acta o instrumento de la erección. Dicha acta debía estar redactada en forma auténtica, por lo tanto, tenía que contener la firma de un notario o del Canciller de la Curia, de modo que hiciera fe en el fuero externo. Dicha acta debía hacer mención del lugar del beneficio, de la iglesia y del altar donde era erigido. La misma debía contener también un inventario de los elementos de la dote: bienes o derechos pecuniarios u oblaciones voluntarias; tenía que mencionar los derechos y las cargas del beneficiado, fueran del derecho común como de las cláusulas del fundador acordadas con el Ordinario.

5- Innovaciones de los beneficios.

Los beneficios eclesiásticos estaban sujetos a las contingencias que las diversas circunstancias de tiempos y lugares llevan consigo; la dote perdía valor y sus rentas ya no eran suficientes para la congrua sustentación del beneficiado. También el aumento considerable de la feligresía hacía difícil su conveniente asistencia espiritual por un sólo

¹³⁴ Por ej. si la diócesis cuenta con algún fondo para socorrer a las parroquias necesitadas.

¹³⁵ Cf. S. ALONSO MORÁN, *Comentario a los cc. 1409-1488*, t. III, pág. 103.

¹³⁶ Por ejemplo en lo que concierne a la edad y a las cualidades canónicas requeridas al titular del beneficio; la colación del beneficio a un laico. Una de las condiciones que más frecuentemente solía ponerse era que se confiera el beneficio a clérigos de la familia del fundador o de su ciudad natal.

¹³⁷ Cf. c. 1417 § 2.

párroco. Por todo esto no podía el legislador abstenerse de proveer al modo de actuar en tales casos. A esto se ordenan las normas establecidas en los cánones 1419 a 1430, señalando la forma de proceder en las respectivas innovaciones de los beneficios, sea en la unión, traslación, división, desmembramiento, conversión y supresión de los mismos.

6- La colación y la pérdida del beneficio.

La *collatio* o la voluntaria *institutio* de una persona en un oficio podía ser hecha sólo por los superiores eclesiásticos competentes. La libre colación era la provisión de los oficios eclesiásticos vacantes con un clérigo idóneo por el competente superior eclesiástico realizada de acuerdo al derecho canónico¹³⁸.

El Romano Pontífice, en razón de su primado de jurisdicción, tenía potestad para conferir libremente todos los oficios eclesiásticos en toda la Iglesia de un modo amplísimo¹³⁹. Por tanto, se concedían inválidamente los beneficios reservados a la Sede Apostólica¹⁴⁰. Los Obispos en sus diócesis, puestos por el Espíritu Santo para regir la Iglesia de Dios, como sucesores de los Apóstoles, en su oficio de gobernar, tenían el derecho de elegir libremente a sus colaboradores, excepto aquellos que la Sede Apostólica se había reservado a título especial¹⁴¹. Pero el Vicario General no podía conferir los beneficios sin mandato especial¹⁴².

Entre las condiciones para la libre colación de un beneficio, bajo pena de nulidad, se exigía la aceptación del clérigo¹⁴³; debía ser una aceptación expresa, no tácita ni interpretativa¹⁴⁴, a excepción de necesidad de la Iglesia que obligaba al clérigo a aceptar el beneficio.

En el canon 1437 se establecía que el conferente y el beneficiario debían ser personas distintas, es decir, no se podía dar un beneficio a sí mismo¹⁴⁵.

En cuanto al tiempo, el canon 1438 establecía que todos los beneficios seculares se habían de conferir a perpetuidad¹⁴⁶.

Un clérigo no podía retener dos beneficios al mismo tiempo según lo señalaba el canon 1439. A tenor del canon 188 § 3, la incompatibilidad llevaba consigo que, si un clérigo

¹³⁸ Cf. F. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum*, t. II, págs. 230-231.

¹³⁹ Cf. c. 1431.

¹⁴⁰ Cf. c. 1434.

¹⁴¹ Cf. c. 1432 § 1.

¹⁴² Cf. c. 1432 § 2. Cf. F. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum*, t. II, págs. 291-302; E. MAGNIN, *Benefices: droit commun d'après le Code*, en R. NAZ, DDC, t. 2, col. 685-687.

¹⁴³ “La colación de los beneficios tiene cierto parecido con las donaciones. Y sabido es que éstas no surten efecto mientras no sean aceptadas por el donatario” (S. ALONSO MORÁN, *Comentario a los cc. 1409-1488*, t. III, pág. 111). Cf. c. 17, *de praebendis et dignitatibus*, III, 4, in VI°.

¹⁴⁴ Es necesario exteriorizarla de palabra o por escrito o por otra señal equivalente.

¹⁴⁵ Cf. c. 7, X, *de institutionibus* III, 7; c. 15; X, *de iure patronatus*, III, 38; c. 3, X, *de excessibus paretorum et subditorum*, V, 31.

¹⁴⁶ Un caso muy claro es el de los párrocos.

aceptaba otro beneficio incompatible con el primero y lograba la pacífica posesión del mismo, vacaba *ipso facto* el anterior en virtud de renuncia tácita admitida por el derecho. Y, según disponía el canon 2396, si se atrevía a retener aquel beneficio, por el mismo derecho, quedaba privado de ambos. Correspondía al Ordinario de lugar declarar cuáles eran los beneficios cuyas cargas totales no podían ser levantadas por un solo beneficiado y, también, qué rentas eran necesarias para la congrua sustentación de los beneficiados, atendidas las diversas circunstancias y condiciones de los mismos¹⁴⁷.

El beneficiado tenía derecho a recibir las rentas íntegras¹⁴⁸. Los Ordinarios de lugar no podían imponer pensiones perpetuas o temporales durante toda la vida del pensionado; pero podían por justa causa imponer pensiones temporales, duraderas mientras viviera el beneficiado, dejándole a éste la conveniente porción¹⁴⁹. Sin embargo, a los beneficios parroquiales únicamente podían imponerles pensiones a favor del párroco o del vicario de la misma parroquia que cesaban en el cargo¹⁵⁰.

Los beneficios seculares no se habían de conferir sino a individuos del clero secular; los religiosos, a los miembros de las Ordenes o Congregaciones a las que pertenecía el beneficio¹⁵¹.

Para evitar confusiones y dudas, el derecho prohibía que ninguno se adelantase a tomar posesión del beneficio conferido por la legítima autoridad sin intervención de ésta¹⁵². En muchos casos se exigía también la profesión de fe, bajo pena de nulidad.

7- La administración del beneficio. Los derechos y deberes de los beneficiados.

En el libro II del Código de 1917 se indicaban los derechos y las obligaciones correspondientes a ciertos beneficiados por sus particulares condiciones de canónigos, de párrocos o de Obispos.

Los cánones que ahora se analizan, en general, expresan los derechos y las obligaciones que eran comunes a todos los beneficiados.

En cuanto a los derechos del beneficiado, una vez que este había tomado legítimamente posesión del beneficio, gozaba de todos los derechos anejos al mismo, así temporales como espirituales¹⁵³. Los derechos temporales se referían a los frutos o rentas del

¹⁴⁷ Cf. S. ALONSO MORÁN, *Comentario a los cc. 1409-1488*, t. III, pág. 112.

¹⁴⁸ Cf. c. 1440; c. 10, 30, X, *de praebendis et dignitatibus*, III, 5; c. un., X, *ut ecclesiastica beneficia sine diminutione conferantur*, III, 12.

¹⁴⁹ Cf. c. 1429 § 1.

¹⁵⁰ Cf. c. 1429 § 2.

¹⁵¹ Cf. c. 1442.

¹⁵² Cf. c. 1443 § 3.

¹⁵³ Cf. c. 1472. "*Cum beneficium sit ens iuridicum constans officio sacro et dote ipsi adnexa in finem ad quem officium destinatur, iura et obligationes beneficiarii cohaerent cum ipso beneficio obiective considerato, quod illo complexu iurium et obligationum constituitur; sed iura sunt exercenda et obligationes implendae a titulari*

beneficio y demás bienes que por cualquier otro título se le añadían. Los espirituales hacen referencia al oficio benefitial, es decir, al libre ejercicio de la potestad de jurisdicción, de administración y de orden que al oficio correspondía. Sin embargo, han de tenerse en cuenta los cánones pertenecientes a cada especie de beneficio y a las condiciones particulares de cada uno en concreto¹⁵⁴.

En lo que respecta a las obligaciones, la primera se refiere a la recepción de las órdenes¹⁵⁵. El beneficiado debía (*oportet*) recibirla antes de la colación¹⁵⁶.

Además de las cargas peculiares del beneficio, desde el mismo momento de la toma de posesión, el beneficiado debía rezar diariamente las horas canónicas; si no lo hacía, no había de percibir los frutos a prorrata de la omisión, debiendo entregarlos a la fábrica de la iglesia o al seminario o distribuirlos a los pobres¹⁵⁷. Se trataba de una obligación grave que gravaba la conciencia del beneficiado.

El beneficiado desempeñaba el oficio de curador del beneficio, debiendo, por consiguiente, administrar dichos bienes conforme a derecho y, si por negligencia u otro motivo fuere culpable, debía resarcir los daños causados; si era párroco, podía ser removido¹⁵⁸.

El canon 1477 se refería a la obligación del beneficiado de sufragar los gastos anejos a la administración de los bienes beneficiales y los exigidos por las reparaciones ordinarias de la casa benefitial. El beneficiado sólo tendría que abonar los gastos ocasionados por las reparaciones extraordinarias cuando había culpable de no haberse hecho las menores a su debido tiempo.

El beneficiario administraba los bienes bajo la vigilancia del Ordinario del lugar, que podía cumplir con esta responsabilidad a través de los vicarios foráneos, a fin de que los bienes se conservasen y administrasen rectamente¹⁵⁹.

En cuanto al arrendamiento de los bienes que conformaban el beneficio, se habían de observar las normas generales establecidas en el canon 1541; pero para evitar inconvenientes

beneficii. Hoc exercitium ad beneficiarium plene et expedite pertinet, non a momento collationi, sed tantum a momento captae possessionis. Ab hoc momento ipsi competit ius ad liberum exercitium facultatum spiritualium et temporalium et ad omnium obligationum implementum..." (F. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum*, t. II, pág. 381).

¹⁵⁴ Cf. S. ALONSO MORÁN, *Comentario a los cc. 1409-1488*, t. III, pág. 130.

¹⁵⁵ Cf. c. 1474. "Este canon introdujo un cambio notable respecto del derecho anterior. Efectivamente, antes del Código, por lo general bastaba que el candidato a un beneficio recibiera la orden exigida para desempeñarlo dentro del año a partir de la fecha en que se le había conferido el beneficio" (S. ALONSO MORÁN, *Comentario a los cc. 1409-1488*, t. III, pág. 134).

¹⁵⁶ Discuten los autores si esto es para la validez o para la licitud, pero queda claro que para la recepción del beneficio debe haber recibido las órdenes, aunque algunos opinan que pueden recibirla antes de la toma de posesión (cf. *ib.*, t. III págs. 134-135).

¹⁵⁷ Cf. c. 1474 §§ 1 y 2.

¹⁵⁸ Cf. c. 1476 §§ 1 y 2.

¹⁵⁹ Cf. c. 1478.

que resultesen perjudiciales para los sucesores o para el mismo beneficiario, el canon 1479 prohibía a los beneficiados que el arrendatario les abonase el importe antes de los seis meses del vencimiento, salvo autorización expresa del Ordinario, si este lo consideraba oportuno.

El canon 1480 disponía el modo en que se habían de repartir los frutos del beneficio entre el antecesor y el sucesor, en caso de sustitución del titular del beneficio. En cambio el canon 1481 señalaba el destino que se debía dar a los frutos benéficiales en las vacantes algo prolongadas¹⁶⁰. En este caso, de acuerdo a una antigua disciplina de la Iglesia, los frutos del beneficio durante la vacante habían de permanecer en dominio de la Iglesia¹⁶¹.

8- La renuncia al beneficio.

Ante todo se ha de aplicar aquí lo que corresponde a la renuncia de los oficios en general. Era necesario que la dimisión se presentase al superior competente, quien la había de aceptar o no.

El canon 1484 establecía el deber de asegurar la honesta sustentación del dimisionario ordenado *in sacris*, por lo cual el Ordinario no podía aceptar la renuncia si no constaba que este tenía medios suficientes para subsistir; se trataba de evitar que el presbítero viviera de la mendicidad o de trabajos indecorosos. El motivo de esta prohibición lo indicó el Concilio de Trento: “*Cum non deceat eos, qui divino ministerio adscripti sunt, cum ordinis dedecore mendicare aut sordidum aliquem quaestum exercere*”¹⁶².

Un caso particular es la renuncia al beneficio a título del cual el presbítero fue ordenado. Siguiendo el principio enunciado anteriormente, esta renuncia era inválida, salvo que el título adoptado fuese sustituido por otro con el consentimiento del Ordinario¹⁶³.

Por último, el canon 1486 prohibía al Ordinario admitir la renuncia hecha a favor de otros o bajo alguna condición que afectase a la provisión misma del beneficio.

9- Derecho al sostenimiento: *titulus ordinationis*.

Ya se ha señalado en el capítulo I que el Concilio de Calcedonia, celebrado el año 451, había determinado que ningún presbítero podía ser ordenado si no era para el servicio de una iglesia, *martyrium* o monasterio; descartando así las llamadas ordenaciones absolutas, con el único fin de asegurar la honesta sustentación de los mismos.

¹⁶⁰ Tratándose de parroquias, se debe tomar de sus rentas lo que sea necesario para la congrua sustentación del vicario ecónomo (cf. c. 471, 1º) y en las vacantes de las diócesis hay que atenerse a lo dispuesto por el c. 441.

¹⁶¹ Cf. CONC. CHALCEDONENSE, c. 25, en COD 98; CONC. TRIDENTINUM, *sess.* XXIV, c. 16, en COD 769. F. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum*, t. II, pág. 385.

¹⁶² CONC. TRIDENTINUM, *sess.* XXI, *Decretum de reformatione*, c. 2, en COD 728 – 729.

¹⁶³ Cf. cc. 1485; 979 y 980.

Nació así el *titulus*¹⁶⁴ *ordinationis*, también llamado *titulus clerical o canónico*. Podía ser definido como la garantía exigida por el derecho, que asegura al presbítero los medios de una subsistencia conveniente para toda su vida¹⁶⁵.

El objetivo era que el ministro sagrado, dedicado plenamente a su ministerio, no tuviera que emplear su tiempo o parte de este a trabajos profanos o tener que mendigar para ganarse el pan de cada día, como lo recordó el Concilio de Trento¹⁶⁶.

En la Alta Edad Media, el *titulus beneficium* fue considerado el título canónico por excelencia, al cual se recurría ordinariamente para proveer al sostenimiento de los presbíteros. Sólo ante la falta de beneficios disponibles, por vía de la subsidiaridad, se admitían otros títulos de ordenación. Así se pronunció en el año 1179 el III Concilio Lateranense, instituyendo el *titulus patrimonii*, reconociendo como título válido para la ordenación la existencia de bienes aportados por el mismo ordenando¹⁶⁷. El Concilio de Trento dictó la completa y definitiva disciplina del *titulus patrimonii* y, en el mismo canon, sancionó un nuevo *titulus*, el *titulus pensionis*, fijando para ambos severas limitaciones¹⁶⁸.

Una situación particular, que no estaba regulada ni por las Decretales ni por el Concilio de Trento, lo constituyeron los religiosos. El Papa San Pío V, en la Constitución *Romanus Pontifex*, el 14 de octubre de 1568, estableció para la ordenación de religiosos un título como se exigía para los presbítero seculares. Este título será la profesión solemne, la cual marcaba la adopción definitiva en la vida comunitaria, donde la organización implicaba una garantía de subsistencia¹⁶⁹.

En el siglo XIX se operó un gran salto en la evolución del título de ordenación. Nació el *titulus mensae communis*, para los nuevos institutos religiosos; el *titulus de misión*, para las

¹⁶⁴ “*Sous la forme de titulus ou tutulus, ce mot a le sens étymologique d’insigne. C’est ainsi qu’il a désigné l’ornement distinctif porté sur la tête para le flamme et son épouse. Par extension, le mot de titulus a servi aussi à désigner une prétention juridique évoquant la cause en vertu de laquelle on possède quelque chose*” (R. NAZ, *Titre*, en R. NAZ, DDC, t. 7, col. 1275).

¹⁶⁵ Cf. R. NAZ, *Titre D’ordination*, en R. NAZ, DDC, t. 7, col. 1282.

¹⁶⁶ “*...cun non deceat, eos, qui divino ministerio adscripti sunt, cum ordinis dedecore mendicare aut sordidum aliquem quaestum exercere... statuit sancta synodus, ne quis deinceps clericus saecularis, quamvis alias sit idoneus moribus, scientia et aetate, ad sacros ordines promoveatur, nisi prius legitime constet, eum beneficium ecclesiasticum, quod sibi ad victum honeste sufficiat, pacifice possidere*” (CONC. TRIDENTINUM, *sess. XXI, Decretum de reformatione*, c. 2, en COD 728 – 729).

¹⁶⁷ “*Episcopus, si aliquem sine certo titulo, de quo necessaria vitae percipiar, in diaconum vel presbyterum ordinaverit, tandiu necessaria ei subministret, donec in aliqua ei ecclesia convencientia stipendia militiae clericalis adsignet; nisi forte talis qui ordiantur exstiterit, qui de sua vel paterna hereditate subsidium vitae possit habere*” (CONC. LATERANENSE III, c. 5, en COD 214).

¹⁶⁸ “*Patrimonium vero vel pensionem obtinentes ordinari posthac non possint nisi illi, quos episcopus iudicaverit assumendos pro necessitate vel commoditate ecclesiarum suarum, eo quoque prius perspecto, patrimonium illud vel pensionem vere ab eis obtineri taliaque esse, quae eis ad vitam sustentandam satis sint*” (CONC. TRIDENTINUM, *sess. XXI, Decretum de reformatione*, c. 2, en COD 729).

¹⁶⁹ Cf. R. NAZ, *Titre D’ordination*, en R. NAZ, DDC, t. 7, col. 1282.

regiones dependientes de la Congregación de Propaganda Fide y el *titulus servitii Ecclesiae*¹⁷⁰.

El Código de 1917, reflejará esta variedad de *titulus*, permaneciendo fiel a la tradición que no admitía las ordenaciones absolutas y que había dado preponderancia al beneficio por sobre cualquier otro título de ordenación¹⁷¹.

Para ser admitido lícitamente a la ordenación, el canon 974 § 1 mencionaba entre los requisitos la posesión del *titulus canonicus*¹⁷².

El canon 979, establecía cual era ese título, la regla general y las excepciones:

“§ 1. *Pro clericis saecularibus titulus canonicus est titulus beneficii, eoque deficiente, patrimonii aut pensionis.*

§ 2. *Hic titulus debet esse et vere securus pro tota ordinati vita et vere sufficiens ad congruam eiusdem sustentationem, secundum normas ab Ordinariis pro diversis locorum et temporum necessitatibus et adiunctis dandas*”.

Por lo tanto, el *titulus beneficii* era el título ordinario para el clero secular y los títulos *patrimonio* y *pensionis*, son los extraordinarios. Estos títulos habían de ser seguros y suficientes. Se debían constituir antes de la colocación de la primera orden mayor, esto era el subdiaconado¹⁷³.

El canon 980 establecía una excepción para el caso de quien se ordenese sin título o haya perdido el título. Sin duda era el Obispo el responsable de garantizar que nada le falte para una honesta sustentación. En caso de pérdida se buscaría otro medio de sostenimiento hasta encontrar otro título. Para la ordenación sin título se requería el indulto de la Santa Sede, de acuerdo a lo que indicaba el canon 980¹⁷⁴.

El canon 981, mencionaba los títulos supletorios, que eran admitidos solamente ante la ausencia de los anteriores; ellos eran el *titulus servitii diócesis* y, para los lugares sujetos a la Congregación de Propaganda Fide, el *titulus missionis*¹⁷⁵.

¹⁷⁰ Cf. M. DE OLIVEIRA, *O direito a viver do evangelho*, pág. 143.

¹⁷¹ Cf. ib., pág. 143. C. BURGAZZI, *Il Sostentamento del Clero*, pág. 86.

¹⁷² “*Ut quis licite ordinari possit, requiruntur* 1. *Recepta sacra confirmatio*; 2. *Mores ordini recipiendo congruentes*; 3. *Aetas canonica*; 4. *Debita scientia*; 5. *Ordinum inferiorum susceptio*; 6. *Interstitiorum observatio*; 7. *Titulus canonicus, si agatur de ordinibus maioribus*” (c. 974 § 1).

¹⁷³ Cf. M. DE OLIVEIRA, *O direito a viver do evangelho*, pág. 144. R. NAZ, *Titre D’ordination*, en R. NAZ, DDC, t.7, col. 1282.

¹⁷⁴ “§ 1 *Ordinatus in sacris, si titulum amittat, alium sibi provideat, nisi, iudicio Episcopi, eius congruae sustentationi aliter cautum sit.*

§ 2. *Qui, citra apostolicum indultum, suum subditum in sacris sine titulo canonico scienter ordinaverint aut ordinari permiserint, debent ipsi eorumque successores eidem egenti alimenta necessaria praebere, donec congruae eiusdem sustentationi aliter provisum fuerit.*

§ 3. *Si Episcopus aliquem ordinaverit sine titulo canonico cum pacto ut ordinatus non petat ab ipso alimenta, hoc pactum omni vi caret.*”

¹⁷⁵ c. 981 “§ 1. *Si ne unus quidem ex titulis de quibus in can. 979, § 1, praesto sit, suppleri potest titulus servitii dioecesis, et, in locis sacrae Congregationi de Prop. Fide subiectis, titulus missionis, ita tamen ut ordinandus,*

Los títulos canónicos para los religiosos eran el *titulus paupertatis* o la *sollemnis religiosa professio* y, para los religiosos de votos simples, el *titulus mensae communis*¹⁷⁶.

10- La honesta sustentación de los presbíteros.

El canon 1473¹⁷⁷, establecía la norma general en cuanto a la disposición de las rentas o frutos del beneficio por parte del beneficiado para su honesta sustentación, de las cuales podía servirse a pesar de poseer otros bienes además del beneficio.

Por cuatro títulos podía un beneficiado poseer bienes temporales, ya sea que los haya adquirido por herencia, donación, compra o ejercicio de un arte o industria profana, de la misma forma que los puede adquirir cualquier persona; por haber efectuado algún trabajo espiritual y funciones eclesíásticas independientemente del beneficio, por ejemplo: predicación, celebración de Misas, administración de sacramentos y sacramentales; por vivir con más estrechez de lo que pide su condición, y gracias a eso junta algunos ahorros; por lo que percibe de la dote del beneficio. Los primeros se llamaban bienes patrimoniales; los segundos, cuasi patrimoniales o industriales; los terceros, parsimoniales, y los últimos, beneficiales¹⁷⁸.

Por tanto, aunque un beneficiado poseyera bienes por otros medios, por ejemplo: trabajo profano, predicación, celebración de sacramentos o sacramentales, herencia o donación, podía tomar de los frutos del beneficio la porción conveniente para su decoroso sustento igual que si no tuviera otros ingresos¹⁷⁹.

Por tanto, el canon establecía que el beneficiado podía o que al beneficiado le pertenecía todo lo que necesitaba para su honesta sustentación; el resto, lo superfluo, debía destinarlo, una parte para mantener la dote del beneficio y otra, para socorrer a los pobres y para causas pías.

iureiurando interposito, se devoveat perpetuo dioecesis aut missionis servitio sub Ordinarii loci pro tempore auctoritate. § 2. Ordinarius presbytero, quem promoverit titulo servitii ecclesiae vel missionis, debet beneficium vel officium vel subsidium, ad congruam eiusdem sustentationem sufficiens, conferre”.

“O c. 981 reveste-se de particular importância pelas consequências que terá no futuro... Com este cânone, o título de serviço à Diocese entra na legislação universal da Igreja. O título tinha sido já aceite com este nome em dois documentos da Sagrada Congregação Consistorial, em 12 de Novembro de 1908 e 6 de agosto de 1909, coligidos por Gasparri nas Fontes” (M. DE OLIVEIRA, O direito a viver do evangelho, pág. 145).

¹⁷⁶ c. 982 “§ 1. Pro regularibus titulus canonicus est sollemnis religiosa professio seu titulus, ut dicitur, paupertatis. § 2. Pro religiosis votorum simplicium perpetuorum est titulus mensae communis, Congregationis aliisque similis, ad normam constitutionum. § 3. Ceteri religiosi, etiam ad ordinationis titulum quod attinet, iure saecularium reguntur”.

¹⁷⁷ “Etsi beneficiarius alia bona non beneficialia habeas, libere uti frui potest fructibus beneficialibus qui ad eius honestam sustentationem sint necessarii; obligatione autem tenetur impendendi superfluos pro pauperibus aut piis causis, salvo praescripto can. 239 §1, n° 19”.

¹⁷⁸ Cf. S. ALONSO MORÁN, *Comentario a los cc. 1409-1488*, t. III pág. 130.

¹⁷⁹ “Quae facultas libere utendi fruendi fructibus stricte beneficialibus beneficiario competit, tamersi alia bona habeas non beneficialia; nihilominus fructus qui supersunt, post obtentam congruam sustentationem, tenetur in causas pias vel eleemosynas pauperum erogare...” (F. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum*, t. II, pág. 381).

Ahora bien, qué se entendía por *honestam sustentationem*. Se entendía que pertenecía al sustento honesto del presbítero todo aquello que necesitaba para un modo de vida seguro y confortable; esto debía ser cualificado teniendo presente la dignidad y el oficio de la persona, su formación académica, sus obligaciones eclesíásticas, los deberes de caridad y hospitalidad, no ya sólo con los pobres, sino también con los parientes y amigos, y finalmente, las costumbres y las posibilidades económicas de la región. Entre los elementos necesarios para una vida confortable se pueden enumerar el alimento y vestido, enseres y libros e incluso, una prudente previsión para el futuro del beneficiado¹⁸⁰.

Un criterio que siempre se ha tenido en cuenta eran que a diferentes dignidades, diferentes remuneraciones. También, de respetable tradición era el reconocimiento del mérito, que debía ser entendido en toda su amplitud, incluyendo la santidad, las capacidades administrativas, los estudios académicos, el trabajo y el celo apostólico. Además, se había de tener en cuenta la importancia del tiempo y del lugar; un párroco de un país desarrollado, rico, goza de otras prerrogativas económicas en relación a un sacerdote que vive en un país pobre; aún dentro de un mismo país o diócesis, existen diferencias económicas que influyen notablemente en la situación económica de los ministros sagrados¹⁸¹.

Otros interrogantes eran: ¿Cuál era el destino de las rentas benéficiales superfluas? ¿A quién pertenecía el dominio de las rentas superfluas del beneficio?

Por regla general, según lo establecía el mismo canon, el sobrante de las rentas benéficiales, después que el clérigo haya atendido en forma conveniente a sus necesidades, debía aplicarse (*impendingi superflua*) a favor de los pobres o de las causas pías. Pero, ¿cuál era la naturaleza de esta obligación?

Algunos afirmaban que el beneficiario era constituido *administrador* no *dueño*, de los bienes temporales del beneficio, aunque podía gozar de modo libre de los frutos de éste (*libere uti frui fructibus potest*), como se dijo más arriba¹⁸². La obligación de entregar lo superfluo para causas pías, no es una obligación de justicia, sino una ley eclesíástica que reclama obediencia y por la que se puede reclamar este deber al beneficiado¹⁸³.

Sin embargo, es cierto que hubo desde antiguo opiniones encontradas en esta materia entre juristas y moralistas¹⁸⁴. Según unos¹⁸⁵, los beneficiados no adquirirían dominio sobre tales

¹⁸⁰ Cf. S. ALONSO MORÁN, en *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, t. III, pág. 130. M. DE OLIVEIRA, *O direito a viver do evangelho*, págs. 153 – 157.

¹⁸¹ Cf. *ib.*, págs. 157-159.

¹⁸² Cf. F. WERNZ – P. VIDAL, *Ius canonicum*, t. II, pág. 381.

¹⁸³ Cf. *ib.*, pág. 382.

¹⁸⁴ Cf. M. DE OLIVEIRA, *O direito a viver do evangelho*, págs. 152-153.

¹⁸⁵ La inmensa mayoría de los canonistas y teólogos antiguos, especialmente Navarro, Ballet, San Antonino, Van Espen y Pedro Soto, defendían esta postura (cf. S. ALONSO MORÁN, *Comentario a los cc. 1409-1488*, t. III, pág. 132).

bienes, sino sólo administración, estando obligados a destinar los sobrantes para los pobres y causas pías, debiendo restituir en caso de incumplimiento de dicha obligación. Lo consideraban una cuestión de estricta justicia. Otros¹⁸⁶, por el contrario, sostenían que los beneficiados se hacían legítimos dueños de tales bienes, y si no cumplían la obligación de entregar los sobrantes para los fines mencionados, pecaban leve o gravemente según la cantidad, pero no tenían que restituir, puesto que esta obligación se trataba de una ley eclesiástica. La discusión fue amplia y sin definición¹⁸⁷. Sin embargo, según el parecer de gran número de comentaristas, el Código pio – benedictino en ninguna parte decía que el beneficiado tuviera que restituir si no entregaba los bienes sobrantes a los pobres o a las causas pías, puesto que se trata sólo de una ley eclesiástica¹⁸⁸.

Resumiendo, se puede afirmar que el beneficiario puede considerar propiedad suya solamente la parte destinada a su congrua sustentación. El resto, no entraba en su dominio, sino que debía destinarlas al mantenimiento de la dote y a los pobres. Por tanto, cuando el Código de 1917 decía que el beneficiario “*facit fructus suos*”, se refería a aquellos frutos que formaban parte de la cuota de la congrua, derivados del cumplimiento de su oficio. Sobre el resto de los frutos, llamados superfluos, el beneficiado tenía el *ius percipiendi* pero no el *ius dominii o ius utendi fruendi*. El *ius percipiendi* abarcaba todos los frutos del beneficio, por ser parte de los derechos y obligaciones del beneficiario como administrador, pero la cuota era destinada a sostener la dote y las rentas superfluas del beneficio y el beneficiario tenía solamente un derecho-obligación *administrando et erogando*; aunque quedaba sin definir de qué naturaleza era esta obligación¹⁸⁹. Solamente sobre la *congrua sustentatio* goza de un *ius dominio e ius utendi fruendi*¹⁹⁰.

11- El derecho de patronato en la codificación pio-benedictina.

La disciplina vigente antes del Código de 1917 era obra del Concilio de Trento¹⁹¹.

Algunos autores, especialmente antes de la codificación pío-benedictina, reducían el patronato al derecho de presentación¹⁹², como se indicó más arriba. La codificación de 1917 trató sobre el patronato en los cánones 1448 a 1471.

¹⁸⁶ Entre estos autores, podemos citar a Covarrubias, Molina, Lesio, Barbosa, Fagnani, entre los antiguos, y comúnmente los autores modernos, según atestigua Reiffenstuel, adhieren a esta postura (cf. ib., t. III, pág. 132).

¹⁸⁷ Se pueden ver las distintas opiniones de los autores en S. ALONSO MORÁN, *Comentario a los cc. 1409-1488*, t. III, págs. 132-134.

¹⁸⁸ Podemos mencionar a Vermeesch-Creusen, Wernz-Vidal, Sipos, Berutti, Cappello, Conte Coronata y casi todos los moralistas (cf. ib., t. III, pág. 134 y M. DE OLIVEIRA, *O direito a viver do evangelho*, pág. 152).

¹⁸⁹ “*A infracção a este dever è, no parecer de G. Stocchiero, uma lesao de justiça comutativa e distributiva e deve-se falar de justiça (mais do que caridade e obediencia), de apropriação indevida e de desvio arbitrário de fundos*” (M. DE OLIVEIRA, *O direito a viver do evangelho*, pág. 153).

¹⁹⁰ Cf. ib., págs. 152-153.

¹⁹¹ Cf. F. WERNZ–P. VIDAL, *Ius canonicum*, t. II, págs. 345-348; *Diccionario de derecho canónico*, Paris 1853, págs. 921-922; S. ALONSO MORÁN, *Comentario a los cc. 1409-1488*, t. III, págs. 114-115.

En el canon 1448, no ofrecía una descripción del *ius patronatus*:

“Summa privilegiorum eum quibusdam oneribus, quae ex Ecclesiae concessione competit fundatoribus catholicis ecclesiae, cappellae aut beneficii, vel etiam eis qui ab illis causa habet”.

Teniendo en cuenta los no pocos inconvenientes que el derecho de presentación ocasionó a la Iglesia, la nueva codificación estableció la abolición absoluta del derecho de patronato para el futuro, es decir, que en lo sucesivo no se podía constituir ningún derecho de patronato¹⁹³. Por lo mismo, teniendo en cuenta los derechos adquiridos, exhortó a los patronos que se avengan buenamente a renunciar, especialmente al derecho de presentación, ofreciendo a cambio *sufragios espirituales*¹⁹⁴.

Tres clases de privilegios competían a los patronos, de acuerdo al canon 1455: el de presentación, que era el principal, el más estimado de ellos y el que más discusiones ha originado; el de recibir alimentos en caso de indigencia, y el de que se les tributasen ciertos honores.

Entre los deberes de los patronos¹⁹⁵ se enumeraban: avisar al Ordinario local, si notaban que se dilapidaban los bienes de la Iglesia o del beneficio; reedificar la iglesia derruida o realizar las reparaciones que eran necesarias a juicio del Ordinario, si tenían el derecho de patronato por título de edificación, y suplir las rentas si el derecho de patronato se origina del título de dotación.

12- Síntesis final.

El sistema benefical perteneció a un momento histórico en el que la Iglesia asumió un modelo de vida, el feudal, que la signó durante siglos; modelo no teológico, a nuestro entender, tampoco evangélico, sino terreno, político, al que la Iglesia se asimiló.

Al comenzar la tarea de codificación encargada por Pío X, a cuya cabeza estuvo el Cardenal Pedro Gasparri, se tomaron las normas y legislaciones de diecinueve siglos de vida eclesial. El Código de Derecho Canónico promulgado en 1917 por el Papa Benedicto XV, es el fruto de este trabajo y asumió el sistema del Beneficio como forma de sostenimiento del clero.

¹⁹² Por ejemplo Wernz – Vidal, señala *“Ius Patronatus secundum partem principalem definitur Ius ab Ecclesia datum praesentandi Superiori eclesiástico, ad concessionem tituli competente, clericum idoneum instituendum ad vacans officium ecclesiasticum”* (*Ius canonicum*, t. II, pág. 345).

¹⁹³ Cf. c. 1450.

¹⁹⁴ Cf. c. 1451.

¹⁹⁵ Cf. c. 1469.

En los decenios posteriores a la promulgación del Código, la necesidad de un cambio se fue poniendo de manifiesto pues el sistema benefitial vigente ya era inadecuado e inapropiado para la vida de los presbíteros y la tarea evangelizadora.

Entre otras dificultades, generaba muchas desigualdades, no atendía a las nuevas necesidades de la vida moderna, al surgimiento de nuevos oficios, a la expansión de las fronteras de la Iglesia por su actividad misionera, etc. Era un sistema inadecuado, porque una serie de cargos importantísimos no estaban amparados por él, como por ejemplo, el vicario general, el oficial de Curia o juez eclesiástico, el rector del seminario y los profesores de las facultades teológicas. Injusto, porque cada beneficio poseía una dotación propia que no tenía por qué guardar relación de equidad, ni de hecho la guardaba, con la importancia del oficio sagrado, a cuyo titular provee de sustento, ni tampoco con otros oficios de igual rango, la praxis por la cual el patrimonio de la dote fue considerado más importante que el ejercicio del oficio.

Los así llamados defectos del beneficio, partieron en realidad de elementos estructurales del mismo, a los cuales no se podía renunciar sin el peligro de abandonar del todo aquella figura jurídica. Esto sucedía, por ejemplo con el *ius percipiendi* que poseía el titular del oficio, el cual impedía una redistribución de los réditos del patrimonio eclesiástico, parcializándolo en múltiples entes autónomos sin conexión unos con otros. Además, era difícil alcanzar, a igualdad de condiciones, igual retribución para los presbíteros; cada beneficio producía réditos diversos. Es más, la constitución de la dote, absolutamente independiente de las exigencias de orden pastoral, podía ocasionar desigualdad entre quien disponía de un conspicuo patrimonio sin graves necesidades y quien debiendo hacer frente a grandes urgencias, estaba desprovisto de lo indispensable; todo lo cual era razón de escándalo entre los fieles y descrédito para la Iglesia. Tampoco alcanzaba lo establecido por el c. 1473 para corregir los defectos, pues al remitir a la discrecionalidad de cada titular de un beneficio la valoración de lo superfluo que debía entregar a los pobres o a las causas pías, daba ocasión para cualquier tipo de maniobra¹⁹⁶.

Todo lo expuesto ocasiona el debilitamiento de la comunión presbiteral y de la comunión de bienes que debe existir entre los que comparten un mismo ministerio. Queda ensombrecida la imagen de cuerpo presbiteral para dar lugar a individualismos y a que cada uno busque personalmente la solución para su problema económico.

¹⁹⁶ Cf. C. BURGAZZI, *Il Sostentamento del Clero*, págs. 89-92.

CAPÍTULO III

El sostenimiento de los presbíteros en el Concilio Vaticano II. La génesis histórica del texto de *Presbítorum Ordinis* 20.

Sumario: La fase antepreparatoria. Las posiciones de los Obispos. Las intervenciones de las Congregaciones de la Santa Sede. Las propuestas de las Universidades Pontificias. La fase preparatoria. La etapa conciliar. Primer período: Esquema *De Clericis*. Segundo período: Esquema *De Sacerdotibus*. Tercer período: Esquema *De vita et ministerio sacerdotali*. Esquema *De ministerio et vita presbyterorum*. Cuarta sesión: aprobación del texto definitivo. Los principios conciliares de la reforma. La recomendación del espíritu de pobreza. La recepción de los principios conciliares en los documentos post-conciliares. El *Motu Proprio Ecclesia Sanctae*. El Directorio para el ministerio pastoral de los Obispos *Ecclesiae Imago*. Síntesis final.

La necesidad de una reforma del sistema previsto en el Código pio – benedictino para la sustentación del clero se manifiesta claramente en las décadas anteriores al Concilio Vaticano II. Los defectos del sistema benefitial, a los que hemos aludido en el capítulo anterior, son denunciados por todos aquellos que, con ocasión del envío de las propuestas para el Concilio anunciado por el Papa Juan XXIII, tocan este argumento¹⁹⁷.

Queda así planteada la cuestión que deberá resolver el Concilio: ¿abolición o reforma del sistema benefitial?

En realidad, la cuestión fundamental la constituía la relación entre los dos elementos característicos del sistema benefitial, es decir, el oficio y el beneficio. En el debate conciliar se da, por un lado, el reconocimiento de la utilidad que el sistema benefitial había representado en los siglos precedentes para la honesta sustentación del clero, por el otro se denuncian sus evidentes límites. El gran resultado del Concilio fue trasladar el acento del beneficio al oficio, atendiendo la relación entre clérigo y bien temporal y proponiendo algunos instrumentos técnicos aptos para favorecer una fuerte toma de conciencia de la importancia del oficio¹⁹⁸.

Revisando el proceso redaccional del Decreto y el estudio de las distintas fases del concilio, podemos conocer no sólo la mentalidad y las fuentes del futuro documento, sino también, hasta qué punto los pastores y las varias instituciones que intervinieron reclamaban una reforma del sistema benefitial.

1. La fase antepreparatoria¹⁹⁹.

En esta fase del Concilio, los proyectos presentados por los episcopados, Congregaciones Romanas y varias Universidades son unánimes en considerar la urgencia de una reforma en el plano global de los bienes temporales de la Iglesia y, sobre todo, en la parte de los beneficios, fuente tradicional de retribución del clero. Se manifiesta ya en esta fase la

¹⁹⁷ Sobre el problema del clero, encarado desde una perspectiva jurídico-disciplinar y ascético-pastoral, podían contarse 768 *propositiones*, recogidas en varios títulos de la sección *De clericis in generis*.

¹⁹⁸ Cf. BURGAZZI, C., *Il Sostentamento del Clero*, 96.

¹⁹⁹ Para los votos de los Obispos ver *AD Series I (Antepreparatoria)*, *appendix Vol. II, Pars II*; para las proposiciones de las congregaciones de la Curia romana, ver *AD Series I (Antepreparatoria)*, *vol. III*, y para los votos de las Universidades y facultades eclesiásticas, ver *AD Series I (Antepreparatoria)*, *Vol. IV, Pars I (in Urbem) e Pars II (extra Urbem)*.

tensión que se mantendrá hasta el final entre reforma o abolición del sistema de los beneficios.

Encontramos intervenciones que tratan el asunto en forma seria y profunda, proponiendo un sistema alternativo al mismo sistema benefical o, por lo menos, proyectando innovaciones sustanciales que le eliminen los defectos de mayor relieve. Las intervenciones que señalaremos contienen todos los elementos para el planteamiento del problema y proponen las soluciones que serán debatidas en el Concilio:

1.1. Las posiciones de los Obispos²⁰⁰.

De las intervenciones de los Obispos emerge claramente como el rédito benefical era insuficiente para garantizar a todo el clero un adecuado sostenimiento. Muchos sacerdotes se veían obligados a buscar lo necesario para el honesto sostenimiento por fuera del ámbito benefical.

Surgieron diversas propuestas, como por ejemplo: declarar incapaces a los presbíteros para poseer y administrar bienes inmuebles²⁰¹; proveerlos de una póliza de seguro de vida en caso de invalidad o ancianidad²⁰²; corregir el sistema benefical a fin de imponer la obligación al beneficiario de erogar lo sobrante a favor de los pobres y las obras pías, la novedad de esta propuesta consiste en atribuir una finalidad comunitaria al bien eclesiástico, o mejor a lo que sobra, bajo el control del Ordinario²⁰³.

Algunos, que proponían una reforma más profunda del sistema benefical afirmaban la necesidad de que en cada diócesis todos los bienes sean puestos en común y se forme un solo fondo²⁰⁴. Otros, que pensaban en la importancia de una continuidad con alguna reforma del sistema benefical, propusieron que en cada diócesis se constituya un fondo común, con una administración centralizada, donde confluyan los bienes extra beneficales, los derechos de estola, los tesoros diocesanos, las ofrendas voluntarias y todos los bienes que no pertenezcan a la dote benefical²⁰⁵.

También se propone dar a los Obispos amplias facultades para la administración de los réditos de los bienes eclesiásticos y distribuirlos en favor de los presbíteros pobres²⁰⁶.

²⁰⁰ Cf. AD I, *Appendix II*, II, 535-569.

²⁰¹ Cf. AD I/II, *Appendix II*, 563.

²⁰² Cf. *ib.*, 566.

²⁰³ Cf. *ib.*, 547.

²⁰⁴ Cf. AD I, *Appendix II*, 561. AD I/II, III, 760.

²⁰⁵ Cf. AD I/II, *Appendix II*, 565.

²⁰⁶ Cf. *ib.*, *Appendix II*, 557.

1.2. Las intervenciones de las Congregaciones de la Santa Sede.

La Congregación Consistorial, proponía una “Administración económica centralizada” y sugería la creación de una caja central común en la que convergieran todas las actividades económicas-financieras, a fin de hacer frente a necesidades de carácter extraordinario; esto se consideraba indispensable para asegurar la equidad en la distribución de los bienes. Sin embargo no hacía ninguna referencia a las fuentes de las cuales surgirían los fondos para constituir la caja central. Este voto era un augurio para reformar el sistema benefical sobre la base de la mutua ayuda y de la comunión de los bienes entre las comunidades eclesiales²⁰⁷.

La Sagrada Congregación del Concilio²⁰⁸, al abordar los derechos y obligaciones del clero en general, hace mención a la vida en común de los clérigos y a la adquisición de bienes materiales por intermedio del comercio. Para favorecer la mutua ayuda, sobretudo en la observancia del celibato y en el espíritu sacerdotal, recomienda, con carácter obligatorio, la vida en común.

Ante la deficiente administración por parte de algunos párrocos y para favorecer su dedicación de manera más plena a la cura pastoral, se sugiere crear un consejo de administración, que lo ayude en la gestión “*omnium bonorum parrociae pertinentium*”. Más adelante, inclinándose por el mantenimiento del sistema benefical, propone una corrección de modo que el titular del beneficio no sea más considerado usufructuario de la dote sino un simple administrador y declara la obligación del beneficiario de utilizar lo superfluo “*pro pauperibus aut piis causis*”, como ya lo habían sugerido los Obispos. Una tercera propuesta, sugería que en cada Curia Diocesana, se constituyera una dependencia que ayude al Obispo en la función de vigilancia sobre la administración de todos los bienes eclesiásticos. En cuarto lugar se señala como una obligación jurídica y moral de la Iglesia asegurar que todos y cada uno de los sacerdotes seculares puedan hacer frente a sus necesidades económicas “*pro tempore aegrae valetudinis, inhabilitatis et senectutis*”; las razones de esta propuesta eran: no obligar a los sacerdotes a conservar el beneficio cuando estuvieran en situaciones de enfermedad o de vejez; no hacer faltar a la diócesis “*benefici simpliciter*” con los cuales proveer al sostenimiento de los sacerdotes enfermos y ancianos; y, por último, evitar que la previsión de una vejez indigente hiciera desistir de la vocación sacerdotal. Para finalizar, buscando soluciones para el sostenimiento del clero, consideraba importante la creación en todas la diócesis de la Obra de las Vocaciones.

²⁰⁷ Cf. S. CONGREGATIO CONSISTORIALIS, en AD I/III, 58-59.

²⁰⁸ Cf. S. CONGREGATIO CONCILII, en AD I/III 135-146.

La Congregación *De Propaganda Fide*, tratando de los territorios de misión, hizo hincapié en la necesidad de un sistema nuevo y adecuado como un medio de vida razonable de los sacerdotes misioneros, porque en los países en misión no había ningún beneficio.

1.3. Las propuestas de las Universidades pontificias.

El voto de la Pontificia Universidad Lateranense²⁰⁹: se orienta más en la línea de una reforma del sistema benefical, que en la línea de su abolición, pues si bien en muchas regiones había problemas, sin embargo todavía no veía necesario “*ut sistema beneficiarium omnino subvertatur*”²¹⁰. Tal reforma se piensa que podría ocurrir confiriendo facultades particulares al Obispo, que mitiguen el rigor del canon 1429 y determinen lo superfluo que ha de distribuirse a los pobres y a las causas pías, dando así consistencia a la obligación prescrita por el canon 1473. A estos dos remedios se podría agregar un tercero, que ha de valorarse atentamente: quitar la administración directa a los beneficiarios y confiarla a una comisión diocesana o regional, para constituir una administración central de todos los bienes diocesanos y beneficales. Además, propiciaba la creación de alguna masa diocesana, regional o nacional, en la cual confluyan los frutos de los beneficios, destinados a ser redistribuidos según normas equitativas. De tal modo, se evitaría la falta de igualdad de los bienes y que el beneficiario dedique gran parte de su tiempo a la administración, o, si es incapaz o descuidado, no ponga en peligro la misma estabilidad patrimonial.

El voto del Pontificio Ateneo Salesiano²¹¹: se dirige decididamente hacia la abolición del sistema benefical²¹². Repasando la historia del sistema benefical, alerta sobre el real peligro de injusticia y escándalo que constituye la continuación de dicho sistema para la vida de la Iglesia y para la vida sacerdotal²¹³. El concilio debería volver a los primeros tiempos de la Iglesia, con una única administración centralizada de todos los bienes diocesanos, que debería constituir una única masa de bienes, a la cual deberían confluir los bienes beneficales, tanto muebles e inmuebles, como los derivados de otras prestaciones, aún provenientes de la autoridad civil, o bien de las ofrendas de los fieles, o bien de los derechos de estola, o bien de la actividad pastoral, o bien de todos los bienes que por cualquier título lleguen a la Iglesia. Como única excepción es indicada la ofrenda por la celebración de la Santa Misa. De dicha masa de bienes debería provenir cuanto fuera necesario para realizar los

²⁰⁹ Cf. AD, *Series I, Anteparaeparatoria*, 282 – 284.

²¹⁰ *ib.*, 282.

²¹¹ Cf. *ib.*, 206 – 209.

²¹² “*Systemate beneficali relicto, omnia bona ecclesiastica dioeclesana ab ordianrio loci administrentur et, aequa proportione servata, clero, ecclesiis, populo et operibus curae animarum, ordinariis et extraordinariis, pro rata distribuuntur*” (AD I/IV, I, 2, 209).

²¹³ *ib.*, I, 2, 206.

fines eclesiales, entre ellos la sustentación del clero y de cuantos prestan su colaboración al servicio de la Iglesia. Así, se eliminaría buena parte de los inconvenientes del sistema benefical, serían promovidas la justicia y equidad en el clero, y la santidad de los sacerdotes.

Profundo y extenso es el voto de la Facultad teológica de Nápoles²¹⁴: señala las incongruencias jurídicas y sucesivamente las incongruencias prácticas del beneficio eclesiástico. Según su parecer el instituto jurídico benefical con el correr de los siglos generó tantas secuelas que actualmente no sirve para responder a las necesidades de la retribución del clero. Para obviar estas dificultades, desde una perspectiva de técnica jurídica, propone algunas soluciones prácticas que eviten los inconvenientes del antiguo sistema, sustituyéndolo por un sistema de estipendios o salarios a dar a todos los que ejercitan un oficio, en proporción a las exigencias de los oficios mismos, según los lugares y las circunstancias diversas. Los derechos de estola y los estipendios de misa tendrían como destino la masa común de bienes.

El voto de la Pontificia Universidad de Salamanca: consideraba que el sistema benefical, así como estaba planteado, no era apto ni justo para los tiempos actuales. Muchos eran los oficios necesarios en la renovación de la Iglesia que no eran considerados beneficios. Por eso, exhortaba a instaurar un régimen económico más moderno²¹⁵.

El Pontificio Ateneo “*De Propaganda Fide*”²¹⁶: recordaba que no existía una normativa acerca de la provisión social para el clero, por lo que auspiciaba la aplicación de las leyes de asistencia y de provisión social que regulaban la retribución de los empleados estatales. Propiciaba la reforma del sistema benefical y proponía la constitución de una masa de bienes destinadas a asegurar a los clérigos un salario honesto.

La Pontificia Facultad Teológica del Sacro Cuore di Gesu, de Cagliari²¹⁷: proponía la reforma de la distribución de los bienes temporales entre los clérigos, para asegurar que no se den desigualdades escandalosas, como las que sufrían los vicarios parroquiales. En cuanto a los ancianos y los enfermos sugería la creación de casas para el clero y de pensiones o seguros para su sostenimiento.

La Universidad Católica de Lublin: sugería añadir al *Codex Iuris Canonici* algunas prescripciones para tutelar principalmente a los sacerdotes mayores y enfermos. Para ello sugería que en las diócesis se instituyan asociaciones de clérigos de “mutua ayuda”, todos los clérigos diocesanos deberían inscribirse en ella y pagar una cuota anual.

²¹⁴ Cf. AD, *Series I, Anteparaeparatoria*, 714 – 720.

²¹⁵ Cf. AD I/IV, II, 550.

²¹⁶ Cf. PONTIFICIO ATHENAEUM DE PROPAGANDA FIDE, en AD I/IV, I/1, 475-476.

²¹⁷ Cf. PONTIFICIA FACULTAS THEOLOGICA KURULITANA SS. CORDIS JESU, en AD I/IV, II, 658.

La Universidad Católica de Ottawa: proponía la completa abolición del instituto benefical, definido como “*vetusta institutio*”, y sustituirlo por un “*salarium*” cuantificado por el Ordinario del lugar²¹⁸.

La Facultad Teológica de Treveris: propiciaba la modificación del canon 979 a fin de definir el oficio eclesiástico como “*titulus servitii dioecesis*”. Proponía también que los párrocos renuncien a su oficio a los 70 años y que se mitigara la ley de inamovilidad de los párrocos²¹⁹.

Por último, la Pontificia Universidad de Comillas: auspiciaba la supresión de sistema benefical²²⁰.

2. La fase preparatoria.

El 5 de junio de 1960, el Papa Juan XXIII, emitía el Motu proprio *Superno Dei nutu*²²¹, que instituía diez comisiones preparatorias. Eran las encargadas de redactar los esquemas que se habían de proponer a la asamblea, a la luz de las sugerencias recibidas durante las consultas realizadas en la etapa ante-preparatoria.

La materia referida a los beneficios eclesiásticos se trataba en dos esquemas: uno relativo a la *cura animarum* y el otro relativo a los clérigos²²².

3. La etapa conciliar

3.1. Primer período: Esquema *De clericis*.

En el transcurso de la etapa preparatoria, la Comisión “*De disciplina clero et populi christiani*”, presidida por el Cardenal Pietro Ciriaci, produjo cuatro esquemas, casi todos con carácter disciplinar:

- a) *De clericorum vitae sanctitate*²²³.
- b) *De distributione cleri*²²⁴.
- c) *De officiis et beneficiis ecclesiasticis deque bonorum ecclesiasticorum administratione*²²⁵.
- d) *De fidelium associationibus*.

²¹⁸ Cf. UNIVERSITAS CATHOLICA OTTAVIENSIS, en AD I/IV, II, 493.

²¹⁹ Cf. FACULTAS THEOLOGICA TREVIRENSIS, en AD I/IV, II, 751.

²²⁰ Cf. PONTIFICIA UNIVERSITAS COMILLENSIS, en AD I/IV, II, 68.

²²¹ AAS 52 (1960) 433-437.

²²² Cf. BURGAZZI, C., *Il Sostentamento del Clero*, págs. 113-114.

²²³ Cf. AD II/III, I, 358-361 y II/II, I, 595-598.

²²⁴ Cf. AD II/III, I, 355-357 y II/II, I, 563-565.

²²⁵ Cf. AD II/III, I, 371-375 y II/II, I, 685-689.

En diciembre de 1962, la Comisión conciliar emprende la tarea de rehacer los tres primeros textos en cuestión que se referían al clero y se encarga de transmitir el cuarto, que trataba de las asociaciones de fieles, a la Comisión para el apostolado de los laicos. Sin embargo, la Comisión de coordinación, en la reunión de enero de 1963, decidió comunicar a la Comisión conciliar que convenía elaborar un solo esquema con tres capítulos. Resulta así un solo esquema conciliar: *De clericis*, compuesto de tres capítulos: *I. De vitae sacerdotalis perfectione*; *II. De studio et sapientia pastoralis*; *III. De recto uso bonorum ecclesiasticorum*; y una exhortación final: *De distributione clero*. En cuanto al capítulo tercero, debía reclamar, por ejemplo, un sustento material suficiente para los sacerdotes y subrayar su deber de abstenerse de las actividades comerciales. Las cuestiones de los beneficios eclesiásticos deberían remitirse a la Comisión para la revisión del Código²²⁶.

Dicho esquema, es enviado a los Padres conciliares el 21 de mayo de 1963.

La parte del esquema que se refiere a nuestro tema se encuentra en el capítulo III: "*De recto uso bonorum ecclesiasticorum*"²²⁷, y trata de los siguientes temas: sobre los fines a los cuales se destinan los bienes de la Iglesia, sobre la primacía de los oficios sobre el beneficio, sobre la congrua remuneración de los clérigos, sobre la previsión social, sobre la constitución de la masa común de bienes en cada diócesis, sobre las fuentes de ingreso de la masa común diocesana y su administración.

Al referirse a la remuneración y previsión social del clero, dice:

“30. [Aequa remuneratio clericis providenda] «Quia “dignus est operarius mercede sua”, atque “Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere”, omnibus qui in Ecclesia quolibet munere funguntur aequae providendum est.

Quapropter Episcopi, graviter onerata conscientia, sedulo ac diligenter satagent, praesertim in Conciliis Regionalibus et Provincialibus, necnon in Coetibus Episcoporum, normas de huiusmodi re condere opportune ac tempestive pecuniae vigenti pretio accommodandas, haec maxime prae oculis habendo:

- a) omnibus sacerdotibus remuneratio assignetur, clericali dignitati congrua, qua possint etiam per se ipsos indigentibus subvenire;*
- b) in definienda remunerationis copia, ratio habenda est aequitatis pro clericis in iisdem adiunctis versantibus; iten ipsorum antiquitatis in officiis adimplendis; denique gravitatis ac dignitatis munerum;*
- c) sacerdotibus post certum tempus officium relinquentibus, decora pensione semper providendum erit».*

²²⁶ Cf. AA. VV. (dir. G. ALBERIGO), *Historia del Concilio Vaticano II*, Vol. II, pág. 442. J. L. RUIZ VELARDE, *La remuneración de los clérigos en la génesis del n° 20 del decreto “Presbyterorum ordinis”*, en *Cuadernos doctorales* 18 (2001) 368.

²²⁷ AS III/IV, 837-843.

“31. [Praevidentia socilis] «Invigilent Ordinarii modis rationibusque socialibus adsistentiae ac praevidentiae in favorem sacerdotum invalidorum aut senescentium, pro locorum, temporum ac morum adiunctis: viros apprime peritos in disciplinas socialibus, actuarialibus, oeconomicis, iuridicis et medicis consulendo, eorumque consiliis utendo.

Maxime etiam curandum est ut omnes sacerdotes, in quantum fieri potest, et servatis tum Ecclesiae legibus, cum prudentiae normis, semel saltem in anno medicae recognitioni sese subiiciant ut aegritudines ipsis forte obvencientes inde ab initio detegantur et oportuna remedia adhiberi valeant»²²⁸.

El esquema presenta dos números sobre la sustentación de los clérigos, ambos mantienen una natural conexión. Sería difícil abordar el estudio sobre la remuneración sin tratar también, brevemente, sobre la presión social que constituye un propósito complementario del Concilio para resolver el problema general de la sustentación clerical. Señala el número 30 que todos aquellos que en la Iglesia desempeñan algún cargo dispongan, de modo equitativo, de recursos materiales. Y los Obispos, de modo particular a través de la acción de las Conferencias Episcopales, deben establecer normas sobre ello²²⁹.

Las enmiendas presentadas por los Padres a la Secretaría de la Comisión fueron 444 y se pueden clasificar en dos apartados:

- a) Las que hacen relación al esquema en general, que denotan tendencias distintas. Una tendencia lo considera muy acertado y completo, valorando los medios que la Iglesia intenta proporcionar a los presbíteros para el ejercicio de su ministerio. Otras tendencias coinciden en calificarlo de defectuoso tanto por el estilo en que está redactado el esquema, como por las lagunas de orden doctrinal y pastoral que existen a lo largo de él.
- b) Hay otras enmiendas que se refieren a cada uno de los tres capítulos, a la exhortación final indicada anteriormente y a cada uno de los números que la componen²³⁰.

De las observaciones en particular, podemos señalar, en primer lugar, la de Monseñor Agustín Herrera, Obispo de Jujuy, Argentina, quien al observar la completa novedad del texto respecto al antiguo concepto benefical, consideró conveniente que se dijese con completa claridad lo que era sin duda propósito del texto: que el principio “*beneficiarius facit fructus suos*” ha dejado de tener vigencia, y que se ha trasladado a los Obispos la responsabilidad de asignar la remuneración según las normas de justicia y las propias circunstancias. Por su

²²⁸ AD III/III, IV, 839.

²²⁹ Cf. J. L. RUIZ VELARDE, *La remuneración de los clérigos*, pág. 372.

²³⁰ Cf. ib., pág. 369.

parte, Monseñor Paul Léon Seitz, Obispo de Kontum, Vietnam, sorprendió al defender la necesidad de suprimir el concepto de remuneración: admitir una asignación o un sueldo, sería fomentar clérigos asalariados, e introducir una perspectiva mundana contraria al espíritu de pobreza y consagración; concluyó pidiendo que se concediera a los sacerdotes seculares el poder ejercer alguna profesión al estilo de San Pablo, haciéndola compatible con la predicación para que, sin ser gravosos a nadie, puedan presentarse mejor ante los más pobres y menos creyentes²³¹. Una cuestión importante fue la que planteó Monseñor Manuel Talamás Camandari, Obispo de Ciudad Juárez, México, al defender la necesidad de distinguir lo que se debe asignar al sacerdote para su congrua sustentación de los destinado a la atención de los pobres, para ello propuso que se especificara la cantidad exacta que se asignaba para entregar a los pobres, de modo que los sacerdotes supieran el monto exacto que correspondía a la obra de caridad, evitando que los presbíteros poco dados al ejercicio de la caridad invirtieran para su uso lo que corresponde a estas obras. A su momento, Monseñor Mauricio Baudoux, Arzobispo de San Bonifacio, Canadá, y el P. Jean-Baptiste Janssens, Preposito General de la Compañía de Jesús, coincidieron en la necesidad de suprimir la palabra “*dignitatis*”, pues la dignidad en la que se constituye el clero no es título de remuneración, y reemplazarla por “*gravitatis*”, puesto que el cargo exige muchas veces ayudas suplementarias de acuerdo con las circunstancias en que se desenvuelve²³².

3.2. Segundo período: Esquema *De sacerdotibus*.

Durante este segundo período de sesiones del Concilio, entre los meses de octubre y noviembre de 1963, se preparó la nueva redacción del esquema *De clericis* de acuerdo a las enmiendas recibidas, valorando positivamente el acuerdo que en general manifestaron los Padres a la hora de defender el principio de la remuneración equitativa de los clérigos. Surge la primera redacción del *schema De sacerdotibus*.

El nuevo esquema, al referirse a la remuneración y previsión social del clero, dice:

“26 (olim 30). [*Aequa remuneratio clericis providenda*] «*Quia dignus est operarius mercede sua*”, atque “*Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere*”, *omnibus qui in Ecclesia quolibet munere funguntur aequae providendum est.*

Quapropter Episcopi, sive pro sua cuiusque dioecesi, sive, ad communem agendi rationem in dioecesibus vicinioribus fovendam, in Conciliis Regionalibus et provincialibus, aut, quantum his competat, in

²³¹ Esta propuesta fue desestimada por oponerse a la doctrina de San Pablo “*Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere*” (1 Cor. 9, 14). Cf. *De recognitione Schematis De Clericis*, n° 30, en AS II/IV, 873.

²³² Cf. J. L. RUIZ VELARDE, *La remuneración de los clérigos*, págs. 372-374.

territorialibus episcoporum coetibus, satagant, graviter onerata conscientia, normas de huiusmodi re sedulo ac diligenter condere, et quidem pecuniae vigenti pretio opoortune et tempestive accommodandas, haec máxime prae coulis habentes:

a) *omnibus sacerdotibus remuneratio assignetur condicioni eorum congrua, qua possint etiam per se ipsos indigentibus aliqua ratione subvenire;*

b) *in definienda remunerationis copia, ratio habenda est aequitatis pro clericis in iisdem adiunctis versantibus; ítem gravitatis munerum; denique antiquitatis clericorum in officiiis adimplendis;*

c) *sacerdotibus post certum tempus officium relinquentibus decora pensione semper providendum erit»²³³.*

“27 (olim 31). [Praevidentia socilis] «Invigilent Ordinarii modis rationibusque socialibus adsistentiae ac praevidentiae in favorem sacerdotum invalidorum aut senescentium, pro locorum, temporum ac morum adiunctis: viros apprime peritos in disciplinas socialibus, actuarialibus, oeconomicis, iuridicis et medicis consulendo, eorumque consiliis utendo»²³⁴.

No pareció oportuno incluir en el texto las propuestas de Monseñor Mauricio Baudoux y Monseñor Manuel Talamás Camandari, sobre el modo concreto de llevar a cabo las limosnas a los necesitados. Sí se atendió, en cambio, a las enmiendas de Monseñor Mauricio Baudeux y del P. Jean-Baptiste Janssens, puesto que el nuevo texto prescinde del término “*dignitatis*”²³⁵.

El 23 de enero de 1964 la Comisión de Coordinación del Concilio, estableció que el texto del esquema fuera reducido a sus capítulos esenciales, bajo la forma de proposiciones para ser presentadas a los Padres para su votación.

La Comisión *De disciplina cleri et populi cristiani*, aprobó el nuevo texto el 16 de marzo de 1964 y lo envió a la Comisión Coordinadora, que lo aprobó y envió a los Padres Conciliares el 11 de mayo de 1964²³⁶.

De esta segunda redacción del esquema *De sacerdotibus*, reducido a diez proposiciones, interesa la Proposición 9º, puesto que es la materia que atañe a este trabajo. Lo relativo a la previsión social pasa a la 10º proposición, en la que se prevé la constitución de una masa común diocesana para la ayuda que se necesite prestar a los sacerdotes ancianos o enfermos²³⁷.

²³³ AD III/III, IV, 873-874.

²³⁴ *ib.*, 874.

²³⁵ Cf. J. L. RUIZ VELARDE, *La remuneración de los clérigos*, pág. 376.

²³⁶ Cf. F. G. HELLÍN, *Presbyterorum Ordinis*, pág. XXV.

²³⁷ Cf. J. L. RUIZ VELARDE, *La remuneración de los clérigos*, pág. 377.

« 9. [Aequa remuneratio clericis providenda]. Quia “dignus est operarius mercede sua” (Lc. 10,7) atque “Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere” (1 Cor. 9, 14), curent sacrorum Antistites ut, pro suo cuiusque territorio, normae instituantur, quibus honestae sustentationi atque congruae pensioni eorum qui in Ecclesia quolibet munere funguntur apte consulatur, ita quidem ut, ratione habita locorum temporumque condicionum, summa pecuniae ab unoquoque percipienda fundamentaliter eadem sit pro omnibus in iisdem adiunctis versantibus, eorum conditioni sit congrua et eis tribuat facultatem per se ipsos indigentibus aliqua ratione subveniendi»²³⁸.

Al preparar el esquema, la comisión contaba con un material que introducía reformas parciales al sistema benefical y al sistema administrativo de los bienes temporales pero no modificaban la legislación precedente, por lo que el esquema permanecía sustancialmente en la línea del Código de Derecho Canónico de 1917²³⁹. El texto de la 9º proposición pone en manos de los Obispos residenciales la obligación de proporcionar a los clérigos la honesta sustentación y la congrua pensión. Se ocuparán de dar normas sobre ellos. Esas normas intentarán evitar que se introduzcan notables diferencias económicas entre los titulares de los oficios, procurando que exista siempre una razonable igualdad retributiva entre los clérigos que se encuentran en las mismas circunstancias. Se deberá procurar también que los clérigos puedan ayudar a los necesitados con los recursos provenientes de su propia asignación. Todo esto reportará a los sacerdotes la necesaria tranquilidad de modo que puedan dedicarse con todas sus energías a su ministerio²⁴⁰.

3.3. Tercer período.

3.3.1. Esquema *De vita et ministerio sacerdotali*.

Entre los meses de mayo y septiembre de 1964, los Padres conciliares presentaron sus observaciones al esquema, entre las cuales era notable el informe de los Obispos de lengua alemana y de los Obispos escandinavos. La redacción del esquema *De sacerdotibus* no satisfizo a los Padres, por lo que como resultado de las observaciones presentadas la comisión aprobó en su reunión del 29 de setiembre de 1964 un texto revisado. Había algunos cambios importantes. El título del esquema se cambió de “Los sacerdotes” (*De sacerdotibus*) a otro título algo mejor enfocado, “La vida y el ministerio de los sacerdotes” (*De vita et ministerio sacerdotali*), “*sacerdotali*”, en lugar de “*presbyterorum*” que aparecerá en la versión final, significaba que se contemplaban todos los órdenes del sacerdocio: Obispos y diáconos así como sacerdotes en el sentido ordinario de la palabra. El número de proposiciones quedó

²³⁸ AS III/IV, 848-849.

²⁰³ ib., 225-233.

²⁴⁰ Cf. J. L. RUIZ VELARDE, *La remuneración de los clérigos*, págs. 377-378.

aumentado de diez a doce y hubo importantes cambios en la manera de ordenar las proposiciones y en el contenido de las mismas²⁴¹.

El 2 de octubre de 1964, se distribuye en el Aula conciliar el *schema emendatum propositionum De sacerdotibus*, con el nuevo nombre *De vita et ministerio sacerdotali*, en un folleto que contenía además lo siguiente: el esquema anterior de diez proposiciones, quedando impresos ambos textos en columnas paralelas; el informe de Monseñor François Marty, portavoz de la comisión; y el informe de la comisión sobre las razones de los cambios²⁴².

Respecto de nuestra materia, la Comisión plenaria determinó enmendar el inciso según el cual cada Obispo en su diócesis podía dictar normas referentes a la remuneración de los sacerdotes por las dificultades que cada una de ellas, por separado, pueden encontrar para establecer normas propias, para atender debidamente la honesta sustentación y para la congrua pensión, que constituye más bien un problema de carácter más general²⁴³.

El texto se expresa así:

« 11. (olim n. 9) [*Aequa remuneratio clericis providenda*].
Quia “dignus est operarius mercede sua” (Lc. 10, 7), atque “Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere” (1 Cor. 9, 14), curent sacrorum Antistites, sive singuli pro sua cuiusque dioecesi, sive melius plures simul pro communi territorio, ut normae instituantur quibus pate consulatur honestae sustentationi atque congruae pensioni eorum qui in Ecclesia quolibet munere funguntur, ita quidem ut, ratione habita locorum temporumque conditionum, summa pecuniae ab unoquoque percipienda fundamentaliter eadem sit pro omnibus in iisdem adiunctis versantibus, eorum condicioni sit congrua et eis tribuat facultatem per se ipsos indigentibus aliqua ratione subveniendi»²⁴⁴.

El texto se puso a discusión en el Aula conciliar durante las congregaciones generales C – CII, tenidas del 13 al 15 de octubre de 1964.

Al inicio de la Congregación C presentó su *Relatio* Monseñor François Marty, Arzobispo de Reims. Subrayaba la necesidad de una radical reforma del sistema benefical para evitar el feudalismo en la Iglesia y las consecuentes distinciones de “clases sociales”

²⁴¹ Cf. J. L. RUIZ VELARDE, *La remuneración de los clérigos*, pág. 378. “Los epígrafes de las doce proposiciones eran los siguientes 1) El comportamiento de los sacerdotes hacia el laicado; 2) La vida sacerdotal en conformidad con el Evangelio; 3) Notas características del ministerio sacerdotal; 4) La fraternidad entre los sacerdotes; 5) El estudio como obligación esencial del estado sacerdotal; 6) El conocimiento pastoral adaptado a cada lugar; 7) La solicitud de los sacerdotes por todas las Iglesias; 8) El fomento de una adecuada distribución del clero; 9) Los fines de los bienes de la Iglesia; 10) La prioridad jurídica que debe darse a los oficios eclesiásticos; 11) La adecuada remuneración de los clérigos, y 12) El establecimiento de un fondo común en cada diócesis” (HV, IV, 321).

²⁴² Cf. HV, IV, 322. AS III/IV, 225-240.

²⁴³ Cf. *Relatio de singulis propositionibus, n° 11 Propositio*, en AS II/IV, 240.

²⁴⁴ AS III/IV, 231-232.

entre los clérigos. Planteaba como urgente la constitución de una “masa diocesana de bienes” destinada a la congrua remuneración de los clérigos y a su previsión social²⁴⁵.

La discusión continuó en las Congregaciones CI-CII, donde los Padres se refirieron unánimemente a la importancia del sacerdocio y manifestaron numerosas reservas sobre la brevedad del esquema y su claridad; el juicio de la mayoría sobre el esquema en general fue bastante negativo²⁴⁶. Muchos Padres adhirieron a la posición del Cardenal Albert Meyer, Arzobispo de Chicago, que reflejaba el disgusto respecto del *schema* propuesto, especialmente en referencia a la redacción en simples proposiciones²⁴⁷.

Respecto a nuestra materia, permanecía alguna vaguedad: por ejemplo la propuesta de una masa común diocesana se encontraba con la extrema disparidad económica entre las diversas diócesis. No menos ambigua era la posición sobre el sistema benefical, en relación al cual había muchas reservas en cuanto a su reforma o eliminación²⁴⁸. Varios padres estuvieron de acuerdo en que era inapropiado el disfrutar de beneficios eclesiásticos, que aportaban ingresos a quien los poseía sin exigir a esa persona las correspondientes responsabilidades pastorales; Monseñor Juan Donovan, Obispo auxiliar de Detroit²⁴⁹ y el Cardenal Ernesto Ruffini, Arzobispo de Palermo²⁵⁰, sugirieron que la cuestión del beneficio eclesiástico debía dejarse para que el nuevo Código de Derecho Canónico tratara de ella debidamente. Se advertía también sobre el peligro de la división entre presbíteros ricos y presbíteros pobres, y la necesidad de evitar la codicia financiera. Un presbítero debe tener todo lo necesario para su ministerio y debe estar en condiciones, si fuera necesario, de atender económicamente a sus padres y la seguridad social del personal doméstico empleado por el mismo. Se manifestó la preocupación por la remuneración de los párrocos rurales. Se defendió la necesidad de que al morir el sacerdote las ganancias obtenidas por el oficio y sus posesiones deben ir a parar a la diócesis y no a su familia. Se proponía el fondo común²⁵¹ diocesano como una forma de solventar la remuneración y previsión social de los sacerdotes.

²⁴⁵ Cf. *Relatio*, en AS II/IV, 242-243.

²⁴⁶ Cf. HV, IV, 323. C. BURGAZZI, *Il Sostentamento del Clero*, pág. 131.

²⁴⁷ Cf. AS III/IV, 244.

²⁴⁸ Cf. C. BURGAZZI, *Il Sostentamento del Clero*, págs. 131-132. “Hubo un apoyo general, con algunas palabras de cautela, hacia la reforma propuesta del sistema de beneficios, reforma que virtualmente equivalía a su supresión...” (HV, IV, 327). Algunas intervenciones de los Padres conciliares en la *Congregatio Generalis CI*, en AS II/IV, 403-450.

²⁴⁹ “...*relinquantur Commissioni post.conciliari pro redactione Codicis Iuris Canonici omnia quae iuridice sapiunt, praesertim quod dicitur de studiis in n. 6 ac de beneficiis in n. 10*” (AS III/IV, 265).

²⁵⁰ Cf. *ib.*, 405-407.

²⁵¹ Cf. *ib.*, 404 y 477.

Objeto de discusión fueron los derechos de estola²⁵² y el peligro del mercantilismo en los estipendios recibidos por las misas²⁵³.

En un sufragio preliminar el 19 de octubre, el *schema* no fue aprobado²⁵⁴. El 20 de octubre Monseñor François Marty, en nombre de la *Commissio de disciplina cleri et populi christiani*, pregunta a la *Commissio de Concilii laboribus coordinandis*, si el *Schema* debía ser corregido y completado con nuevas proposiciones o si era oportuno reformularlo *ex novo*²⁵⁵. El 22 de octubre, la *Commissio de Concilii laboribus coordinandis*, responde al *dubio* planteado: el *Schema* debe permanecer *sub forma propositionum*, con el agregado de un proemio teológico-pastoral, las proposiciones debían ser enmendadas de acuerdo a las sugerencias de los Padres y correspondían ser agregadas nuevas proposiciones *iuxta patrum exposita desideria*²⁵⁶.

3.3.2. Esquema *De ministerio et vita presbyterorum*.

El 20 de noviembre de 1964, en la Congregación General CXXVII, en vísperas de la clausura de la tercera sesión del Concilio, se distribuye y discute el nuevo esquema *De ministerio et vita presbyterorum. Textus emendatus*, que se componía de 20 números:

«17. (Olim nn. 11 et 10). [*Aequa remuneratio Presbyteris providenda*]. *Servitio Dei dediti in implendo officio sibi commisso, digni sunt Presbyteri ut aequam recipiant mercedem, quia “dignus est operarius mercede sua” (Lc. 10, 7; cf. Mt. 10, 10; 1 Cor. 9, 7; 1 Tim. 5, 18) atque “Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere” (1 Cor. 9, 14). Quapropter Episcopi curent, sive singuli pro sua cuiusque dioecesi, sive aptius plures simul pro communi territorio, ut normae instituantur quibus debite consulatur honestae sustentationi atque congruae pensioni eorum qui in populi Dei servitium aliquo munere funguntur, ita quidem ut, ratione habita locorum temporumque condicionum, summa pecuniae ab unoquoque percipienda fundamentaliter eadem sit pro omnibus in iisdem adiunctis versantibus, eorum conditioni sit congrua et eis praeterea tribuat facultatem per se ipsos indigentibus aliqua ratione subveniendi; quod erga pauperes ministerium, teste diaconatus institutione, magno semper in honore Ecclesia habuit (Act. 6, 1-6).*

Officio vero quod sacri ministri adimplent praecipuum momentum tribuere oportet. Quare suppresso systemate sic dicto beneficiali, vi cuius olim quandoque primario erant loco beneficia, quibus officia subordinabantur, aequae hodie adhuc haud raro officia

²⁵² “*Si iura stolae alicubi qualibet ex causa aboliri nequeant, ita eiusdem disciplina mutetur ut indoles eiusdem realis quasi transformetur*” (I. BĀNK, episcopus tit. elect. Materianensis, aux. Iaurinensis, en AS III/IV, 410).

²⁵³ Cf. HV, IV, 327. C. BURGAZZI, *Il Sostentamento del Clero*, pág. 133. J. L. RUIZ VELARDE, *La remuneración de los clérigos*, págs. 379-382.

²⁵⁴ 930 Padres votaron a favor de aceptarlo y 1199 Padres votaron en contra de su aceptación (cf. AS III/V, 71).

²⁵⁵ Cf. F. G. HELLÍN, *Presbyterorum Ordinis*, pág. XXVI.

²⁵⁶ Cf. *ib.*, pág. XXVI.

cum beneficiis nimis arcte coniunguntur, princeps in iure tribuatur locus ipsis officiis ecclesiasticis, quae quidem deinceps ut munera quaelibet stabiliter collata in finem spiritualem exercenda intelligi debent»²⁵⁷.

Hay que notar en el texto que el término “*clericis*” es sustituido por el de “*presbyteris*”, señalando la preferencia de este término neotestamentario por encima de sacerdote, que hace alusión a la esfera de lo sagrado. Se introducen citas del Nuevo Testamento para fundamentar el derecho que tienen los presbíteros a su sostenimiento; se lleva a cabo una referencia a la institución del diaconado como comprobante histórico de la preocupación de la Iglesia por el servicio a los pobres; se señala el deber de los Obispos de cuidar de sus presbíteros para que tengan una honesta sustentación y una congrua pensión. Y por último, se auspicia la supresión definitiva del sistema benefical; se radicaliza la expresión que cambia de “*relictio*” a “*suppressio*”. Hay que tener presente que la *Comisión de disciplina cleri et populi christiani* fundió dos textos (“*Officiis ecclesiasticis princeps locus in iure tribuendus*” y “*Aequa remuneratio clericis providenda*”) que hasta ese momento habían tenido un tratamiento independiente en los esquemas anteriores. Se subraya que el servicio de Dios de los presbíteros se cumple en la figura jurídica del oficio y se marca la prevalencia del oficio sobre el beneficio²⁵⁸.

Se anuncia a los Padres la posibilidad de presentar *animadversiones* por escrito hasta el 31 de enero de 1965. Recibidas las observaciones de 200 Padres, representantes de 30 naciones, el texto es revisado por la Comisión plenaria, la cual procede a la redacción del *textus recognitus*, con las siguientes correcciones:

- a) Es aceptada la sugerencia de supresión de las palabras “*atque congruae pensioni*”, que se consideran incluidas en la sustentación. Pero en este caso es preciso añadir al texto que la sustentación alcanza tanto a los sacerdotes que desempeñan un servicio pastoral como a aquellos que los desempeñaron (“*vel functi sunt*”). También ellos gozan del derecho a percibir el sustento necesario.
- b) Se admite la supresión de la referencia a la institución del diaconado, porque no aparece clara la interpretación de los exégetas sobre el texto de los Hechos de los Apóstoles²⁵⁹. En su sustitución se redactará una expresión que no ofrezca equívocos: “*iam a primis suis exordiis*”.

²⁵⁷ AS IV/IV, 857-858.

²⁵⁸ Cf. J. L. RUIZ VELARDE, *La remuneración de los clérigos*, págs. 372; 383-384. C. BURGAZZI, *Il Sostentamento del Clero*, págs. 134-135.

²⁵⁹ Hch. 6, 1-6.

- c) El vocablo “*suppressio*”, que había servido en el texto anterior para radicalizar la posición frente al sistema benefical, vuelve a cambiarse ahora por “*reformato*”²⁶⁰.

La Comisión aprobó el 1 abril de 1965 el texto definitivo del esquema, que abarca ahora 19 números, uno menos que la edición anterior, el cual es también aprobado por el Papa Pablo VI el 28 de mayo. El 12 de junio de 1965 es enviada a los Padres conciliares la sexta versión del esquema sobre los presbíteros, con el título *Schema decreti de ministerio et vita presbyterorum, textus recognitus*²⁶¹.

En el número 16 encontramos el texto que se refiere a la remuneración de los presbíteros:

«(olim n. 17). [*Aequa remuneratio Presbyteris providenda*]. *Servitio Dei dediti in implendo officio sibi commisso, digni sunt Presbyteri ut aequam recipiant mercedem, quia “dignus est operarius mercede sua” (Lc. 10, 7; cf. Mt. 10, 10; 1 Cor. 9, 7; 1 Tim. 5, 18) atque “Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere” (1 Cor. 9, 14). Quapropter Episcopi curent, sive singuli pro sua cuiusque dioecesi, sive aptius plures simul pro communi territorio, ut normae instituantur quibus debite consulatur honestae sustentationi atque congruae pensioni eorum qui in populi Dei servitium aliquo munere funguntur vel functi sunt, ita quidem ut, ratione habita locorum temporumque condicionum, remuneratio ab unoquoque percipienda fundamentaliter eadem sit pro omnibus in iisdem adiunctis versantibus, eorum conditioni sit congrua et eis praeterea tribuat facultatem per se ipsos indigentibus aliqua ratione subveniendi; quod erga pauperes ministerium, iam a primis suis exordiis magno semper in honore Ecclesia habuit (Act. 6, 1-6).*

*Officio vero quod sacri ministri adimplent praecipuum momentum tribuere oportet. Quare reformato systemate sic dicto beneficali, vi cuius olim quandoque primario erant loco beneficia, quibus officia subordinabantur, aequae hodie adhuc haud raro officia cum beneficiis nimis arcte coniunguntur, princeps in iure tribuatur locus ipsis officiis ecclesiasticis, quae quidem deinceps ut munera quaelibet stabiliter collata in finem spiritualement exercenda intelligi debent»*²⁶².

La discusión del *Schema* fue precedida, el 13 de octubre, de la lectura en el Aula de la *Relatio generalis*²⁶³ por parte de Monseñor François Marty y prosiguió hasta el 27 de octubre con la lectura de algunas de las más interesantes *adnimadversiones* y la intervención de 57 Padres²⁶⁴.

²⁶⁰ Cf. J. L. RUIZ VELARDE, *La remuneración de los clérigos*, págs. 384-386.

²⁶¹ Cf. F. G. HELLÍN, *Presbyterorum Ordinis*, pág. XXVI y AS IV/IV, 332; 389.

²⁶² *ib.*, 366-367.

²⁶³ *ib.*, 389-392.

²⁶⁴ Cf. F. G. HELLÍN, *Presbyterorum Ordinis*, pág. XXVI y HV/ V, 224-225.

Seguidamente, el esquema fue reelaborado y distribuido nuevamente en el Aula el 9 de noviembre de 1965²⁶⁵.

Con respecto a nuestro tema, se introducen dos nuevos matices con respecto al texto anterior: a) La expresa obligación que tienen los fieles de ayudar a la sustentación de los presbíteros, cuando no existe un modo distinto de atender a sus necesidades, junto con la responsabilidad de los Obispos de amonestarles al respecto; b) La expresión “*relinquatur aut salten ita reformetur*”, para constatar más claramente que la parte beneficiaria aneja al oficio eclesiástico se considere secundaria, dándole de este modo la primacía al oficio eclesiástico, el cual debe concebirse como un “*munus stabiliter collatum*”²⁶⁶.

El primer tema, que había dado origen a una gran cantidad de intervenciones por ser un problema experimentado por muchos, se beneficiaba ahora de algunas sugerencias formuladas en el Aula, como la propuesta del Arzobispo melquita de Beirut, Felipe Nabaa, quien afirmó la obligación de garantizar a los sacerdotes un estilo de vida “normal”, es decir, un estilo que no les haga vivir “ni en el lujo ni en la escasez”. Por otro lado, la comisión rechazó la sugerencia de algunos de que las normas que rigieran la ayuda que debía prestarse a los sacerdotes fueran determinadas por las conferencias episcopales²⁶⁷.

A continuación se transcribe el número 20:

«(olim n. 16). [*Aequa remuneratio Presbyteris providenda*].
Servitio Dei dediti in implendo officio sibi commisso, digni sunt Presbyteri ut aequam recipiant mercedem, quia “dignus est operarius mercede sua” (Lc. 10, 7; cf. Mt. 10, 10; 1 Cor. 9, 7; 1 Tim. 5, 18) atque “Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere” (1 Cor. 9, 14). Quapropter, quatenus aequae Presbyterorum remunerationi non aliunde provisum fuerit, ipsi fideles, quippe in quorum bonum Presbyteri operam impendant, vera obligatione tenentur curandi ut eisdem necessario ad vitam honeste et digne ducendam subsidia procurari valeant. Episcopis autem de hac eorum obligatione fideles monere tenentur et curare debent, sive singuli pro sua cuiusque dioecesi, sive aptius plures simul pro communi territorio, ut normae instituantur quibus debite consulatur honestae sustentationi atque congruae pensioni eorum qui in populi Dei servitium aliquo munere funguntur vel functi sunt, ita quidem ut, ratione habita locorum temporumque condicionum, remuneratio ab

²⁶⁵ *Schema decreti de ministerio et vita presbyterorum. Textus emendatus et Relationes*, en AS IV/VI, 341-408. “Este nuevo texto reflejaba los contenidos del debate mantenido en el aula; una simple mirada revelaba que la mayoría de las secciones habían sido revisadas radicalmente, aunque sin que se cambiara su lugar en el plan global. Las únicas secciones que conservaban, incluso en su extensión, el aspecto de la versión anterior eran las que trataban de la distribución del clero (nº 10), de que había que cuidar de las vocaciones sacerdotales (nº 11) y del problema de la seguridad social para los sacerdotes (nº 21). En cuanto a las demás, se podía observar una profunda revisión de los contenidos, así como un aumento cuantitativo del material y, en algunos casos, un cambio en la estructura misma de los párrafos” (HV/V, 234).

²⁶⁶ Cf. J. L. RUIZ VELARDE, *La remuneración de los clérigos*, págs. 386-389.

²⁶⁷ HV/V, 238.

unoquoque percipienda fundamentaliter eadem sit pro ómnibus in iisdem adiunctis versantibus, eorum condicioni sit congrua et eis praeterea tribuat facultatem per se ipsos indigentibus aliqua ratione subveniendi; quod erga pauperes ministerium, iam a primis suis exordiis magno semper in honore Ecclesia habuit (Act. 6, 1-6).

Officio vero quod sacri ministri adimplent praecipuum momentum tribuere oportet. Quare systemate sic dictum beneficiale relinquatur aut salte mita reformatur ut pars beneficalis, seu ius ad redditus ex dote officio adnexos, habeatur tamquam secundaria, et princeps in iure tribuatur locus ipsi officio ecclesiastico, quod quidem deinceps intellegi debet quodlibet munus stabiliter collatum in finem spritualem exercendum»²⁶⁸.

3.3.3. Cuarta sesión: aprobación del texto definitivo.

Entre los días 12 y 13 de noviembre se procede a la votación del *Proemio* y de cada capítulo del integro *schema*, que en base a las indicaciones surgidas, fue revisado y distribuido a los Padres el 30 de noviembre. El 7 de diciembre de 1965 en Sesión Pública el texto fue votado con éxito; sufragaron 2394 Padres, de los cuales 2390 dijeron *placet* y solamente 4 *non placet*²⁶⁹.

El texto definitivo, aprobado por el Sumo Pontífice, “*Decretum Presbyterorum ministerio et vita-Presbyterorum Ordinis*”, está compuesto de 22 números, divididos en un *proemio*, tres capítulos y la conclusión, a su vez los capítulos II y III, están divididos en tres artículos. Lo que interesa sobre la remuneración de los presbíteros se trata en la número 20:

“[Aequa remuneratio Presbyteris providenda]. Servitio Dei dediti in implendo officio sibi commissio, digni sunt Presbyteri ut aequam recipiant remunerationem, quia “dignus est operarius mercede sua” (Lc. 10, 7; cf. Mt. 10, 10; 1 Cor. 9, 7; 1 Tim. 5, 18) atque “Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere” (1 Cor. 9, 14). Quapropter, quatenus aequae Presbyterorum remunerationi non aliunde provisum fuerit, ipsi fideles, quippe in quorum bonum Presbyteri operam impendant, vera obligatione tenentur curandi ut eisdem necessario ad vitam honeste et digne ducendam subsidia procurari valeant. Episcopi autem de hac eorum obligatione fideles monere tenentur et curare debent, sive singuli pro sua cuiusque dioecesi, sive aptius plures simul pro communi territorio, ut normae instituantur quibus debiteconsulatur honestae sustentationi atque congruae pensioni eorum qui in populi Dei servitium aliquo munere funguntur vel functi sunt. Remuneratio autem ab unoquoque percipienda, ratione qidem habita tum ipsius muneris naturae tum locorum temporumque conditionum, fundamentaliter eadem sit pro ómnibus in iisdem adiunctis versantibus, eorum condicioni sit congrua et eis praeterea tribuat facultatem non solum debite providendi remunerationi eorum qui

²⁶⁸ AS IV/VI, 383-384.

²⁶⁹ Cf. F. GIL HELLÍN, *Presbyterorum Ordinis*, pág. XXVI.

servitio Presbyterorum se dedicant, sed etiam indigentibus per seipsos aliqua ratione subveniendi; quod erga pauperes ministerium, iam a primis suis exordiis magno semper in honore Ecclesia habuit. Haec remuneratio insuper talis sit, quae Presbyteris permittat quotannis debitum et sufficiens habere feriarum tempus, quod quidem, ut Presbyteri habere valeant, Episcopi curare debent.

Officio vero quod sacri ministri adimplent praecipuum momentum tribuere oportet. Quare systemate sic dictum beneficiale relinquatur aut salte mita reformetur ut pars beneficalis, seu ius ad redditus ex dote officio adnexos, habeatur tamquam secundaria, et princeps in iure trbuatur locus ipsi officio ecclesiastico, quod quidem deinceps intellegi debet quodlibet munus stabiliter collatum in finem spritualem exercendum”²⁷⁰.

En texto definitivo se destacan algunas particularidades:

- a. se reafirma la obligación de los fieles de procurar la sustentación honesta de los presbíteros, la cual antecede a la que tienen los Obispos;
- b. se estableció que la remuneración debe ser suficiente para que estos atiendan la obligación que tienen para quienes están a su servicio en las cuestiones domésticas;
- c. se hace constar el derecho y la necesidad de los sacerdotes de gozar de un suficiente tiempo de descanso y recreación;
- d. la remuneración equitativa para todos los presbíteros debe estar matizada por las condiciones de la naturaleza del encargo pastoral y las circunstancias de tiempo y lugar; el texto conciliar estuvo obligado a mantener un equilibrio reformista, entre posiciones de máximo igualitarismo y de mantenimiento de privilegios retributivos.
- e. aunque en las primeras redacciones el sistema de retribución y el sistema de previsión social se analizan más entrelazadamente, se prefirió distinguir en dos números distintos del Decreto lo relativo a la remuneración y lo relativo a la previsión social;
- f. si bien se evitó el término “pensión”, se advierte sin embargo, que la remuneración corresponde no sólo a los que desempeñan en el presente (“*funguntur*”) las funciones pastorales, sino también a los que las desempeñaron en el pasado (“*vel functi sunt*”);
- g. en el texto definitivo se evitó la palabra “*merces*” y se la reemplazó por “*remuneratio*” para que resaltase, con más claridad, que no se trata de una recompensa ni de una paga de acuerdo a criterios mundanos o reivindicativos, sino de lo que los presbíteros merecen (“*digni sunt*”) para su sustentación;
- h. se subraya la obligación que tienen los Obispos de establecer normas jurídicas justas y equilibradas sobre la remuneración de los presbíteros, cada uno en particular o por grupos de un territorio común, procurando mantener lo más abierto posible el modelo de solución, de

²⁷⁰ AS IV/VII, 186-187.

modo que los Obispos puedan elegir objetivamente el sistema más adecuado para dar la norma;

- i. se plantea el abandono o reforma sustancial del sistema benefitial²⁷¹.
- j. se establece la principalidad del oficio sobre el beneficio y la estabilidad del oficio como una atribución estable para el ejercicio de un fin espiritual. De este modo, pasa a segundo plano el rédito de la dote y no se atiende más a la disponibilidad de los beneficios sino a la necesidad de los oficios.

4. Los principios conciliares de la reforma.

Desde el primer esquema (*De clericis*) quedan establecidos unos cuantos puntos fuertes en lo relativo a la remuneración de los presbíteros:

- a) éstos merecen un digno sostenimiento para desarrollar su trabajo evangélico y, en razón de él;
- b) los Obispos están obligados a procurar ese sostenimiento;
- c) la remuneración debe ser equitativa y suficiente también para ejercitar la caridad con los necesitados. De aquí la comunión y la comunicación de bienes, sobre la base de una solidaridad viva.
- d) se atribuye el lugar principal al oficio por encima del beneficio. Se rompe la relación directa entre oficio y rédito benefitial.
- e) es manifiesta la intención de acabar con el sistema benefitial, remitiendo a la Comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico su implementación.
- f) se establece como medio para la manutención del clero la erección de un instituto para la sustentación de éste y la constitución de una masa común diocesana.
- g) la reflexión sobre la sustentación del clero se coloca dentro del amplio contexto de la misión de la Iglesia y de los fines de los bienes, que ella tiene derecho a poseer. Hay una buena reflexión teológico-espiritual.

5. La recomendación del espíritu de pobreza

Un principio que nace de las observaciones y preocupaciones de los Padres conciliares es en relación a la pobreza de los presbíteros. Estos deberán estimar los bienes creados como

²⁷¹ Recordamos las últimas cuatro modificaciones a la redacción del texto “*suppresso systemate sic dicto benefitiali*” (*Schema Decreti de Ministerio et Vita presbyterorum*, n° 17); “*reformato systemate sic dicto benefitiali*” (*Schema Decreti de Ministerio et Vita presbyterorum*, n° 16); “*sistema sic dictum beneficiale relinquatur aut saltem reformetur*” (*schema Decreti de Ministerio et Vita presbyterorum*, n° 20); “*sistema sic dictum beneficiale relinquatur aut saltem reformetur*” (*Decretum de Presbyterorum Ministerio et vita*, n° 20).

don de Dios y estando en el mundo, pero no siendo del mundo, deben usar los bienes terrenos como si no los usaran²⁷². Tal principio funda la exhortación a la pobreza voluntaria y a la comunión de bienes.

Los presbíteros deben ser pobres y vivir pobremente, no apegando su corazón a la riqueza. En todo caso, no deben usar el ministerio eclesiástico para enriquecerse a sí mismos o a su familia. Los bienes que ellos reciben de la Iglesia y por medio del ministerio, deben ser destinados efectivamente a los fines eclesiales. Lo superfluo debe volver a los fines eclesiásticos, particularmente a favor de los pobres.

Se trata, ante todo, por parte de los presbíteros, de tener un adecuado trato frente a los bienes de este mundo, mediante el discernimiento espiritual que es fruto de libertad y conduce a la libertad; de modo que, libres de la esclavitud de las riquezas, eviten toda codicia y todo aquello que pueda ser motivo de escándalo, y se tornen más prontos para el ministerio practicando la pobreza evangélica voluntaria.

Se les recomienda también cierto uso común de las cosas, a ejemplo de la comunidad primitiva, lo cual favorece el ejercicio de la caridad pastoral.

6. La recepción de los principios conciliares en los documentos post-conciliares.

6.1. El *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*²⁷³.

Pocos meses después de terminado el Concilio, el 6 de agosto de 1966, el Papa Pablo VI promulga este documento, de carácter fundamentalmente disciplinar. Su finalidad es dar rápida ejecución a las enseñanzas conciliares, buscando cauces concretos de aplicabilidad. En particular, fija algunas normas, a título experimental, pero que resultarán vinculantes hasta que la Comisión de revisión del Código de Derecho Canónico termine su trabajo.

En cuanto concierne a nuestra materia, la normativa se encuentra en el capítulo I, n° 8, con el siguiente título: “*Aequa remuneratio Presbyteris providenda et praevidentia sociales in favorem Presbyterorum ordinanda*”, y se refiere al número 16 del Decreto *Christus Dominus* y a los números 20 y 21 del Decreto *Presbyterorum Ordinis*. El texto no añade mayor cosa a lo dicho por el Concilio, como no sea la indicación, en forma insistente, de la responsabilidad de las Conferencias Episcopales en este asunto, lo cual es una novedad, pues el Concilio daba esta tarea a los Obispos personalmente. Se pronuncia, aunque sea indirectamente, a favor de una reforma del sistema benefical y encarga el trabajo de realizar tal reforma a la Comisión de revisión del Código de Derecho Canónico²⁷⁴.

²⁷² Cf. 1 Cor. 7, 31.

²⁷³ AAS 58 (1966) 757.

²⁷⁴ Cf. C. BURGAZZI, *Il Sostentamento del Clero*, págs. 143-145.

Podemos hacer un elenco de las tareas encomendadas por el *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*:

- a. Las Conferencias Episcopales deberán cuidar que cada diócesis, grupo diocesano o todo el territorio tengan las normas oportunas para el digno sustento del clero; establecer institutos diocesanos para recoger los dones destinados al sustento del clero y procurarán que se establezcan institutos diocesanos, interdiocesanos o nacionales para la previsión social de los presbíteros.
- b. Cada Obispo tiene la tarea de proveer a la justa repartición de los bienes, comprendidos los réditos de los beneficios, luego de oír al Consejo presbiteral; establecer normas para el digno sustento del clero, si no lo ha hecho la Conferencia Episcopal o un grupo de diócesis; crear un instituto diocesano para recoger las ofrendas destinadas al sustento del clero; fundar un instituto diocesano para la previsión del clero, si no lo ha hecho la Conferencia Episcopal o un grupo de diócesis.

Sobre esto volverá a insistir el Sínodo de los Obispos de noviembre de 1971, marcando la necesidad de la justicia en la remuneración de los presbíteros, dentro de un espíritu evangélico de pobreza y de realismo social²⁷⁵.

6.2. Directorio para el ministerio pastoral de los Obispos *Ecclesiae imago*²⁷⁶.

En el artículo II, capítulo III, de la III parte, el Directorio para el ministerio pastoral de los Obispos se ocupa de la equitativa remuneración de los presbíteros, la cual debe ser una preocupación del Obispo. Para ello se lo exhorta a llevar a la práctica las decisiones del Concilio Vaticano II y las instrucciones de la Santa Sede.

Dicha retribución debe ser, en medida, igual para todos los que se encuentran en las mismas condiciones, y suficiente para su decoroso sustento; debe proteger en ellos la indispensable libertad apostólica y posibilitar la ayudar directamente a los pobres.

Será tarea del Obispo recordar a toda la comunidad diocesana, sin excluir a nadie, el deber que todos tienen de colaborar para resolver esta necesidad.

Deberá favorecer, además, el espíritu de solidaridad fraterna entre los presbíteros, mediante iniciativas oportunas, como son las sociedades de asistencia mutua, las cajas de préstamo a bajo interés, y sobre todo la institución del fondo común con qué proveer a los derechos y a las necesidades del clero y de la personas que trabajan al servicio de la Iglesia.

²⁷⁵ Cf. SYNODUS EPISCOPORUM, *Ultimis temporibus*, en AAS 63 (1971) 898-922.

²⁷⁶ Cf. SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Directorium Ecclesiae imago de pastoralis ministerio episcoporum*, en EV 4/1342-1345.

7. Síntesis final

Revisando el proceso redaccional del decreto *Presbyterorum Ordinis* se aprecia hasta que punto los pastores de la Iglesia, en los debates conciliares, abogaron por la abolición o, al menos, por la reforma del sistema benefical hasta entonces vigente.

Lo que pretendían, principalmente, era poner los bienes al servicio del oficio, de modo que el oficio pudiera cumplir mejor la misión que tenía encomendada, la *salus animarum*. Esto llevó al Concilio a un gran debate sobre el sostenimiento y la remuneración de los presbíteros conforme a criterios más equitativos, derivados tanto del trabajo que desempeñan como de las condiciones actuales en las que se desenvuelven. Además, en la generalidad de las propuestas, se evidencia la gran preocupación por espiritualizar la relación del presbítero con los bienes temporales y con las exigencias evangélicas.

A lo largo de sucesivos debates conciliares la posición de los Padres osciló entre la supresión total del sistema (postura máxima), la reforma sustancial del sistema (postura mínima) y el abandono progresivo, que significó una postura media y finalmente aceptada. Introdujo el tema dentro de la reflexión eclesiológica sobre el ministerio de los presbíteros, y sobre el significado de los bienes, la pobreza, la espiritualidad y la vida común de los sacerdotes.

Una norma que marca claramente el rumbo a seguir según los postulados del Vaticano II, indica que la retribución que cada presbítero ha de percibir, teniendo en cuenta de la naturaleza del cargo mismo y las circunstancias de lugares y tiempos, será la misma para todos los que se encuentren en las mismas circunstancias. Dicha remuneración, en efecto, además de ajustarse a la situación y circunstancias mencionadas de los presbíteros, ha de permitirles, no sólo proveer debidamente a la retribución de los que están a su servicio, sino también socorrer por sí mismos de algún modo a los indigentes, ya que el servicio a los pobres fue siempre altamente estimado, desde sus orígenes, por la Iglesia. Igualmente, dicha remuneración ha de ser tal que permita a los presbíteros tener cada año el debido y suficiente tiempo de vacaciones.

CAPÍTULO IV

El sostenimiento y la remuneración de los presbíteros en el Código de Derecho Canónico de 1983.

Sumario: La finalidad de los bienes temporales en la Iglesia según la normativa codicial. La recepción de los principios conciliares en el canon 281 § 1-2. El derecho a la retribución. El fundamento del derecho a la remuneración. La condiciones de tiempo y lugar. La incardinación y sus consecuencias en el sostenimiento de los presbíteros. Los fondos comunes. Diversidad de circunstancias en el interior de una Iglesia particular. Un estilo de vida evangélico (cánones 280 y 281). Abrazar la pobreza. Cierta vida en común. Síntesis final.

1- La finalidad de los bienes temporales en la Iglesia según la normativa codicial.

La actual legislación canónica, como anteriormente el Código de Derecho Canónico pío-benedictino²⁷⁷, inicia el tratamiento sobre los bienes temporales de la Iglesia con una afirmación fundamental: la Iglesia Católica tiene derecho nativo a poseer bienes temporales independientemente del poder civil y utilizarlos para conseguir sus propios fines²⁷⁸.

Se entiende por bien temporal todo aquello que puede ser poseído por alguien y que confiere una utilidad de carácter temporal que puede calcularse. Los bienes temporales pueden ser materiales, es decir, los bienes muebles e inmuebles, o inmateriales, como lo son los derechos patrimoniales, las acciones industriales o comerciales, etc. Son bienes sagrados los que han sido destinados al culto divino por dedicación o bendición: las imágenes sagradas, las reliquias, las iglesias, los oratorios, los cementerios y otros bienes²⁷⁹. También se distinguen los bienes preciosos, en virtud de su notable valor artístico, histórico, por su material o por el culto que se le tributa²⁸⁰; estos bienes constituyen el patrimonio artístico e histórico de la Iglesia²⁸¹.

La norma codicial deja bien aclarado que la Iglesia católica tiene derecho a los bienes temporales, derecho que está íntimamente ligado a sus fines propios. Ella tiene derecho a esos bienes porque tiene fines determinados; para alcanzarlos son necesarios los bienes temporales. Se trata de un derecho puesto al servicio de una finalidad.

El canon citado pone de relieve y define que dicho derecho a estos bienes temporales es nativo y, además, independiente de cualquier autoridad civil. Es decir, está ligado al propio origen de la Iglesia, continuará teniéndolo aunque la potestad civil se lo niegue, y esto, por constituir un ordenamiento jurídico primario y original. En otras palabras, tal derecho deriva a la Iglesia de su mismo Fundador: es un derecho divino.

El derecho a los bienes temporales está especificado con cuatro verbos: *acquirere*, *retinere*, *administrare et alienare*. Adquirir significa venir en posesión de los bienes mismos; retener el poder de conservar lo poseído como propietario o dueño; administrar es ejercitar sobre esos bienes los derechos de dueño, presupone el dominio de los bienes y, por último,

²⁷⁷ Cf. c. 1495

²⁷⁸ “*Ecclesia catholica bona temporalia iure nativo, independenter a civili potestate, acquirere, retinere, administrare et alienare valet ad fines sibi proprios prosequendos*” (c. 1254 § 1).

²⁷⁹ Cf. cc. 1171; 1188; 1190; 1214; 1223; 1240; 1230; 1235; 1220 § 2; 1269 y 1376

²⁸⁰ Cf. cc. 638 § 3; 1189; 1220 § 2; 1283, 3º; 1292 § 2

²⁸¹ Cf. PB 99-101

alienar o enajenar significa disponer de los bienes a fin de perder la posesión o el dominio, en todo o en parte.

El paragrafo 2 del canon 1254 enuncia las tres finalidades principales, pero no exclusivas, por las que la Iglesia tiene el derecho nativo de adquirir, poseer, administrar y enajenar bienes temporales. Ellas son:

- a) ordenar el culto divino;
- b) proveer al honesto sustentamiento del clero y de los demás ministros;
- c) ejercer obras de apostolado sagrado y de caridad, especialmente en servicio de los pobres.

En la categoría “culto divino” están comprendidos también los locales y todo lo necesario para la celebración del culto; en “clero y ministros” se incluye todo el personal que presta servicio a la Iglesia y a su obra. Las obras de apostolado deben entenderse en un sentido amplio, en cuanto abarca a todas las obras asistenciales, de caridad y pastorales que entran en la finalidad de la misma Iglesia²⁸².

Este triple propósito tiene que interpretarse a la luz de *Presbyterorum Ordinis*²⁸³. El documento conciliar sobre la vida de los presbíteros afirma que la Iglesia tiene que emplear siempre los bienes temporales para aquellos fines para los cuales puede poseerlos; fuera de estos fines no tiene ya ese derecho, y por tanto la posesión y la administración de los bienes resulta ilegítima. También otros documentos del Concilio Vaticano II insisten en que los recursos que la Iglesia necesita son para el cumplimiento de su misión, dada la estrecha unión existente entre las realidades temporales y las sobrenaturales²⁸⁴. En efecto, la Iglesia, como sociedad humana que vive en la historia, no puede menos que servirse de los bienes temporales, pero solamente puede hacerlo en la medida en que lo requiera el cumplimiento de

²⁸² El c. 114 § 2 enuncia como fines propios de la misión de la Iglesia las obras de piedad, apostolado o caridad, tanto espirituales como temporales. Los otros cánones citados son menos sintéticos y explicitan algo más. El c. 215, que habla del derecho de asociación de los fieles, menciona como fines propios la caridad, la piedad o el fomento de la vocación cristiana en el mundo; en cambio el c. 298 § 1, da unas cuantas posibilidades más al señalar los fines de las asociaciones en la Iglesia fomentar una vida más perfecta, promover el culto público o la doctrina cristiana, realizar otras actividades apostólicas, a saber, iniciativas para la evangelización, el ejercicio de obras de piedad o de caridad y la animación con espíritu cristiano del orden temporal. También el c. 301 menciona como fines de la Iglesia transmitir el mensaje cristiano o promover el culto público y el c. 327 señala la animación cristiana del orden temporal, y el fomento de la relación entre la fe y la vida.

²⁸³ “*Bona ecclesiastica proprie dicta, secundum rei naturam, ad normam legum ecclesiasticarum, sacerdotes, adiuvantibus quatenus fieri possit peritis laicis, moderentur atque eadem destinant semper eos in fines ad quos prosequendos Ecclesiae licet bona temporalia possidere, videlicet ad cultum divinum ordinandum, ad honestam cleri sustentationem procurandam, necnon ad opera sacri apostolatus vel caritatis, praesertim erga egenos, exercenda. Bona autem quae occasione exercitii alicuius ecclesiastici officii sibi comparant, salvo iure particulari, Presbyteri, non secus ac Episcopi, adhibeant imprimis ad suam honestam sustentationem et ad officiorum proprii status adimptionem; quae vero supersint, in bonum Ecclesiae vel in opera caritatis destinare velint. Itaque officium ecclesiasticum ne quaestui habeant neve redditus ab eo provenientes in propriae rei familiaris amplificationem impendant. Quare sacerdotes, nequaquam divitiis cor apponentes, omnem cupiditatem semper vitent et ab omni specie mercaturae sedulo abstineant*” (PO 17 c).

²⁸⁴ Cf. LG 8.

su misión sobrenatural y espiritual; más aún, debe saber renunciar también a ciertos derechos legítimamente adquiridos si su uso empañase el testimonio que tiene que dar, en cuanto que la Iglesia se debe basar en la fuerza del Evangelio y no en la de los medios humanos²⁸⁵.

Llegados a este punto se puede afirmar, junto con toda la tradición de la Iglesia, que los bienes eclesiásticos no pertenecen a los hombres de la Iglesia sino a Dios, a Cristo y a la comunidad de los cristianos, más aún se ha dicho que los bienes son de los pobres. La Iglesia posee bienes no para enriquecerse sino para donarlos a los pobres²⁸⁶. Los presbíteros son sus administradores. Pero ellos también han de servirse de estos bienes para su sostenimiento no para su enriquecimiento, por cuanto los ministros del Evangelio viven del Evangelio²⁸⁷.

Se comprende, por tanto, que si los bienes existen en función de los fines de la Iglesia, estos no pueden no tener una dimensión eclesial.

2- La recepción de los principios conciliares en el canon 281 §§ 1-2.

El sostenimiento del clero es un tema presente tanto en el libro V del Código de Derecho Canónico, como así también en el libro II donde se habla de los derechos y deberes de los clérigos²⁸⁸. Según Velasio De Paolis la reflexión del Concilio, hecha con amplitud, en lo que se refiere a la vida de los presbíteros, ha sufrido un desigual tratamiento en la legislación codicial, a tal punto que tales elementos del trabajo conciliar están muy dispersos

²⁸⁵ Cf. GS 76.

²⁸⁶ *“Aurum habet Ecclesia, non ut congreget, sed ut erogat”* (San Ambrosio, *De officiis* II, 28, 137, en PL 16,140).

²⁸⁷ Cf. Mt. 10, 10; 1 Tim. 5, 17-18.

²⁸⁸ Cf. cc. 1274 y 281. Otros cánones que hablan del sostenimiento y de la remuneración del clero en el CIC son los siguientes c. 222 § 1 recuerda la obligación de los fieles de atender a las necesidades de la Iglesia y en particular al sostenimiento del clero.

c. 269 para la incardinación de un clérigo el Obispo debe prever que se provea a su honesta sustentación.

c. 282 los clérigos han de vivir un espíritu de pobreza evangélica y destinar a las obras de la Iglesia y a las obras de caridad todos aquellos bienes sobrantes una vez atendida su honesta sustentación y el cumplimiento de todas las obligaciones de su estado.

c. 295 § 2 en el ámbito de la prelatura personal, corresponde al Prelado proveer acerca de los que se incardinan en ella en orden a su decoroso sostenimiento.

c. 384 es competencia del Obispo preocuparse acerca de los presbíteros en referencia a su honesto sostenimiento y a la asistencia social, a norma del derecho.

c. 402 § 2 se refiera al cuidado de que se provea de un congruo y digno sostenimiento del Obispo renunciante.

c. 418 § 2, 2º sobre el sostenimiento del Obispo trasladado.

c. 531 establece que corresponde al Obispo diocesano establecer normas con las cuales se provea a la remuneración de los sacerdotes que cumplen funciones parroquiales.

c. 538 § 3 se debe proveer al congruo sostenimiento del párroco renunciante.

c. 707 § 2 en relación con el Obispo renunciante.

c. 946 sobre los estipendios de misa.

c. 1254 § 2 entre los fines de los bienes temporales de la Iglesia está previsto proveer a un honesto sostenimiento del clero y de los otros ministros.

c. 1350 § 1 al imponer penas a un clérigo se ha de atender de que no carezca de lo necesario para su honesta sustentación.

y fuera del contexto en el que el Concilio los había colocado y de esa forma pierden parte de su fuerza²⁸⁹.

En cuanto a nuestro tema, nos interesa principalmente el canon 281§§1-2, pues nos ocupamos sólo de lo que se refiere a los presbíteros, dejando de lado el párrafo 3 que se refiere a los diáconos casados.

Se trata de un canon nuevo. Es uno de los cuatro cánones, de los dieciséis que forman parte del capítulo sobre las obligaciones y derechos de los clérigos, que carecen de fuentes en el código pio-benedictino y en el derecho más antiguo. Sus fuentes directas hay que buscarlas en el Concilio Vaticano II y en el magisterio post-conciliar²⁹⁰.

La evolución del texto del canon 281 es bastante lineal, pero presenta cambios significativos en el desarrollo de su composición. De hecho, en la primera redacción se afirmaba con fuerza el derecho del clérigo a tener lo necesario para su honesto sostenimiento y a la previsión social²⁹¹. A partir del esquema *De populo Dei* del año 1977, el canon adquiere su forma casi definitiva, en la cual se atenúa la afirmación del *ius* a la remuneración, y se limita a decir: “*remunerationem merentur*”²⁹². En la *Relatio* del año 1981 se contestaron dos propuestas relativas a nuestro canon, que fueron descartadas, las cuales querían, una explicitar las motivaciones de la remuneración, y otra, poner en primer plano el derecho a la remuneración²⁹³. Se arriba así al texto definitivo de nuestro canon, que presenta sólo leves cambios respecto a los textos de los esquemas precedentes²⁹⁴.

²⁸⁹ Cf. V. DE PAOLIS, *La sustentación del clero*, pág. 448.

²⁹⁰ Cf. PCCICAI, *Codex Iuris Canonici. Fontes*, 80. CD 16; PO 17; 20; 21; ES I, 4, 8; EI 117 y UT 914.

²⁹¹ “§1 *Clericis ius est ut pro ministerio eclesiástico quod exercent, ratione habita tum ipsius muneris naturae tum locorum temporumque conditionum, remunerationem percipiant suae condicioni congruam, quaque possint necessitatibus vital suae et illorum qui servitio suo se dedicant providere atque etiam indigentibus per se pios aliqua ratione subvenire.* §2. *Item ipsis ius est ut provideantur suae congruente praeventivae et adsistentiae sanitariae, atque, prospiciatur suae sustentationi, si infirmitate, invaliditate aut senectute laborant*” (*Communicationes* 16 [1984] 191).

²⁹² “*Can. 141 (novus). §1. Clerici, cum ministerio eclesiástico se dedicerint, remunerationem merentur suae conditioni congruam, ratione habita tum ipsius muneris naturae tum locorum temporumque conditionum, quaque possint necessitatibus vitae suae necnon aequae retributioni eorum quorum servitio egent providere.* §2. *Item providendum est ut gaudeant illa sociali adsistentiae, qua eorum necessitatibus, si infirmitate, invaliditate aut senectute laborant, apte prospiciatur*” (PCCICR, *Schema canonum libri II. De Populo Dei*, 66).

²⁹³ “1. Ita incipiat § 1, iuxta Decr. Presbyterorum Ordinis, n° 20 “*Servitio Dei dediti in implendo officio sibi commisso, clerici aequam remunerationem...*”, quia fundamentalis ratio remunerationis in servitio Dei et Ecclesiae consistit (Pater quidam). R. *Additio non videtur necessaria, quia sufficiunt verba canonis “ministerio eclesiástico” et quia non omnes legis artiones in eadem exprimi debent.* 2. Ita incipiat § 2 “*Iure gaudet...*” quia in § 1 dicitur “*remunerationem merentur suae condicioni congruam*”, dum pro laicis statuitur in can. 276 “*ius habent ad honestam remunerationem suae condicioni congruam*” (alter Pater). R. *Textus canonis videtur sufficiens ad ipsum ius statuendum, vitatis simul locutionibus quae ministerium sacerdotale – quod latius patet quam “officium” vel “munus”- ponerent in quodam contextu oeconomico minus proprio.*” (*Communicationes* 14 [1982] 172-173).

²⁹⁴ “§ 1. *Clerici, cum ministerio eclesiástico se dedicerint, remunerationem merentur quae suae condicioni congruant, ratione habita tum ipsius muneris naturae, tum locorum temporumque conditionum, quaque ipsi possint necessitatibus vital suae necnon aequae retributioni forum, quorum servitio egent, providere.* § 2. *Item providendum est ut gaudeant illa sociali assistentia, qua eorum necessitatibus, si infirmitate, invaliditate vel senectute laborent, apte prospiciatur.* § 3. *Diaconi uxorati, qui plene ministerio ecclesiastico sese devotent,*

El texto aprobado y promulgado se subdivide en tres párrafos: en el primero se determina como norma general que los clérigos merecen una remuneración por su ministerio y como medio de sustentación; en el segundo se establece que se provea de modo que los mismos puedan gozar de la previsión social y en el tercero se afronta el caso particular de los diáconos casados, para los cuales se establece el derecho a una remuneración, si su trabajo ministerial es a tiempo pleno, que servirá para su sostenimiento y de su familia, precisando que quienes reciben una remuneración por una profesión civil, que ejercitan o han ejercitado, utilicen la misma para su sostenimiento y el de su propia familia.

El nuevo Código no habla ya del título de ordenación, como lo solicitaba el derecho antiguo y el Código de 1917.

2.1. El derecho a la remuneración.

El texto del canon 281 §1 expone, como norma general, que los clérigos merecen (“*merentur*”) una remuneración con la que puedan cumplir la misión para la cual fueron llamados. Como se indicó anteriormente, fue evitado deliberadamente el termino “*ius*” para quitarle la connotación de relación laboral a la vinculación que se establece entre el ministro y la Iglesia²⁹⁵.

Surge el interrogante: ¿existe un verdadero derecho del clérigo a la remuneración? En este punto nos encontramos con algunas divergencias entre los autores.

Tino Marchi afirma que es difícil determinar si este “*sea un derecho en sentido estricto. De hecho, no se dice a quién corresponde el deber de proveer*”²⁹⁶. En esta misma línea parece enrolarse Velasio De Paolis al alegar que el texto del canon no habla propiamente de un derecho y que en la tradición eclesíástica es difícil encontrar un derecho a la sustentación para quien tuviese otras fuentes, aun privadas, de sustentación²⁹⁷. A estos autores se puede responder alegando que la remuneración por el servicio prestado por el presbítero no depende de que este posea otros ingresos o bienes familiares; la norma codicial fija que por su ministerio el presbítero merece una remuneración.

En contraste con los anteriores está la opinión de otros autores. Por ejemplo, Ernesto Cappellini reconoce que la “adecuada remuneración para el clérigo que se dedica a un

remunerationem merentur qua sui suaeque familiae sustentationi providere valeant; qui vero ratione professionis civilis, quam exercent aut exercuerunt, remunerationem obtineant, ex perceptis inde redditibus sive suaeque familiae necessitativus consulant.”

²⁹⁵ “Se trata de un canon de gran alcance, pues contiene algunas determinaciones fundamentales aún más, el principio Quien ejerce un ministerio de él obtenga lo necesario para su propia subsistencia, la gratuidad es principio evangélico, que se conjuga armónicamente con el otro el que sirve al altar viva del altar” (E. CAPPELLINI, *Vita e ministero del presbítero*, en *Il presbítero del nuovo codice*, Brescia 1985, pág. 96).

²⁹⁶ T. MARCHI, *La remunerazione dei chierici nel nuovo codice*, en AA. VV., *Lo stato giuridico dei ministri sacri nel Codice di diritto canonico*, Vaticano 1984, pág. 191.

²⁹⁷ Cf. V. DE PAOLIS, *La sustentación del clero*, pág. 443.

ministerio eclesiástico es un derecho personal: independientemente de la situación de su familia de origen”²⁹⁸. Gianfranco Ghirlanda afirma que se trata de un derecho fundado sobre la justicia distributiva natural y sobre la Escritura²⁹⁹. Por su parte, Juan de Otaduy asevera que parece tratarse de un problema de lenguaje y no de un desconocimiento de este derecho³⁰⁰. Según el parecer de Mario de Oliveira, en este mismo sentido, el ordenamiento eclesial evita el recurso excesivo a expresiones puramente jurídicas en esta materia, no para obnubilar el derecho sino para destacar la novedad del verdadero sentido de la remuneración en el contexto global de la misión de la Iglesia y recuerda que desde los inicios de los trabajos de revisión del Código de Derecho Canónico estaba claro para el *coetus studiorum de Sacra Hierarchia* que el *ius ad honestam sustentationem* y el *ius ad congruentem praecaventionem et adsistentiam sanitariam* deben ser afirmados ante todo, según lo prescrito por el Decreto *Presbyterorum ordinis*³⁰¹.

Según Federico Aznar Gil, se trata de un complejo problema conceptual canónico que no niega el derecho fundamental del presbítero a una remuneración conveniente ya que, salvados los principios fundamentales y genéricos de la justicia y del derecho natural, es necesario evitar el reducir la relación clérigo-ministerio a un único y estricto ámbito jurídico, semejante a una pura relación contractual entre el trabajador y su empresa, y delimitarla únicamente por el cumplimiento estricto de unos derechos y obligaciones³⁰².

Con estos autores, se puede afirmar la existencia de un verdadero *ius* a una conveniente remuneración, aunque dicho derecho al sostenimiento no esté expresado explícitamente en el canon que es materia de análisis³⁰³. En el mismo sentido años después de la sanción del Código de Derecho Canónico lo iba a establecer el Código de Canones de las Iglesias Orientales, en el título X, capítulo III, canon 390, donde se menciona explícitamente que el clero tiene un *ius* a la remuneración y a la previsión social³⁰⁴.

²⁹⁸ E. CAPPELLINI, *Beni ecclesiastici e honesto sostentamento del clero*, en *Norme per il sostentamento del clero*, Brescia 1985, pág. 16.

²⁹⁹ Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia misterio de comunión. Compendio de derecho eclesial*, Madrid 1992, pág. 186.

³⁰⁰ “...tanto el lenguaje conciliar como el propio CIC omiten la referencia al término *ius* y prefieren otros, en apariencia menos comprometidos, como por ejemplo *aequam recipient remunerationem*; *remuneratio ab unoquoque percipienda*; o *remunerationem merentur*...No pretende desconocerse un derecho que...tiene un contenido natural. Se quiere destacar que, aun cuando ordinariamente el trabajo ministerial es un presupuesto de la retribución, ésta no constituye la correspondiente contrapartida...” (J. DE OTADUY, Comentario al c. 281, en *Comentario exegético al Código de derecho canónico*, Navarra 1992, t. II/1, pág. 352).

³⁰¹ Cf. M. DE OLIVEIRA, *O direito a viver do Evangelho*, pág. 203-204.

³⁰² Cf. F. AZNAR GIL, *La “conveniente remuneración” de los clérigos en el Código de Derecho Canónico*, en *Ciencia tomista* 113 (1986) 554-555.

³⁰³ De hecho prevé en el c. 269 que deben quedar a salvo las prescripciones del derecho sobre la honesta sustentación de los clérigos en el momento de la incardinación para que el Obispo diocesano pueda proceder a incardinar un diácono o presbítero se debe salvaguardar el derecho al sustento del clérigo.

³⁰⁴ “§1. *Clerici ius habeant ad congruam sustentationem et ideo pro implendo eis commissio officio vel munere iustam remunerationem percipiendi, quae, sui agitur de clericis coniugatis, consulere debet etiam eorum*

Por otra parte, la remuneración por la que debe velar la Iglesia para sus presbíteros, que se dedican al ejercicio del ministerio de acuerdo con el mandato del Obispo, no es mensurable con arreglo a los criterios de la justicia conmutativa, es decir, de reciprocidad y de proporcionalidad con respecto a los servicios prestados. A la Iglesia, de hecho, no le corresponde garantizar un “salario” (en el caso del canon 281 §1, de hecho, usa el término “*remuneratio*”, que expresa un concepto diferente de “*stipendio*”) para el trabajo o trabajos realizados por el clérigo. Desde esta perspectiva, se ve la diferencia radical entre la “remuneración” de un presbítero y el sueldo o salario pagado a los laicos: sobre todo, no es la cantidad de servicios prestados que debe ser reconocido y proporcionalmente compensado, sino más bien la persona del presbítero, que ofrece sus servicios, o debería ofrecer sus servicios³⁰⁵. La Iglesia no asegura un salario a sus ministros sino una remuneración que le garantiza una honesta sustentación. No se trata de un problema de justicia conmutativa sino distributiva³⁰⁶.

familiae sustentandae, nisi aliter iam sufficiente provisum est. § 2 Item ius habeant, ut sui suaeque familiae, si coniugati sunt, congruente praecaventiae et securitati sociali necnon assistentiae sanitariae provideatur; ut hoc ius ad effectum deduci possit, obligatione tenentur clerici instituo, de quo in can. 1021 § 2, ad normam iuris particulares pro sua parte conferre.”

Así también lo podemos leer con toda claridad en un texto del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, del año 2000 “*The fact that can. 281 is found in the chapter of Book II that sets forth the obligations and rights of clergy leads to the logical conclusion that remuneration is a right a cleric has a right to adequate remuneration.*” (PCLT, Decreto Having taken note circa il ricorso sulla consentaneità fra la legge particolare e la norma codiciale, 29 aprile 2000, en EV 19/2000, 665).

³⁰⁵ “*The remuneration that the Church must ensure for the cleric who dedicates himself to the exercise of ministry according to the mandate of the Bishop is not measurable according to the criteria of commutative justice that is, of reciprocity and of proportionality with respect to the particular services rendered by the cleric. The Church, in fact, is not called upon to ensure a “stipend” (can. 281 §1 uses, in fact, the term “remuneratio”, which expresses a different concept than “stipendio”) for the work or works performed by the cleric, but guarantees to the cleric honest sustenance, whatever might be the assignment (or assignments) that he receives from the Bishop, so that he might continue to exercise his ministerial service, requiring the total giving of himself and his time, in serenity and complete liberty.*

From this perspective, one sees the radical difference between the “remuneration” given to a cleric and the salary or stipend paid to the laity above all, it is not the quantity of services performed that needs to be recognized and proportionately compensated, but rather the person of the cleric, who offers his services, or should offer his services, for reasons other than those which would motivate the average labourer.” (PCLT, Decreto Having taken, en EV 19/2000, 667).

³⁰⁶ “... Al derecho a ser dignamente sustentado que invoca el clérigo incardinado sigue una estricta obligación de justicia por parte e la autoridad competente; pero su efectivo ejercicio, en lugar de regirse por los principios de la justicia conmutativa, lo hace por los correspondientes a la justicia distributiva.” (J., DE OTADUY, Comentario al c. 281, en Comentario exegético, t. II/1, pág. 352). “La correlación entre prestación y contraprestación debe dejar paso al hecho de que el oficio eclesiástico se funda sobre una vocación eclesial y por tanto no puede colocarse al amparo de cualquier contrato de trabajo vigente en la comunidad civil.” (T. BERTONE, *Obblighi e diritti dei chierici. Missione e spiritualità del presbítero nel nuovo codice*, en *Lo stato giuridico dei ministri sacri nel nuovo Codice di diritto canonico*, Vaticano 1984, pág. 65-66). “*Collegati direttamente con il ministero sono anche il diritto ad una remunerazione (cfr. C. 281 1), il diritto alla previdenza sociale (cfr. C. 281 2) e il diritto ad un tempo di ferie(cfr. 283 2). Non si tratta di controprestazioni dovute dalla Chiesa istituzione al chierico in virtù di un obbligo di giustizia conmutativa, correlativo alle sue prestazioni ministeriali. Tale modello, preso dal diritto del lavoro, è chiaramente inadeguato, dal momento che il ministero ordinato esige una dedizione totale della propria vita alla Chiesa e alle anime, e la remunerazione non può essere Misurata quale pagamento di servisi prestati, né questi condizionati dall’esistenza di una retribuzione.*

Como es posible advertir, se está ante un derecho *sui generis*, que no es absoluto, porque se puede rehusar en razón del espíritu de gratuidad que debe informar todo el ministerio de los presbíteros. Hay un derecho, al que se puede renunciar para vivir del salario de la gracia, de la gratitud, en línea con el espíritu de pobreza evangélica que el Concilio Vaticano II³⁰⁷ reclama, como más abajo se expondrá y según el ejemplo de Jesucristo y los Apóstoles³⁰⁸.

2.2. El fundamento del derecho a la remuneración.

Aquí las opiniones también son repartidas. Los autores acentúan diversos elementos como fundantes del derecho a la remuneración, a saber: el estado de necesidad³⁰⁹, la incardinación³¹⁰, el ejercicio del ministerio eclesiástico.

En una primera lectura del canon, se observa que la letra de la ley privilegia el efectivo ejercicio del ministerio eclesiástico (“*clerici, cum ministerio eclesiástico se dedicant*”) como base y fundamento para una digna y justa remuneración³¹¹.

Ma il chierico ha un vero diritto nei riguardi della Chiesa di modere del necessario riposo e guardare il futuro senza angoste economiche, proprio per poter effettivamente dedicarsi ai suoi compiti. I sistemi di attuazione di questo diritto dipendono soprattutto dal diritto particolare; non va però dimenticata la responsabilità prioritaria della comunità concreta cui serve il ministro sacro.” (C. ERRÁZURIZ, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa. Introduzione. I soggetti ecclesiali di diritto*, Vol. 1, Milán 2009, pág. 245)

³⁰⁷ PO 17.

³⁰⁸ Cf. Mt. 10, 8 y Hch. 18-25.

³⁰⁹ Según Velasio De Paolis, en la tradición eclesiástica es difícil encontrar un derecho a la sustentación para quien tuviese otras fuentes, aun privadas, de sustentación; aunque aclara que la ley positiva puede conferir este derecho (cf. V. DE PAOLIS, *La sustentación del clero*, pág. 443, nota 53). En esta línea de pensamiento se ubica Giorgio Feliciano “*Resta da chiedersi se tale diritto subsista anche qualora l’interessato disponga di sufficienti mezzi propri, derivanti, ad esempio, dai beni di famiglia. Per quanto il problema sia largamente controverso va osservato che la formulazione adottata dal can. 281 § 1 configura la remunerazione non come un «compenso» per l’attività prestata ma come un mezzo indispensabili a far fronte alle necessita della vita. Di conseguenza se queste ultime hanno già trovato una adeguata soluzione non sembra sostenibile l’esistenza del diritto in questione. E questa conclusione appare confortata dal disposto del can. 281 § 3 che ne esclude espresamente quei diaconi permanente coniugati che vengono già retribuiti «per la professione civile che esercitano o hanno esercitato».*” (G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, págs. 79-80). Sin embargo, nos parece útil la observación contraria de Antonio Zambón “*Questa prospettiva non sembra essere quella del canone, dal momento che in esso non si fa nessun riferimento ad altre fonti di remunerazioni, come è invece per i diaconi permanente al c. 281 § 3.*” (A. ZAMBÓN, *Il consiglio evangelico della poverta nel ministero e nella vita del presbítero diocesano*, Roma 2002, pág. 256).

³¹⁰ Entre quienes afirman que el derecho a la retribución se funda en la incardinación, tenemos a G. Ghirlanda, para quien este derecho se afirma en relación con el Obispo, procedente de la misma incardinación (cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia misterio de comunión*, pág. 186); la escuela de Navarra, entre ellos Juan De Otaduy (cf. J. DE OTADUY, *Comentario al c. 281*, en *Comentario exegético*, II/1, pág. 352).

³¹¹ Así lo hace notar Velasio De Paolis, para quien el derecho a la remuneración se fundamenta sobre el hecho de que el clérigo ejercita un “oficio eclesiástico”, independientemente de la incardinación o no en la diócesis o en un instituto, en el que cumple el oficio. Nótese como De Paolis usa el término oficio eclesiástico en lugar de ministerio, como lo usa el CIC (cf. V. DE PAOLIS, *La sustentación del clero*, pág. 443). De la misma opinión es Antonio Zambón: “*Il testo del c. 281 § 1 fonda la remunerazione sul fatto che il chierico esercita un ministero eclesiástico. Infatti il c. 1274 § 1 prevede uno speciale istituto nelle singole diocesi per il sostentamento di coloro che prestano il loro servizio in favote Della diocesi medesima*” (*Il consiglio evangelico della poverta*, pág. 258). Por su parte, Mario De Oliveira afirma que esto no significa, en realidad, la exclusión de los otros dos elementos, a saber, el estado de necesidad y la incardinación, porque todos están incluidos de alguna manera en

Federico Aznar Gil fue el que más claramente se refirió a este tema. El canonista de la escuela de Salamanca distingue nociones y clarifica eventuales confusiones conceptuales. Aquí es necesario que se tenga presente la distinción entre “honesta sustentación” y “congrua remuneración”. Estos son conceptos distintos pero conexos. La remuneración es para el sostenimiento del presbítero, lo primero tiene una relación funcional respecto al segundo. Ambas son determinadas por las necesidades de alimento, ropa, habitación, salud, vacaciones, formación, cultura, salud. Pero mientras la incardinación da derecho al presbítero a ser sostenido por la Iglesia y obliga a esta a sostenerlo, aunque no se trate de un derecho absoluto, solamente el ejercicio de un oficio o ministerio eclesial da derecho a quien lo ejercita a recibir una retribución.

Según esta distinción, ni la ordenación ni siquiera la incardinación son títulos suficientes para exigir canónicamente la congrua remuneración. Únicamente dan derecho a exigir la honesta sustentación³¹².

En conclusión, la ordenación sacerdotal y la incardinación otorgan el derecho a la honesta sustentación, en cambio, la dedicación del clérigo a un ministerio eclesial da lugar al derecho a la congrua remuneración³¹³.

2.3. Las condiciones de tiempo y lugar.

Al referirse a este tema, tanto el Concilio en *Presbyterorum ordinis*³¹⁴, como el Código de 1983, se colocan en línea con la tradición.

el concreto servicio pastoral y, por esto, entran a formar parte del fundamento de este derecho (cf. *O direito a viver do Evangelho*, pág. 211).

³¹² Cf. F. AZNAR GIL, *La “conveniente remuneración” de los clérigos*, pág. 568. Bajo el régimen benefical, la atribución del título canónico parecía suficiente para asegurar el sustento de los ministros sin concederles ninguna forma de remuneración en sentido propio. Las forma remunerativas entraban en acción apenas cuando ejercían algún trabajo fuera del ámbito de su oficio, que podía ser religiosos o profanos. Esto parecía sugerir la existencia de una diferencia entre el carácter ordinario del sostenimiento, garantizado por la adquisición de un *status*, y el carácter extraordinario de la remuneración, asimilable en todo al pago de una retribución. La remuneración constituía un recurso que podía ser utilizada libremente. El sustento dependía del sistema benefical, utilizado para satisfacer las necesidades materiales (cf. P. CONSORTI, *La remunerazione del clero. Dal sistema beneficales agli Istituti per il sostentamento*, Turín 2000, pág. 146 y M. DE OLIVEIRA, *O direito a viver do Evangelho*, pág. 213).

³¹³ “Creo que el actual CIC, siguiendo la doctrina conciliar, ha afirmado más nítidamente que el anterior cómo la razón última, el fundamento de la remuneración clerical es la efectiva dedicación al ministerio eclesial mientras que en el CIC de 1917 la incardinación del clérigo (cc. 111 § 2; 117, 3º) o la ordenación sacerdotal, a través del correspondiente título de ordenación, parecían originar el derecho del clérigo a la honesta sustentación (siempre, lógicamente, que el clérigo realizara el servicio encomendado, cc.979-981), en el CIC actual creo que es posible distinguir un doble derecho y un doble título que da pie a su adquisición a) la ordenación sacerdotal y la incardinación, ambos dirigidos al servicio de una Iglesia particular (cc. 1025 § 2-3; 266 § 1), confieren el derecho a la honesta sustentación. Derecho basado en el carácter clerical del ordenado y cuya responsabilidad inmediata de su cumplimiento radica en el Obispo o Superior del lugar de la incardinación (c. 269, 1º). b) La dedicación del clérigo a un ministerio eclesial da lugar al derecho a la congrua remuneración (c. 281 § 1)” (F. AZNAR GIL, *La “conveniente remuneración” de los clérigos*, pág. 568).

³¹⁴ “*Servitio Dei dediti in implendo officio sibi commisso, digni sunt Presbyteri qui aequam recipiant remunerationem, quia «dignus est operarius mercede sua» (Lc. 10,7), atque «Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere» (1 Cor. 9,14). Quapropter, quatenus aequae Presbyterorum*

El canon 281 especifica que la remuneración que “merecen” los presbíteros debe ser adecuada a su condición, teniendo presente tanto la naturaleza del oficio como las circunstancias de tiempo y lugar, a fin de que con ella puedan proveer a las necesidades de la propia vida como también a la justa retribución de quien esté a su servicio. El segundo párrafo del mismo canon, retomando las indicaciones conciliares indica que la remuneración debe ser suficiente también para la previsión social y la asistencia a la vejez.

Es decir, que los criterios para una congrua remuneración son:

- a- La naturaleza del oficio desarrollado;
- b- Las circunstancias de tiempo y lugar;
- c- Las necesidades de la propia vida;
- d- La justa retribución de las personas que están a su servicio;
- e- La ayuda a los pobres.

En cuanto a las necesidades de la propia vida, se puede subrayar algunos aspectos propios de la vida del presbítero para los cuales debe tener lo suficiente, entre los cuales es posible señalar:

- a- Alimentación, vestido y vivienda;
- b- Cuidado la propia salud;
- c- Solicitud por la formación permanente; especialmente del estudio y la lectura;
- d- Cultivo de la vida espiritual: asistencia a ejercicios espirituales y momentos de retiro;
- e- Gozar de momentos de esparcimiento y distensión; disfrutar de las vacaciones según lo establece el derecho universal y particular.

La norma codicial, por una parte evita un igualitarismo absoluto atendiendo a la diversidad de situaciones y por otra, cuida que todos tengan lo necesario de acuerdo al

remuneracioni non aliunde provisum fuerit, ipsi fideles, quippe in quorum bonum Presbyteri operam impendant, vera obligatione tenentur curandi ut eisdem necessaria ad vitam honeste et digne ducendam subsidia procurari valeant. Episcopi autem de hac eorum obligatione fideles monere tenentur et curare debent, sive singuli pro sua quisque dioecesi, sive aptius plures simul pro communi territorio, ut normae instituantur, quibus debite consulatur honestae sustentationi eorum qui in Populi Dei servitium aliquo munere funguntur vel functi sunt. Remuneratio autem ab unoquoque percipienda, ratione quidem habitata tum ipsius muneris naturae tum locorum temporumque condicionum, fundamentaliter eadem sit pro omnibus in iisdem adiunctis versantibus, eorum conditioni sit congrua et eis praeterea tribuat facultatem non solum debite providendi remuneracioni eorum qui servitio Presbyterorum se dedicant, sed etiam indigentibus per se ipsos aliqua ratione subveniendi, quod ministerium erga pauperes, iam a primis suis exordiis, magno semper in honore Ecclesia habuit. Haec remuneratio insuper talis sit, quae Presbyteris permittat quotannis debitum et sufficiens habere feriarum tempus, quod quidem, ut Presbyteri habere valeant, Episcopi curare debent. Officio vero, quod sacri ministri adimplent, praecipuum momentum tribuere oportet. Quare systema sic dictum beneficiale relinquatur aut saltem ita reformetur ut pars beneficalis, seu ius ad redditus ex dote officio adnexos, habeatur tamquam secundaria, et princeps in iure tribuatur locus ipsi officio ecclesiastico, quod quidem deinceps intellegi debet quodlibet munus stabiliter collatum in finem spiritualem exercendum” (PO 20).

ministerio que cada presbítero desarrolla. Todo esto comporta la imposibilidad de dar una regla cierta y precisa.

3- La incardinación y sus consecuencias en el sostenimiento de los presbíteros.

El Código de Derecho Canónico actualmente vigente, en el canon 265 establece la necesidad de que todo presbítero esté incardinado en una Iglesia particular o en una Prelatura personal o en un Instituto de Vida Consagrada o en una Sociedad que goce de la facultad de incardinar, de modo que de ninguna manera se admitan los clérigos acéfalos o vagos. Esta normativa refleja en primer lugar una preocupación eminentemente disciplinar. Se quiere evitar la existencia de presbíteros sin Ordinario, fácilmente propicios a desvíos. Además, hay otra finalidad: asegurar al presbítero el ejercicio de unos derechos que su Ordinario debe siempre tutelar³¹⁵; pero, sobre todo, la incardinación expresa y concreta la función de servicio inherente a todo ministerio ordenado³¹⁶.

La incardinación es la incorporación o pertenencia a una Iglesia particular determinada; instaura un vínculo estable de carácter jurídico, espiritual y pastoral entre cada clérigo y la estructura incardinante, de la cual surgen derechos y deberes, entre los que destaca el deber del clérigo a desempeñar el ministerio que se le haya confiado, bajo la dependencia del respectivo Ordinario, y el derecho a percibir la remuneración conveniente.

Ya en la Iglesia primitiva, como se ha visto en el capítulo I, se tenía como esencial para la disciplina eclesiástica este vínculo indisoluble entre el presbítero y la iglesia para la que era ordenado, de forma que no hubiera ninguno sin superior eclesiástico, todos poseyeran lo necesario para su mantenimiento económico y no tuvieran que emigrar de una comunidad a otra con finalidades de lucro o de supervivencia. Todo esto fue objeto de disposiciones disciplinarias ya desde el Concilio de Nicea y renovado por el Concilio de Calcedonia. Así surgieron los títulos de ordenación para regular el tema de su subsistencia. El III Concilio de Letrán consideró a la incardinación como un medio ordenado para atender la subsistencia de un clérigo. En esta época se impusieron los títulos de patrimonio y de beneficio, con esto se rompió la relación entre el clérigo y su diócesis de origen; como consecuencia se dio una libertad excesiva para trasladarse de una diócesis a otra. El Concilio de Trento, preocupado de la sustentación del clero, estableció que fuera ordenado lícitamente un clérigo con el título del beneficio, pero para el bien de la Iglesia admitió que pudiera ser ordenado también con el

³¹⁵ Cf. c. 384.

³¹⁶ “No obstante, no se puede asignar al mero hecho de la incardinación ni la plenitud de servicio (ésta se obtiene mediante el oficio cf. c. 145), ni el ejercicio de todos los derechos. Así, v. gr., el derecho a la remuneración ‘conveniente a su condición’ (cf. c. 281) exige la dedicación al ministerio como hecho actual o, al menos, la disponibilidad (salvo los casos de enfermedad o edad avanzada)” (J. MANZANARES, *Comentario al c. 265*, en AA. VV., *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada*, Madrid 1991¹⁰, pág. 162).

título de patrimonio o de pensión. El mismo Concilio estableció además que sólo fuera ordenado el que fuese útil o necesario a su iglesia. La disciplina de Trento, que vinculaba a los presbíteros con su diócesis, estuvo en vigor hasta el siglo XVIII. Dada la disminución de los beneficios en el siglo XIX se ordenaron comúnmente a título de servicio a la diócesis. La Congregación del Concilio estableció en 1894 que el Obispo, por causa de las necesidades presentes en su Iglesia, podía prohibir incluso a los presbíteros ordenados a título de patrimonio dejar su diócesis. A este derecho del Obispo correspondía su deber de sustentar a los clérigos de su diócesis. La incardinación era entonces un medio de subordinación de los clérigos a la autoridad y el título para su sustento³¹⁷.

El Código de 1917 establecía la necesidad de la incardinación o a una diócesis (título de servicio a la diócesis) o a un instituto religioso (título de pobreza o de profesión religiosa o de mesa común), a fin de evitar clérigos vagos. Se consideraba perpetuo y absoluto el vínculo con la diócesis³¹⁸, pero no de forma rígida, ya que se preveía la excardinación explícita³¹⁹, la implícita³²⁰ y por la profesión religiosa³²¹; sin embargo, se desaconsejaba el paso de una diócesis a otra. Recogiendo la normativa hasta entonces vigente, se distinguía entre incardinación y título de ordenación o garantía de sustentación³²².

El recelo por el traslado de los clérigos de una diócesis a otra que mostraba el código pio-benedictino, cambio fundamentalmente con el Concilio Vaticano II. Los presbíteros, asociados al cuerpo episcopal, son sus colaboradores y la comunión jerárquica de estos es con el orden de los Obispos y no con el Obispo propio; esto quiere decir que todo presbítero está ligado a todo el Episcopado, que es un colegio universal. Por ello el Concilio prevé una revisión de las normas sobre la incardinación y excardinación para responder a las necesidades pastorales de hoy³²³.

La pertenencia y dedicación del presbítero a una Iglesia particular no está motivado solamente por razones organizativas y disciplinarias, por lo que la incardinación, constituyendo un auténtico vínculo jurídico, no se agota en ello sino que tiene también valor espiritual y pastoral. De ella brota la relación con el Obispo en el único presbiterio y la

³¹⁷ Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia misterio de comunión*, págs. 173-174. A. BUSO, *La fidelidad del Apóstol, Visión canónica del ser y del obrar del clérigo*, Buenos Aires 2004, t. II, págs. 94-97.

³¹⁸ Cf. c. 117, 3º.

³¹⁹ Cf. cc. 112 y 116.

³²⁰ Cf. c. 114.

³²¹ Cf. c. 115.

³²² Como se explicó en el capítulo I, para el clero secular, este título consistía en un beneficio o patrimonio que asegurase con sus rentas una situación económica decorosa o en su defecto, se admitía también el título de servicio a la diócesis, por el que ésta asumía la obligación de proveer las necesidades del sacerdote; para los religiosos, el título era el de pobreza o de la mesa común y se apoyaba en el deber del instituto religioso respectivo de cuidar de sus miembros.

³²³ Cf. LG 28; PO 7 y 10. Las normas de aplicación de estas disposiciones del Concilio Vaticano II fueron dada por Pablo VI en el MP *Ecclesiae Sanctae* I, 3 (cf. AAS 58 [1966] 759-760) y de allí pasaron al CIC de 1983.

dedicación pastoral al servicio del Pueblo de Dios³²⁴. Entre el Obispo y sus presbíteros, hay una “comunidad sacramental” en virtud del sacerdocio ministerial o jerárquico, que es participación en el único sacerdocio de Cristo³²⁵.

De este presupuesto teológico, se deriva una consecuencia muy importante para el tema que se trata en esta obra: la relación entre el Obispo y sus presbíteros, desde el punto de vista jurídico es “irreductible tanto a la subordinación jerárquica” de derecho público en el sistema jurídico de los Estados, “tanto a la relación laboral” entre el empleador y el trabajador. La relación Obispo-presbíteros, que surge de la ordenación sacerdotal y de la incardinación, no puede ser parangonada con la subordinación que existe en la sociedad civil entre el empleador y el empleado. Además, la subordinación canónica del presbítero a su Obispo o la comunión jerárquica existente entre ellos se limita al ámbito del ejercicio del ministerio y a los actos directamente relacionados con él, como así también a los deberes generales del estado clerical. Dentro de este ámbito, es tarea prioritaria del Obispo procurar que los presbíteros dispongan de los medios para una vida honesta y de previsión social y asegurar el respeto efectivo del derecho de sus sacerdotes a una remuneración adecuada y a la seguridad social³²⁶.

Pero, además del Obispo está la comunidad de fieles, a la que los presbíteros prestan su servicio, que debe velar para que estos tengan lo necesario para atender a una vida digna, sea en comida, vivienda, ropa, salud, estudio, descanso. Ellos deben contribuir con sus bienes económicos o personalmente con su servicio para socorrer a los presbíteros en sus necesidades³²⁷; el Obispo, por su parte, debe advertir a los fieles respecto de esta obligación de justicia para con la Iglesia³²⁸.

A modo de síntesis considero muy iluminadoras las palabras de Bañares:

“Es conocida la evolución histórica del instituto de la incardinación, y sus relaciones con principios tan diversos como la concepción benefical de las funciones de los ministros, la distribución territorial del clero diocesano, la necesidad de una disciplina clerical, la *missio* y su concreción de servicio. También es conocido el cambio de orientación que sentó el Concilio Vaticano II, pasando de una concepción de tipo dominativo, a una concepción eclesiológica más amplia que comprende una profundización en el *mysterium communionis*: tanto en la colegialidad del *ordo episcoporum*, como en la corresponsable *sollicitudo* del *ordo presbyterorum*, y en consecuencia un fuerte subrayado de la dimensión de diaconía y disponibilidad, frente a la *tota Ecclesia* y frente a los

³²⁴ Cf. PDV 31; DMVP 26.

³²⁵ PO 7; PGr 47

³²⁶ Cf. PONTIFICIO CONSILIIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Nota Explicativae Elementi per confurare l'ambito di responsabilità canonica del Vescovo diocesano nei riguardi dei presbiteri incardinati nella propria diocesi e che esercitano nella medesima il loro ministero*, en *Communicationes* 36 (2004) 33-38. Cf. cc. 384 y 281.

³²⁷ Cf. c. 222 §1.

³²⁸ Cf. c. 1261 §2.

fieles concretos a cuyo servicio se dedica... Desde el punto de vista de la organización eclesial se presentan tres necesidades a considerar, en relación con la incardinación. Desde las necesidades de los fieles -motivo necesario para la ordenación del clero secular-, se hace imprescindible concretar el servicio al que están genéricamente llamados los ministros. Para el ministro mismo, se debe atender a una digna forma de vida, a una garantía de un cierto sustrato material, que le permita desempeñar su oficio y vivir de modo acorde a su situación. Con respecto al orden intra eclesial, se hace necesario establecer normas de tipo disciplinar. Puede afirmarse que primordialmente la incardinación significa una primera concreción de servicio -la ulterior vendrá determinada propiamente por el oficio-, en virtud del cual nacen esas relaciones con el Ordinario, con el resto de los miembros del presbiterio, y con los demás fieles, que expresan el modo de enraizarse el sacerdocio ministerial en el *'mysterium communionis'* de la *'tota Ecclesia'*. La incardinación, por tanto, como pieza técnico-jurídica, viene a resolver adecuadamente estas necesidades en el ámbito del clero secular”³²⁹.

4- Los fondos comunes.

Una de las más profundas innovaciones del actual Libro V del Código de Derecho Canónico son los cánones 1272 y 1274.

El primero determina que el sistema benefitial, en la medida de lo posible, debe ser reformado en su regulación en vistas a su supresión.

El segundo, es una novedad y viene a instaurar un nuevo sistema organizativo en las diócesis en lo que hace a materia económica, al establecer la constitución de unas masas comunes de bienes diocesanas, a saber: el instituto para el sostenimiento del clero; el instituto para la seguridad social del clero y, en tercer lugar, una masa común para las necesidades diocesanas.

Con estos nuevos institutos se pretende sustituir el obsoleto y decaído sistema benefitial, por otro más acorde a la nueva eclesiología del Concilio Vaticano II.

El origen del canon 1274 hay que buscarlo en el Concilio Vaticano II, puesto que el Código de 1917 no tiene una norma similar. En la etapa ante-preparatoria del Concilio varios Obispos hicieron propuestas tendientes a la constitución de instituciones semejantes a las previstas en este canon, en búsqueda de una mayor equidad en la distribución de los bienes y conseguir una honesta sustentación del clero³³⁰.

El Decreto *Presbítorum Ordinis* recoge estas ideas y preocupaciones, y teniendo ante sus ojos la antigua praxis de la primitiva Iglesia de Jerusalén, donde todo lo tenían en común y daban a cada uno según su necesidad³³¹, recomienda que en las zonas donde el sostenimiento del clero depende en todo o en gran parte de las ofrendas de los fieles se cree

³²⁹ J. I. BAÑARES, *Algunas consideraciones a propósito de la incardinación*, en *Scripta Theologica* 23 (1991/1) 250-251.

³³⁰ Cf. AD I (antepreparatoria) *Appendix*, Vol. II, *pars* II, pag. 563, n° 7; 564, n° 7 y 565, n° 8.

³³¹ Cf. Hch. 4, 32-35.

un instituto diocesano para recoger y administrar los bienes ofrecidos para este fin. Se contempla, además, la conveniencia de constituir una masa común de bienes para las otras necesidades diocesanas y recomienda la creación de instituciones diocesanas que provean a la seguridad social y jubilación de los sacerdotes enfermos, impedidos o ancianos³³². El Concilio dejó su aplicación práctica a la legislación particular, dada las diferentes situaciones diocesanas.

La legislación post-conciliar que trató esta materia, siguió básicamente esta línea. El *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae* urgía a las Conferencias Episcopales a que en las regiones en las que el sostenimiento del clero depende totalmente o en gran parte de las ofrendas de los fieles, exista en cada diócesis un instituto especial que reúna esos bienes, para que sean administrados por el propio Obispo, con la ayuda de sacerdotes delegados y laicos peritos en economía. El mismo documento del Papa Pablo VI, recordaba la necesidad de erigir instituciones destinadas a prever la seguridad social y jubilación de los presbíteros, y se remitía a la regulación del futuro código la constitución de una masa común diocesana para subvenir a las restantes necesidades diocesanas³³³. También el Directorio sobre el ministerio pastoral de los Obispos volvió a recordar las ideas conciliares sobre la constitución de estos fondos comunes diocesanos³³⁴.

Todo esto fue recogido durante el trabajo de elaboración del nuevo Código y plasmado en el canon 1274.

Con respecto a nuestro tema, el canon 1274 § 1 intenta cumplir la norma contenida en el canon 281§1 en lo que corresponde a la remuneración de los clérigos que prestan un servicio en la diócesis, para lo cual ordena (*habeatur*) la erección en cada diócesis de un instituto especial destinado a esta finalidad, si no se ha establecido otro modo de cumplir esta exigencia³³⁵. Es claro que se trata de algo que está preceptuado. Los destinatarios son los clérigos, sacerdotes o diáconos, seculares o religiosos, incardinados o no en la diócesis, que prestan un servicio en ella. La regulación de este instituto debe ser hecha por el Obispo diocesano³³⁶. Las fuentes de financiación no vienen señaladas taxativamente y lo debe determinar el derecho particular de acuerdo a sus circunstancias concretas, pero se pueden

³³² PO 21.

³³³ Cf. ES I.8

³³⁴ Cf. EI 136.

³³⁵ Como puede ocurrir en aquellos países en que el Estado ha asumido, en virtud de leyes desmortizadoras o por otro título, esta función.

³³⁶ Durante el proceso de codificación se suprimió la facultad de intervención que ES I.8 asignaba a las Conferencias Episcopales. Una primera razón es que esta intervención contradice la sana doctrina eclesiológica sobre las relaciones entre los Obispos y las conferencias episcopales, evitando privar a los Obispos de su derecho nativo a regir su propia diócesis; en segundo lugar, para favorecer la libertad de manera que cada diócesis provea según las diversas circunstancias de lugares y personas, lo cual no impide que los Obispos, si lo quieren, lo traten y decidan (cf. *Communicationes* 12 [1980] 408-410 y *Communicationes* 16 [1984] 31-32).

enumerar las siguientes: las aportaciones de los fieles con esta finalidad; donaciones; tributos diocesanos; colectas específicas; pías voluntades; los bienes beneficios; los excedentes de estipendios de Misas; etc.³³⁷.

El canon 1274 § 2, al igual que en lo antecedente, pretende establecer la estructura jurídica adecuada que posibilite el cumplimiento del derecho de los clérigos a la asistencia sanitaria y la previsión social, de acuerdo a lo establecido en el canon 281 § 2. Es la Conferencia Episcopal la que debe cuidar que haya una institución que asegure este cometido. El instituto puede ser diocesano o supra diocesano, por medio de una federación o convenios entre varias diócesis, e incluso un solo instituto para todo el territorio de la misma Conferencia Episcopal.

5- Diversidad de circunstancias en el interior de una Iglesia particular.

En la vida de una diócesis o de una estructura que se le asimila, se dan o pueden darse distintas situaciones sacerdotales que deben ser atendidas. El Beneficio, como forma de sostenimiento, atendía solamente a aquellos que tenían algún oficio al que estaba anejo un beneficio. Las nuevas circunstancias históricas, tanto sociales como eclesiales, hicieron surgir, nuevas necesidades, nuevos oficios, a los cuales responder y atender pastoral y económicamente.

Entre las cuestiones que se pueden plantear, se pueden mencionar primero, la necesidad de atender al Obispo dimisionario; el canon 402 § 2, establece que la Conferencia Episcopal debe cuidar que se provea a su conveniente y digna sustentación, teniendo en cuenta que la obligación principal recae sobre la diócesis a la que él mismo sirvió. Otro caso es el de los párrocos eméritos, a quienes de acuerdo al canon 538 § 3, el Obispo diocesano proveerá de una sustentación cómoda y de vivienda, teniendo en cuenta las normas establecidas por la Conferencia Episcopal. Estos preceptos codiciales son indicativos, señalan la necesidad y quien la debe atender, pero se ha de pensar en los medios.

También hay casos no atendidos en el Código de Derecho Canónico aunque existentes en la vida diocesana, por ejemplo: los presbíteros estudiantes, los que no tienen ningún oficio, los presbíteros incardinados en otra Iglesia particular, los presbíteros pertenecientes a nuevos movimientos eclesiales o institutos de vida consagrada. ¿Cómo atender a su sostenimiento y remuneración? ¿Quiénes son los responsables de responder a este derecho de todo presbítero? Es cierto que estos pueden obtener alguna remuneración por algún trabajo pastoral o servicio prestado, pero hay que atender a todo su sostenimiento, sus necesidades de casa, comida, atención de la salud, vestido, previsión social.

³³⁷ Cf. cc. 1261 § 1; 1262; 1267 § 3; 1266; 1301; 1303 § 2 y 1272.

Ante todo, no se debe olvidar que la responsabilidad de la honesta sustentación, por el vínculo jurídico de la incardinación, es de la Iglesia particular, o bien de la prelatura personal, o de un instituto de vida consagrada, o de una sociedad que tenga capacidad de incardinar, donde el presbítero está incardinado.

Un caso particularmente nuevo es el de los miembros de sociedades de vida apostólica y de movimientos eclesiales que no pueden incardinar y cuyos presbíteros están incardinados en alguna Iglesia particular. Se deberá establecer claramente entre ambas partes las responsabilidades de cada una de ellas.

Lo mismo sucede con aquellos presbíteros que incardinados en una diócesis, por diversos motivos, se trasladan temporalmente³³⁸ a otra, allí cada Obispo diocesano deberá asumir sus responsabilidades por medio de un contrato o convenio firmado en donde se deje aclarado qué le corresponde a cada parte, sin olvidar que es el Obispo de la diócesis de incardinación el responsable del sostenimiento honesto de sus presbíteros y quien lo recibe, por su parte, de asegurarle una remuneración congruente por sus servicios pastorales.

Si bien el canon 281 § 2 prevé que los presbíteros tengan lo suficiente para su asistencia social, cuidado de la salud y atención en la ancianidad, una necesidad cada vez mayor es la de la vivienda para los presbíteros ancianos o enfermos. Se ha de prever en la medida de las posibilidades un Hogar sacerdotal, en cada diócesis, provincia eclesiástica o por región. No se deben olvidar la paternales normas trazadas por el Papa Pio XII en su Exhortación Apostólica *Menti Nostrae*, en la que se refirió a la impostergable necesidad de formalizar los principios de una adecuada legislación sobre previsión social a favor de los presbíteros, la cual los ponga a resguardo de cualquier contingencia en el ejercicio de su sagrado ministerio³³⁹.

³³⁸ Cf. c. 271 § 2.

³³⁹ “*Heic opportunum esse ducimus causam attingere de domesticarum rerum angustiis, quibus plurimi sacerdotes post recens bellum afficiantur; in iis praesertim regionibus, quae vel eiusdem belli causa, vel ob politicarum rerum statum maxima acceperunt detrimenta. Harum rerum condicionibus cum acerrime Nos angamur, nihil reliqui facimus, quod pro facultate Nostra possit calamitates aerumnas summamque multorum indigenti am relevare. Probe nostis, Venerabiles Fratres, Nos — quibus in locis maiores viderentur esse necessitates — per Sacrum Consilium cleri disciplinae praepositum, extraordinarias Antistitibus fecisse facultates ac peculiares edidisse normas, quibus graviore oeconomicarum rerum disparitates aequo modo componerentur, quae ad sacerdotes pertinerent Dioecesis cuiusque suae. Atque exploratum Nobis est alicubi sacrorum administratos non paucos, laude sane dignos, suorum Pastorum monitis obsecutus esse; alicubi vero, ob natas difficultates, datas normas integra ex parte suos effectus consecutas non fuisse. Vos igitur adhortamur ut, paterno ducti animo, inceptum iter insistatis, cum non liceat operarios in vineam Domini missos cotidiano carere pane. Hac de re ne gravemini identidem Nos certiores facere qui successus operam vestram consecuti fuerint. Ac praeterea consilia illa summopere commendamus, Venerabiles Fratres, quae inter vos collaturi estis, ut non modo in praesens sacerdotibus cotidiano victui necessaria ne desint, sed ut iisdem, etiam in posterum, certis statutis opportunisque rationibus, prospiciatur — quod quidem in civili societate factum admodum probamus — idque cum praecipue vel iidem sacerdotes in morbos incidant, vel devexa valetudine laborent, vel senectute conficiantur. Ita enim eos sollicito dine exsolveritis de futuro ipsorum vitae statu.*” [Pfo XII, *Exh. Ap. Menti Nostrae*, Sobre la santidad de la vida sacerdotal, en AAS 42 (1950) 697-698].

6- Un estilo de vida evangélico.

La reflexión sobre el sostenimiento y a la remuneración de los presbíteros, no debe apartarse del marco espiritual de la llamada a la santidad como vivencia de los consejos evangélicos, a la que está invitado a responder el presbítero.

Tanto el Concilio Vaticano II como los documentos magisteriales posteriores y el Código de 1983 ponen en relación estrecha el sostenimiento de los presbíteros con la necesidad de un recto uso de los bienes terrenos, la simplicidad de vida y la fraternidad sacerdotal³⁴⁰.

6.1. La recomendación de abrazar la pobreza.

Entre las exigencias de renuncia que Jesús propuso a sus discípulos, figura la de los bienes terrenos, y en particular la riqueza³⁴¹. Es una exigencia dirigida a todos los cristianos en lo que se refiere al espíritu de pobreza, es decir, al desapego interior de los bienes terrenos, desprendimiento que los hace ser generosos para compartirlos con los demás.

Como respuesta a esta invitación de Jesús, el Código de Derecho Canónico exhorta a los presbíteros a llevar una vida simple y abstenerse de todo aquello que tenga sabor de vanidad.

El texto del canon 282 §1 es simple y evidente, da la impresión de una afirmación genérica probablemente para subrayar la responsabilidad personal de cada presbítero. Contiene dos recomendaciones: cultivar una vida simple y evitar toda forma de vanidad y lujo. El presbítero, según el lugar y el tiempo en que desarrolla su ministerio, debe tener una vida austera. Esto no excluye la posesión de los bienes que necesita para el honesto sostenimiento de una vida digna.

Lo que afirma la actual codificación tiene su fuente de inspiración en las enseñanzas conciliares, particularmente en el decreto sobre la vida de los presbíteros³⁴², cuando trata la relación de estos con el mundo y los bienes terrenos, el uso de los bienes terrenos y la recomendación de abrazar la pobreza voluntaria. A este fin podemos señalar tres motivaciones que da el Vaticano II para la pobreza abrazada por el presbítero: la mayor configuración con Cristo; la prontitud para el ministerio y el testimonio concreto en medio del Pueblo de Dios³⁴³.

Además de la dimensión espiritual de la pobreza, abrazada por el Reino de los Cielos, debemos tener en cuenta su dimensión cristológica y eclesial. La pobreza debe considerarse como modo de seguimiento de Cristo y forma de asumir la vida apostólica. Por otra parte, no

³⁴⁰ PO 17; OT 9; c. 282; PDV 30 y DE 67.

³⁴¹ Cf. Mt. 19, 21; Mc. 10, 21; Lc. 12, 33; 18, 22.

³⁴² Cf. PO 17.

³⁴³ Cf. OT 9.

debemos olvidar que los bienes materiales tienen una función y un significado eclesial para el presbítero³⁴⁴.

En una línea de continuidad con el pensamiento del Concilio Vaticano II y del post-concilio³⁴⁵, es inevitable hacer referencia a las enseñanzas del Papa Juan Pablo II, expresadas particularmente en la Exhortación Post-sinodal *Pastores Dabo Vobis*³⁴⁶, que siguió al Sínodo de los Obispos de 1990, y en las catequesis que le dedicó al sacerdocio.

El tratamiento de la pobreza evangélica en la mencionada Exhortación Post-sinodal se encuentra en el capítulo dedicado a la vida espiritual del sacerdote, específicamente en relación con su vocación a la santidad y la configuración con Jesucristo, Cabeza y Pastor. Se presenta al sacerdote en una doble relación: con Cristo y con la Iglesia.

El presbítero debe ser un signo transparente de Cristo, en virtud de su configuración sacramental con Él por el sacramento del Orden Sagrado. La llamada a vivir la pobreza se inscribe en la dinámica de la llamada universal a vivir el radicalismo evangélico, esto es a seguir e imitar a Cristo mediante la práctica de los consejos evangélicos, lo que para el sacerdote adquiere una fuerza mucho mayor porque no sólo está “en” la Iglesia sino también al “frente” de la Iglesia³⁴⁷.

Cristo es el modelo y la fuente de los consejos evangélicos, que expresan el modo particular de Cristo de darse a los demás totalmente. La identidad sacerdotal se realiza sólo en la conformación total a la identidad de Cristo, con conciencia, coherencia y fervor de espíritu.

Podemos interrogarnos acerca de qué pobreza estamos hablando, a qué pobreza están llamados los presbíteros. Ciertamente nos referimos a la pobreza evangélica. Pero, ¿qué es la pobreza evangélica? Los Padres sinodales han dado una descripción muy concisa y profunda, presentándola como la sumisión de todos los bienes al Bien supremo de Dios y de su Reino³⁴⁸.

Esta pobreza no es ciertamente desprecio y rechazo de los bienes materiales, sino el uso agradecido y cordial de estos bienes y, a la vez, la gozosa renuncia a ellos con gran libertad interior, esto es, hecha por Dios y obedeciendo sus designios. Ser pobre es saber relacionarse con los bienes materiales, reconociendo su valor relativo y que la verdadera

³⁴⁴ “Junto a la prioritaria dimensión cristológica que posee la pobreza del clérigo, se impone la referencia a la dimensión eclesial que comporta. La pobreza debe considerarse en función del ministerio y de la *caritas pastoralis*, que no difiere en esto de la pobreza del mismo Jesús” (A. BUSSO, *La fidelidad del Apóstol*, t. II, pág. 158).

³⁴⁵ Cf. PO; OT 22; CD 16; PABLO VI, Carta Enc. *Sacerdotalis coelibatus*, en AAS 59 (1967), 657-697; S. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Carta circular *Inter ea*, en AAS 62 (1970), 123-134; SINODO DE LOS OBISPOS, Documento sobre el sacerdocio ministerial *Ultimis temporibus*, en AAS 63 (1971) 898-922; cc. 273-289; 232-264; 1008-1054; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ratio fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (19 marzo 1985), pág. 101.

³⁴⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Const. apost. Post sinodal Pastores Dabo Vobis, sobre La formación sacerdotal en el tiempo actual*, AAS 84 (1992) 657-804.

³⁴⁷ PDV 27.

³⁴⁸ PDV 30.

riqueza es Dios mismo. El sacerdote debe saber recibir con gratitud y usar de los bienes con espíritu vigilante. A través de la condición de pobre, Cristo manifiesta que ha recibido todo del Padre desde la eternidad, y todo lo devuelve al Padre hasta la ofrenda total de su vida³⁴⁹, lo cual conlleva una verdadera renuncia y libertad interior.

Es verdad que el obrero merece su salario y que el Señor ha ordenado que los que predicán el Evangelio vivan del Evangelio; pero también es verdad que este derecho del apóstol no puede absolutamente confundirse con una especie de pretensión de someter el servicio del evangelio y de la Iglesia a las ventajas e intereses que del mismo puedan derivarse. El ministerio no debe ser ocasión de enriquecimiento³⁵⁰.

El trabajo apostólico debe considerarse como un servicio y como una fuente de una conveniente subsistencia. El mandato de vivir con sencillez es posterior al enunciado del derecho a la congrua remuneración. Por tanto, hay que encontrar un equilibrio entre el no apego al dinero y la inseguridad económica que hace al sacerdote preocuparse primero de encontrar la fuente de sostenimiento. Por otro lado, cierta inseguridad económica constituye una saludable forma de pobreza. A su vez, la desaparición del beneficio facilita la vida de pobreza porque desaparece toda forma de tentación, de acumulación³⁵¹.

La pobreza del sacerdote también tiene características pastorales bien precisas, en cuanto condición para poder considerar a los pobres y a los más débiles como confiados a él de un modo especial y ser capaz de testimoniar la pobreza con una vida sencilla y austera, habituado ya a renunciar generosamente a las cosas superfluas por la misión y para compartir con los demás³⁵².

Sólo la pobreza asegura al sacerdote su disponibilidad a ser enviado allí donde su trabajo sea más útil y urgente, aunque comporte sacrificio personal. Ésta es una condición y una premisa indispensable a la docilidad que el apóstol ha de tener al Espíritu, el cual lo impulsa a ir, sin lastres y sin ataduras, siguiendo sólo la voluntad del Maestro. Existe una relación entre el despojarse de sí mismo y el espíritu de servicio, que debe animar el ministerio pastoral, a imitación de Jesús que no consideró un bien codiciable el ser igual a Dios, sino que se humilló a Sí mismo tomando forma de Siervo³⁵³. En verdad, difícilmente el

³⁴⁹ DE 67.

³⁵⁰ PDV 30. PO 17. JUAN PABLO II, *El presbítero y los bienes terrenos*. Durante la audiencia general del miércoles 21 de julio de 1993, L'Osservatore Romano, Edición en lengua española, 23 de julio de 1993, n° 30, pág. 391.

³⁵¹ Cf. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi. Ottava assemblea generale ordinaria*, Roma 1991, págs. 157; 181. A. BUSSO, *La fidelidad del Apóstol*, t. II, pág. 160.

³⁵² PDV 30; OT 9. "Amigo de los más pobres, él reservará a ellos las más delicadas atenciones de su caridad pastoral, con una opción preferencial por todas las formas de pobreza — viejas y nuevas —, que están trágicamente presentes en nuestro mundo; recordará siempre que la primera miseria de la que debe ser liberado el hombre es el pecado, raíz última de todos los males" (DE 67).

³⁵³ Cf. Flp. 2, 6-7.

sacerdote podrá ser verdadero servidor y ministro de sus hermanos si está excesivamente preocupado por su comodidad y por un bienestar excesivo³⁵⁴.

En su relación con los bienes de la comunidad que se le ha confiado, como un buen padre de familia, el sacerdote debe ofrecer el testimonio de una total transparencia en la administración de estos, que no tratará jamás como un patrimonio propio, sino como algo de lo que debe rendir cuentas a Dios y a los hermanos, sobre todo a los pobres³⁵⁵.

La pobreza también comporta la conciencia de fraternidad y ayuda recíproca, la conciencia de pertenecer al único presbiterio para comprometerse en favorecer una distribución más justa de los bienes entre los hermanos, así como un cierto uso en común de los bienes, a ejemplo de la comunidad primitiva. No deben ser motivo de división en el presbiterio ni de desigualdades vergonzantes³⁵⁶.

No hay que olvidar el significado profético de la pobreza sacerdotal, particularmente urgente en las sociedades opulentas y de consumo; el sacerdote verdaderamente pobre es un signo concreto de la separación, de la renuncia y de la no sumisión a la tiranía del mundo contemporáneo, que pone toda su confianza en el dinero y en la seguridad material³⁵⁷.

La pobreza del sacerdote ha de ser afectiva y efectiva, con un total despojo exterior e interior, que ayude al crecimiento de su caridad pastoral, a la vivencia de las virtudes de obediencia y castidad y a tener los mismos sentimientos de Jesús, despojándose de su propio yo³⁵⁸.

El sacerdote, sabe que su misión se desarrolla en medio del mundo, y es consciente de que los bienes creados son necesarios para el desarrollo personal del hombre. Sin embargo, ha de usar estos bienes con sentido de responsabilidad, recta intención, moderación y desprendimiento y por ello se abstendrá de actividades lucrativas impropias de su ministerio³⁵⁹.

6.2. Cierta vida en común de los presbíteros.

La vida en común de los presbíteros tiene profundas raíces bíblicas. Se inspira en el ejemplo y las enseñanzas de Jesús, su comunión con los Apóstoles y de estos entre sí,

³⁵⁴ PDV 30; DE 67.

³⁵⁵ PDV 30; PO 17. Cf. A. BUSO, *La fidelidad del Apóstol*, t. II pág. 161. "Ante todo, la administración de los bienes eclesiásticos propiamente dichos, debe asegurarse observando 'lo que dispongan las leyes eclesiásticas, con la ayuda, en cuanto fuere posible, de laicos peritos'. Esos bienes deben emplearse siempre "para la ordenación del culto divino, para procurar la honesta sustentación del clero y para ejercer las obras de sagrado apostolado o de caridad, especialmente con los menesterosos'" (JUAN PABLO II, *El presbítero y los bienes terrenos*. Audiencia general del miércoles 21 de julio de 1993, en *L'Osservatore Romano*, Edición en lengua española, 23 de julio de 1993, n° 30, pág. 391).

³⁵⁶ PDV 30.

³⁵⁷ PDV 30.

³⁵⁸ Cf. Flp. 2, 5.

³⁵⁹ DE 67; PO 17; c. 286.

favoreciendo el espíritu de simplicidad; es señal de pobreza espiritual, donde todos procuran ayudarse mutuamente, cooperar de verdad, sentirse unidos por especiales lazos de caridad apostólica y ministerio. La comunión de bienes, de la que hemos hablado más arriba, es un aspecto de una comunión mayor y más profunda, la de las personas entre sí³⁶⁰.

El Código de 1983 retoma en los cánones 275 y 280, las indicaciones conciliares y post- conciliares sobre tan importante aspecto de la vida presbiteral. Particularmente el canon 280 con un tono exhortativo, recomienda en gran manera la vida comunitaria entre los sacerdotes³⁶¹. El legislador sólo dice *quaedan vitae communis*; no delinea los trazos que la misma debe tener, dando amplios márgenes a la creatividad, a la iniciativa personal y a las necesidades del momento y lugar. Esta recomendación del canon debe concretarse por tanto según las singularidades existenciales o pastorales de cada presbiterio. Dentro de esta amplitud tienen cabida iniciativas como la mesa compartida, las reuniones periódicas de estudio y oración, la convivencia habitual, el diálogo sincero, iniciativas apostólicas comunes, etc. Se trata de compartir bienes, experimentar la recíproca compañía y realizar todas aquellas variantes comunionales que se establezcan dentro de la prudencia y sabiduría, orientado al perfeccionamiento del ministerio, respetando siempre la propia y justa autonomía personal de cada uno. Todas las iniciativas que se tomen para forjar un estilo de vida comunitario entre los sacerdotes se transformarán en un instrumento propicio para un eficaz quehacer pastoral, puesto que ninguno puede cumplir cabalmente su labor individual o aisladamente.

7- Síntesis final.

El Concilio primero y el Código de Derecho Canónico después han sido pasos claros y decisivos en orden al cambio en el sistema de sostenimiento de los presbíteros.

El Código de 1983, interpretando y plasmando el espíritu del Vaticano II, ha iniciado un nuevo camino hacia la abolición del sistema benecial.

La normativa codicial es el fruto maduro del Concilio Vaticano II, que viene a cambiar una larga tradición en relación con la administración de los bienes temporales de la Iglesia y la sustentación digna de los presbíteros, buscando la solidaridad, la equidad y la comunicación de bienes. Promueve el surgimiento de una nueva estructura organizativa que ayude a este fin con la creación del Instituto para el sostenimiento del clero.

El abandono del sistema benefical facilita no sólo en el campo económico un cambio de mentalidad sino que favorece la comunión sacerdotal por medio de la comunión de bienes y un estilo de vida más apostólico. Se observa, por fin, que los cánones 280; 281 y 282,

³⁶⁰ Cf. Hch. 2, 42-47; 4, 32.

³⁶¹ Se puede ver un completo análisis de este canon en F. CHICA ARELLANO, *Una cierta vida en común entre clérigos. Aproximación jurídico-pastoral al canon 280*, en *Periodica* 91 (2002) 189-237.

permiten una lectura conjunta y su contenido se ajusta perfectamente con un espíritu de vida conforme al Evangelio.

Queda claro también que el presbítero no es un empleado, el no percibe un sueldo por un trabajo sino que merece una retribución por su ministerio.

Es importante notar la diferencia que se hace entre retribución y sostenimiento. La retribución es por un servicio prestado, en cambio la digna sustentación es un derecho del presbítero que surge de la incardinación, por lo tanto, una obligación de la diócesis, a la que en primer lugar debe responder el Obispo. El sostenimiento del presbítero debe atender a todas sus necesidades de vivienda, ropa, alimento, asistencia social, salud. Y se ha de atender a todas las situaciones que surgen en la vida de una Iglesia particular, presbíteros ancianos, enfermos, sin oficio, estudiantes, misioneros.

Aunque aún queda mucho camino por recorrer en la aplicación de las normas codiciales.

CAPITULO V

La *communio*: aspectos bíblicos, patristicos y teológicos.

Sumario: El vocablo *κοινωνία*. Aspectos bíblicos de la *κοινωνία/communio*. La *κοινωνία* en los Hechos de los Apóstoles. La *κοινωνία* según San Pablo. El misterio de la *communio* según los escritos joánicos. La palabra de los Padres de la Iglesia. La reflexión teológica. Imagen trinitaria. La Encarnación del Verbo. Síntesis final.

Es necesario ahora clarificar el significado del concepto *communio* para poder comprender mejor la realidad de la *communio* eclesial y presbiteral. Se plantea el interrogante, ¿en qué sentido debe entenderse dicho término? Debe tenerse en cuenta que el vocablo es equívoco y la realidad de la *communio* es compleja³⁶².

Hay que recordar que el vocablo *communio* es la traducción latina del término griego *κοινωνία*, que en español se traduce comunión³⁶³.

Para responder al interrogante planteado se buscará clarificar el origen del vocablo *κοινωνία*, su uso en las Sagradas Escrituras, en la interpretación de los Padres y en la reflexión teológica.

1- El vocablo *κοινωνία*.

Friedrich Hauck, en su artículo “*Koinos. Koinonos*”, en el *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, dirigido por Gerhard Kittel, ofrece una completa presentación del significado del vocablo *κοινωνία/communio*³⁶⁴.

El grupo de vocablos cuya raíz común es *κοινων-* se usa para expresar las más diversas relaciones de *communio* o sociedad; la común participación en una cosa, en una empresa común, en particular en relaciones jurídicas; para resaltar una estrecha *communio* de vida, como el matrimonio³⁶⁵.

³⁶² “Para que el concepto de comunión, que no es unívoco, pueda servir como clave interpretativa de la eclesiología, debe ser entendido dentro de la enseñanza bíblica y de la tradición patristica...” (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Communio notio*, en AAS 85 [1993] 839).

³⁶³ Para el análisis del proceso interno de formación del concepto cristiano de comunión desde la asunción y transformación de la herencia pre-cristiana se puede leer con mucho provecho J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, Madrid 2004, págs. 77-80. “Comunión, transcripción del latín *communio*, se deriva de *communio*, que a su vez procede *cum moenus*, tener un cargo común. La idea primera contenida en el término es la de estar ligados a la misma tarea, al mismo combate, cada uno en su lugar. Pero el término *communio* tiene un sentido eclesial que supera su valor etimológico. En realidad, es traducción del griego *κοινωνία*, que era ya empleado en griego clásico (como en el análisis de la amistad por Aristóteles), pero que tiene principalmente un uso cristiano, sobre todo en el apóstol Pablo” (Y. M. CONGAR, *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium salutis*, Madrid 1973, vol. IV, t. I, pág. 417-418).

³⁶⁴ Cf. F. HAUCK, *Koinos. Koinonos*, en G. KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1969, vol. V, col. 671-726. Puede consultarse también: L. FUCHS, *Koinonia an the Quest for an Ecumenical Ecclesiology*, Cambridge 2008, XXXIV + 565 págs; C. SCANZILLO, *La chiesa, sacramento di comunione*, Napoli 1987, 462 págs., hace un buen análisis de este término en las págs. 15-35; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Concepto bíblico de koinonía*, en AA. VV., *XIII Semana Bíblica Española. El movimiento ecumenista*, Madrid 1953, 195-224 y G. GRASSO, *Comunione*, en AA. VV., *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. I, Torino 1977, 536-558.

³⁶⁵ *ib.* col. 696-697.

En el griego profano, ya Platón había hablado de la *κοινωνία* o conjunción armónica existente entre el cielo y la tierra, de la cual deriva la armonía de la ciudad o *polis* griega³⁶⁶. Para Aristóteles, la amistad (*φιλία*) se da en la *communio* (*κοινωνία*)³⁶⁷. Posteriormente, para los estoicos, la *κοινωνία* se amplía al grado de expresar una comunión y armonía universal de la realidad entera, lo cual supera la idea platónica de la comunión en la ciudad-estado o, también, aquella idea de comunión como relación amigable de Aristóteles. Sin embargo, conserva un sentido con cierta trascendencia religiosa: se utiliza para designar la comensalidad interhumana, así como la del hombre con la divinidad en banquetes sacrales (sacrificiales); en dichos banquetes, dioses y hombres son *κοινονοί*, es decir, participan en común³⁶⁸.

En el Nuevo Testamento, el grupo *κοινων-* significa “ser participe de alguna cosa junto con otros”³⁶⁹. En el Evangelio de Lucas³⁷⁰, se refiere a la comunidad de trabajo, que en concreto se puede entender como una verdadera y propia sociedad, es decir, se puede concebir en el sentido de “compañero de trabajo”, “socio”. En esta misma línea, San Pedro describe la obra de nuestra redención concebida como liberación de la caducidad terrenal para poder participar de la naturaleza divina³⁷¹. En el Nuevo Testamento, las palabras de la raíz *κοινων-* se encuentran con mayor frecuencia en los escritos de San Pablo, en donde adquiere un contenido religioso más inmediato. El Apostol utiliza el término *κοινωνία* para expresar la participación de los fieles en Cristo y en los bienes cristianos, como así también, la *communio* de los fieles entre sí³⁷². Más significativo e importante es el uso paulino del mismo término para designar la unión que nace de la cena eucarística³⁷³. Asimismo, puede significar “hacer partícipe a alguno de algo”³⁷⁴: esta acepción muy rara en el griego profano, está muy presente en la literatura neotestamentaria, especialmente en San Pablo³⁷⁵. El mismo utiliza, por ejemplo, el término *κοινωνία* para aludir a la colecta en favor de la Iglesia de Jerusalén³⁷⁶.

³⁶⁶ PLATÓN afirma: “Lo que une a los ciudadanos ¿no es la comunión (*koinonía*) en la alegría y en el dolor? (*La República* V. 462 b). En otra de sus obras afirma que el hombre injusto e intemperante “no puede ser amado ni por los hombres ni por la divinidad. Es un ser insociable (*koinonein gar adynatos*), sin comunión y sin amistad...” (*Gorgias* 507 c-508 a).

³⁶⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 8, 11.

³⁶⁸ Cf. M. GESTEIRA, *Creo en la comunión de los santos*, en *Communio*, 10/1 (1988) 5.

³⁶⁹ Cf. F. HAUCK, *Koinos. Koinonos*, col. 709.

³⁷⁰ Lc. 5, 10.

³⁷¹ 2 Ped. 1, 4.

³⁷² 1 Cor. 1, 9; 9, 23; 12, 12 ss; Rm. 8, 17; Film. 6.

³⁷³ 1 Cor. 10, 16 ss.

³⁷⁴ Cf. F. HAUCK, *Koinos. Koinonos*, col. 721.

³⁷⁵ Fil. 4, 15; Gal. 6, 6.

³⁷⁶ 1 Cor. 16, 1-2; Rom. 15, 26; 2 Cor. 8, 4; 9, 13.

Se puede tener una reseña más completa del significado del término *κοινωνία* a partir del análisis de los vocablos que tienen la misma raíz y forman la familia *κοινοσ*, *κοινονοσ*, *κοινονεο* y *κοινωνία*:

A) *Κοινοσ*: a) en el griego profano significa “común”, se encuentra a partir de las obras de Hesíodo y Homero. Referido a las cosas, puede ser usado para expresar una relación jurídica, por ejemplo una posesión en común; también puede significar, “lo que pertenece a todos”, “lo que es común”, en referencia al Estado, a una asociación (de culto), a una corporación. En segundo lugar, en relación a los hombres, significa “participante”, “socio”³⁷⁷.

b) En el Antiguo Testamento y el judaísmo, este vocablo significa: “ordinario”, “común”: en los LXX, referido a la casa común de un grupo³⁷⁸ o a la comunidad³⁷⁹. Análogamente al uso griego profano, en la literatura rabínica es usado aludiendo a una asociación que organiza obras asistenciales. A su vez, puede asumir el sentido de “profano”, “común” y “permitido a todos”: aquello que está habitualmente destinado al uso de todos; opuesto a lo santo o consagrado (*agios*)³⁸⁰.

c) En el Nuevo Testamento, también encontramos la acepción “común”, en relación con la fe³⁸¹, la salvación³⁸² y, especialmente, en el libro de los Hechos de los Apóstoles, Lucas lo aplica para describir la vida de la comunidad primitiva, idealizándola, mostrando su estilo totalmente comunitario³⁸³. Esta idea lucana es helenística y no bíblica. Con ello, amparado en el ideal de los griegos, quiere mostrar que en la vida de la primera comunidad cristiana se ha realizado aquello que para los griegos era un ideal ardientemente deseado. Puede tomar, también, el significado de “profano” como aparece en el libro del Apocalipsis y en la Carta a los Hebreos³⁸⁴.

B) *Κοινονοσ*: significa “compañero”, “socio”. El término expresa la comunión, la participación con alguien o con alguna cosa. Muchas veces unido a otro sustantivo que indica el tipo de participación, por ejemplo: *κοινονοσ φιλοσ*, indica el ligamen de parentela o amor³⁸⁵.

³⁷⁷ Cf. F. HAUCK, *Koinos. Koinonos*, col. 673-674.

³⁷⁸ Prov. 1, 14.

³⁷⁹ Prov. 15, 23.

³⁸⁰ Cf. F. HAUCK, *Koinos. Koinonos*, col. 674-678.

³⁸¹ Tit. 1,4.

³⁸² Judas 3.

³⁸³ Hch. 2, 44 y 4, 32.

³⁸⁴ Cf. F. HAUCK, *Koinos. Koinonos*, col. 690-692.

³⁸⁵ ib. col. 693-694. “Los *κοινονοι* son personas que poseen en común, que participan de un interés común. Tal era el caso de los pescadores de Galilea, copropietarios, de una pequeña flota de pesca. La *κοινωνία* es, pues, primeramente, una copropiedad” (J. HAMER, *La Iglesia es una comunión*, Barcelona 1965, pág. 156)

C) *Κοινωνεο*, derivado de *κοινωνοσ*, tiene varios significados: “tomar parte”, “tener parte”, “participar”³⁸⁶.

D) Por último, *κοινωνια*. Sustantivo abstraído de *κοινωνοσ* y *κοινωνεο*, indica la “participación”, la “unión” o “sociedad”, especialmente cuando comporta un ligamen estricto, o expresa una relación recíproca. En sentido absoluto indica “comunidad”, “sociedad”, “unión”³⁸⁷.

2- Los aspectos bíblicos de la *κοινωνια/communio*.

En el Antiguo Testamento la palabra *κοινωνια* es utilizada sólo tres veces en muy diversos pasajes³⁸⁸, en relación a una comunión interhumana y nunca designa la relación del hombre con Dios. Israel vive su pertenencia Yahvé como una relación de dependencia, expresada más con la categoría del servicio (*doulía*) que con la de la *communio*; nunca se considera al hombre como amigo y compañero de Dios, sino como siervo³⁸⁹.

En el Nuevo Testamento, en cambio, *κοινωνια* encierra en sí un significado más amplio, de tal forma que en un primer momento denota la participación, ya sea de lo material como de lo espiritual. Pero la novedad fundamental es que este término caracteriza las relaciones del cristiano con cada una de las tres divinas personas y de los cristianos entre sí. Si el Antiguo Testamento no conoció ninguna “*communio*” entre Dios y el hombre, el Nuevo Testamento es esa *communio* en y por la persona de Cristo³⁹⁰. La palabra *κοινωνια*, es utilizada 19 veces, pero no se encuentra ni una sola vez en los evangelios³⁹¹. Es, sin duda, una expresión que proviene del ámbito de la comunidad primitiva. La novedad que aporta el Apóstol en el uso del término *κοινωνια* es que lo hace única y exclusivamente en un contexto estrictamente religioso y nunca para expresar una mera amistad humana³⁹².

³⁸⁶ Cf. F. HAUCK, *Koinos. Koinonos*, col. 695.

³⁸⁷ ib. col. 695-696.

³⁸⁸ Lev. 5,21; Sab. 8, 18 y 3 Mac. 4,6 (apócrifo).

³⁸⁹ Cfr. M. GESTEIRA, *Creo en la comunión de los santos*, págs. 5-6; D. SESBOÜÉ - J. GUILLET, *Comunión*, en AA. VV. (dir. X. LÉON-DUFOUR), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona 1975⁷, pág. 174. J. A. ROJAS, *El Presbítero y la comunión. Algunos argumentos recurrentes*, en *Cuestiones Teológicas*, vol. 31 n° 75 (2004), pág. 152.

³⁹⁰ Cf. J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, pág. 78.

³⁹¹ De las 19 veces que aparece el término *κοινωνια*, 13 se encuentran directamente en las cartas de San Pablo 1Cor 1,9; 10,16; 10,18; 10,20; 2Cor 6,14; 9,13; 13,13; Flp 2,1; 3,10; Gal 2,9; 6,6; Rm 15,26 y Flm 6. Las 6 veces restantes en que aparece el término en el Nuevo Testamento son en los siguientes pasajes Hch. 2,42; Hb. 13,16; 1Jn. 1,3 (2 veces) y 1Jn. 1,6; 1,7.

³⁹² Cf. M. GESTEIRA, *Creo en la comunión de los santos*, pág. 6-7. J. A. ROJAS, *El Presbítero y la comunión. Algunos argumentos recurrentes*, pág. 154.

2.1. La *κοινωνία* en los Hechos de los Apóstoles.

En su obra, San Lucas bosqueja una primera eclesiología, que no es sistemática sino que refleja la dinámica del camino de la Iglesia en la historia, guiada por el Espíritu Santo, y proyecta de forma ejemplar la Iglesia de todos los tiempos.

Lucas resume la naturaleza de la Iglesia en el famoso pasaje del libro de los Hechos de los Apóstoles al afirmar que los cristianos “perseveraban en la enseñanza de los apóstoles y en la *communio*/κοινωνία, en la fracción del pan y las oraciones”³⁹³.

Al traducir al latín en la Vulgata el texto griego de este pasaje del libro de los Hechos de los Apóstoles y refundir de manera gramaticalmente incorrecta los dos términos, *κοινωνία* y fracción del pan, en una única expresión: *communicatio fractionis panis*, se dejó traslucir la dificultad de interpretación³⁹⁴. La incorrección de la Vulgata salta a la vista comparando ésta con una versión latina fiel al original³⁹⁵. Es así como la Vulgata ha trastocado los términos de forma gramaticalmente incorrecta en la interpretación de *κοινωνία* con la aposición incorrecta, de la fracción del pan a dicho término. De aquí que el término a tomado un matiz eucarístico-sacramental³⁹⁶.

Es difícil saber con exactitud qué significa aquí *κοινωνία*; puede referirse a la *communio* de unos con otros, a la *communio* de los fieles con los apóstoles, a la comensalidad -recuérdese que la Eucaristía se celebraba en el contexto de un ágape fraterno- o a la comunión de bienes. Pero es en la celebración eucarística donde se expresa de modo culminante la *κοινωνία*, que podría definirse como participación en algo común -algo tan radical como es el cuerpo y la sangre de Cristo- generadora de unidad.

La *κοινωνία* entre Cristo y la Iglesia, su Esposa, encuentra su punto culminante en la Eucaristía. Se destaca la íntima unión existente entre la fracción del pan y la comunión, eucarística a la vez que eclesial. La comunidad tiene un dinamismo eucarístico³⁹⁷.

2.2. La *κοινωνία* según San Pablo.

Como ya se dijo, San Pablo es que el mayor número de veces y mejor utiliza el término *κοινωνία*, y lo hace en tres sentidos: como acción de dar o de contribuir; como tener parte o participar y referido a la comunidad³⁹⁸.

³⁹³ Hch. 2, 42.

³⁹⁴ “*In doctrina apostolorum et communicatione fractionis panis et in orationibus*”.

³⁹⁵ “*In doctrina apostolorum et in communione (κοινωνία) in fractione panis et in orationibus*”.

³⁹⁶ Cf. J. A. ROJAS, *El Presbítero y la comunión. Algunos argumentos recurrentes*, pág. 155.

³⁹⁷ Cf. M. GESTEIRA, *Creo en la comunión de los santos*, pág. 10. J. RATZINGER, *Convocados en el camino de la fe*, págs. 64-68.

³⁹⁸ Cf. J. HAMER, *La Iglesia es una comunión*, pág. 154.

En cuanto al primer sentido de contribución, lo vemos reflejado en los textos referidos a la colecta en favor de los pobres³⁹⁹. *Communio* como comunión de bienes en beneficio de los más necesitados.

Referida a tener parte o participar, está en relación especial con la Eucaristía, al beber la Sangre y al comer el Pan, el cristiano entra en comunión con el Cuerpo y la Sangre de Cristo y genera la comunión con los otros que comparten del mismo Pan y del mismo Cáliz: la Iglesia Cuerpo de Cristo⁴⁰⁰.

El cristiano ha sido llamado a la comunión con Jesucristo; por la fe y el bautismo participa de la vida nueva⁴⁰¹.

En Pablo la *κοινωνία* es comunitaria, la comunión con Cristo acaece por la incorporación a su cuerpo tanto eucarístico como eclesial. El término *communio* describe la vinculación entre Cristo y la multitud. La comunión del cuerpo de Cristo consiste en que muchos somos un solo cuerpo⁴⁰².

En dos ocasiones el Apóstol habla de la comunión en el Espíritu⁴⁰³. El Espíritu es el consumidor de la comunión, el que guía a la comunidad, convocada por el Padre y confirmada en el Hijo, hacia la unión y la comunión plena. Finalmente el Espíritu realiza la comunidad o la comunión viva, la comunión del Espíritu genera un solo corazón: el amor y la misericordia deben presidir la vida y la marcha de la comunidad. En este marco del Espíritu se sitúan las siguientes facetas: comunión en el Evangelio⁴⁰⁴; comunión en la fe⁴⁰⁵; comunión en los padecimientos y en la gloria de Cristo⁴⁰⁶.

Una catequesis de Juan Pablo II parece sintetizar la enseñanza del Apóstol de los gentiles que procuramos exponer. Reflexionando sobre las palabras de Pablo referidas a la Eucaristía: “*Porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan*”⁴⁰⁷, el Pontífice afirma:

“Esta doctrina tradicional está intensamente arraigada en la Escritura. Pablo, en el pasaje antes citado de la Primera Carta a los Corintios, la desarrolla partiendo de un tema fundamental, el de la *koinonía*, es decir, la comunión que se instaaura entre el fiel y Cristo en la Eucaristía: ‘El cáliz de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión (*koinonía*) con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión (*koinonía*) con el cuerpo de Cristo?’. Esta comunión

³⁹⁹ Cf. 2 Cor. 9, 13 y Rom. 15, 26.

⁴⁰⁰ Cf. 1 Cor. 10, 16.

⁴⁰¹ Cf. 1 Cor. 1, 9; Ef. 2, 5

⁴⁰² Cf. Rom. 12, 5 y 1 Cor. 12, 27.

⁴⁰³ Cf. 2 Cor. 13, 13 y Fil. 2, 1

⁴⁰⁴ Cf. Flp. 1, 5; 2, 1 y 3, 10.

⁴⁰⁵ Cf. Flm. 6.

⁴⁰⁶ Cf. Flp. 3, 10-11.

⁴⁰⁷ 1Cor. 10, 17.

es descrita más precisamente en el Evangelio de Juan como una relación extraordinaria de 'interioridad recíproca': 'él en mí y yo en él'. Jesús, de hecho, declara en la sinagoga de Cafarnaúm: 'El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él'. Es un tema que será subrayado también en los discursos de la Última Cena mediante el símbolo de la vid: el sarmiento retoña y da fruto sólo si está unido a la vid de la que recibe sabia y sostén. De lo contrario, no es más que una rama seca destinada al fuego: 'aut vitis aut ignis', o la vid o el fuego, comenta de manera lapidaria san Agustín. Se delinea aquí una unidad, una comunión, que tiene lugar entre el fiel y Cristo presente en la Eucaristía, en virtud del principio que Pablo formula así: 'Los que comen de las víctimas ¿no están acaso en comunión con el altar?'. Esta comunión-'*koinonía*' de carácter 'vertical', pues nos une al misterio divino, genera al mismo tiempo una comunión-'*koinonía*' que podemos llamar 'horizontal', es decir, eclesial, fraterna, capaz de unir en un lazo de amor a todos los participantes en la misma mesa. 'Porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de un solo pan'. El discurso sobre la Eucaristía anticipa la gran reflexión eclesial que el apóstol desarrollará en el capítulo 12 de la misma Carta, cuando habla del cuerpo de Cristo en su unidad y multiplicidad. La famosa descripción de la Iglesia de Jerusalén, ofrecida por Lucas en los Hechos de los Apóstoles, delinea también esta unidad fraterna o '*koinonía*', poniéndola en relación con la fracción del pan, es decir, con la celebración eucarística. Es una comunión que se cumple en la historia. 'Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones [...] Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común''⁴⁰⁸.

2.3. El misterio de la *communio* según los escritos joánicos.

Por último, el apóstol Juan nos ofrece una síntesis del misterio de la *communio*, destacando a Cristo como centro de la misma. La *communio* consiste en la filiación divina, que nos es comunicada por el Padre al enviarnos a su Hijo único. Esta filiación tendrá que manifestarse en el amor mutuo, fraternal, en el que se concreta la *communio*, pues el andar en tinieblas excluye la comunión con Dios; mientras que si andamos en la luz estamos en *κοινωνία* unos con otros⁴⁰⁹.

Todos los elementos esenciales del concepto cristiano de comunión, afirma el Cardenal Joseph Ratzinger, "se encuentran reunidos en el famoso pasaje de la primera carta de san Juan, que se puede considerar el criterio de referencia para cualquier interpretación cristiana correcta de la comunión..."⁴¹⁰.

Para San Juan, el punto de partida de la *communio* es el encuentro con el Hijo de Dios, Jesucristo, que llega a los hombres a través del anuncio de la Iglesia. Así nace la *communio* de los hombres entre sí, la cual, a su vez, se funda en la *communio* con el Dios uno y trino. El encuentro con Cristo crea *communio* con él mismo y, por tanto, con el Padre en el Espíritu

⁴⁰⁸ JUAN PABLO II, audiencia general 8 de noviembre de 2000, en *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 10 de noviembre de 2000, n° 45, pág. 556.

⁴⁰⁹ Cf. 1 Jn. 1, 6-7.

⁴¹⁰ J. RATZINGER, *La eclesiología de la Lumen Gentium*, en *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 11 de agosto de 2000, n° 32, pág. 393.

Santo, y, a partir de ahí, une a los hombres entre sí. Todo esto tiene como finalidad el gozo perfecto: la Iglesia entraña una dinámica escatológica.

3- La palabra de los Padres de la Iglesia.

Los Padres no sintieron la necesidad ni tuvieron interés de elaborar una reflexión sistemática sobre la Iglesia. Resulta difícil identificar una obra que pueda ser considerada como una reflexión directa y metódica sobre la Iglesia en cuanto tal, al modo de los actuales tratados de eclesiología. Sin embargo, en sus escritos encontramos importantes enseñanzas sobre la Iglesia. La eclesiología de los Padres es fundamentalmente bíblica. Se trata de una eclesiología vivida, experimentada y celebrada. Para ellos la Iglesia es ante todo un “misterio” y un organismo vivo. Ellos son testigos de la experiencia de un cristianismo que se extiende y propaga como multiplicación de iglesias que se mantienen en comunión. La Iglesia se entiende como la comunidad de Jesús, convocada por su palabra. Es comunidad de fe enriquecida con los dones del Espíritu, en la que sus miembros son santificados por el bautismo, celebran la Eucaristía, reciben el perdón de los pecados. Los creyentes en Cristo foman una *communio* o *κοινωνία*. Por ser un misterio de comunión debe reunirse entre sus miembros la unidad y la paz⁴¹¹.

Para San Clemente, en su carta a la Iglesia de Corinto, desgarrada por querellas intestinas, no hay bien mayor ni más precioso que la unidad y la paz, don del Señor en su Espíritu, esta unidad y paz constituyen la esencia misma del misterio de la Iglesia, de ahí la culpabilidad de quienes comprometen dicha unidad y desgarran el cuerpo de Cristo⁴¹².

Entre los primeros escritos cristianos que más subrayan la necesidad de la *communio* eclesial destacan las cartas de Ignacio de Antioquia; algunas expresiones de sus cartas nos revelan el sentido profundo de su eclesiología. Para él, como para Clemente, la Iglesia es esencialmente un misterio de unidad y el símbolo por excelencia de esta unidad visible es el Obispo, rodeado de su presbiterio. Por ejemplo, en su carta a los cristianos de Esmirna los exhorta a que nadie haga nada sin el Obispo⁴¹³. Y a los tralianos, les advierte que sin el Obispo, los presbíteros y los diáconos, no hay Iglesia auténtica⁴¹⁴. Sin embargo, nos puede sorprender comprobar que el término *κοινωνία* en el epistolario de Ignacio aparece una sola vez, para expresar la *communio* utiliza términos como unión, unidad, concordia⁴¹⁵.

⁴¹¹ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Eclesiología*, Madrid 1998, pág.11. P. FAYNEL, *La Iglesia*, Barcelona 1974, tom. I, pág. 145-146. C. GARCÍA EXTREMEÑO, *Eclesiología, Comunión de vida y Misión al mundo*, págs. 35-36.

⁴¹² Cf. *I Epistula ad Corinthios* 46, 5-6, en PG 1, 304.

⁴¹³ Cf. *Epistula ad Smyrnaeos* 8, 1-2, en PG 5, 713.

⁴¹⁴ Cf. *Epistula ad Trallianos* 3, 1, en PG 5, 677.

⁴¹⁵ Cf. V. BOSCH, *La comunión eclesial como “concordia” y “cordialidad” en las cartas de Ignacio de Antioquia*, en AA. VV. (dir. J. GIL-TAMAYO Y J. RUIZ-ALDAZ), *La comunio en los Padres de la Iglesia*, Navarra 2010, págs. 181-188.

Cuando se habla de la eclesiología de Ireneo de Lyon, los primeros temas que surgen son: la tradición, el primado de la Iglesia de Roma y la sucesión apostólica. Todo su pensamiento sobre la Iglesia se enmarca en su disputa con los gnósticos; en este contexto, expone la ausencia de salvación como una carencia de “comunidad” con Dios, que se realiza en la Iglesia, porque en ella ha sido colocada la comunicación con Cristo, es decir, el Espíritu Santo, germen de incorruptibilidad y escala para ascender a Dios. Pues donde está la Iglesia ahí se encuentra el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios ahí está la Iglesia y toda gracia, ya que el Espíritu es la verdad. Por tanto, quienes no participan de él, ni nutren su vida con la leche de su madre, tampoco reciben la purísima fuente que procede del cuerpo de Cristo⁴¹⁶.

Por su parte, Orígenes en su pensamiento eclesiológico utiliza prevalentemente el símbolo paulino de la Iglesia como del cuerpo de Cristo, cuyos miembros están ligados entre sí por una especial comunión. Para el alejandrino un lugar especial en el que se manifiesta la *communio* eclesial es la oración; cuando el cristiano reza, entra en comunión con Jesucristo, los ángeles y los santos difuntos⁴¹⁷.

En las obras del Pseudo-Dionisio la *κοινωνία* es propia de la bondad de Dios, *ut ad sui communionem res vocet*⁴¹⁸. Para él toda acción sacramental forja la unidad, logrando en nosotros la comunión y unión con el que es Uno. Refiriéndose a la Santísima Eucaristía afirma que su principal característica se llama *communio* y *synaxis*:

“*Primum itaque illud sancte videamus, quam ob causam id, quod praecipuis quoque aliis sacramentis comune, et huic per excellentiam prae coeteris sit attributum, ut singulariter communio et synaxis apelletur...*”⁴¹⁹.

Para este escritor cristiano el término *κοινωνία* tiene un sentido doble: en un sentido estricto significa la Eucaristía, pero en su sentido más amplio significa la participación en Dios y en sus misterios por la ciencia y la santidad, como también la unión fraternal de los creyentes⁴²⁰.

En San Cipriano la mayor parte del cuerpo doctrinal y el hilo conductor de su reflexión teológica están centrados en la defensa de la unidad de la Iglesia, que la comprende como misterio de comunión, que parece mostrar una peculiar sintonía con la doctrina eclesiológica del último concilio. En sus escritos, los términos *communio*, *communicatio*,

⁴¹⁶ Cf. *Adv. haer.* III, 24, 1, en PG 7, 966.

⁴¹⁷ Cf. M. BELDA, *La comunio en la oración, según Orígenes*, en AA. VV. (dir. J. GIL-TAMAYO Y J. RUIZ-ALDAZ), *La comunio en los Padres de la Iglesia*, 111-119.

⁴¹⁸ PSEUDO-DIONISIO, *De caelesti hierarchia*, cap. 4 § 1, en PG 3, 178.

⁴¹⁹ PSEUDO-DIONISIO, *De ecclesiastica hierarchia*, cap. 3, en PG 3, 423.

⁴²⁰ Cf. L. ELDERS, *Koinonía (Comunidad) en Dionisio Areopagita y Santo Tomás de Aquino*, en AA. VV. (dir. J. GIL-TAMAYO Y J. RUIZ-ALDAZ), *La comunio en los Padres de la Iglesia*, págs. 142-143.

aparecen en estrecha relación con el concepto de unidad⁴²¹. En defensa de la unidad eclesial escribirá el tratado *De Catholicae Ecclesia unitate*, en el que desarrolla la que puede considerarse la primera elaboración teológica de una eclesiología. La *communio* es un factor constitutivo de la Iglesia y es de orden sobrenatural, pues la unidad de la Iglesia tiene su origen y fuente en Dios, en la misma unidad trinitaria⁴²². Además, los vínculos de comunión entre los miembros de la Iglesia no poseen sólo una dimensión terrena, temporal, sino que es también comunión con los bienaventurados. Además, la *communio* eclesial es también una tarea, algo que hay que conservar y custodiar. *Communio* y *communicatio*, en los escritos de Cipriano expresan lazos de unión entre personas, relación interpersonal que genera vínculos; la *communio* es fruto de un compromiso personal y conlleva reciprocidad, hacer propio lo de otros y hacer partícipe a otros de los propios⁴²³. Refiriéndose al simbolismo eucarístico, que se repite frecuentemente en los Padres, en relación a la unidad de la Iglesia, Juan Pablo II expresaba:

“San Cipriano, Obispo de Cartago,..., afirma: ‘Los mismos sacrificios del Señor ponen de manifiesto la unanimidad de los cristianos cimentada con sólida e indivisible caridad. Cuando el Señor llama a su cuerpo el pan compuesto por la unión de muchos granos de trigo, se refiere a nuestro pueblo reunido que él sostiene; y cuando llama a su sangre el vino exprimido por muchos granos y semillas, se refiere a nuestra grey compuesta por una multitud unida’”⁴²⁴.

San Agustín, en su comentario al Evangelio de Juan, nos dice refiriéndose a la Eucaristía: “*O Sacramentum pietatis! signum unitatis! o vinculum charitatis!*”⁴²⁵. Para el hiponense la Eucaristía es el sacramento y el manantial de la unidad eclesial.

4- La reflexión teológica.

A partir de este marco bíblico, podemos apreciar que la palabra *communio* tiene un carácter teológico, cristológico, histórico-salvífico, eclesiológico y encierra también una dimensión sacramental⁴²⁶. Esta *communio* con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, se tiene en la Palabra de Dios y en los sacramentos. El bautismo es la puerta y el fundamento. La

⁴²¹ Cf. M. P. RÍO, *La Iglesia, misterio de comunión familiar en los escritos de San Cipriano de Cartago*, en AA. VV. (dir. J. GIL-TAMAYO Y J. RUIZ-ALDAZ), *La comunio en los Padres de la Iglesia*, pág. 155.

⁴²² “También hay que destacar la doctrina de San Cipriano sobre la unidad de la iglesia, apoyado en la autoridad del Apóstol Ef. 4, 4-6 ‘un solo cuerpo, un solo Espíritu, un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios’. A estos vínculos de la unidad añade el de la Eucaristía y el Obispo ‘servidor puesto a la cabeza de la familia del Señor’” (C. GARCÍA EXTREMEÑO, *Eclesiología, Comunión de vida y Misión al mundo*, pág. 36).

⁴²³ Cf. J. A. GIL TAMAYO, *La Iglesia como sacramentum unitatis en Cipriano de Cartago*, en *Scripta theologica* 39 (2007/2) 343-344.

⁴²⁴ JUAN PABLO II, audiencia general 8 de noviembre de 2000, en *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 10 de noviembre de 2000, n° 45, pág. 556.

⁴²⁵ SAN AGUSTÍN, *In Johannis Evangelium XXVI,13* en PL 35, 1613.

⁴²⁶ Cfr. J. RATZINGER, *La eclesiología de la Lumen Gentium*, en *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 11 de agosto de 2000, n° 32, pág. 394.

Eucaristía es la fuente y su culmen. La *communio* con el Cuerpo de Cristo significa y hace, es decir, edifica la *communio* de todos los fieles cristianos, en el Cuerpo de Cristo⁴²⁷.

El concepto de *communio* está en el corazón del autoconocimiento de la Iglesia, en cuanto misterio de la unión personal de cada hombre con la Trinidad divina y con los otros hombres, iniciada por la fe, y orientada a la plenitud escatológica en la Iglesia celeste, aún siendo ya una realidad incoada en la Iglesia sobre la tierra. Esta *communio* implica siempre una doble dimensión vertical (*communio* con Dios) y horizontal (*communio* entre los hombres) y es, al mismo tiempo, invisible y visible. En su realidad invisible, es comunión de cada hombre con el Padre por Cristo en el Espíritu Santo, y con los demás hombres copartícipes de la naturaleza divina. La *communio* visible se realiza por la *communio* en la doctrina de los Apóstoles, en los sacramentos y en el orden jerárquico. Entre la *communio* invisible y la *communio* visible existe una íntima relación; esta relación es constitutiva de la Iglesia como sacramento de salvación⁴²⁸.

Juan Pablo II sostiene:

“La Iglesia es esencialmente un misterio de comunión: comunión íntima y siempre renovada con la fuente misma de la vida que es la Santísima Trinidad; comunión de vida, de amor, de imitación, de seguimiento de Cristo, Redentor del hombre, que nos inserta estrechamente en Dios; de quien brota la operante auténtica comunión de amor entre nosotros, en virtud de nuestra asimilación ontológica con El”⁴²⁹.

4.1. La imagen trinitaria⁴³⁰.

La *communio* se refiere en primer lugar al misterio de Dios, a la vida trinitaria. De la Trinidad la Iglesia es el Icono, es decir, genuina manifestación y verdadera imagen. Ella lleva en sí misma la imagen de Dios Uno y Trino. La unidad y la *communio* en la Iglesia se derivan de la unidad y de la *communio* de las divinas personas.

La Iglesia es *communio* porque hunde sus raíces en el misterio fontal de la *communio* que es la Santísima Trinidad. Dios no es soledad, es *communio*. La Iglesia se presenta en su misterio íntimo como *plebs adunata*, Pueblo de Dios unido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, como decía el Obispo de Cartago, San Cipriano y lo recogió el Vaticano

⁴²⁷ SYNODUS EPISCOPORUM (*in coetum generalem extraordinarium congregatis*, 1985), *Relatio finalis*, en EV 9/1800.

⁴²⁸ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Communio notio*, en AAS 85 (1993) 839.

⁴²⁹ JUAN PABLO II, Alocución del día 31 de marzo de 1979, en *L'Osservatore Romano*, edición en Lengua Española, 22 de abril de 1979, n° 16, pág. 201.

⁴³⁰ Cf. R. BLÁZQUEZ, *Eclesiología de Comunión*, en *Communio*, Vol. 4, n° 8 (julio-agosto 1986), págs. 358-360.

II⁴³¹. Con anterioridad había escrito ya Tertuliano: “... *quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus sanctus, ibi Ecclesia, quae trium corpus est*”⁴³².

La Iglesia nace de Dios por Cristo en el Espíritu, con su presencia está habitada y con su impulso puede realizar su misión.

Por esta radicación trinitaria, podemos decir que la Iglesia es Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu. Ha sido convocada por la llamada de Dios Padre, reconciliada por la sangre de Jesucristo, y por el amor del Espíritu Santo, derramado en nuestros corazones, ha sido unificada en comunión y ministerio.

Por ser imagen de la Trinidad, también en la Iglesia podemos distinguir una unidad en la pluralidad y una pluralidad en la unidad; pues la unidad trinitaria no es ni uniformidad, sino tres Personas distintas, ni es el resultado de una pluralidad sumada, sino que la Trinidad es la unidad de una red de relaciones interpersonales, en la cual las distintas Personas divinas se hallan tan íntimamente unidas entre sí que se comunican mutuamente la única vida divina. La unidad de la naturaleza divina es el fundamento y la condición de la distinción entre las personas. La unidad y la comunión en la Iglesia derivan de la unidad de la *communio* en el seno de la Trinidad y se comprenden de la misma manera. De igual modo que en el interior de la Trinidad la unidad es el fundamento y la condición de la diversidad, así también el interior de la Iglesia la *communio* precede a los miembros individualmente considerados. No son los miembros de la Iglesia los que realizan por sus propias fuerzas la unidad: la reciben de Dios, es otorgada por adelantado.

4.2. La Encarnación del Verbo.

La iniciativa divina que llama a la *communio*, alcanza su punto culminante y su meta en la encarnación del Hijo de Dios. Porque Jesucristo es en persona la *communio* de Dios con los hombres, ya que Él es a la vez Dios y Hombre.

El núcleo de la acción de Cristo es su dedicación a favor de la *communio* de Dios con los hombres y de estos entre sí. Cristo fue enviado por el Padre y se dirigió a la muerte “para volver a congregar a los hijos de dios que estaban dispersos”. La salvación que Jesús proclamó y realizó se hallaba enteramente bajo el signo de la unidad. La actividad de Jesús es congregar al pueblo escatológico de Dios.

Por medio de Jesucristo la *communio* con Dios es ofrecida al hombre nuevo, haciéndolo partícipe de su misma vida divina por medio de su muerte y resurrección.

⁴³¹ LG 4.

⁴³² TERTULIANO, *De baptismo* VI, 1, en PL 1, 1206.

En la encarnación de la Palabra eterna de Dios se realiza aquella *communio* entre Dios y el hombre que antes parecía incompatible con la trascendencia del único Dios. De este modo, por este acontecimiento único, que es la encarnación, la naturaleza divina y la naturaleza humana se compenetran, sin confusión y sin separación, en la persona de Cristo y realiza, al mismo tiempo, la reconciliación y la comunión de “aquellos que anteriormente estaban enfrentados entre sí”.

5- Síntesis final.

El estudio del significado del vocablo *κοινωνία* permite comprender que este término expresa comunión por participación, en cuanto comunión de muchos en algo o alguien, es decir, tener parte en algo o con alguien. Se destacan también los significados de sociedad, comunidad, unión, empresa común.

La realidad expresada por los vocablos *κοινωνία/communio* es adecuada para describir la esencia misma de la Iglesia. Se puede afirmar que la Iglesia es una *communio*. Comunión de Dios con el hombre y de los hombres entre sí. Esta comunión es una verdadera participación de todos los bautizados en la vida trinitaria. Su utilización en el Nuevo Testamento ayuda a vislumbrar como ha de ser la relación de los cristianos en la Iglesia-comunión, donde todos son partícipes por el mismo Bautismo de la vida divina, tienen parte en la misma misión, forman una comunidad o unión visible de vida y amor. De aquí hay que partir para iluminar las relaciones de los presbíteros con toda la comunidad cristiana y con los otros miembros del presbiterio. Los presbíteros han de descubrirse partícipes de un mismo orden, compañeros o socios en una misma tarea.

CAPÍTULO VI
La Eclesiología de la *communio*.

Sumario: Una mirada a la historia de la eclesiología hasta el Concilio Vaticano II. El Concilio Vaticano II: la Iglesia como *communio cum Deo et hominibus*. La *communio* en el Vaticano II. La eclesiología de la *Lumen gentium*. La *communio hierarchica. Societas et communio*. Veinte años después del Concilio: la consagración de la *communio*. La eclesiología de la *communio* y eclesiología eucarística. *Ius et communio*. El presbítero y la comunión. Síntesis final.

Entre los elementos que han caracterizado la imagen auténtica y genuina de la Iglesia emergente del Concilio Vaticano II, Juan Pablo II, en la Constitución de promulgación del Código de Derecho Canónico de 1983, después de haber indicado la doctrina según la cual la Iglesia es presentada como Pueblo de Dios, menciona expresamente la doctrina que describe a la *εκκλησια* como *communio*⁴³³, indicando también el doble campo de incidencia inmediata de tal doctrina: las relaciones entre Iglesia universal e Iglesia particular y entre colegialidad y primado. Si bien el misterio que es la Iglesia no es definible mediante un único concepto, la categoría *communio* se revela, sobre todo en el período post – conciliar, como la más satisfactoria para describir la realidad de la Iglesia en sus diversos y complementarios aspectos, como también la más idónea para incidir en la reforma de las estructuras mismas de la Iglesia en un sentido más participativo y de corresponsabilidad⁴³⁴.

Un nuevo sistema de sostenimiento de los presbíteros debe tener en cuenta qué es la Iglesia, por eso aquí se responde a este interrogante; es necesario descubrir el rostro de la *εκκλησια*. Ella es misterio de *communio*, sacramento de la unión de Dios con los hombres y de estos entre sí, a favor de la cual existe el ministerio presbiteral. En ella viven los presbíteros y desarrollan su servicio; ellos también plasman la *communio* en el seno de un presbiterio y en su relación con el Pueblo de Dios.

Sin pretender agotar el tema, de innegable profundidad y actualidad teológica, en este capítulo se presenta la eclesiología de la *communio*.

No se desconocen las tensiones que resultaron de la recepción y puesta en práctica del Concilio Vaticano II. Hay cuestiones relevantes que necesitaron de un posterior desarrollo y profundización. Los teólogos han debido trabajar para clarificar las enseñanzas conciliares respecto de la Iglesia como *communio*. El mismo Magisterio ha debido intervenir para zanjar

⁴³³ “*Ex elementis autem, quae veram ac propriam Ecclesiae imaginem expriment, haec sunt praecipue recensenda doctrina quae Ecclesia ut Populus Dei... et auctoritas hierarchica uti servitum proponitur...; doctrina praeterea quae Ecclesiam uti communionem ostendit ac proinde mutuas statuunt necessitudines quae inter Ecclesiam particularem et universalem, atque inter collegialitatem ac primatum intercedere debent; item doctrina qua omnia membra Populi Dei, modo sibi proprio, triplex Christi munus participant, sacerdotale scilicet propheticum atque regale, cui doctrinae ea etiam adnectitur, quae respicit officia ac iura christifidelium, ac nominatim laicorum; studium denique ab Ecclesia in oecumenismum impendendum*” (JUAN PABLO II, Const. Ap. *Sacrae disciplinae leges, Codex Iuris Canonici recognitus promulgatur*, en AAS 75/II (1983) XII.

⁴³⁴ Cf. R., CORONELLI, *Incorporazione alla Chiesa e comunione. Aspetti teologici e canonici dell'appartenenza alla Chiesa*, Roma 1999, 452 págs.

algunas cuestiones y corregir visiones eclesiológicas insuficientes⁴³⁵. Sin embargo, no es intención ni objetivo de este trabajo entrar en estas discusiones, sino solamente manifestar los puntos fundamentales que hacen de la eclesiología de la *communio* una clave de lectura y una forma muy adecuada de expresar el núcleo profundo del misterio de la Iglesia.

1- Una mirada a la historia de la eclesiología hasta el Concilio Vaticano II⁴³⁶.

La Iglesia antes de todo existe como realidad concreta, posteriormente pensada y sistematizada por la teología. Ella ha sido siempre mirada, en primer lugar, como el lugar donde se da la verdadera vivencia del seguimiento de Cristo y el ejercicio de la fe, antes que objeto de reflexión teológica. Además, ha sido y es, una realidad vivida antes que una realidad meditada, no tanto objeto de especulación cuanto de vivencia misma: la Iglesia es una vida concreta, un ámbito vital en el que el bautizado desarrolla su vida cristiana, antes que concebirse como una simple idea sistematizada⁴³⁷.

En el pensamiento teológico del primer milenio se distinguen eclesiologías en acto o implícitas, que se pueden verificar hasta el siglo XIII, cuando la teología se convirtió en ciencia académica⁴³⁸. El modelo dominante era una eclesiología sacramental y misteriosa. Durante estos siglos la noción de *communio* impregnó la conciencia de la Iglesia y la doctrina eclesiológica⁴³⁹. Sus fuentes son la Sagrada Escritura, los Santos Padres⁴⁴⁰ y la liturgia. Baste recordar las cartas de San Ignacio de Antioquía, que representa el testimonio más antiguo⁴⁴¹, las disputas de San Ireneo de Lyon con los gnósticos y a San Cipriano de Cartago, que en el siglo III presenta la primera tentativa de una eclesiología global en su obra *De ecclesia catholicae unitate*. Cipriano habla de la Iglesia como *inseparabile unitatis sacramentum*: la *communio* eclesial realiza la unidad del género humano querida por Dios, citado en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*⁴⁴².

⁴³⁵ Recuérdese a este respecto la intervención de la Congregación para la Doctrina de la Fe CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Communio notio*, 1992 maii 28, Romae, ex Aed. Cong. Pro Doctrina Fidei de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio, en AAS 85 [1993] 838-850.

⁴³⁶ C. FLORISTÁN, *La Iglesia después del Vaticano II*, en C. FLORISTÁN, y J. TAMAYO, *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985, págs. 67-104.

⁴³⁷ Cf. J. A. ROJAS, *El Presbítero y la comunión. Algunos argumentos recurrentes*, pág. 168.

⁴³⁸ Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología, La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2007, pág. 23.

⁴³⁹ Cf. G. Caprile, *Il sínodo dei Vescovi 1969*, págs. 455-456. “Así pues, la naturaleza de la Iglesia, tal como la comprende la primera tradición, se resume en la comunión, en la *koinonía*” (J-M. R. TILLARD, *Iglesia de Iglesias*, Salamanca 1999, pág. 40).

⁴⁴⁰ Para el tema de la eclesiología en los Padres de la Iglesia se puede ver: S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, págs. 54-62.

⁴⁴¹ El testimonio de Ignacio, muy próximo aún a la era apostólica, se aduce por ejemplo en la Const. Dogm. *Lumen gentium* 13, tomando el comienzo de su carta a los romanos, se expone la relación entre Iglesias particulares e Iglesia universal y se recuerda que “dentro de la comunión eclesiástica, existen legítimamente Iglesias particulares, que gozan de tradiciones propias, permaneciendo inmutable el primado de la cátedra de Pedro, que preside la asamblea universal de la caridad, protege las diferencias legítimas y simultáneamente vela para que las divergencias sirvan a la unidad en vez de dañarla”.

⁴⁴² LG 9.

Para tomar conciencia de la orientación eclesiológica dominante en el primer milenio se debe comprender el importante significado que también tuvo la celebración litúrgica, especialmente sacramental⁴⁴³. Fue la vida litúrgica, la que durante siglos puso de relieve la eclesiología subyacente antes de que se formulara. El lugar eminente en el que se manifiesta el origen divino de la *communio* eclesial es la Eucaristía.

Todo esto se refleja también en el modo de vivir la autoridad y la diaconía en el seno de la comunidad eclesial. En la Iglesia pre-constantiniana la *Ecclesia* designa el conjunto, la comunidad o la unidad de los hombres fieles, el pastor y los fieles. Mas tarde, San Agustín no cesaba de repetir a sus fieles: “*Soy Obispo para vosotros, soy cristiano con vosotros*”; “*pecador con vosotros*”; “*discípulo y auditor del evangelio con vosotros*”; “*Si soy Obispo es para vosotros*”; “*Con vosotros soy cristiano, para vosotros soy Obispo*”⁴⁴⁴. Este es el trasfondo de la eclesiología patristica, la cual no está separada de la soteriología, siendo un simple capítulo de la cristología⁴⁴⁵.

Los medios concretos para expresar la *communio* en la Iglesia antigua eran, entre otros, las cartas sinodales, por las que se comunicaba a las comunidades las decisiones de los sínodos; el ejercicio de la hospitalidad para con los cristianos de otros lugares o la costumbre del *fermentum*, que consistía en llevar a otras comunidades una porción del pan consagrado en cada comunidad.

La *communio ecclesiarum* supone la *communio* de cada Obispo con los fieles de su diócesis y de todos los Obispos de todas las Iglesias entre sí. En los primeros siglos las Iglesias apostólicas, y particularmente Roma, jugaron un papel muy importante en el servicio de la *communio*. Los sínodos adquirieron una gran relevancia, como instrumentos de *communio*, a partir del siglo III, y la estructura patriarcal suponía una concepción policéntrica de la Iglesia que se mantuvo, aun con dificultades, hasta 1054 (cisma de oriente). Con el gran cisma entre la Iglesia oriental y la occidental se rompe el régimen de la *communio ecclesiarum*, y la Iglesia latina se embarca en un proceso de unificación centralista, mientras que en oriente se mantendrá más vivo el sentido de las Iglesias particulares.

Será recién en el siglo XIV, con Gil de Roma⁴⁴⁶ y Jaime de Viterbo⁴⁴⁷, cuando comenzará la elaboración de una eclesiología explícita⁴⁴⁸, la cual será de tipo jurídico,

⁴⁴³ Recordemos el axioma “*Lex orandi statuat lex credendi*”.

⁴⁴⁴ Cf. sermón 340, 1, en PL 38, 1483; sermón 46, en PL 38, 271.

⁴⁴⁵ Cf. Y. Congar, *El servicio y la pobreza en la Iglesia*, Barcelona 1964, págs. 46-47.

⁴⁴⁶ También llamado Egidio Romano, nació en Roma hacia 1243, ingresó en los Ermitaños de San Agustín hacia 1260 y fue discípulo de Tomás de Aquino en París entre 1268 y 1272. Se enfrentó al Obispo Esteban Tempier, autor de las condenas de 1270 y de 1277, por lo que algunas tesis suyas fueron también censuradas en este último año. Marchó a Italia, donde permaneció en diversos cargos de su orden, hasta que aceptó retractarse en 1285, momento en el que regresó a París y fue profesor de teología hasta 1292, en que fue nombrado prior general de su orden. Bonifacio VIII lo nombró Arzobispo de Bourges en 1295, cargo que ocupó hasta su muerte

centrada en los poderes de la Iglesia, particularmente del Papa, la cual se irá separando paulatinamente de su referencia a la cristología, a la gracia y a los sacramentos; el objeto es defender la autoridad del Papa, se centra en la constitución jerárquica y en su plenitud de potestad⁴⁴⁹. En estos primeros tratados autónomos sobre la Iglesia, ésta se concibe como una sociedad visible y organizada para dar respuesta a las disputas entre los reyes y el papado. No constituyen una reflexión completa sobre la Iglesia, sino que se centran en su carácter de institución y de sociedad pública, ocupándose de justificaciones de talante jurídico y teológico-apologético, que marcarán la eclesiología hasta los mismos umbrales del Vaticano II⁴⁵⁰.

La reforma de la Iglesia iniciada por San León IX (1049-1054) y tan vigorosamente conducida por San Gregorio (1073-1081) apuntó, no sólo a purificar a la Iglesia, sino a liberarla del poder de los laicos. Apuntó a salir de la indivisión con la sociedad política, indivisión que entonces recubría la palabra *εκκλησια*, significando al mismo tiempo y de una manera indistinta el Cuerpo místico y el Imperio, en resumen la sociedad cristiana. Para ello, Gregorio VII reivindicó para la Iglesia un derecho propio, totalmente autónomo y soberano, de sociedad espiritual. El fundamento del edificio eclesiástico residía en el Papa, cuya autoridad emanaba directamente de una institución divina positiva⁴⁵¹.

Los nacientes tratados de eclesiología coexistirán al poco tiempo con una experiencia eclesiológica más amplia e implícita en la reforma protestante y el Concilio de Trento. Esta nueva situación, que no se ocupará directamente de la eclesiología, dará lugar a un nuevo

en 1316, después de haber tomado parte activa en la política eclesiástica de su época. Fue autor de numerosas obras, entre las que destacan su *De regimine principum*, escrito para el rey Felipe el Hermoso de Francia, uno de los libros más leídos y comentados posteriormente, y el *De ecclesiastica potestate*, en el que defiende los derechos del papa y de la Iglesia frente al poder temporal.

⁴⁴⁷ Religioso de la Orden de San Agustín, fue Arzobispo de Nápoles a principio del siglo XIV, y murió en el año 1308. Entre las muchas obras que se le atribuyen se cuenta *De regimine christiano*, publicada en los años 1301-1302, considerada el primer tratado separado propiamente dicho sobre la Iglesia, aunque puede ser una caracterización exagerada puesto que este tratado no tiene un carácter propiamente teológico, ya que su propósito central es presentar la Iglesia como un paradigma del orden político al ser considerada como un Estado ejemplar.

⁴⁴⁸ “Sin embargo, a pesar de algunos escritos formalmente eclesiológicos como el *De unitate* de San Cipriano, y sobre todo de algunas consideraciones acerca de la Iglesia en muchos tratados de los siglos IX, X o XII, no había un tratado *De Ecclesia* como lo concebimos hoy...hasta alrededor del año 1300 no se encuentra ningún tratado sobre la Iglesia en el sentido moderno de la palabra” (Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1961, pág. 60).

⁴⁴⁹ “En cambio, Arquillière pudo editar el *De regimine christiano* de Santiago de Viterbo (1201-1302) bajo este título: “el tratado más antiguo de la Iglesia”. Desde este momento se multiplican los estudios similares: a pocos meses de distancia aparece el *De ecclesiastica potestate*, de Gil de Roma,... y el *De potestate regia et papali*, de Juan de París,...Los tres fueron suscitados por los conflictos entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII; escritos circunstanciales, provienen de verdaderos teólogos que no trabajan como mercedarios ni por pura polémica, sino que remontan a los principios y están llamados por ello a crear una especie de “tratado de la Iglesia”. Pero fíjese simplemente en el título. Sólo se plantea la cuestión del poder y del gobierno: son estudios sobre la autoridad y el derecho de la Iglesia...” (Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, pág. 60).

⁴⁵⁰ Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, págs. 33-34.

⁴⁵¹ Cf. Y. CONGAR, *El servicio y la pobreza en la Iglesia*, pág. 50.

tratado de carácter apologético⁴⁵². Aquí vale la pena recordar las controversias de San Roberto Belarmino, cuya considerable influencia llega casi hasta los preludios del Vaticano II, particularmente en su manera de considerar la Iglesia a partir de su figura visible: “*La Iglesia es tan visible y palpable como la asamblea del pueblo romano, el reino de Francia o la república de Venecia*”⁴⁵³.

Por otra parte, la eclesiología no tendrá lugar en los debates conciliares hasta los siglos XIX y XX⁴⁵⁴. El Concilio Vaticano I, se reúne en un contexto de confrontación con el mundo moderno y se propone reforzar la autoridad eclesiástica, en particular la del Romano Pontífice. Por una parte seguía en la línea postridentina, por la mentalidad de algunos de sus miembros, y por otra, presentaba una línea de renovación. Por los temas debatidos, infalibilidad y primado del Romano Pontífice, deja ver un pensamiento centrado en el papado, introduciendo así un desequilibrio no pequeño al dar la impresión, quizá, de que los Obispos son simples delegados administrativos del Papa en las diversas diócesis⁴⁵⁵. Con esta finalidad, intenta ante todo afirmar la identidad de la Iglesia, así como su autonomía y sus derechos en cuanto *societas perfecta*. Fruto de todo el debate conciliar será la Constitución Dogmática *Pastor Aeternus*⁴⁵⁶.

Un hecho decisivo para la eclesiología de esta misma época, de cara a la fundamentación de la Iglesia como *societas perfecta* es la aparición del *Ius Publicum*

⁴⁵² “El protestantismo discutía y negaba toda mediación eclesiástica...No quedaba nada de la institución. Por el contrario, proponía una noción de Iglesia-santa, como asamblea de fieles, donde la realidad eclesial estallaba en dos cosas cuya unión orgánica era desconocida: por una parte, una comunión de santos (los verdaderos fieles, los predestinados), lo cual era verdadera Iglesia, pero no visible; por otra, una organización visible, completamente humana, que no era en realidad Iglesia. Los católicos replicaron. Lo hicieron en unos trabajos apologéticos, polémicos, o como se dirá a partir de 1560, de controversia: obras donde se discutían los puntos en litigio, pero que siempre eran considerados como tratados completos de la Iglesia...En materia eclesiológica, la teología será totalmente polémica, antigalicana y antiprotestante, aún cuando se le presente bajo una forma pacífica y serenamente escolar. Es fácil comprobarlo por el éxito excepcional de la parte de la Controversias de San Roberto Belarmino consagrada al Papa, a la Iglesia y a los miembros de la Iglesia militante...” (Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1961, pág. 61).

⁴⁵³ R. BELLARMINUS, *Controversiae III, 2*, en *Opera omnia*, Paris 1870, t. 2, págs. 317-318. Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eccelesiológia*, págs. 24 y 42-46.

⁴⁵⁴ Cf. ib. págs. 24.

⁴⁵⁵ “Haciendo un salto en la historia, ahora la mirada la ponemos en la eclesiología del Concilio Vaticano I, quien a partir de su forma de presentarse en medio del mundo - sociedad perfecta-, plantea una estructura centrada en el papado a partir de la Constitución Dogmática *Pastor Aeternus*. Pues en el siglo XIX tiene lugar esta importante reunión, celebrada el 8 de diciembre de 1869 al 18 de julio de 1870, convocado por el papa Pío IX. El Vaticano I comenzó a celebrarse sin un planteamiento eclesiológico previo propiamente dicho: es decir, sin una base doctrinal fruto de una reflexión global y sistemática del misterio de la Iglesia. Según las intuiciones de Faynel, se puede razonablemente afirmar que «el Concilio se inscribe, a un tiempo en la línea postridentina por la mentalidad de algunos de sus miembros, y en la línea de la renovación eclesiológica, por la nueva orientación presente incluso en la Constitución *Pastor Aeternus*». Dos críticas fundamentales se le hicieron a la *Pastor Aeternus* por parte de la mayoría de los Padres conciliares. En primer lugar, se le tachaba de ser excesivamente espiritualista; por otra parte, se criticaba que se tratase casi exclusivamente del papa, de su jurisdicción verdaderamente episcopal, inmediata, y ordinaria, y no también del episcopado, introduciendo así un desequilibrio no pequeño al dar la impresión de que los obispos son simples delegados administrativos del papa en las diversas diócesis, siendo el papa el único y verdadero obispo de la Iglesia universal” (J. A. ROJAS, *El Presbítero y la comunión. Algunos argumentos recurrentes*, en *Cuestiones Teológicas*, vol. 31, nº 75, pág. 167).

⁴⁵⁶ Cf. ASS 6 (1870) 40 ss.

*Eclesiasticum*⁴⁵⁷. Una disciplina cuyo proceso científico de gestación y maduración coincide históricamente con la disputa entre la Iglesia y el liberalismo. Los nacientes tratados de Derecho Público Eclesiástico, después de una primera época de incertidumbre en cuanto al contenido y al método durante el siglo XVIII y principios del siglo XIX, se orientaron a finales del siglo XIX de manera decidida en forma de grandes obras maestras de esta disciplina, especialmente los tratados de los Cardenales Camilo Tarquini y Felice Cavagnis. La noción tradicional de *ius ecclesiasticum*, según la definición del Cardenal Alfredo Ottaviani, es: “*Complexus legum tum a Deo tum ab ecclesiastica auctoritate latorum, quibus Ecclesia Catholica constituitur et regitur, ut apte conservari et finem suum asequi possit*”⁴⁵⁸.

Por tanto, se trata de un sistema de leyes sobre la constitución, los derechos y medios de la Iglesia, en cuanto considerada como sociedad perfecta, ordenada al fin sobrenatural, y de sus relaciones con las comunidades políticas⁴⁵⁹. Su imagen concreta teológico-científica estuvo marcada por rasgos apologéticos y política eclesiástica. La clave de comprensión del *Ius Publicum Ecclesiasticum* y el fundamento último del Derecho Canónico antes del Vaticano II, se basa en la tesis: “*Ecclesiam esse societatem iuridice perfectam*”⁴⁶⁰.

En este contexto se promulga el Código de Derecho Canónico de 1917, que tuvo un indudable influjo en la eclesiología, bajo el signo de la autoridad, en clave apologética y clerical que hunde sus raíces en los siglos XII-XIII y que en el siglo XIX emerge bajo el concepto de Iglesia “sociedad perfecta”⁴⁶¹.

En los albores del Concilio Vaticano II se observan dos tendencias eclesiológicas: una conservadora y otra progresista. La primera era predominantemente jurídica, denominada por Yves Congar como “jerarquilogía”, ya que la Iglesia era identificada con la jerarquía⁴⁶². Hasta la primera guerra mundial la eclesiología se desarrolló bajo el signo de la autoridad del

⁴⁵⁷ Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, pág. 47.

⁴⁵⁸ A. OTTAVIANI, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici I*, Roma 1958⁴, pág. 1.

⁴⁵⁹ Cf. AA. VV. (dir. C. CORRAL SALVADOR, y J. M. URTEAGA.), *Diccionario de derecho canónico*, Madrid 2000, págs. 242-243.

⁴⁶⁰ Cf. A. ROUCO VARELA, *Teología y Derecho*, Madrid 2003, págs. 256-257.

⁴⁶¹ Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, pág. 47. “Diversas son las consecuencias eclesiológicas concretas que se pueden colegir del Código de 1917. La inicial y más básica es una concepción que tiende a ver la Iglesia según el esquema de medio y fin, ya que todo el actuar de la Iglesia está enfocado en una perspectiva de medios en vista a un fin...Además, la eclesiología del Código de 1917 expresa y favorece una concepción individualista de la salvación, pues ante la jerarquía que representa la institución y gestiona los bienes de la salvación, sólo existen cristianos individuales, con el riesgo que comporta de que la jerarquía sea concebida de forma extrínseca respecto de aquellos a quienes sirve...manifiesta una eclesiología donde el Espíritu y el derecho están disociados, ya que la comunión se limita a una cuestión de espiritualidad, sin traducción jurídica...” (S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, pág. 48).

⁴⁶² “Es evidente, pues, que el tratado de la Iglesia, naciendo como respuesta concreta al galicanismo, al conciliarismo, a la eclesiología puramente espiritual de Wyclif y de Hus, a las negaciones protestantes; luego, más tarde, a las del estatismo laico, del modernismo, etc., se ha constituido en reacción contra errores que discutían siempre su estructura jerárquica. El *De Ecclesia* fue principalmente y, a veces, exclusivamente, una defensa y una afirmación de la realidad de la Iglesia como instrumento de mediación jerárquica, de los poderes y del primado de la Sede romana; en una palabra, una ‘jerarquilogía’” (Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, pág. 62).

Primado romano, definido por el Vaticano I, según el mismo Congar. El cambio comenzó hacia la década del veinte con el retorno a la fuentes bíblicas y patrística, el movimiento litúrgico, el surgimiento del laicado. Después de la segunda guerra mundial se dio un nuevo impulso a través de teólogos como el mencionado Congar, Henri De Lubac, Karl Rahner y otros. Se desarrollaron categorías eclesiológicas como “Pueblo de Dios”, “comunidad de creyentes”, “sacramento primordial”. También, dio su aporte el Papa Pío XII con su encíclica *Mystici Corporis*, revalorización de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo⁴⁶³.

El Concilio Vaticano II es el punto de partida para una nueva eclesiología⁴⁶⁴. En él confluyen estas dos orientaciones.

2- El Concilio Vaticano II: la Iglesia como *communio cum Deo et hominibus*.

El Concilio convocado por el Papa Juan XXIII, se había puesto como tarea principal volver a decir al mundo cómo se ve la Iglesia a sí misma y cómo concibe su misión entre los hombres.

Para el teólogo Karl Rahner, el Vaticano II fue “un concilio de la Iglesia sobre la Iglesia”. De hecho, los dieciséis documentos conciliares abordan el misterio de la Iglesia. La eclesiología es el centro del Vaticano II⁴⁶⁵.

En la visión de los Padres conciliares está ya presente, de modo implícito, la visión de la Iglesia como *communio cum Deo et hominibus*, que será la idea central y fundamental de los documentos conciliares⁴⁶⁶.

2.1. La *communio* en la eclesiología del Vaticano II.

Sin duda, *communio*, es el concepto clave para interpretar la eclesiología del último Concilio y el que mejor sintetiza los resultados de su doctrina eclesiológica y de la renovación de la Iglesia posconciliar⁴⁶⁷. El contenido no es nuevo, está latente y constituye el corazón de la eclesiología tradicional⁴⁶⁸.

⁴⁶³ Cf. C. FLORISTÁN, *La Iglesia después del Vaticano II*, pág. 67-69.

⁴⁶⁴ Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, págs. 24 y 27.

⁴⁶⁵ Cf. C. FLORISTÁN, *La Iglesia después del Vaticano II*, pág. 70.

⁴⁶⁶ Cf. L. GEROSA, *El Derecho de la Iglesia*, Valencia 1998, págs. 49-50. M. SIKIRIC, *La communio quale fondamento e principio formale del diritto canonico. Studio teologico-giuridico*, Roma 2001, pág. 128.

⁴⁶⁷ “Por lo demás, ante todo es preciso reconocer que la palabra comunión no ocupa en el Concilio un lugar central. A pesar de ello, si se entiende correctamente, puede servir de síntesis para los elementos esenciales del concepto cristiano de la eclesiología conciliar” (cf. J. RATZINGER, *La eclesiología de la Lumen Gentium*, en *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 11 de agosto de 2000, n° 32, pág. 393). “El concepto de comunión, puesto de relieve en los textos del concilio, es muy adecuado para expresar el núcleo profundo del Misterio de la Iglesia y, ciertamente, puede ser una clave de lectura para una renovada eclesiología católica.” (CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Communio notio*, 838).

⁴⁶⁸ Cf. A. ANTÓN, *Eclesiología posconciliar*, pág. 281. C. FLORISTÁN, *La Iglesia después del Vaticano II*, pág. 72. G. CAPRILE, *Il sínodo dei Vescovi 1969*, Roma 1970, pág. 13.

El reconocido eclesiólogo Jean-Marie Rene Tillard, afirma en la introducción de una de sus principales obras que en el Vaticano II la comunión, a pesar de que se menciona raras veces, como ya se señaló, representa la línea de horizonte en la que se destacan las grandes afirmaciones sobre la Iglesia y su misión⁴⁶⁹

Antonio Antón, al referirse a la eclesiología del último concilio, escribió:

“La innovación del Vaticano II de mayor trascendencia para la eclesiología y para la vida de la Iglesia ha sido haber centrado la teología del misterio de la Iglesia sobre la noción de *communio*”⁴⁷⁰.

Otro testimonio que asegura el puesto central de esta recuperación tradicional lo brinda Joseph Ratzinger:

“Esta eclesiología de la *communio* se ha convertido en el verdadero y propio corazón de la doctrina sobre la Iglesia del Vaticano II, el elemento nuevo y al mismo tiempo totalmente vinculado a los orígenes que este Concilio ha querido darnos”⁴⁷¹.

A su vez los Obispos italianos afirman: “*La comunione è il tema perenne del mistero della Chiesa e il più pregnante della riflessione conciliare*”⁴⁷².

Por su parte, Walter Kasper presenta la *communio* como la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II; a su entender esta no designa la estructura de la Iglesia sino su *esencia*⁴⁷³, y como dice el Concilio: su misterio, cuya naturaleza es sacramental⁴⁷⁴, por lo tanto cognoscible sólo a través de la fe.

Si bien el Vaticano II no define a la Iglesia como *communio*, en diversas ocasiones usa dicho término⁴⁷⁵: habla de *communio hierarchica*, *communio fidelium* y *communio ecclesiarum* y *communio sanctorum*.

Para el citado Kasper, la *communio* tiene en los textos conciliares diferentes niveles de sentido. Muestran que la *communio* con Dios funda la *communio* de la Iglesia. Este es el significado básico de la palabra *communio*. El primer capítulo de *Lumen Gentium* presenta el misterio de la Iglesia como un misterio de *communio*, sacramento de comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. Ella es “icono de la Trinidad” en cuanto que es

⁴⁶⁹ Cf. J.-M. R. TILLARD, *Iglesia de Iglesias*, pág. 9.

⁴⁷⁰ A. ANTÓN, *Primado y Colegialidad*, Madrid 1970, pág. 34.

⁴⁷¹ J. RATZINGER, *L'eclesiologia del Vaticano II*, en *La Chiesa del Concilio*, Milano 1979, pág.13, citado en J. M. LABOA, *El Postconcilio en España*, Madrid 1992, pág. 191, nota 6.

⁴⁷² CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunione e comunità e disciplina ecclesiale*, n° 4.

⁴⁷³ Cf. W. KASPER, *La Iglesia como comunión un hilo conductor en la eclesiología del Vaticano II*, en *Communio*, Madrid, Vol. 13 (ene.-feb. 1991), pág. 52.

⁴⁷⁴ Cf. LG 1.

⁴⁷⁵ El Concilio usa la palabra concreta *communio* más de cien veces 4 en SC; 33 en LG; 4 en OE; 28 en UR y en CD; 1 en DV; 2 en AA; 11 en AG; 9 en PO y 11 en GS.

sacramento de la *communio* trinitaria: congregada por el Padre⁴⁷⁶, reconciliada en el Hijo⁴⁷⁷ y unificada en el Espíritu⁴⁷⁸. La *communio* es obra del Espíritu⁴⁷⁹. Analizando la acepción que reviste la *communio* en la Escritura y en la Tradición, el primer sentido del término es el de “participación en los bienes de la salvación”. Es el sentido original de la *communio sanctorum*, es decir, los cristianos participan de la vida de Dios por la participación en los sacramentos, de modo especial el Bautismo y la Eucaristía, en el mismo Espíritu Santo, en la caridad y en la Palabra⁴⁸⁰.

El sentido técnico de *communio*, para Walter Kasper, es la *communio* de las Iglesias locales⁴⁸¹ fundadas mediante la Eucaristía⁴⁸². Esta *communio* refleja la *communio* con Dios, comunicada a través de la Palabra y del Sacramento, y lleva a la *communio* de los cristianos entre sí. Describe una realidad esencial de la Iglesia que las Iglesias orientales han conservado hasta hoy⁴⁸³. La unidad de la Iglesia es una unidad de *communio*, o unidad en la *communio*. La Iglesia católica se constituye en y a base de las Iglesias particulares, y subsiste en ellas⁴⁸⁴. El recurso al primer milenio y a su eclesiología de *communio* permite, en efecto, superar la eclesiología del segundo milenio y el uso unilateral que en él se hace de la noción de unidad, afirma el mencionado teólogo⁴⁸⁵.

Otro significado de la *communio*, mencionado por el citado autor, tiene que ver con la participación y la corresponsabilidad de todos los bautizados. Se trata de la comunión de los

⁴⁷⁶ LG 2, DV 2, GS 19.

⁴⁷⁷ AG 3, LG 2.

⁴⁷⁸ LG 4; AG 4.

⁴⁷⁹ Cf. W. KASPER, *La Iglesia como comunión*, pág. 53.

⁴⁸⁰ *ib.* pág. 54.

⁴⁸¹ La formulación *comunión de Iglesias* se encuentra en AG 20.

⁴⁸² Cf. W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, págs. 388-389. Pero esta concepción de la Iglesia como comunión de Iglesias no está exenta de dificultades, síntoma de lo cual es la Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Communio in notio*. Es bien conocida también la divergencia en este punto capital de la eclesiología entre el Cardenal Walter Kasper y el Cardenal Joseph Ratzinger; sobre esta problemática el primero afirma: “Entre los teólogos católicos “la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares es hoy una cuestión candente, motivo de intensos debates. En 1999 publiqué mi opinión en un ensayo “Sobre la misión del obispo”. En 2000 el cardenal Joseph Ratzinger respondió en una conferencia “Sobre la eclesiología del Concilio Vaticano II” y asumió una perspectiva fuertemente crítica de mi posición...Lamentablemente, el cardenal Ratzinger ha enfocado el problema de la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares desde un punto de vista meramente abstracto y teórico, sin tener en cuenta situaciones y experiencias pastorales concretas. Cuando objeté una afirmación de la “Carta a los obispos de la Iglesia Católica acerca de algunos aspectos de la comprensión de la Iglesia como comunión”, publicada en 1992 por la Congregación para la Doctrina de la Fe, salió en su defensa. La afirmación, criticada por muchos, reclama que “en su misterio esencial, la Iglesia universal es una realidad anterior ontológica y temporalmente a cada Iglesia individual”. Me opuse a esta teoría” (W. KASPER, *Acerca de la Iglesia. Kasper x Ratzinger*, en: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/281.htm>).

⁴⁸³ Ver NEP 2.

⁴⁸⁴ Cf. LG 23; c. 204 § 2

⁴⁸⁵ Cf. W. KASPER, *La Iglesia como comunión*, pág. 57. Al fundar su doctrina eclesiológica sobre esta noción de comunión el Concilio retomó un pensamiento permanente en la tradición cristiana, particularmente en el primer milenio (cf. C. GARCÍA EXTREMEÑO, *Eclesiología. Comunión de vida y misión al mundo*, Salamanca 1999, pág. 203).

fieles entre sí (*communio fidelium*⁴⁸⁶). En este aspecto tiene una importancia clave la categoría conciliar de “Pueblo de Dios”, que ha ayudado a superar la imagen de la Iglesia como una *societas perfecta* constituida por dos grupos desiguales, clérigos y laicos. El nivel básico de la *communio* entre todos los bautizados, de la común pertenencia al Pueblo de Dios, es previo a la constitución jerárquica de la Iglesia⁴⁸⁷.

De todo lo dicho se puede descubrir el gran misterio de *communio* que es la Iglesia⁴⁸⁸, signo y sacramento de la unión con Dios (*communio* vertical) y, al mismo tiempo, de todos los fieles y de todo el género humano (*communio* horizontal).

En lo que respecta a la *communio* horizontal, se puede notar que se haya constituida por un triángulo comunional: la *communio fidelium*; la *communio ecclesiarum* y la *communio hierarchica*⁴⁸⁹.

Según Miron Sikiric y Ghianfranco Ghirlanda, la *communio* de los fieles, basada en el Bautismo, bajo el impulso del Espíritu Santo, tiene relación directa con la Eucaristía, la participación en ella conduce a la *communio* con Cristo y con la Trinidad⁴⁹⁰. De esta *communio*, por la cual los fieles participan de la naturaleza divina, fluye la *communio* entre todos los miembros de la Iglesia y la *communio* entre las Iglesias⁴⁹¹. Aquí se encuentra el fundamento de la comunión espiritual, que es comunión de vida, de fe, de sacramentos y de caridad entre los fieles y entre las Iglesias⁴⁹². Ahora bien, esta comunión espiritual tiene que entenderse como una realidad orgánica, animada por la caridad y precisada de forma jurídica⁴⁹³. La *communio* eclesial se especifica así en la *communio eclesiástica* y en la *hierarchica communio*. La *communio eclesiástica* que evidentemente tiene siempre a Cristo como fuente y como centro, rige entre todos los bautizados en la Iglesia católica o que han sido recibidos en ella, que están unidos con Cristo por los lazos de la profesión de fe, de los sacramentos y del régimen eclesiástico y de la *communio*⁴⁹⁴. Esta se da entre las Iglesias particulares y entre éstas y Roma y se manifiesta en la concelebración eucarística⁴⁹⁵ y constituye la plena *communio* católica⁴⁹⁶.

⁴⁸⁶ Cf. LG 13; UR 2; AA 18.

⁴⁸⁷ Cf. W. KASPER, *La Iglesia como comunión*, pág. 61.

⁴⁸⁸ Cf. UUS 9.

⁴⁸⁹ Cf. M. SIKIRIC, *La communio quale fondamento e principio formale dil diritto canonico*, págs. 142-143; V. DE PAOLIS, *La disciplina ecclesiale al servizio della comunione*, en *Comunione e Disciplina ecclesiale, Atti del XXII Congresso dell'Associazione canonistica Italiana, Aosta, 10-13 settembre 1990*, Vaticano 1991, págs. 23-28.

⁴⁹⁰ Cf. UR 2; 15; AG 39; LG 3 y 7.

⁴⁹¹ Cf. LG 7; UR 7; 14; 15 y GS 38.

⁴⁹² Cf. LG 9; UR 14.

⁴⁹³ Cf. NEP 2; LG 8.

⁴⁹⁴ Cf. LG 13; 14; 15, OE 4; 30; UR 3; 4; 17; 18, GS 92.

⁴⁹⁵ Cf. UR 20; LG 13; AG 22.

⁴⁹⁶ Cf. M. SIKIRIC, *La communio quale fondamento e principio formale del diritto canonico*, págs. 145-146. G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia misterio de comunión*, págs. 46-47.

2. 2. La eclesiología de la *Lumen Gentium*.

La *Lumen gentium*, denominada *Charta magna* del Vaticano II, es el documento conciliar más significativo y central sobre eclesiología, aunque su elaboración fue laboriosa, es relativamente armónico al menos en sus cuatro primeros capítulos. Un punto importante fue la decisión conciliar de alterar el orden del primer esquema, de tal modo que después de tratar de la Iglesia como misterio, en el capítulo I, se afrontó primero el Pueblo de Dios, en el capítulo II y no la jerarquía, que pasó al capítulo III, provocando un “giro copernicano” al dar prioridad a la condición bautismal en la Iglesia y subrayar el papel de la jerarquía como servicio y ministerio⁴⁹⁷. Además, se retoma y amplía, aunque con un estilo diferente, el tema interrumpido en el Vaticano I sobre la relación entre papado y episcopado. La expresión “comunidad jerárquica” resulta esencial para la eclesiología al convertirse en la clave interpretativa que integra la eclesiología más jurídica y universalista del segundo milenio, con el acento más sacramental y comunal propio de la eclesiología del primer milenio, que recupera el Vaticano II⁴⁹⁸.

En el primer capítulo, esta constitución dogmática presenta el misterio de la Iglesia. El término “misterio”, allí utilizado, no se refiere a los contenidos misteriosos de la fe, sino al concepto paulino de “misterio”, expresión del designio salvador de Dios para la salvación del mundo. Esta palabra griega fue traducida al latín como *sacramentum* y sirvió para comprender a la Iglesia como tal en la época patrística y, posteriormente, retomada por diversos teólogos del siglo XX: Otto Semmelroth, Edward Schillebeeckx y los ya mencionados Congar, Rahner y De Lubac. La referencia a la comprensión sacramental de la Iglesia, apunta a entender el significado de “misterio” aplicado a esta: por una parte, su raíz trinitaria, de otra, su analogía con la encarnación⁴⁹⁹. La Iglesia se entendió como “misterio” en cuanto que se reconoció globalmente como una comunidad convocada y reunida por una decisión misteriosa de Dios consumada en Jesucristo, a través del don de su palabra y de su amor

⁴⁹⁷ “En el esquema *De Ecclesia* se habría podido seguir la secuencia de Misterio de la Iglesia, Jerarquía, Pueblo de Dios en general. En tal caso... se habría sugerido la idea de que, en la Iglesia, el valor primero es la organización jerárquica, es decir, la distribución de los miembros según un orden de superioridad y de subordinación. Se ha seguido, en cambio, la secuencia de Misterio de la Iglesia, Pueblo de Dios, Jerarquía. Así se colocaba como valor primero la cualidad de discípulo, la dignidad inherente a la existencia cristiana como tal o la realidad de una ontología de gracia, y luego, en el interior de esa realidad, una estructura jerárquica de organización social...” (Y. M. CONGAR, *La Iglesia como Pueblo de Dios*, en *Concilium* 1 [1965] 10). El Código de Derecho Canónico del año 1917 en el *Libro II: De las personas*, trataba primero de los clérigos y luego de los seglares, en cambio, el nuevo Código de 1983, en el *Libro II: Del Pueblo de Dios*, primero habla de los fieles laicos y luego de los clérigos, en una muestra más de esta nueva visión.

⁴⁹⁸ Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, págs. 609-610.

⁴⁹⁹ Cf. ib. pág. 610. LG 1-8.

otrogado en el bautismo, en la eucaristía y en el perdón de los pecados, y santificada por la participación en la santidad divina⁵⁰⁰.

Según Antonio Acerbi, en la *Lumen Gentium*, están representadas, de manera yuxtapuesta, dos eclesiologías: una prevalentemente jurídica y otra centrada en el concepto de *communio*⁵⁰¹. Casiano Floristán, por su parte, afirma que el texto conciliar recoge las dos tendencias eclesiológicas previas al Concilio en su intento por armonizar ambas posturas, pero se ve un tránsito de la idea de “*societas*” a la de “*communio*”⁵⁰². Una comprensión de la Iglesia como Pueblo de Dios tiene como consecuencia, tal vez no el abandono absoluto de la concepción de la Iglesia como *societas perfecta*, pero sí una redefinición importante, como lo nota Juan Martínez Saez⁵⁰³.

Comentando el canon 204 § 2, Pio Vito Pinto expresa lo siguiente:

“*Si può affermare che sia dottrina teologica sufficientemente certa che la Chiesa è `societas perfecta`. Anche se tale dottrina non si compone facilmente con la eclesiologia del Vaticano II. Il c. 204 del N. Codice opera, a mio parere, un’ottima mediazione fra le due ecclesiologie. Il par. I è ripreso dalla Lumen Gentium. Il Par. 2, conciliare anch’esse per le famose parole `Ecclesia (Christi)...subsistit in Ecclesia Catholica`, afferma però chiaramente che la Chiesa di Cristo si manifesta nel mondo come società `costituita e ordinata`, che richiama il concetto bellarminiano di società perfecta, autonoma, originaria”⁵⁰⁴.*

2. 3. La *communio hierarchica*.

En cuanto a la *communio hierarchica*⁵⁰⁵, debemos resaltar su posición fundamental en los documentos del Concilio Vaticano II, más específicamente en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*⁵⁰⁶, donde se la menciona por primera vez y viene acompañada de una Nota explicativa previa para facilitar su lectura.

Para Miron Sikiric, se trata un elemento constitutivo de la *communio eclesiástica* o católica y, en general, de la plena realización de la Iglesia como *communio*. Aunque se define de suyo en relación con los Obispos y los presbíteros, sin embargo tiene una relevancia

⁵⁰⁰ Cf. FRIES, H., *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático*, en *Mysterium salutis*, Madrid 1973, vol. IV, t. I, pág. 234.

⁵⁰¹ Cf. A. ACERBI, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella “Lumen Gentium”*, Bologna 1975, 586 págs.

⁵⁰² Cf. C. FLORISTÁN, *La Iglesia después del Vaticano II*, pág. 70-71.

⁵⁰³ Cf. J. MARTÍNEZ SÁEZ, *La misión de Cristo y de los fieles en el CIC*, pág. 54.

⁵⁰⁴ Cf. P. V. PINTO, *Le norme generali del nuovo Codice*, en AA.VV., *La nuova legislazione canonica*, Roma 1983, pág. 57.

⁵⁰⁵ A propósito de esta expresión, es de notar como dos de los estudios más significativos sobre ella son de dos canonistas que argumentan la interpretación del concepto de “colegio episcopal” sólo a partir de su “cabeza”. Una es la obra que pertenece Oskar Saier, titulada “*Communio*”, en la que desarrolla un anlogía entre la comunión jerárquica Obispos-presbíteros y Papa-Obispos, y la segunda a Gianfranco Ghirlanda, llamada “*Hierarchica communio*”, en la que defiente la derivación del poder de los obispos a partir del poder del Papa (potestad de orden y potestad de jurisdicción).

⁵⁰⁶ Se la menciona especialmente el LG 21 y también en LG 22; además, en CD 4 y 5; PO 7 y 15.

primaria en relación con la definición de Iglesia como tal⁵⁰⁷. En relación a los Obispos, la *communio hierarchica*, indica el vínculo espiritual y orgánico-estructural de los Obispos con la cabeza del Colegio episcopal y con los miembros del mismo⁵⁰⁸. Respecto a los presbíteros, en modo análogo, en virtud de la unión del único sacerdocio y de la legítima ordenación, la *communio hierarchica* indica el vínculo espiritual y orgánico estructural con el propio Obispo y todo el orden episcopal⁵⁰⁹.

Según Gianfranco Ghirlanda, toda la Iglesia es una *communio hierarchica* donde todos estamos unidos en la única *communio*, según las diversas especificaciones de las misiones recibidas de Dios en la Iglesia y por la Iglesia, y de los ministerios por ésta determinados. Todo esto porque la *communio*, como bien lo especifica la Nota explicativa previa, mencionada anteriormente, es una realidad orgánica, no un simple afecto; comporta por sí una estructura con una autoridad que en el ejercicio de su propia potestad, determina la vida de dicha estructura. Es así que la *hierarchica communio* es una realidad orgánica que se estructura en torno a la autoridad del Sumo Pontífice⁵¹⁰.

Es esclarecedor el aporte de Joseph Ratzinger al manifestar que la intención de la Comisión doctrinal era aclarar la confusión de algunos padres conciliares que habían tomado la palabra *communio* sólo en el sentido de relación facultativa, o sin compromiso, mientras que la intención de la Comisión era prestar un servicio a una renovación de la eclesiología de la *communio* en la Iglesia primitiva, para quien la palabra *communio* representaba más bien la expresión de una forma obligatoria en lo sacramental, que encontraba su base en la comunidad del misterio eucarístico y abarcaba así la multiplicidad en la Iglesia y en su unidad invariable. Sin embargo, según el mismo autor, añadir la palabra *hierarchica*, era en verdad agregar algo ajeno a la terminología de la Iglesia primitiva y en cuanto al lenguaje no es especialmente afortunada⁵¹¹.

Según Salvador Pié-Ninot esta novedosa expresión se presenta como una fórmula de compromiso⁵¹². Lo mismo afirma Walter Kasper, para quien esta fórmula apunta a una coexistencia de la eclesiología sacramental de la *communio* y de la eclesiología jurídica de la unidad; el compromiso asumido por el Concilio zanjó el problema para que la minoría diera su aplicación a la constitución sobre la Iglesia, pero revela que existe un problema de

⁵⁰⁷ Cf. PO 15.

⁵⁰⁸ Cf. LG 21- 22, CD 4-5; NEP 2 y 4.

⁵⁰⁹ Cf. M. SIKIRIC, *La communio quale fondamento e principio formale del diritto canonico*, págs. 147-148.

⁵¹⁰ Cf. G. GHIRLANDA, *Hierarchica Communio*, Roma 1980, pág. 426 y *El derecho en la Iglesia*, pág. 51.

⁵¹¹ Cf. J. RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, pág. 217.

⁵¹² S., PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, pág. 90.

fondo⁵¹³. Giuseppe Alberigo señala que se trata de una “*expresión extraña a la tradición teológica y acuñada para aquella ocasión*”⁵¹⁴.

Estas críticas muestran que el problema no está solucionado, es más, se trata de un tema abierto a la discusión teológica. Como dice Walter Kasper es necesario que se llegue a una síntesis creativa; el Concilio se quedó en una síntesis superficial que no satisface. La síntesis es trabajo de la elaboración teológica que sigue en el post concilio⁵¹⁵.

3- *Societas et Communio*.

Ante la coexistencia de dos eclesiologías en los textos de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, como se indicó más arriba, es importante aclarar a qué se refieren los conceptos *societas* y *communio*.

Es útil acotar, en el contexto de la recepción de los principios eclesiológicos conciliares en la nueva codificación, la observación del prestigioso canonista suizo Eugenio Corecco:

“El Código de derecho canónico de 1983 recogió, casi en la misma medida, tanto la eclesiología de la *societas* como la de la *communio*. A lo sumo, habría que señalar que las exigencias sistemáticas del Código, distintas de las del concilio, han hecho más evidente la distancia insalvable entre las dos eclesiologías.... Si es legítimo pensar que la eclesiología de comunión está llamada a reabsorber progresivamente todos los residuos del derecho natural en que se apoya la eclesiología de la sociedad, en una síntesis que pueda eliminar toda aproximación dualista, es evidente que el Código no fue capaz de recoger el dato conciliar con toda su fuerza expansiva, determinándolo como el único elemento que se impondrá en el futuro”⁵¹⁶.

Se ha visto que el concepto de *societas perfecta* nace a fines del siglo XVIII como reacción frente a los movimientos políticos que intentaban cercenar la libertad de la Iglesia frente al Estado. Surge por parte de los *ius publicistas* eclesiásticos e irá incorporándose luego al Magisterio pontificio, por ejemplo en el *Syllabus*⁵¹⁷ y otras alocuciones del Papa Pío IX⁵¹⁸.

⁵¹³ Cf. W. KASPER, *Iglesia como comunio*, en *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, pág. 391.

⁵¹⁴ G. ALBERIGO, *Vaticano II*, en *Historia de los concilios ecuménicos*, pág. 363.

⁵¹⁵ Cf. W. KASPER, *Iglesia como comunio*, pág. 391.

⁵¹⁶ Cf. E. CORECCO, *La recepción del Vaticano II en el Código de Derecho Canónico*, en AA. VV. (G. ALBERIGO - J.P. JOSSUA, eds.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid 1987, págs. 351-353.

⁵¹⁷ “§ V. Errores acerca de la Iglesia y sus derechos 19. La Iglesia no es una verdadera y perfecta sociedad, completamente libre, ni está provista de sus propios y constantes derechos que le confirió su divino fundador, antes bien corresponde a la potestad civil definir cuales sean los derechos de la Iglesia y los límites dentro de los cuales pueda ejercitarlos” (PIO IX, *Syllabus*, en Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios, Madrid 1955, pág. 555).

⁵¹⁸ Cf. PIO IX, Alocución *Singulari quadam*, 9 diciembre 1854; Alocución *Multis gravibusque*, 17 diciembre 1860 y Alocución *Maxima quidem*, 9 junio 1862.

La eclesiología de la *societas*, pretende demostrar que la Iglesia, como *mysterium salutis*, asume, tanto *ad intra* como *ad extra*, los mismos aspectos jurídicos e institucionales como cualquier otra sociedad perfecta.

Refiriéndose a este tema afirma Antonio Rouco Varela:

“Según la doctrina del *ius publicum ecclesiasticum*, la Iglesia no estaba constituida simplemente como sociedad sino de una forma soberana tal que le era propio un poder, fuente de Derecho, libre e independiente de toda instancia intramundana o intrahistórica... Jesucristo fundó la Iglesia en y por medio de la misión de los Doce, en la cual, a su vez, se incluía el poder societario soberano. Jesús, por tanto, quiso fundar la Iglesia como una *societas perfecta*. Pero si además se tiene en cuenta el principio de ubi societas ibi ius, entonces queda claramente de manifiesto que Jesús fundó su Iglesia como una *societas iuridice perfecta*...”⁵¹⁹.

Según el Cardenal Alfredo Ottaviani:

“*Societas iuridice perfecta ea est quae bonum in suo ordine completum tamquam finem habens, ac media omnia ad illud consequendum iure possidens, est in suo ordine sibi sufficiens et independens, id est plene autonoma*”⁵²⁰.

En la definición precedente se enuncia, en primer término, la causa o razón jurídica íntima de la perfección de la *societas*, que consiste en que contiene los bienes completos y todos los medios necesarios para alcanzar sus fines. Esta *societas*, en su orden, es suficiente e independiente, siendo estas sus notas esenciales o las dos características propias⁵²¹.

Según el mismo Alfredo Ottaviani, la Iglesia contiene en su definición todos los elementos de una sociedad, a saber: el elemento material, que es la pluralidad de hombres (*coetus hominum*); un vínculo de unión, en el caso la unidad en la fe, la comunión y el gobierno; los medios para alcanzar sus propios fines sobrenaturales (*sacramenta*) y, por último, su fin propio, que es la eterna beatitud celestial de sus miembros. Demostrado que la Iglesia es una verdadera sociedad, también se puede demostrar que se trata de una sociedad jurídica por la voluntad de su Divino Fundador⁵²². Además, el mismo autor demuestra que la Iglesia no sólo es una *societas iuridica* sino que es ella misma una *societas iuridica perfecta* porque: “...*est quae bonum in proprio ordine completum tamquam finem habens ac media omnia ad illud consequendum iure possidens, est in suo ordine sibi sufficiens et independens*...”⁵²³.

Otra característica propia del pensamiento dominante antes del Concilio Vaticano II era considerar a la Iglesia como una *societas inaequalis*, según la definición del Código de

⁵¹⁹ A. ROUCO VARELA, *Teología y Derecho*, pág. 257.

⁵²⁰ A. OTTAVIANI, *Ius publicum ecclesiasticum*, pág. 46.

⁵²¹ Cf. ib. pág. 47.

⁵²² Cf. A. OTTAVIANI, *Ius publicum ecclesiasticum*, pág. 141-142.

⁵²³ Cf. ib. págs. 150-151.

Derecho Canónico de 1917⁵²⁴, porque en ella no todos los que la constituyen tienen los mismos derechos⁵²⁵. El Código promulgado en 1983, por su parte, inspirado en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*⁵²⁶, en el canon 204 § 1⁵²⁷ afirma la radical igualdad existente entre todos los fieles cristiano, afirmada después explícitamente en el canon 208⁵²⁸. Se apoya en la participación de todos, cada uno según su propia condición, en la función sacerdotal, profética y real de Cristo. Subyace la imagen de la Iglesia como comunión; pero una comunión que es también sociedad jerárquica. No es posible la separación de ambas dimensiones⁵²⁹.

El Papa Pío XII, en la Encíclica *Mystici Corporis*⁵³⁰, propone una nueva y decisiva orientación de la eclesiología. Resalta de nuevo todo el valor de la gran idea tradicional de comunión: la unidad de los cristianos con Cristo y entre ellos, en una iglesia a la vez misterio y sociedad⁵³¹. Según Jerome Hamer, la encíclica refleja una situación histórica determinada y pone en guardia sobre algunos peligros, proveniente fundamentalmente del ámbito teológico alemán, sobre la concepción de Iglesia. En primer lugar, un falso misticismo que confunde los límites entre la criatura y el Creador, entre Cristo y los miembros de su Cuerpo; en segundo lugar, un pensamiento que descuida el aspecto exterior y visible del Cuerpo místico, poniendo unilateralmente el acento en el aspecto interior, oponiendo una Iglesia ideal, a manera de sociedad alimentada y formada por la caridad, a lo que – no sin desden- oponen otra llamada jurídica⁵³². Todo esto significa un avance en la eclesiología pues la atención no está puesta sólo en el aspecto societario, visible, de la *εκκλησια*, sino en su realidad compleja de sociedad a su vez visible e invisible. La justificación de una Iglesia del derecho se realiza como corrección del falso misticismo en la concepción del Cuerpo Místico de Cristo.

⁵²⁴ Esto queda claro en el c. 108 § 3: “*Ex divina institutione sacra hierarchia ratione ordinis constat Episcopis, presbyteris et ministris; ratione iurisdictionis, pontificatu supremo et episcopatu subordinato; ex Ecclesiae autem institutione alii quoque gradus accessere*”.

⁵²⁵ “*Ecclesia, divini eius Conditoris disposition, facta est societas inaequalis (cfr. can. 108, § 3). Solus Deus namque potuit in ea conferre media adaequata pro fine supernaturali solius Dei igitur erat determinare an potestas circa eadem media aequae in omnibus fidelibus esset, vel tantum in subiecto auctoritatis distincta a multitudine*” (A. OTTAVIANI, *Ius publicum ecclesiasticum*, pág. 41, nota 31).

⁵²⁶ Cf. LG 8 y 9.

⁵²⁷ “*Christifideles sunt qui, utpote per baptismum Christo incorporati, in populum Dei sunt constituti, atque hac ratione muneris Christi sacerdotalis, prophetici et regalis suo modo participes facti, secundum propriam cuiusque condicionem, ad missionem exercendam vocantur, quam Deus Ecclesiae in mundo adimplendam concedidit*”.

⁵²⁸ “*Inter christifideles omnes, ex eorum quidem in Christo regeneratione, ra viget quoad dignitatem et actionem aequalitas, qua cuncti, secundum propriam cuiusque condicionem et munus, ad aedificationem Corporis Christi cooperantur.*”

⁵²⁹ Cf. J. MANZANARES, *Comentario al c. 204*, en AA. VV., *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada*, Madrid 1991¹⁰, pág. 135.

⁵³⁰ Cf. AAS 35 (1943) 193-248.

⁵³¹ Cf. J. HAMER, *La Iglesia es una comunión*, pág. 11.

⁵³² Cf. ib. págs. 18 – 19.

Para esclarecer el concepto de *communio*, en su dimensión teológica y jurídica, es importante el aporte de Klaus Mördorf, fundador de la Escuela de Múnich, sin olvidar a algunos de sus discípulos Winfried Aymans, Antonio Rouco Varela y Eugenio Corecco, ya citados en este trabajo. Este importe canonista alemán, ya antes del Concilio, para conseguir proporcionar la prueba teológica de la necesidad de la existencia de un orden jurídico eclesial, partió de la convicción de que con el Derecho Canónico está en juego la comprensión misma del misterio de la Iglesia. Como afirma el canonista de Múnich, Palabra y Sacramento son dos elementos diferentes, aunque recíprocamente ligados, de la construcción de la Iglesia visible, sus dos elementos constitutivos primarios. Cristo ha dado a la palabra y al sacramento una dimensión generadora y conservadora de comunidad; ellas son las dos caras de una misma realidad: la Iglesia, que como enseña el Concilio Vaticano II, es una *realitas complexa*⁵³³, la cual encuentra en la *communio* su propio fin último. El concepto de *communio* es el que define mejor el tipo de agregación social generada por la Palabra y el Sacramento⁵³⁴.

El concepto de *communio* es de importancia capital en la nueva comprensión teológico-jurídica de la Iglesia y de su ordenamiento jurídico. Presenta múltiples facetas y se ha convertido en uno de los conceptos más fluidos y ambiguos del lenguaje teológico post conciliar. El *locus thoelologicus* de la noción de *communio* es la eclesiología de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, en particular el número 23 párrafo primero, donde por otra parte, el término en cuanto tal no aparece. Winfried Aymans, en la misma línea de pensamiento de Klaus Mördorf, señaló la genialidad teológica de la fórmula conciliar: “*in quibus et ex quibus una et unia ecclesia católica existit*”. En la concepción eclesiológica del Vaticano II, la *communio* nace del hecho que la Iglesia universal existe concretamente sólo en la medida en que se realiza en las Iglesias particulares. La fórmula *in quibus et ex quibus*, recoge el misterio de la Iglesia en su esencia institucional⁵³⁵.

La esencia del principio de *communio* consiste en el hecho de postular la inmanencia total y la inseparabilidad, de todos los elementos que componen la Iglesia. Esto se ve, por ejemplo, en la relación estructural entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial, entre los fieles y la Iglesia, entre los deberes y derechos, entre la Iglesia universal y local, entre el Papa y el Colegio de los Obispos, entre el Obispo y sus presbíteros. Esta eclesiología, que subyace en los libros II, III y IV del nuevo Código.

Como observa Eugenio Corecco, la *communio* es:

⁵³³ Cf. LG 8.

⁵³⁴ Cf. L. GEROSA, *El Derecho de la Iglesia*, págs. 40-44.

⁵³⁵ Cf. E. CORECCO, *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico*, Lugano 1997, t. I, pág. 264-265.

“...la modalidad específica con la que, en el interior de la comunidad eclesial, se vuelven jurídicamente vinculantes o bien las relaciones intersubjetivas, o bien las existentes a un nivel más estructural entre las Iglesias particulares y la universal. La realidad de la *communio* tiene por eso una fuerza vinculante que supera los límites tendencialmente sólo místicos de la *sobornost* oriental”⁵³⁶.

Esta afirmación concuerda perfectamente con lo que se expone en el número 2 de la Nota explicativa previa de la Constitución Dogmática *Lumen gentium*⁵³⁷, donde se precisa cómo ha de ser entendido el concepto clave de toda la eclesiología conciliar: el sentido del término *communio* no es el de un *affectus* indefinido, sino el de una realidad orgánica, que exige una forma jurídica y que, a la vez, está animada por la caridad, como ya hemos expresado más arriba. Se trata de una realidad dotada de un claro valor jurídico-constitucional de la *Ecclesia*⁵³⁸.

4- Veinte años después del Concilio: la consagración de la *communio*.

El segundo Sínodo Extraordinario de los Obispos fue convocado por Juan Pablo II para evaluar la recepción del Vaticano II con motivo de los veinte años de la clausura de este Concilio.

Los Padres sinodales se dedicaron al estudio de las cuatro constituciones sintetizadas en el significativo título del documento final aprobado por los Obispos y confirmado por el Papa: “*La Iglesia, bajo la Palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo, para la salvación del mundo*”.

Particularmente en este Sínodo se ha examinado la naturaleza de la Iglesia, en cuanto es misterio y *communio*, que es *κοινωνία*, según lo expresó Juan Pablo II⁵³⁹.

Sin duda se trata del sínodo más influyente para la eclesiología posconciliar, puesto que se dieron unos criterios para una más profunda recepción del Concilio y, de forma relevante, se afirmó que “la eclesiología de comunión es la idea central y fundamental en los documentos del concilio”⁵⁴⁰, frase que se convirtió en paradigma para tipificar la eclesiología

⁵³⁶ E. CORECCO, *Teología del Derecho canónico*, en *Nuevo Diccionario de Teología*, vol. 2, Madrid 1982, pág. 1866. La ortodoxia rusa tiene una expresión para referirse a la catolicidad de la Iglesia: *sobornost*. Este término equivale a conciliaridad, ecumenicidad, sinfonía, colegialidad, unanimidad, según los concilios. El teólogo Khomiakoff ha desarrollado esta noción, que se refiere a la comunión en el amor y la verdad, a lo comunitario, a la verdad compartida; es una prolongación del tenerlo todo en común, no sólo lo material, de la Iglesia primitiva de Jerusalén (cf. V. CODINA, *Los caminos del oriente cristiano. Iniciación a la teología oriental*. Sal Terrea 1997; S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, pág. 165; Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, pág. 334).

⁵³⁷ Cf. AAS 57 (1965) 74-75.

⁵³⁸ Cf. L. GEROSA, *El Derecho de la Iglesia*, págs. 64-65.

⁵³⁹ JUAN PABLO II, *Discurso de clausura de la II Asamblea general extraordinaria del Sínodo de los Obispos*, 7 de diciembre de 1985, en AAS 78 (1986) 435.

⁵⁴⁰ SYNODUS EPISCOPORUM (*in coetum generalem extraordinarium congregatis*, 1985), *Relatio finalis Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi* en EV 9/1800.

conciliar, y que fue retomada directamente por el Juan Pablo II en 1988 en la Exhortación Apostólica post Sinodal *Christifideles laici*⁵⁴¹.

Ciertamente, se puede decir que más o menos a partir de este Sínodo extraordinario, que debía tratar de hacer una especie de balance de veinte años de posconcilio, se fue difundiendo una nueva tentativa, que consiste en resumir el conjunto de la eclesiología conciliar en el concepto básico: “eclesiología de comunión”. Dicho concepto puede servir de síntesis para los elementos esenciales del concepto cristiano de la eclesiología conciliar. Así lo aseveraba el entonces Cardenal Joseph Ratzinger en su conferencia sobre la eclesiología de la *Lumen Gentium* con ocasión del Congreso Internacional sobre la aplicación del Concilio Vaticano II, organizado por el Comité para el Gran Jubileo del año 2000⁵⁴².

En su relación final en Sínodo destaca que la eclesiología de comunión no puede ser reducida a meras cuestiones organizativas o a problemas relacionados simplemente con los poderes; sin embargo, la eclesiología de comunión es el fundamento para el orden de la Iglesia⁵⁴³.

Una consecuencia inmediata y práctica de la consideración de la Iglesia como *communio*, es la participación y corresponsabilidad de todos los bautizados en la vida de la Iglesia; las cuales deben ser ejercitadas en modo diverso en los diversos ámbitos eclesiales. Particularmente, entre el Obispo y sus presbíteros, en virtud de la relación fundada en el sacramento del orden debe existir una relación de cercanía, amistad y plena confianza⁵⁴⁴.

5- La eclesiología de la *communio* y la eclesiología eucarística.

La *communio* es, en la Iglesia, también y sobre todo, *communio eucarística*. La Eucaristía es el sacramento de la comunión eclesial. En la celebración eucarística la Iglesia alcanza la fuente de su más íntima unidad y los creyentes, participando realmente del Cuerpo del Señor, son elevados a la comunión con Él y entre sí⁵⁴⁵.

La eclesiología de la *communio* es para Joseph Ratzinger, en su aspecto más íntimo, una eclesiología eucarística, y así lo afirma en este bellissimo texto:

“Iglesia es Eucaristía. Ello implica que la Iglesia proviene de la muerte y resurrección, pues las palabras sobre la donación del cuerpo habrían quedado vacías de no haber sido una anticipación del sacrificio real de la cruz, lo mismo que su memoria en la celebración sacramental sería culto de los muertos y formaría parte de nuestro luto por la omnipotencia de la muerte si la resurrección

⁵⁴¹ ChL 19.

⁵⁴² Cf. J. RATZINGER, *La eclesiología de la Lumen gentium*, en *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 11 de agosto de 2000, n° 32, págs. 393-394 y n° 34, págs. 412-413.

⁵⁴³ ASAMBLEA EXTRAORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Relatio finalis*, en EV 9/1800.

⁵⁴⁴ *ib.*, en EV 9/1806.

⁵⁴⁵ Cf. M. SIKIRIC, *La communio quale fondamento e principio formale del diritto canonico*, pág. 141.

no hubiese transformado este cuerpo en 'espíritu dador de vida'... Los Padres compendieron dos aspectos -Eucaristía y reunión- en la palabra *communio*, que hoy nuevamente está en alza: Iglesia y comunión; ella es comunión de la palabra y del cuerpo de Cristo, y por tanto comunión recíproca entre los hombres, quienes, en virtud de esta comunión que los lleva desde arriba y desde dentro a unirse, se convierten en un solo pueblo; es más, en un solo cuerpo”⁵⁴⁶.

Para el experimentado teólogo bávaro, la eclesiología de *communio* se sitúa muy cerca de la eclesiología eucarística que teólogos ortodoxos⁵⁴⁷ han desarrollado de modo convincente en nuestro siglo⁵⁴⁸.

La *communio* con Dios se realiza por la *communio* con Cristo y, por el mismo hecho, por la participación de toda la Iglesia en el único sacrificio eucarístico. La *communio* eclesial es eucarística. Eucaristía e Iglesia están vinculadas, y el término que las une es el cuerpo de Cristo resucitado⁵⁴⁹.

Alimentados con el Cuerpo de Cristo en la celebración de la asamblea eucarística, los bautizados manifiestan de forma concreta la unidad del Pueblo de Dios, significada y realizada por el Sacramento eucarístico⁵⁵⁰.

Aquel que participa del Cuerpo eucarístico del Señor se encuentra en comunión viva con el Señor resucitado, y por Él con la Trinidad, pero también con sus hermanos que se hallan incorporados al Cuerpo eclesial de Cristo, puesto que aquellos participan del mismo Cuerpo eucarístico de Cristo. Por tanto, es la *communio* sacramental eucarística la que funda la *communio* eclesial⁵⁵¹. Iglesia es Eucaristía, esto es *communio* con todo el Cuerpo de Cristo

⁵⁴⁶ J. RATZINGER, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Madrid 2005, págs. 71-72.

⁵⁴⁷ Entre estos teólogos ortodoxos, el primer exponente es Nicolás Afanasieff. Entre sus discípulos podemos recordar a J. Meyendorff y A. Schmemmann. Fuera de las fronteras rusas el que retoma y en algunos puntos completa a Afanassieff, es el griego Juan Zizioulas.

⁵⁴⁸ Cfr. J. RATZINGER, *La eclesiología de la Lumen gentium*, en *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 11 de agosto de 2000, n° 32, pág. 394. J. RATZINGER, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, pág. 73-75. Sin embargo, Josehp Ratzinger no deja de advertir el problema de la eclesiología eucarística elaborada por teólogos ortodoxos, es decir una eclesiología en torno al Obispo y su Iglesia particular, pero de espaldas al Primado. El teólogo bavarense presenta la persona del Obispo como el servidor de la unidad interior de la Iglesia particular y el vínculo indispensable con la Iglesia universal. Para él la eclesiología eucarística se vincula, de la manera más estrecha, a la idea de la colegialidad episcopal (cf. R. SCHABLATURA ANTUNES, *La Eclesiología eucarística a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965). Precedentes y desarrollo posconciliar*, Pamplona 2009, *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Teología*, Vol. LIV, n° 1, pág. 73).

⁵⁴⁹ “Cuando la tradición afirma que la Iglesia es eucarística, manifiesta ese sentido profundo de la unidad irrompible de la Iglesia de Dios, inseparable de su catolicidad, basada en su santidad, es decir, en su inserción en Cristo Señor. Donde se celebra una sinaxis eucristica, allí está la Iglesia de Dios tal como está en todas las sinaxis eucarísticas, como lo ha estado y como lo estará” (J.-M. R. TILLARD, *Iglesia de Iglesias*, pág. 37).

⁵⁵⁰ Cf. LG 11.

⁵⁵¹ Cf. UR 7 y 15. “La comunión eclesial, en la que cada uno es insertado por la fe y el Bautismo, tiene su raíz y su centro en la Sagrada Eucaristía. En efecto, el Bautismo es incorporación en su cuerpo edificado y vivificado por el Señor resucitado mediante la Eucaristía, de tal modo que este cuerpo puede ser llamado verdaderamente Cuerpo de Cristo. La Eucaristía es fuente y fuerza creadora de comunión entre los miembros de la Iglesia precisamente porque une a cada uno de ellos con el mismo Cristo...” (CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Communio notio*, en AAS 85 [1993] 840).

y no es *communio* exclusiva con Cristo, quien comulga con él, comulga necesariamente con todos sus hermanos, miembros del único cuerpo de Cristo.

En la Eucaristía radica la *communio* entre la Iglesias particulares en la Iglesia universal. Porque el Sacrificio eucarístico, aún celebrándose siempre en una comunidad particular, no es nunca celebración de esa sola comunidad, sino que cada comunidad recibiendo la presencia eucarística del Señor, recibe el don completo de la salvación, y se manifiesta así, a pesar de su permanente particularidad visible, como imagen y verdadera presencia de la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Además, la unidad de la Iglesia está fundada también en la unidad del Episcopado. Eucaristía y Episcopado son dos realidades esencialmente vinculadas. La liturgia expresa de varios modos esta realidad porque la Eucaristía se celebra en unión no sólo con el propio Obispo sino también con el Papa, con el orden episcopal, con todo el clero y con todo el Pueblo de Dios⁵⁵².

Refiriéndose a la relación Iglesia y Eucaristía, ya Henri de Lubac afirmaba:

“Se puede afirmar que hay una causalidad recíproca entre ambas. Puede decirse que el Salvador ha confiado la una a la otra. Es la Iglesia la que hace la Eucaristía; pero es también la Eucaristía la que hace la Iglesia... Y en virtud de esta misteriosa interacción, es el Cuerpo único, en fin de cuentas, el que se construye, en las condiciones de la vida presente, hasta el día de su definitiva perfección”⁵⁵³.

6- *Ius et Communio*.

En este contexto es importante comprender correctamente la relación entre el derecho en la Iglesia y la eclesiología conciliar. Se trata del rol de la noción eclesiológica *communio* en el uso del derecho eclesial.

Juan Pablo II, al promulgar el nuevo Código de Derecho Canónico, el 25 de enero de 1983, decía que este Código es un instrumento congruente con la naturaleza de la Iglesia, tal cual es propuesta sobre todo por el Magisterio del Concilio Vaticano II en su conjunto, y de modo particular por su doctrina eclesiológica. Este nuevo Código es un gran esfuerzo por traducir al lenguaje canónico esa misma doctrina eclesiológica conciliar. De allí que debe considerárselo como un complemento del magisterio propuesto por el Concilio. De donde se sigue que la novedad fundamental que se encuentra en el Concilio, sobre todo en lo que se refiere a su eclesiología, constituye la novedad del nuevo Código. De entre los elementos que expresan la verdadera imagen de la Iglesia, según el Concilio, rescata la doctrina que expone a la Iglesia como *communio*⁵⁵⁴.

⁵⁵² Cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Communiois notio*, en AAS 85 (1993) 845-847.

⁵⁵³ H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1980, pág. 112.

⁵⁵⁴ JUAN PABLO II, *Constitución Apostólica Sacrae disciplinae leges*, en AAS 75 II (1983) XI.

Según el mismo Juan Pablo II, dirigiéndose a jueces y oficiales de Tribunales eclesiásticos, “*el derecho eclesial no es sólo cierto signo de justicia, sino también señal de una comunión de vida más profunda en Cristo*”⁵⁵⁵. El Derecho eclesial fue definido por Pablo VI como “*derecho de comunión*”⁵⁵⁶, pues las leyes positivas son determinación de la ley interior del Espíritu, que tienen que ayudar para realizar la *communio*, en relación con la cual se define el bien común y el de los individuos.

Existe una relación fundamental entre la realidad de la *communio* eclesial y el Derecho eclesial. Derecho y *communio* no se oponen, son realidades esenciales de la misma Iglesia.

Uno de los máximos exponentes de la relación entre *communio* y Derecho fue el ya citado Eugenio Corecco, para quien la *communio* es el principio formal de la comunidad cristiana y como consecuencia de todas sus estructuras y de todos sus institutos jurídicos⁵⁵⁷. Para este extraordinario jurista, el fin del Derecho no debe buscarse en un principio religioso parajurídico y extraeclesial, sino en un principio inmanente a la vida y al ordenamiento jurídico de la misma Iglesia. Para él, el Vaticano II ha ofrecido un aporte extremadamente interesante: el principio de la *communio ecclesiastica*. La convivencia en la *communio* eclesial es el sacramento mediante el cual se realiza ya en esta tierra la liberación del hombre, anticipo de la salvación escatológica. El ordenamiento canónico debe orientarse a la realización de la convivencia comunitaria eclesial; esta finalidad, a un tiempo inmanente a la realización de la misma Iglesia y soteriológica, debe imprimir una fisonomía inconfundible a todas las instituciones católicas⁵⁵⁸.

En referencia a la *communio ecclesiastica*, expresa Eugenio Corecco:

“No puede dudarse que la *communio* eclesiastica se deba entender tanto como relación con Cristo, cuanto como aceptación de una convivencia jerárquicamente ordenada. En este último sentido la palabra *communio* tiene un significado más fuerte que el concepto oriental análogo de *sobornost*. Me parece que se debe reconocer la importancia capital del concepto de *communio* para la comprensión teológico-jurídica de la Iglesia y de su ordenamiento jurídico. La eclesiología todavía tiene mucho que hacer en este punto y la canonística, por su parte, todavía no ha afrontado la tarea de tomar la *communio ecclesiastica* como hipótesis de trabajo para medir en un análisis global su incidencia en la estructuración de cada una de las instituciones canónicas”⁵⁵⁹.

⁵⁵⁵ JUAN PABLO II, *A los participantes en el VII Curso de la Pontificia Universidad Gregoriana para jueces y oficiales de Tribunales Eclesiásticos*, en *Enseñanzas del Pueblo de Dios*, 4 b (1979) pág. 1030.

⁵⁵⁶ Cf. AAS 65 (1973), 98; *Communicationes*, 5 (1973) 126-127; AAS 69 (1977), 209.

⁵⁵⁷ Cf. E. CORECCO, *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico*, pág. 37. E. CORECCO - A. ROUCO VARELA, *Sacramento y Derecho ¿Antinomia en la Iglesia? Reflexiones para una teología del Derecho Canónico*, en *Teología y Derecho*, Madrid 2003, págs. 59-62.

⁵⁵⁸ Cf. E. CORECCO - A. ROUCO VARELA, *Sacramento y Derecho ¿Antinomia en la Iglesia?*, págs. 66-67.

⁵⁵⁹ *ib.* págs. 67-68.

En la eclesiología de *communio* del Concilio Vaticano II, estructura eclesial visible y comunidad espiritual no son dos dimensiones o unidades diferentes, sino que forman la Iglesia, que es *unan realitatem complexam*⁵⁶⁰. Por eso mismo, Derecho y *communio* no son dos elementos opuestos, sino contemporáneos e inseparables de su estructura constitucional de la Iglesia.

Siguiendo a Libero Gerosa, en su presentación de la relación entre *communio Ecclesiae* y Derecho canónico, se puede afirmar que, a la luz de la eclesiología de *communio*, resulta claro que el fin último del Derecho Canónico no es simplemente el de garantizar el *bonum commune Ecclesiae*, sino el de realizar la *communio Ecclesiae*. Después del Concilio Vaticano II ya no es posible aplicar de modo mecánico y acrítico al derecho canónico la definición escolástica del derecho como *objectum virtutis iustitiae*. En efecto, ahora está claro que el derecho en la Iglesia no se define simplemente por el carácter formalmente vinculante de la humana *iustitia legalis*, tanto conmutativa como distributiva, sino a partir de un tipo superior de justicia, la *communio* eclesial, icono del amor y de la justicia inscrita en el misterio trinitario. Dado que el carácter social eclesial no nace de un dinamismo natural, sino de la gracia⁵⁶¹, la *communio* representa la realidad estructural en la que se encarna la gracia con su fuerza vinculante. En consecuencia, con la noción de Derecho no queda definido en la Iglesia el objeto de la virtud de la justicia, sino el objeto de la “*communio Ecclesiae et ecclesiarum*”. Con otras palabras, la *communio* eclesial “*in omnibus institutionibus canonici applicetur et hoc modo totum ordinem canonicum informet*”⁵⁶².

En el discurso que el Papa Juan Pablo II dirigió el 13 de octubre de 1980 a los participantes del IVº Congreso Internacional de Derecho Canónico, realizado en Friburgo (Suiza), señalaba la relación entre justicia y caridad, que se da en el misterio de la Iglesia. Eduardo Molano, comentando las palabras del Papa, señala:

“Se trata de un tema capital, sobre el que siempre es preciso hilar muy fino para no separar lo que debe estar unido, y para no confundir lo que debe distinguirse. El Papa considera el Derecho Canónico como un verdadero orden jurídico orientado al servicio de la comunión, y, por tanto, de la caridad. La comunión y la caridad son valores a los que debe servir el Derecho Canónico. Por otra parte, la caridad tiene unas exigencias de justicia que reclaman también el cumplimiento de lo debido... La justicia es un alto valor social, pero en la Iglesia no es el valor supremo, y está subordinado a la caridad y a la comunión, como está subordinado también a la ‘*salus animarum*’. En este sentido no hay que tener

⁵⁶⁰ LG 8.

⁵⁶¹ Klaus Mörsdorf ha intentado establecer el fundamento teológico del derecho eclesial en los elementos esenciales de la misma Iglesia, esto es, en la Palabra y el Sacramento.

⁵⁶² L. GEROSA, *El Derecho de la Iglesia*, págs. 65-66.

miedo a hablar del Derecho Canónico como un Derecho de Caridad y un Derecho de Comunión”⁵⁶³.

7- El presbítero y la comunión.

El presbítero está obligado a conservar el vínculo de la comunión sacerdotal⁵⁶⁴. Además, en una Iglesia con unos perfiles indicados, corresponde un modelo de cristiano y, por ende, de presbítero que, ante todo, debe ser un “hombre de comunión”, consciente de haber sido agraciado por el Espíritu con unos dones y ministerios concretos –puestos al servicio del pueblo de Dios- y cualificados que ha de actuar corresponsablemente. Pastores capaces de convocar, presidir y acompañar al pueblo que se les encomienda, que congreguen y no que disgreguen. Pastores que trabajen en y por la comunión. Es así como surge la necesidad de ahondar en este campo difícil de la comunión dentro del mismo presbiterio y la manera de llevarla a cabo. La comunión viene exigida por la misión porque, de lo contrario, la fuerza de la evangelización quedará muy debilitada si los que anuncian el Evangelio están divididos entre sí. El presbítero, en cuanto cristiano por el bautismo y, de manera específica y peculiar, por el sacramento de la imposición de las manos, queda obligado a vivirla de manera pluriforme en la Iglesia universal, desde la Iglesia particular, con Dios-Trinidad, con su Obispo, con el presbítero, con la misma comunidad y con todos los hombres⁵⁶⁵.

8- Síntesis final.

Communio es un concepto indispensable para la comprensión de la Iglesia. No se trata de un concepto secundario sino que se está frente a la esencia misma de la Iglesia. Ella está configurada a imagen de la Trinidad. Dios es, en sí mismo, pura relación de amor. Esto es la base de la eclesiología de comunión, que sólo puede entender el ser en conceptos que abarquen relaciones, según afirma Walter Kasper⁵⁶⁶. Por tanto, en la Iglesia uno no puede serlo todo sino que debe existir una cooperación entre los diferentes miembros, de acuerdo a sus diversas funciones y ministerios. La *communio* visible es una unidad en la pluralidad de sus miembros y una pluralidad de relaciones.

Por otra parte, es importante subrayar el origen trascendente de la *communio*: la Iglesia no es una mera asociación humana, tiene su origen en un misterio divino que la supera, pero como en la encarnación del Verbo, los órganos visibles están a su servicio porque necesita de una organización. La *communio* debe ordenar toda la vida eclesial e informar

⁵⁶³ E. MOLANO, *El derecho de la comunión eclesiástica. A propósito del discurso de Juan Pablo II al IV Congreso Internacional de Derecho Canónico*, en *Fidelium Iura* 10 (2000) 24.

⁵⁶⁴ Cf. LG 41.

⁵⁶⁵ Cf. J. A. ROJAS, *El Presbítero y la comunión*, págs. 149-150 y 169.

⁵⁶⁶ Cf. W. Kasper, *Caminos de unidad. Perspectivas para el ecumenismo*, Madrid 2008, págs. 57-58.

todas sus instituciones. Al ser un elemento esencial se debe apreciar en todas las expresiones de la vida eclesial.

En la organización de un sistema que procure la honesta sustentación de los presbíteros, en consonancia con la eclesiología de comunión, es necesario comprender que la comunión se da cuando hay participación de todos, en este caso los presbíteros, en unos bienes que le permitan llevar una vida acorde a sus necesidades, y cuando cada uno de los fieles cristianos, es decir la totalidad de la Iglesia, aporten para que esto sea posible. En el marco de la *communio* debe darse una comunicación de bienes de unos con otros para el bien de todos y para la realización de la unidad.

Junto a la *communio* que se da a partir del Bautismo y la Eucaristía, hay que tener presente la comunión entre el Obispo con sus presbíteros y de estos entre sí; de los presbíteros con sus comunidades y la comunión de bienes entre los diversos fieles y las comunidades. Siguiendo el pensamiento de Walter Kasper, no podemos reducir la *communio* sólo a lo sacramental, ni siquiera a la Eucaristía. No sólo hay una comunión vertical sino también una comunión horizontal. Por tanto, la participación en la vida trinitaria deviene en modelo y fundamento de una comunicación recíproca entre hermanos, de comportamiento comunitario y de una espiritualidad de comunión⁵⁶⁷.

⁵⁶⁷ Cf. W. Kasper, *Caminos de unidad*, págs. 92-93.

CAPÍTULO VII

El presbítero en el seno de la Iglesia, misterio de comunión.

Sumario: El ministerio presbiteral antes del Vaticano II. La identidad presbiteral en los documentos del Vaticano II y en el Magisterio posterior. La *communio* en la Iglesia particular. Síntesis final.

La *εκκλησια*, que es esencialmente un misterio de comunión, como se expuso en el capítulo anterior, es el ámbito donde el presbítero vive su ministerio. Él es un hombre relacional, está llamado por su propia vocación a realizar y testimoniar la *communio* en sus múltiples relaciones con los miembros de la comunidad eclesial y en su labor pastoral. Por ello, este capítulo se va a referir al presbítero, para iluminar su identidad y lugar en el seno de la Iglesia-comunión.

No se puede entender el paso del beneficio a un nuevo sistema de retribución de los presbíteros si se desconoce la novedad de la eclesiología de la *communio* y la identidad del presbítero. Esto es lo que justifica un nuevo modo de sostenimiento, basado en un nuevo modelo eclesiológico.

Tras una breve presentación de la vivencia del ministerio presbiteral en la historia, se afrontará sintéticamente la presentación de la identidad presbiteral en los documentos del Concilio Vaticano II y en el Magisterio posterior, ya que no es aquí el lugar de recoger el extenso desarrollo de la teología del sacramento del Orden.

1- El ministerio presbiteral antes del Vaticano II⁵⁶⁸.

No es tarea fácil trazar el recorrido histórico del ministerio presbiteral y de su teología desde los inicios hasta el Concilio Vaticano II. La materia es amplia y compleja. Además, en los capítulos precedentes se han ido dando algunas indicaciones sobre este tema.

Es claro que siempre se ha de buscar el origen del ministerio ordenado en el ministerio apostólico, es decir, en el grupo de los Doce elegido por Jesús⁵⁶⁹, que luego de la partida del Resucitado, eligieron sucesores para que continuaran su tarea, y éstos, a su vez, eligieron a sus colaboradores. Desde el inicio del cristianismo, el Colegio Apostólico inspira la dinámica de la organización colegial de los ministros en las primitivas comunidades apostólicas. Los presbíteros suelen aparecer en plural, su conjunto se denomina presbiterio; celebran la Eucaristía y gobiernan la Iglesia⁵⁷⁰. En la etapa post apostólica en cada Iglesia local se va constituyendo el colegio de los presbíteros y se va desarrollando la figura del Obispo⁵⁷¹.

⁵⁶⁸ En este apartado se ha seguido especialmente la obra de G. GRESHAKE, *Ser Sacerdote hoy. Teología, praxis pastoral y espiritualidad*, Salamanca 2006², págs. 25-42. Para conocer el pensamiento de los Padres, se puede consultar C. CERAMI, *Episcopado e presbiterato nella Chiesa dei Padri*, en AA. VV. (SORCI, P., ed.), *Il presbítero nella Chiesa dopo il Vaticano II*, Trapani 2005, págs. 100-126.

⁵⁶⁹ Cf. Mc. 3, 13.

⁵⁷⁰ Cf. 1 Tim. 4, 14; 5, 17.19; 1 Pe. 5, 2-4.14.

⁵⁷¹ En los dos primeros siglos de la Iglesia, los mejores testimonios sobre la organización de la Iglesia se encuentran en La Didajé, El Pastor de Hermas, San Clemente Romano y San Ignacio de Antioquía.

Es importante destacar aquí con algunos ejemplos el carácter colegial del ministerio apostólico. En la experiencia del Apóstol Pablo se puede apreciar como eligió conscientemente un estilo de apostolado, llamando a otros a colaborar con él, como el mismo Jesús llamó a su lado a aquellos que quiso⁵⁷². Pablo también hizo partícipes de la gracia del apostolado a otros, por ejemplo se pueden mencionar a Aquila y Priscila, Tito, Timoteo, Silvano, Sostenes, entre otros colaboradores. En el libro de los Hechos de los Apóstoles, en el relato de la Ascensión, Jesús llamó a los Apóstoles “mis testigos”⁵⁷³; el mandato apostólico estaba acompañado de la promesa del Señor de estar siempre con sus enviados hasta el fin del mundo⁵⁷⁴; cuando debieron ocupar el lugar dejado por Judas Isacariote lo único que importó fue que lo hiciera alguno que haya sido testigo de la Resurrección y que haya estado siempre con ellos, es decir, uno de la comunidad⁵⁷⁵. En definitiva, el apóstol es un enviado entre enviados, un testigo entre testigos, no se trata de una obra privada⁵⁷⁶.

Un testimonio del siglo III, permite conocer en qué consistía el ministerio presbiteral en la Iglesia antigua; se trata de la *Tradición apostólica*, atribuida a Hipólito de Roma. De acuerdo a su relato, en la ordenación de un presbítero, el Obispo imploraba para el candidato el Espíritu de gracia y de sabiduría sacerdotal, a fin de que ayude al Obispo haciendo lo que él hace bajo su autoridad⁵⁷⁷. En esta plegaria se pone de manifiesto una maduración en la estructura colegial de la Iglesia local y se descarta la idea del presbítero francotirador y aislado; la misión primera de los presbíteros era gobernar el Pueblo de Dios, de acuerdo con los otros presbíteros y dependiendo del Obispo, como los setenta ancianos a los que Moisés comunicó su espíritu. El presbítero adquiriría participación en la *virtus principales spiritus*, es decir, en el poder del Espíritu de dirección, prometido al Obispo con ocasión de su ordenación. Por lo tanto, el ministerio eclesiástico era esencialmente ministerio de dirección. Esto se concretaba en el hecho de que las tareas importantes en la comunidad quedaban reservadas exclusivamente a los presbíteros o sometidas a su control directo⁵⁷⁸.

A partir del siglo III se hizo más palpable la distinción entre el clero y los laicos; desde entonces el poseedor del ministerio eclesiástico pasó a pertenecer a un orden jerárquico

⁵⁷² Cf. Mt. 4, 18-22; Mc. 1, 16-20; Lc. 5, 1-11.

⁵⁷³ Cf. Hch. 1, 8.

⁵⁷⁴ Cf. Mt. 28, 20.

⁵⁷⁵ Cf. Hch. 1, 21-22.

⁵⁷⁶ Cf. A. BUSO, *Vivir y esperar como sacerdote. Reflexiones sobre el modo cristiano de vivir el sacerdocio ministerial*, Buenos Aires 2010, 133-141.

⁵⁷⁷ Cf. P. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Sacramento del orden. Vida y santidad del sacerdote ordenado*, Salamanca 2007, pág. 45.

específico, el *ordo*⁵⁷⁹ *sacerdotalis*, que se diferenciaba de la *plebs*, los laicos. Esta posición especial del clero, que se fue formando poco a poco, coincidió esencialmente con su profesionalización, es decir, con el hecho de que Obispo, presbítero y diácono, reclamaran su sustento con los recursos que les proporcionaba la comunidad. Por este motivo, renunciaban a su profesión habitual para ponerse así enteramente al servicio de la comunidad; el presbítero debía quedar libre de toda actividad para dedicarse al altar y a la oración. A pesar de esta profesionalización que se fue imponiendo, se observa que hasta comienzos de la Edad Media hubo comunidades pequeñas y pobres en las que los ministros eclesiásticos, desde los clérigos hasta el Obispo, se veían obligados a ganarse por sí mismos el sustento como agricultores, artesanos o comerciantes. En su misión de dirigir la comunidad, es decir, de hacer de pastor y edificar la comunidad, muchas actividades ocupaban a los presbíteros: cuidar de los pobres y de los enfermos, de la administración de los bienes de la comunidad, de la pastoral de la penitencia, de dirimir conflictos, velar por la conducta de cada miembro, hacerse cargo de la predicación, de la enseñanza de la fe, la catequesis, el estudio de la sagrada Escritura. Todo esto formaba parte de la dirección de la comunidad. El ministerio eclesiástico no se entendía como distinción personal o superioridad, sino como servicio en beneficio de los demás cristianos. Los presbíteros participaban en el servicio de dirección que era propio del Obispo, por lo que se deduce que colaboraban con él en la enseñanza y la predicación, en la celebración del culto divino y en la labor de orientación, apoyo y representación. En sus orígenes, la actividad presbiteral no se concentra tanto en el culto, en la Eucaristía y en la administración de los sacramentos. Queda claro que los presbíteros son los ayudantes del Obispo en la dirección de la comunidad. En lo que respecta a la forma de vida de los presbíteros, se puede destacar que su relación con el dinero, el trabajo y los bienes, debía ser acorde a los principios del evangelio; estaban obligados a llevar una vida modesta, incluso en su modo de vestir y a no enriquecerse con el ministerio.

A partir del siglo IV, como consecuencia del Edicto de Milán promulgado por el Emperador Constantino, se va a dar un cambio importante debido a la nueva situación de la Iglesia, que se abre a una mayor universalización. A medida que la Iglesia se va extendiendo, especialmente hacia las zonas rurales, surgen nuevas comunidades y éstas son encargadas a

⁵⁷⁹ “Il termine *ordo* è mutuato dall’organizzazione civile romana. Nell’antica Roma l’*ordo* significava primariamente una funzione pubblica istituzionale, l’ordine in cui i cittadini erano chiamati a compiere servizi pubblici, ma è facile comprenderé che il termine *ordo* sia stato adoperato anche per designare la classe o il gruppo sociale delle persone aventi una determinata funzione sociale (*ordo senatorius*, *ordo equester*), le quali potevano anche giungere a costituire delle classi sociali privilegiate. Come è stato appena rilevato, nella Chiesa l’ordine fa riferimento immediato ai ministeri istituiti da Cristo, vale dire a una funzione pubblica istituzionalizzata, ma esiste una tendenza a pensare agli *ordines* come insiemi di persone...” (E., BAURA, *Il ministero ordinato profilo canonistici*, en AA. VV. [dir. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico], *Il sacramento dell’ordine*, Milán 2011, pág. 37).

presbíteros. Así comenzó un proceso de decaimiento de los presbiterios y su fragmentación en diversas misiones y encargos.

Durante la Edad Media se dará un cambio radical en la comprensión del ministerio eclesiástico. Este cambio estaba en relación con la Eucaristía. Si bien la celebración de la Eucaristía, como se ha dicho arriba, formaba parte del servicio de conducción de la comunidad, a partir de la Edad Media se dará una vinculación más estrecha entre el presbítero y la celebración de este sacramento. El ministro se convirtió en verdadero sacerdote por la celebración más frecuente de la Eucaristía; estaba destinado a esto. El ministerio presbiteral no se entendía ya con la dirección de la comunidad; en consonancia con ello, las antiguas ordenaciones relativas, es decir, las ordenaciones de presbíteros para una determinada comunidad, se convirtieron en ordenaciones absolutas. Desde ese momento el sacramento del Orden se definió plenamente por su referencia al sacrificio eucarístico⁵⁸⁰. En esta misma etapa de la historia la figura del Obispo adquirió un carácter más relevante y el presbítero pasó a un segundo lugar, como simple auxiliar y con un ministerio ejercido en inferioridad al Obispo. La relación fue más vertical y juricista que teológica y sacramental.

Al mismo tiempo se da la “feudalización” del ministerio, al decir de Dionisio Borobio; muchos Obispos no residían en sus propias diócesis y se convirtieron en pequeños príncipes; los presbíteros se dispersaron por aldeas y pueblos dependientes de los señores feudales y con privilegios que ellos les otorgaban. Se da una concepción más individualista del ministerio⁵⁸¹.

Otro dato que caracteriza a la Edad Media es la visión del Orden sagrado, junto con el monacato, como la verdadera realización de la existencia cristiana; se acentuó aún más la distancia entre los ministros sagrados y el pueblo cristiano. Todo esto en el marco de un orden social jerárquico. Graciano, en su Decreto, compendia este pensamiento:

“Duo sunt genera Christianorum. Est autem unum genus, quod mancipatum divino officio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit, ut sunt clerici, et Deo devoti, videlicet conversi. κληροσ enim graece, latine sors. Inde hujusmodi homines cocantur clerici, id est

⁵⁸⁰ Santo Tomás de Aquino enseñaba que el sacramento del orden está ordenado a la consagración en la Eucaristía (cf. STh. II, 65, 3).

⁵⁸¹ “Las circunstancias político-sociales y económicas de la Edad Media condicionan también la concepción y configuración del ministerio. Bajo la idea del Sacro Imperio Romano, si con los reyes merovingios (a. 500-700) la Iglesia se hace rica con múltiples donaciones, con los carolingios esa riqueza pasa a los señores feudales, y la Iglesia pierde su autonomía. Los nuevos propietarios nombran a los curas. El cargo conlleva sus rentas (beneficios), necesarias para ser ordenado. Aparece así la feudalización de los sacerdotes. Bajo la idea del Sacro Imperio Romano los Obispos se convierten en príncipes eclesiásticos frente a los príncipes seculares, en una estructuración feudal de la sociedad. Los simples sacerdotes se encuentran desparramados en pequeñas iglesias y capillas rurales, para las que habían instituido prebendas los señores feudales o civiles. Su última vinculación con el Obispo o con la Iglesia local, hasta entonces tan característica de su vocación se descompone en múltiples vínculos de lealtad, que pueden variar casi tan caprichosamente como los demás vínculos feudales” (D. BOROVIO, *Los ministerios en la comunidad*, Barcelona 1999, págs. 149-150).

sorte electi. Omnes enim Deus in suos eligit...Aliud vero genus est Christianorum, ut sunt laici. Ἄλλοσ enim graece est populus latine. His licet temporalia possidere, sed non nisi ad usum. Nihil enim miseris est quam propter nummum Deum contemmere. His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum iudicare, causas agere. Oblationes super altari aponere, decimas reddere, et ita salvari poterunt, si vitia tamen benefaciendo evitarint”⁵⁸².

Esta marcada diferencia entre clérigos y laicos, fue acentuada más todavía por el Concilio de Trento, que no pudo presentar una doctrina acerca del Orden Sagrado distinta de lo que la Iglesia conocía, sino que acentuó su peculiaridad jerárquica conferida por una potestad espiritual específica y realzó la vinculación existente entre el sacrificio visible de la misa y la potestad cultural del sacerdote. Con ello se intensificó aquel pensamiento que entiende al presbítero, principalmente, a partir de sus tareas y potestades de carácter cultural y sacramental, especialmente a partir de la celebración de la Eucaristía. Había que recordar a los fieles que Cristo instituyó un verdadero sacerdocio y un verdadero estado sacerdotal, presentándolo incluso mediante la forma de vida sacerdotal: celibato, primacía de la oración, renuncia a actividades profanas, vestidura especial. Se creó un modelo de vida presbiteral que caracterizó fuertemente a los tiempos sucesivos y que incluso perduró hasta el día de hoy: el presbítero es principalmente el que ofrece el sacrificio, aquel por quien Cristo actualiza incesantemente de nuevo su sacrificio⁵⁸³.

En el Concilio Vaticano II y con anterioridad a éste, hacia fines del siglo XIX, con diversidad de movimientos de renovación dentro de la Iglesia, se fue redescubriendo la antiquísima verdad de que la Iglesia no se construye sobre la jerarquía eclesiástica sino sobre el bautismo y la confirmación, que hace de todos los cristianos un único Pueblo de Dios, dónde todos somos iguales, todos llamados a la santidad y a testimoniar a Cristo, pero cada uno de acuerdo con su vocación y misión. Esto se vio plasmado en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*.

En nuestros días el Magisterio del Vaticano II y, posteriormente, *Pastores Dabo Vobis*, han recuperado conceptos de los primeros siglos, tales como el de presbiterio, comunión con el ministerio episcopal, dedicación exclusiva a la comunidad, la ordenación presbiteral en función del servicio de una Iglesia particular. Si bien es clara la distinción entre ministerio ordenado y el resto de la comunidad, esta no es tan vertical sino que se debe ver el

⁵⁸² CrIC. p. IIª, XII, 1, 7.

⁵⁸³ “En continuidad con la línea predominante de la Edad Media, en Trento el ministerio fue definido en su relación con la Eucaristía. Los presbíteros son ordenados no para servir a la comunidad sino para celebrar la misa, de esta manera se deja de lado la evangelización como parte esencial del ministerio. Como el deber principal del sacerdote era celebrar la Eucaristía, las funciones ministeriales se orientan cada vez más a los aspectos rituales de la misma... Esta concepción del presbiterado llevó aún más a ovidad la colegialidad y la comunión entre los presbíteros, ya que se contemplaba al ministerio como un poder individual, sin ningún tipo de vinculación al cuerpo presbiteral” (R. CANDIA, *La fraternidad presbiteral*, pág. 587).

ministerio presbiteral al servicio del Pueblo de Dios; al frente, pero no en posición de superioridad sino de servicio. Un aspecto a rescatar es la colegialidad o sinodalidad de comunidad presbiteral; el ministerio presbiteral lleva en sí una radical forma comunitaria que el término “colegialidad” evoca⁵⁸⁴.

2- La identidad presbiteral en los documentos del Vaticano II y el Magisterio posterior⁵⁸⁵.

Lo primero que se debe notar es que el tema de la identidad del presbítero en el Concilio y, particularmente, en el post-concilio, ha sido muy debatida⁵⁸⁶. La discusión conciliar dejó problemas abiertos y sin solución, ambigüedad e incertezas, lo cual trajo una gran desorientación. Verdaderamente, el Vaticano II ha dado un cambio radical a la imagen del ministro presbiteral, pero ha dejado el debate abierto⁵⁸⁷.

Hasta ese momento, como herencia del Concilio de Trento, la teología del ministerio ordenado resaltaba el aspecto sacral y cultural, acentuando la dimensión cristológica y la calidad de mediador del presbítero. El planteamiento del Vaticano II supuso un importante giro metodológico y conceptual⁵⁸⁸.

Para conocer la doctrina expuesta por el Concilio Vaticano II referente al Orden sagrado se debe recurrir al capítulo III de la Constitución *Lumen Gentium*, sobre la constitución jerárquica de la Iglesia⁵⁸⁹ y al Decreto *Presbyterorum ordinis*, sobre la vida y ministerio de los presbíteros.

La doctrina del episcopado fue uno de los ejes de la renovada visión de la Iglesia que tuvieron los Padre conciliares. El Concilio volvió a realzar la figura del Obispo y de la

⁵⁸⁴ Cf. A. BUSSO, *Vivir y esperar como sacerdote*, pág. 141.

⁵⁸⁵ Es muy rico el aporte de E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, Brescia 2002, 394 págs.

⁵⁸⁶ Sobre este tema se puede consultar F. BRAMBILLA, *Il prete identità del ministero e oggettività della fede*, Milán 1990, 235 págs.; *Nuove prospettive nella teologia del ministero*, en RCI 68 (1987) 726-740; *Per una teologia del ministero ordinato*, en AA.VV., (CAPPELLINI, E., dir.), *Episcopato, Presbiterato, Diaconato. Teologia e diritto canonico*, Cinisello Balsamo 1988, págs. 11-74; M. CAPRIOLI, *Spiritualità sacerdotale. Valutazione della bibliografia 1965-1990*, en *Teresianum* 42 (1991) 435-473; A. MARRANZINI, *La teologia del sacerdozio dopo il Vaticano II*, en *Asprenas* 28 (1981) 117-154; S. DIANICH, *Il prete, a che serve? saggio di teologia del ministero ordinato*, Roma 1978; *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*, Roma 1984; E. CASTELLUCCI, *A trenti anni dal Decreto Presbyterorum Ordinis. La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale*, en *La Scuola Cattolica* 124 (1996) 3-68.195-261; *Il ministero ordinato*, Brescia 2002, 388 págs; *L'identità del sacramento dell'ordine nella riflessione teológica attuale*, en AA. VV. (dir. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico), *Il sacramento dell'ordine*, Milán 2011, págs. 11-34 y A. CATTANEO, *Le competenze proprie del presbítero e il rapporto con altri ministri*, en AA. VV. (dir. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico), *Il sacramento dell'ordine*, Milán 2011, págs. 98-104.

⁵⁸⁷ Cf. R. LA DELFA, *Il ministero presbiterale nei documenti dei magistero dopo il Vaticano II*, en AA. VV., (SORCI, P., ed.), *Il presbítero nella Chiesa dopo il Vaticano II*, Trapani 2005, págs. 141 y GRESHAKE, G., *Ser Sacerdote*, pág. 42.

⁵⁸⁸ “Sobre la naturaleza del sacerdocio hay dos modelos clásicos bajo los cuales ha sido comprendido y vivido el sacerdocio el modelo dionisiaco, mediacional, y el modelo agustiniano, ministerial. Trento siguió el primer modelo; el Vaticano II, el segundo” (P., FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Estudio teológico. Vida y santidad del sacerdote ordenado*, Salamanca 2007, págs. 101-102).

⁵⁸⁹ Cf. LG 18-29.

sacramentalidad del episcopado, lo cual aportó una renovada reflexión sobre el ministerio de los presbíteros, presentados como fieles colaboradores del orden episcopal⁵⁹⁰. Se propuso el ministerio episcopal en una línea ministerial y misionera; el Obispo predica la Palabra, celebra los sacramentos, reúne, dirige y ordena al Pueblo de Dios.

En el aula conciliar estuvieron presentes dos líneas teológicas: la que acentuaba la dimensión cristológica, propia de la teología anterior, representada por los Obispos de las iglesias de antigua cristiandad y, la otra, que hacía hincapié en la dimensión eclesiológica, encarnada en las iglesias jóvenes. El fruto del Concilio fue un entrelazado eclesiológico-cristológico, que hace derivar el ministerio ordenado de la misión de Cristo⁵⁹¹. El Vaticano II puso la base para una correcta relación entre la dimensión cristológica y eclesiológica del ministerio ordenado, abriendo el camino de la doble representación conjunta de Cristo y de la Iglesia.

El Decreto *Presbyterorum ordinis* enseña que los presbíteros, por la sagrada ordenación y misión que reciben de los Obispos, son promovidos para servir a Cristo Maestro, Sacerdote y Rey, participando de su ministerio, que construye sin cesar la Iglesia aquí en la tierra como pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo⁵⁹². Seguidamente, añade que los presbíteros participan, a su modo, de la misión concedida por Cristo a los Apóstoles⁵⁹³. Más adelante, el mismo Decreto, señala con mucha precisión, a partir de la base

⁵⁹⁰ “Del nuevo método para iniciar la reflexión sobre el ministerio dio cumplida cuenta, dentro del Vaticano II, Mons. Guerra, quien, hablando en nombre del episcopado francés, propuso que en el planteamiento del sacramento del orden se obrara un cambio radical, pues si hasta ahora, y desde hacia siglos se comenzaba la consideración partiendo del presbiterado para interrogar después en virtud de qué nueva potestad se llegaba al episcopado, en el futuro habrá que tomar un camino inverso y, según el prelado galo, la teología deberá partir del episcopado, como plenitud del supremo sacerdocio, para explicar la participación en el mismo de los presbíteros y de los diáconos...Esta nueva orientación sirvió de cauce al desarrollo del pensamiento sobre el ministerio en el Vaticano II, pues a la hora de proponer la doctrina sobre el presbiterado lo hace siempre en relación con el episcopado...” (R. Arnau-García, *Misión apostólica y sacramentalidad sacerdotal en el Vaticano II*, en *Pastores* 34 [2005] 54).

⁵⁹¹ “*Christus, quem Pater sanctificavit et misit in mundum, consecrationis missionisque suae per Apostolos suos, eorum successores, videlicet Episcopos participes effecit, qui munus ministerii sui, vario gradu, variis subiectis in Ecclesia legitime tradiderunt...*” (LG 28). “...Itaque, missis Apostolis sicut ipse missus erat a Patre, Christus, per ipsos Apostolos, consecrationis missionisque suae participes effecit eorum successores. Episcopos, quorum munus ministerii, subordinato gradu, Presbyteris traditum est, ut in Ordine presbyteratus constituti, ad rite explendam missionem apostolicam a Christo concreditam, Ordinis episcopalis essent cooperatores...” (PO 2). Siguiendo las conclusiones de Rosario La Delfa sobre las enseñanzas del último Concilio, rescatamos lo siguiente “...i testi conciliari sul prete, nonostante ambiguità ed incertese, inquadrano la figura del prete in una ‘teologia della missione’ trinitaria, ecclesiale ed apostolico-episcopale. Il grande passo del concilio consiste nell’ avere dato inizio ad un processo irreversibile di rilettura della missione del prete ‘dentro’ la missione della Chiesa...” (R. LA DELFA, *Il ministero presbiterale*, págs. 141-142). G. Greshake, en la obra que ya hemos citado, armoniza la perspectiva cristológica y eclesiológica en clave trinitaria y sacramental, afirmando que el sacerdote representa la misión de Jesucristo y, en consecuencia, el ministerio de la Iglesia. La línea más tradicional se puede ver en PO 2 b, c; 5 c; 12 a y 13 c, en cambio, la corriente más pastoral se reflejan en PO 2 d; 4 a, 6 a; sin embargo, estas dos posturas son perfectamente reconciliables ya que toda la obra evangelizadora culmina en la celebración de la Eucaristía, tiende a ella como a su fuente y a su fin, según SC 10 y PO 5 d (cf. R., CANDIA, *La fraternidad presbiteral*, pág. 593).

⁵⁹² Cf. PO 1.

⁵⁹³ Cf. ib. 2.

crisológica y de la dimensión eclesiológica del ministerio, que los presbíteros en virtud del sacramento del Orden se configuran con Cristo Cabeza y se ordenan a la edificación de la Iglesia como cooperadores del orden episcopal⁵⁹⁴. El mismo Decreto ofrece una perfecta y fundamentada síntesis del ministerio de los presbíteros al proponer, por una parte, su sacramentalidad a partir de la misión conferida por Jesucristo a los Doce, y por otra, su dimensión eclesiológica al reconocer la íntima y necesaria unión del presbítero con el Obispo; lo cual ya había sido presentado en la constitución *Lumen Gentium*⁵⁹⁵. El Concilio presenta el ministerio de los presbíteros a partir de la misión de Cristo, de allí que reconozca su naturaleza crisológica y su finalidad eclesial, pues como verdaderos sacerdotes están llamados para, en unión y dependencia eclesial del propio Obispo, predicar el Evangelio, regir el pueblo de Dios y celebrar el culto sacramental⁵⁹⁶.

Más de veinte años después, la Exhortación post - sinodal *Pastores Dabo Vobis*, recogiendo las conclusiones del Sínodo sobre la formación de los futuros sacerdotes, que creyó necesario volver a recordar, de manera sintética y fundamental, la naturaleza y misión del sacerdocio ministerial, tal y como la fe de la Iglesia las ha reconocido a través de los siglos y como el Concilio Vaticano II las ha vuelto a presentar⁵⁹⁷, considera al presbítero a la luz de la Iglesia misterio, comunión y misión, y en la relación fundamental con Cristo Cabeza y Pastor, al que este debe conformarse en la vida espiritual y mediante el ejercicio del ministerio⁵⁹⁸.

La primera afirmación importante sobre la identidad del presbítero que encontramos en esta Exhortación, que marca una nueva época en la formación sacerdotal, nos explica que “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”⁵⁹⁹. El presbítero es enviado por el Padre y actúa al servicio de la Iglesia y para la salvación del mundo. Se puede entender la identidad del sacerdocio sólo si se tiene en cuenta su aspecto esencialmente relacional; relaciones que brotan de la Trinidad y se prolongan en la comunión de la Iglesia⁶⁰⁰.

En la citada Exhortación, Juan Pablo II realiza una afirmación importantísima al unir eclesiológica de comunión con identidad sacerdotal: “Por ello, la eclesiológica de comunión resulta decisiva para descubrir la identidad del presbítero”⁶⁰¹. Pero no basta la referencia a la

⁵⁹⁴ Cf. ib. 12.

⁵⁹⁵ Cf. LG 28.

⁵⁹⁶ Cf. R., ARNAU-GARCÍA, *Misión apostólica y sacramentalidad sacerdotal*, pág. 59.

⁵⁹⁷ Cf. PDV 11.

⁵⁹⁸ Cf. ib. 12 y 15.

⁵⁹⁹ ib. 12.

⁶⁰⁰ Cf. PDV 12.

⁶⁰¹ ib. 12.

Iglesia para definir la identidad del presbítero, hace falta descubrir su identidad “en ser una derivación, una participación específica y una continuación del mismo Cristo, sumo y eterno sacerdote de la nueva y eterna alianza”⁶⁰². La Exhortación post - sinodal hace hincapié en la centralidad del sacerdocio de Cristo, del que participa todo el pueblo sacerdotal que es la Iglesia, al servicio del cual están los ministros ordenados⁶⁰³. La relación fundamental del presbítero es la que lo une a Cristo, pero íntimamente unida a esta relación está la que tiene con la Iglesia, la que se inscribe en la única y misma relación del sacerdote con Cristo. El mencionado documento rescata así la doble dimensión de la identidad del sacerdote, la cristológica y la eclesiológica, y retoma el tema conciliar de la doble representación⁶⁰⁴.

3- La *communio* en la Iglesia particular.

La Constitución dogmática *Lumen Gentium* puso las bases teológicas para una reflexión sobre el presbiterado dentro del misterio de la Iglesia y dio el fundamento de la comunión entre los presbíteros. La fraternidad sacerdotal tiene su fuente en el sacramento del Orden Sagrado y la común misión de los presbíteros. Esta “íntima” fraternidad, como la califica el documento conciliar referido, debe concretarse en cada Iglesia particular de manera espontánea y gustosa en la ayuda mutua, tanto espiritual como material, personal y pastoralmente, en las reuniones, en la comunión de vida, de trabajo y de caridad⁶⁰⁵.

Otro texto fundamental del Vaticano II sobre la comunión fraterna de los presbíteros se encuentra en Decreto *Presbyterorum ordinis*⁶⁰⁶. A diferencia de lo que afirma la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, aquí se señala que la fraternidad sacerdotal es “sacramental”, remarcando el vínculo ontológico que existe entre los presbíteros que no debe ser confundido con otro tipo de fraternidad, como puede ser la surgida por el Bautismo o la consagración religiosa⁶⁰⁷. Los Padres conciliares señalan que todos los presbíteros, especialmente los de una misma Iglesia particular, deben estar unidos entre sí por los vínculos de la fraternidad y del ministerio; invita al diálogo y comprensión entre los sacerdotes ancianos y jóvenes; los exhorta a practicar la beneficencia y la comunión de bienes, cuidando de los más necesitados, de los enfermos y de los perseguidos; por último, estimula vivamente a la vida en común en sus diversas formas.

⁶⁰² PDV 12.

⁶⁰³ Cf. ib. 13 y 14.

⁶⁰⁴ Cf. ib. 15 y 16. Años después el Directorio para el ministerio y vida de los presbíteros, retomará la reflexión en estos mismos términos.

⁶⁰⁵ Cf. LG 28.

⁶⁰⁶ Cf. PO 8.

⁶⁰⁷ Cf. R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación del presbítero diocesano*, Roma 2002, págs. 26-27.

Un tercer texto conciliar que hace alusión a la comunión presbiteral se puede leer en el Decreto *Christus Dominus*, que al referirse a la relación de los párrocos con sus vicarios, los alienta a vivir en la caridad y mutua colaboración⁶⁰⁸.

El magisterio post-conciliar fue muy rico en la elaboración de documentos en los que la vida común de los presbíteros aparece recomendada con frecuencia, sobre todo ligada a la formación permanente de los mismos, lo que pone en evidencia la preocupación de la Iglesia por este aspecto de la vida presbiteral no siempre tenido en cuenta⁶⁰⁹. En la Exhortación post – sinodal *Pastores Dabo Vobis*, Juan Pablo II destaca el aspecto esencialmente relacional de la identidad del presbítero, que por el Sacramento del Orden Sagrado está inserto sacramentalmente en la comunión con el Obispo y con los otros presbíteros para servir al Pueblo de Dios, que es la Iglesia y atraer a todos a Cristo. Esto se puede entender en el misterio de la Iglesia, que es un misterio de comunión trinitaria en tensión misionera, donde se manifiesta la identidad específica del presbítero y su ministerio⁶¹⁰. Cada uno de ellos, según el mismo Pontífice, está unido a los demás miembros del presbiterio, gracias al sacramento del Orden, con vínculos particulares de caridad apostólica, de misterio y de fraternidad⁶¹¹. Refiriéndose a las ayudas y medios que se pueden usar para la formación permanente de los presbíteros, alienta las diversas formas de vida común entre los sacerdotes, siempre presentes en la historia de la Iglesia, aunque con modalidades y compromisos diferentes⁶¹².

También el Directorio sobre la vida y ministerio de los presbíteros afirma que de la unión-comunión con Cristo y con la Trinidad deriva para ellos su comunión-relación con la Iglesia en sus aspectos de misterio y de comunidad eclesial, la cual se realiza de diversos modos, ya que entabla vínculos especiales con el Papa, con el Colegio episcopal, con el propio Obispo, con los demás presbíteros y con los fieles laicos⁶¹³. Una manifestación de esta comunión es la vida en común de los presbíteros, a través de compartir la casa común, la mesa y, entre las que se ha de favorecer al máximo, la participación comunitaria en la oración

⁶⁰⁸ Cf. CD 30.

⁶⁰⁹ Cf. S. C. PRO CLERICIS, *Inter ea*, n° 16, en AAS 62 (1970) 131; S. C. PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, n° 101, en AAS 62 (1970) 384; S. C. PRO EPISCOPIIS, *Ecclesiae imago*, en EV 4, 1341; S. C. PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, en EV 5, 199; CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis Tria iam lustra*, en EV S1, 973.

⁶¹⁰ Cf. PDV 12.

⁶¹¹ Cf. ib. 17.

⁶¹² Cf. ib. 81. En el mismo número el Papa se hace eco de la recomendación de los Padres Sinodales “*Hoy no se puede dejar de recomendarlas vivamente, sobre todo entre aquellos que viven o están comprometidos pastoralmente en el mismo lugar. Además de favorecer la vida y la acción apostólica, esta vida común del clero ofrece a todos, presbíteros y laicos, un ejemplo luminoso de caridad y de unidad*” (SÍNODO DE LOS OBISPOS VIII ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA, *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales, Instrumentum laboris*, 60).

⁶¹³ Cf. DE 21.

litúrgica. Las diversas modalidades han de favorecerse de acuerdo con las posibilidades y conveniencias prácticas, sin remarcar necesariamente laudables modelos propios de la vida religiosa. De modo particular hay que alabar aquellas asociaciones que favorecen la fraternidad sacerdotal, la santidad en el ejercicio del ministerio, la comunión con el Obispo y con toda la Iglesia. Recomienda también que los párrocos estén disponibles para favorecer la vida en común en la casa parroquial con sus vicarios, estimándolos efectivamente como a sus cooperadores y partícipes de la solicitud pastoral⁶¹⁴; por su parte, para construir la comunión sacerdotal, los vicarios han de reconocer y respetar la autoridad del párroco⁶¹⁵.

Se deben estimular todas las iniciativas que intentan hacer posible y facilitar de modo permanente la vida común de los presbíteros, por ejemplo, por medio de convivencias establecidas y ordenadas sabiamente o, por lo menos, de comidas en común. Las razones de esas iniciativas, que no son sólo económicas y prácticas, sino también espirituales, y están en sintonía con las instituciones de la comunidad primitiva de Jerusalén, son evidentes y apremiantes en la situación actual de muchos presbíteros a los que hay que ofrecer atención y cuidado para aliviar sus dificultades y agobios, nos aconsejaba Juan Pablo II en sus catequesis sobre el sacerdocio⁶¹⁶. La vida en común de los presbíteros tiene como finalidad el auxilio espiritual e intelectual, material y pastoral, y es una ayuda contra la soledad.

El presbiterio⁶¹⁷ de cada Iglesia particular, es un lugar privilegiado de comunión, donde el sacerdote debiera poder encontrar los medios específicos de santificación y evangelización⁶¹⁸. Las numerosas afirmaciones que contienen los documentos del Vaticano II nos permiten hablar de una verdadera y propia doctrina conciliar sobre el presbiterio⁶¹⁹. Este representa la primera y mejor realización de la fraternidad sacerdotal, cada uno de los presbíteros está unido a los demás miembros con especiales vínculos de caridad apostólica, ministerio y fraternidad. El presbiterio y la fraternidad no son realidades externas o meramente jurídicas, sino que son propias del orden presbiteral, ya que el presbítero al ser ordenado es acogido en una comunidad ministerial y enviado en su nombre⁶²⁰.

Los fundamentos de la fraternidad presbiteral siguiendo la exposición conciliar y las enseñanzas magisteriales más recientes, parecen ser: la común vocación al ministerio, la

⁶¹⁴ Convivencia recomendada también por el c. 550 § 2.

⁶¹⁵ Cf. DE 29.

⁶¹⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Relaciones de los presbíteros con sus hermanos en el sacerdocio*, Durante la audiencia general del miércoles 1 de septiembre de 1993, *L'Osservatore Romano*, edición española, n° 36, pág. 471.

⁶¹⁷ Sobre el tema del Presbiterio se puede consultar A., CATTANEO, *Il presbiterio della Chiesa Particolare. Questioni canonistiche ed ecclesiológicas nei documenti del magistero en el dibattito post conciliare*, Milán 1993, 191 págs; *Le competenze proprie del presbítero e il rapporto con altri ministerio*, en AA. VV. (dir. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico), *Il sacramento dell'ordine*, Milán 2011, págs. 105-107.

⁶¹⁸ Cf. DE 25 y 27.

⁶¹⁹ Cf. SC 41; LG 28; CD 11; 27 y 28; AG 19-20; PO 7-8.

⁶²⁰ Cf. R. CANDIA, *La fraternidad presbiteral*, págs. 595-596.

ordenación sacerdotal, que sería el aspecto sacramental, y la común misión apostólica⁶²¹. A su vez, la vida de comunión del presbítero se orienta en cuatro direcciones: la comunión de todo el presbiterio de una diócesis o Iglesia particular con el propio Obispo; la comunión de todos los presbíteros con el Colegio episcopal, con el Papa a la cabeza; la comunión de los presbíteros entre sí y la comunión con los diáconos permanentes⁶²².

En el orden litúrgico, la imposición de manos de los presbíteros que asisten a la ordenación de otro presbítero, es señalada como una expresión litúrgica de la fraternidad presbiteral desde la *Traditio apostolica*, donde se encuentra el primer ritual de ordenación que se conoce⁶²³; también, este mismo rito es resaltado por el Directorio para la vida y el ministerio de los presbíteros como particularmente significativo porque indica, por un parte, la participación en el mismo grado del ministerio, y por otra, que el presbítero no puede actuar solo, sino siempre dentro del presbiterio, como hermano de todos aquellos que lo constituyen⁶²⁴. Asimismo, la concelebración eucarística significa y fortalece los lazos fraternales entre los presbíteros⁶²⁵. Entre las actitudes que han de tener unos con otros, se destacan: la ayuda los sacerdotes de mayor edad, la hospitalidad, la comunión de bienes, la preocupación por los enfermos y por los que sufren soledad, el auxilio oportuno a quienes sufren dificultades y el reunirse de buena gana y alegremente⁶²⁶.

No se puede ser presbítero solo, aislado, monopolizando el ministerio o con ánimo de autosuficiencia. Hoy más que nunca, se requiere la capacidad de suscitar un verdadero espíritu de colaboración. En el pasado, era posible caer fácilmente en la retórica de un presbítero solitario, pero los desafíos del mundo moderno exigen la presencia de una nueva imagen espiritual de la vida del presbítero, que sepa vivir la solidaridad, compartir las tareas y los ministerios, llevar a cabo una pastoral conjunta, con capacidad de guiar y llamar a colaborar a personas con distintos carismas y talentos⁶²⁷.

Como afirmaba Juan Pablo II, vivir y actuar en la comunión implica una apertura de unos a otros y de cada uno a todos; es reconocer que participamos de la misma vocación. Eso no sucede sin renunciar al individualismo y sin una práctica de la negación de sí mismo. La comunión supone y comporta la adhesión de todos, Obispos y presbíteros, a la persona de

⁶²¹ Cf. ib. pág. 596.

⁶²² Cf. A. FAVALE, *I presbiteri. Identità, missione, spiritualità e formazione permanente*, Torino 1999, pág. 287.

⁶²³ “*Cum autem praesbyter ordinatur, imponat manum super caput eius episcopus, contingentibus etiam praesbyteris, et dicat secundum ea quae praedicta sunt, sicut praediximus super episcopum, orans et dicens*” (Hipólito de Roma, *Traditio apostólica* 7, 56). “*Qua de re episcopus solus diaconum faciat; super praesbyterum autem etiam praesbyteri superinponant manus propter communem et similem cleri spiritum*” (Hipólito de Roma, *Traditio apostólica*, 8, 60).

⁶²⁴ Cf. DE 25.

⁶²⁵ Cf. LG 28; PO 8.

⁶²⁶ Cf. R. CABRERA LÓPEZ, *El derecho de asociación*, págs. 31-35.

⁶²⁷ Cf. A. BUSSO, *Vivir y esperar como sacerdote*, págs. 133 – 141.

Cristo y se alimenta de la colaboración en una misma obra: la edificación espiritual de la comunidad de salvación. Con la comunión eucarística los presbíteros reciben la capacidad de vivir la comunión eclesial y, en ella, su comunión sacerdotal específica⁶²⁸.

El Papa Pablo VI, les recordaba a los sacerdotes de la diócesis de Roma, la necesidad del espíritu comunitario, expresado en la espiritualidad, en la colaboración mutua y en la actividad pastoral:

“...os hablaremos del espíritu comunitario. Debemos acrecentar este espíritu... Hemos hablado de acrecentar. Con sumo gusto reconocemos que ese espíritu existe ya, pero debe desarrollarse, debe profundizarse, debe caracterizar nuestra espiritualidad, debe manifestarse en nuestra actividad pastoral, debe traducirse en confianza, en colaboración, en amistad... Existe, es cierto, la comunidad eclesial, pero podemos preguntarnos: ¿esta comunidad responde siempre a una perfecta comunión de ánimos, de intenciones y de obras? ¿No permanecemos a veces solos en medio de una multitud que debería ser un grupo de hermanos y formar una familia? ¿No preferimos acaso permanecer aislados, ser nosotros mismos, distintos, diversos y hasta separados, quizá también desligados e incluso hasta antagonistas, en medio de nuestro cuerpo eclesial? ¿Nos sentimos realmente ministros solidarios del mismo ministerio de Cristo?...⁶²⁹”.

Más cercano en el tiempo, Juan Pablo II, al concluir la celebración del inicio del tercer milenio del cristianismo, invitaba a toda la Iglesia a transformarse en casa y escuela de comunión, a vivir una espiritualidad de comunión que debe ser el fundamento de toda la labor pastoral de la comunidad.

Esta espiritualidad de comunión se puede entender a través de ciertas características que encierran en sí misma y que al mismo tiempo son un itinerario para la vida tanto espiritual como pastoral de todos los bautizados, pero que debe vivir con peculiar empeño el presbítero, llamado a ser hombre de comunión. Dichas características se entresacan de la Exhortación Apostólica *Novo Milenio Ineunte*⁶³⁰.

Espiritualidad de comunión significa una mirada del corazón sobre todo hacia el misterio de la Trinidad, la cual habita en nosotros y es reconocida en los rostros de los hermanos. Es la capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico y, por tanto, como “uno que me pertenece”, para saber compartir sus alegrías y sus sufrimientos, para intuir sus deseos y atender a sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad. Juan Pablo II entiende la espiritualidad de comunión como capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios:

⁶²⁸ Cf. JUAN PABLO II, *La Comunión sacerdotal*, Durante la audiencia general del miércoles 4 de agosto de 1993, *L'Osservatore Romano*, Edición en lengua española, 6 de agosto de 1993, n° 32, pág. 415.

⁶²⁹ Cf. PABLO VI, *Discurso a los predicadores cuaresmales de Roma*, 9 de febrero de 1970, en *L'Osservatore Romano*, Edición en lengua española, 15 de febrero de 1970, n° 7, pág. 3.

⁶³⁰ Cf. NMI 43.

un “don para mí”, además de ser un don para el hermano que lo ha recibido directamente. Finalmente, espiritualidad de comunión es saber “dar espacio” al hermano, llevando mutuamente la carga de los otros y rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos acechan y que engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias.

Es por ello que el presbítero debe poseer capacidad de relación y comunión, esto es, en primer lugar, sentido de pertenencia, que es la capacidad de sentirse parte de un cuerpo o grupo de personas con las que comparte el mismo proyecto del Padre; este sentido de pertenencia brota del sentido de identidad, quiere decir confianza en el otro, libertad de convivir con personas que no se han elegido; en segundo término, gratitud y gratuidad, que es la capacidad de reconocer lo que se ha recibido y poner concretamente al servicio de los demás la propia vida; finalmente, la responsabilidad hacia la comunidad, es decir, el entregarse al presbiterio y cargar sobre los propios hombros la comunidad sacerdotal⁶³¹.

El deber que incumbe a todos los fieles de vivir en comunión fraterna, adquiere para los presbíteros un significado especial en virtud de la participación en el sacerdocio de Cristo y en la misión apostólica. Esta comunión, que como se dijo arriba, es con el Obispo y los demás presbíteros, en el presbiterio, también debe cultivarse con los diáconos, los consagrados, los otros ministros no ordenados y con todos los miembros del Pueblo de Dios. El Vaticano II ha señalado la importancia de la cooperación entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común, promoviendo la participación activa de todos los fieles, en virtud del bautismo y la confirmación, en la misión de la Iglesia⁶³². La Instrucción interdicasterial *Ecclesiae de mysterio*, observa que todos los miembros del Cuerpo místico de Cristo son llamados a que participen activamente en la misión y edificación del Pueblo de Dios en una comunión orgánica, según los diversos ministerios y carismas. El eco de tal llamada se ha sentido constantemente en los documentos del Magisterio, sobre todo del Concilio Ecuménico Vaticano II en adelante, reafirmando la identidad, en la común dignidad y diversidad de funciones propias, de los fieles laicos, de los sagrados ministros y de los consagrados, y se ha estimulado a todos los fieles a edificar la Iglesia colaborando en comunión para la salvación del mundo. A su vez reconoce la generosidad con la cual numerosos consagrados y fieles laicos se ofrecen para este específico servicio, desarrollado con un fiel *sensus Ecclesiae* y edificante dedicación. Sin embargo, no deja de hacer notar que se han producido algunas formas de actividad pastoral de los fieles no ordenados que pueden traer consecuencias negativas para la comprensión de la verdadera comunión eclesial, sobre todo el oscurecimiento de la diferencia entre el sacerdocio común y el ministerial, la clericalización

⁶³¹ Cf. A. CENCINI, *Fraternidad en camino. Hacia la alteridad*, Santander 2000², págs. 48-52.

⁶³² Cf. LG 30-38 y AA; cc. 208 y 519.

de los laicos y la transformación de estos en profesionales de la pastoral⁶³³. Es necesario tener presente la urgencia y la importancia de la acción apostólica de los fieles laicos en el presente y en el futuro de la evangelización. La Iglesia no puede prescindir de esta obra, porque le es connatural, en cuanto Pueblo de Dios, y porque tiene necesidad de ella para realizar la propia misión evangelizadora.

La *communio* al interno de la Iglesia particular y del presbiterio, específicamente, impone a los presbíteros deberes señalados por el Código de Derecho Canónico que deben ser asumidos por estos para que esta *communio*, auténtica idea central del Vaticano II, se manifieste en todas las estructuras de la Iglesia. Ante todo está el deber de permanecer unidos por el vínculo de la caridad, la oración y la colaboración pastoral, según las disposiciones del derecho particular⁶³⁴. El sentido comunal puede ser favorecido por la vida común, que el mismo Código de Derecho Canónico recomienda, asumiendo las indicaciones conciliares⁶³⁵, que deberá ser promovida en la formación inicial y permanente de los presbíteros⁶³⁶. Además, los presbíteros deberán obrar en comunión con su Obispo y, por su intermedio, con el sucesor de Pedro, haciendo de la obediencia un don de la propia voluntad al servicio de Dios y de sus hermanos, en razón de su ordenación y su incardinación⁶³⁷; por eso deberán aceptar y desempeñar la tarea que le encomiende el Ordinario propio⁶³⁸. En relación con los bienes temporales no deben tener como negocio el oficio eclesiástico ni emplear las ganancias que de él provengan para aumentar el patrimonio familiar⁶³⁹. Por último, deberán abstenerse de todo género de comercio.

Como consecuencia de lo anterior, el Obispo diocesano tiene que admitir al Seminario mayor solamente al que es considerado apto para el ministerio sagrado durante toda su vida, teniendo en cuenta sus dotes humanas y morales, espirituales e intelectuales, así como su salud física y psíquica, y su recta intención⁶⁴⁰. Estas cualidades, que se pueden llamar signos de la vocación divina, junto a otros requisitos como la fe íntegra, recta intención, ciencia debida, buena fama, costumbres íntegras y virtudes probadas, son las que debe sopesar el Obispo propio teniendo en cuenta el testimonio del rector del Seminario, al momento de decidir conferir el sacramento del Orden sagrado, para lo cual debe proceder a los escrutinios cuyos elementos constitutivos están reglamentados en el mismo Código de Derecho Canónico

⁶³³ Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO Y OTRAS, Instrucción *De quibusdam quaestionibus circa fidelium laicorum cooperationem sacerdotum ministerium spectantem*, en AAS 89 (1987) 852-877.

⁶³⁴ Cf. c. 275 § 1.

⁶³⁵ Cf. c. 280.

⁶³⁶ Cf. PDV 76.

⁶³⁷ Cf. PO 15 y c. 331.

⁶³⁸ Cf. c. 274 § 2.

⁶³⁹ Cf. PO 17.

⁶⁴⁰ Cf. c. 241.

que prevee, además del testimonio del rector del Seminario, otros medios como los testimonios de diversas personas⁶⁴¹.

4- Síntesis final.

De la lectura atenta de lo expuesto en este capítulo, ante todo queda en evidencia el gran cambio en la concepción de la naturaleza de la identidad sacerdotal a partir del Vaticano II, aunque haya sido durante varios años posteriores al Concilio un tema de debate.

Son varios los elementos a tener en cuenta para la correcta interpretación de la reforma conciliar en lo que se refiere a la teología del sacramento del Orden Sagrado: la misión colegial de los Doce, los *tria munera*, el sacerdote dentro del Pueblo de Dios, la sucesión apostólica y la sacramentalidad del episcopado.

La renovada visión que tuvo la asamblea conciliar rescató a los presbíteros del aislamiento y del individualismo, estableciendo una relación distinta entre la dimensión individual y comunitaria en la vida presbiteral. Asimismo, se recuperó el valor del sacerdocio común de los fieles, a partir del cual se puede entender mejor el sacerdocio ministerial. Además, revalorizó la relación del presbítero con su Iglesia particular, pero sin perder de vista su misión universal. Por último, los textos magisteriales destacan la importancia del presbiterio, en el cual los presbíteros viven su fraternidad y desarrollan su misión.

Sin duda, al ser la Iglesia esencialmente una *communio*, exige un modo nuevo de vivir el ministerio presbiteral en su seno. Si la Iglesia es sacramento de comunión, esta dimensión comunal y fraterna, deberá cultivarse en el seno del presbiterio, siendo una interpelación para la vida de cada presbítero. No se entiende, por lo menos desde la doctrina, un presbítero “francotirador”, aislado del resto de la comunidad. Hablar de presbiterio es hablar de fraternidad sacerdotal y viceversa.

Las ricas enseñanzas de Juan Pablo II en *Novo milenio ineunte*, acerca de la Iglesia como casa y escuela de comunión, tienen su aplicación inmediata en aquellos que al frente de la comunidad deben ser modelos e impulsores de comunión. Sin una fuerte espiritualidad de comunión toda tarea pastoral o iniciativa eclesial será una máscara de comunión. Esto tiene un profundo sustento teológico, porque no se trata de aspectos meramente organizativos, periféricos o de estrategias pastorales.

Todo esto reclama una renovación en la forma de vida y relación de los presbíteros entre sí, que debe tener su correlato en la organización de su honesto sostenimiento. Por ello el desconocimiento del ser y la vida del presbítero es un inconveniente al momento de tratar el difícil y complejo tema de su sostenimiento y remuneración. La renovada identidad del

⁶⁴¹ Cf. c. 1029; 1051 §§ 1-2.

ministerio ordenado reclama una nueva forma de responder a su honesta sustentación, que tenga en cuenta las dimensiones de la fraternidad, la comunión de bienes y la pobreza de vida.

El consejo presbiteral, en la ayuda que presta al Obispo en el gobierno de la diócesis, para proveer en todo lo posible al bien pastoral de esa porción del Pueblo de Dios que se le encomendó, debe tener un papel primordial en la previsión, organización y cuidado del sostenimiento de los presbíteros. Para ello tendrá siempre en su agenda este tema, especialmente la implementación del fondo común diocesano o del instituto para el sostenimiento del clero.

En los decanatos, expresión primera de la comunión presbiteral, también han de ser instancias en las que se promueva el decoro de la vida sacerdotal, se preste ayuda para compartir las cargas pastorales, se susciten momentos de vida comunitaria, se ayude a los necesitados tanto material como espiritualmente. El decano según las prescripciones del derecho universal y aquellas que les atribuya legítimamente el derecho particular, debe velar para que los presbíteros de su zona vivan de acuerdo a su vocación, no carezcan de los auxilios espirituales y materiales, se conserve la casa parroquial con la debida dignidad, se socorra a los que están en situaciones difíciles o enfermos.

CONCLUSIONES

En estas conclusiones se procura responder al planteo inicial de este trabajo: ¿Se puede pensar en una forma de sostenimiento de los presbíteros que responda a la nueva eclesiología? ¿Cómo pensar y llevar a la práctica el honesto sostenimiento de los presbíteros en el marco de la eclesiología de comunión?

1. Ha quedado en evidencia que el régimen benefical había dejado, mucho tiempo antes del Concilio Vaticano II, de ser un sistema apto para el sostenimiento de los presbíteros. Las nuevas necesidades planteadas por el crecimiento y expansión de la Iglesia, los nuevos oficios y ministerios, hacían que este régimen no alcanzara para responder a todas las demandas. Esto se vió reflejado en los debates preparatorios al Concilio y luego en la misma Aula conciliar⁶⁴².

2. Entre los cambios más importantes y significativos que produjo el Concilio Vaticano II, se encuentra la recuperación del valor del oficio eclesiástico por encima del benefico⁶⁴³. Este es un principio teológico-jurídico fundamental y de enorme repercusión en cuanto al modo de proveer a la sustentación económica de los presbíteros.

3. Es importante destacar el principio de la igualdad fundamental en la remuneración que cada presbítero haya de percibir, habida cuenta, desde luego, de la naturaleza del cargo mismo y las circunstancias de lugares y tiempos; quedando expuesto aquí un gran trabajo que en muchas regiones, países e Iglesias particulares aún queda por hacer. Se debe trabajar para superar las desigualdades. Un buen sistema de sostenimiento de los presbíteros debe adaptarse a cada zona, atender a las diversas situaciones y necesidades personales.

4. No puede pensarse en un único sistema o modo de sustentación de los presbíteros. Se ha de buscar que cada uno tenga lo que necesita para vivir honestamente, por lo tanto, si bien es importante una igualdad fundamental en la atención de los presbíteros, esto no significa que todos tengan y necesiten lo mismo; no es lo mismo un presbítero en una ciudad que en el ámbito rural; en zonas periféricas de las grandes urbes que en pequeñas ciudades o en el centro de las grandes ciudades y así se pueden dar innumerable situaciones.

5. Otra gran innovación que introdujo el Código de Derecho Canonico de 1983, para reemplazar el sistema benefical es la creación el Instituto para el Sostenimiento del Clero, como medio para proveer a la digna sustentación de los presbíteros⁶⁴⁴ y que aún no ha sido asumida o llevaba a su concreción en muchas Iglesias particulares. Este es un buen medio para vivir la comunión de bienes.

⁶⁴² Cf. Capítulo III.

⁶⁴³ Este tema también se expuso en el cap. III,

⁶⁴⁴ Cf. c. 1274 § 1.

6. La honesta sustentación de los presbíteros no es sólo un tema económico, financiero, ni siquiera profesional, sino mucho más, es un tema eclesiológico, pastoral y espiritual. Toca al modo de vida evangélico de los presbíteros y a la necesidad de asumir la pobreza evangélica⁶⁴⁵. La Iglesia siempre ha subrayado dos aspectos fundamentales de la pobreza: la dimensión cristológica, que conlleva a la configuración con Cristo pobre y crucificado y la dimensión eclesiológica, pues la pobreza evangélica conduce a la vivencia de la *κοινωνία*. El modelo de la primitiva Iglesia de Jerusalén, donde la comunión de bienes era fruto de la comunión de fe, sigue teniendo todo su valor para la Iglesia de hoy⁶⁴⁶.

7. Es prioritario tener muy claro el lugar primario que tiene la comunidad eclesial dentro de la cual se sitúa el ministerio presbiteral. En primer plano está la comunidad, en la cual todos los creyentes reciben, viven y transmiten el don de la comunión. En ella se encuentran los presbíteros, llamados a servir a la comunión. Por ello, el ministerio presbiteral se comprende como servicio al sacerdocio común de los fieles. En este transfondo comunal se ha de colocar el tema del uso de los bienes materiales en la Iglesia y sus finalidades propias entre las que se encuentra el sostenimiento de los presbíteros.

8. Es necesario, para vivir efectivamente la comunión, el buen funcionamiento de las distintas instancias de participación y corresponsabilidad eclesial, a nivel de Conferencia Episcopal⁶⁴⁷, Consejo presbiteral, Consejo de Asuntos Económicos y Consejo pastoral. Ante todo, este ha de ser un tema de reflexión constante para cada Obispo con su presbiterio y con todos los miembros del Pueblo de Dios llamados a colaborar en estas tareas.

9. Asimismo, el sostenimiento de los presbíteros entra en el campo más vasto del deber propio de todos los fieles cristianos de subvenir a las necesidades de la Iglesia. Deriva más profundamente de una precisa idea que el Concilio ha enseñado: la Iglesia es una manifestación concreta del servicio a la *communio*, que se debe vivir en términos de solidaridad no sólo afectiva sino también efectiva, siendo todos responsables de su vida y de su acción. Como establece el canon 222 § 1, se deberá recordar a los fieles cristianos que tienen la obligación de ayudar en todo a la Iglesia, de modo que ésta disponga de lo necesario para el culto divino, las obras de apostolado, de caridad y el honesto sustento de sus ministros.

10. Se hace imprescindible una catequesis que ilumine a los fieles en orden a acrecentar el espíritu de comunión de bienes, facilitar un proceso de reforma económica cuyo fruto sea el sostenimiento integral y permanente de la obra evangelizadora, en la cual el

⁶⁴⁵ Este tema se desarrolló en el cap. IV, 6.

⁶⁴⁶ Cf. cap. I, 1.

⁶⁴⁷ Cf. cc. 1272 y 1274 § 2.

sostenimiento de los presbíteros es importante⁶⁴⁸. Se debe evangelizar la mentalidad de los fieles cristianos y de los presbíteros, para que valoren la importancia de la realidad comunal de la Iglesia y, por ello mismo, de la comunión de bienes.

11. Se requiere superar la mentalidad individualista de muchos presbíteros. Estos deben aprender a sensibilizar más a los fieles en el trabajo de colaborar en las necesidades de la Iglesia y promover su cooperación en los organismos eclesiales encargados de tales fines. Pero en este mismo camino de maduración los presbíteros mismos deben dar espacio a la caridad con sus mismos hermanos en el presbiterio, especialmente los ancianos, enfermos o quienes atraviesan necesidades.

12. Otro de los temas que, en la práctica pastoral, tiene más vinculación a la cuestión del sostenimiento de los presbíteros, es el de los estipendios por la celebración de la Misa. Por su propia naturaleza es un asunto delicado: se trata de una cuestión que afecta al sacramento de la Eucaristía. Existe desde muy antiguo en la Iglesia la costumbre por parte de los fieles de hacer una ofrenda a fin de que se celebre la Eucaristía por sus intenciones. En un inicio, se ofrecía el pan y el vino para la celebración u otros alimentos para el sustento de los presbíteros o de los pobres. Con el tiempo, esta ofrenda se transformó en una suma de dinero, pero el sentido es siempre el mismo: un signo material de la ofrenda espiritual de si mismo a Dios por la que el fiel se une al sacrificio de Cristo. La autoridad eclesiástica desde siempre ha procurado rodear esta peculiar institución de normas claras y prudentiales, que velen por los intereses de las partes, y protejan los derechos de los fieles. El Papa Pablo VI lo reguló en el *Motu Proprio Firma in traditione*, del 13 de junio de 1974⁶⁴⁹. Actualmente la materia queda regulada por los cánones 945-958 del Código de Derecho Canónico. Además, la Congregación para el Clero promulgó el Decreto *Mos iugiter*, el 22 de febrero de 1991⁶⁵⁰, sobre la celebración de las misas llamadas colectivas para corregir algunos excesos que se dan en este campo. El mencionado Decreto determina que solamente dos veces por semana se pueden celebrar misas colectivas, debiendo los demás días celebrar por una única intención. Sin embargo, es muy extendida en algunas regiones la costumbre de los fieles de encargar

⁶⁴⁸ En Argentina la Conferencia Episcopal ha dado pasos concretos en este orden a través del proyecto de "Reforma económica de la Iglesia", inspirado en los criterios propuestos por la Palabra de Dios sobre el espíritu de pobreza evangélica, el dar con generosidad y hacer el bien delante de Dios y de los hombres. El proyecto quiere atender a todos los fines para los cuales la Iglesia tiene derecho a poseer y administrar bienes temporales, entre ellos el sostenimiento de los presbíteros. Para ello se deben atender todos los aspectos implicados en esta compleja cuestión del sostenimiento de la Iglesia (teológico, histórico, canónico, catequístico, pastoral, económico y financiero). Mediante una catequesis adecuada se ha de difundir el tema e instalarlo en la conciencia del Pueblo de Dios. Se han de evitar las simplificaciones y no buscar solamente la solución financiera a los problemas puntuales ni reducir la cuestión a la renuncia del aporte estatal. Es necesario formar la conciencia nueva en el Pueblo de Dios, fieles y pastores, de la necesidad de la comunión de bienes y su transparente administración. Todos lo enunciado ha sido plasmado por los Obispos argentinos en su Carta *Compartir la Multiforme gracia de Dios*.

⁶⁴⁹ Cf. AAS 66 (1974) 308-311.

⁶⁵⁰ Cf. AAS 83 (1991) 443-446.

múltiples intenciones de misas todos los días. Pareciera que querer restringir a solamente dos días a la semana es entorpecer una sana costumbre y privar a los fieles de ofrecer la misa el día que lo desean por sus difuntos, aniversarios y demás peticiones. Es claro, que se debe vigilar que se cumplan las normas establecidas, pudiéndose recibir cuantas intenciones los fieles pidan en las llamadas *commune* “misas comunitarias” y estipular que el presbítero sólo persiva el valor de un estipendio de misa de única intención según la tasa diocesana. Con los excedentes de estos estipendios y con lo recaudado por binaciones y trinaciones, se puede solventar el Instituto diocesano para el sostenimiento del clero. Sería una forma concreta de solidaridad y distribución de los ingresos, ya que hay parroquias que tienen todos los días muchas intenciones y otras que no lo tienen. Así, por ejemplo, las parroquias de zonas céntricas podrán colaborar con las parroquias de zonas más pobres. Esto requiere una buena legislación particular. Asimismo ayudaría a que los fieles tomen conciencia del valor de la limosna que entregan por una misa. Por otra parte, se ha de procurar que los presbíteros no dependan de las intenciones de misas para su mantenimiento, sino que la organización diocesana debe prever lo necesario para que todos tengan lo necesario a través de una retribución mensual digna de acuerdo al oficio que desempeña y se podrá atender a quienes por edad, enfermedad y otra situación no tienen ninguna retribución.

13. No basta conocer las directivas del Concilio y del Código de Derecho Canónico. No basta saber que la comunión es un tema prioritario en la reflexión conciliar. Se trata de adquirir una verdadera mentalidad de comunión. Es necesario asimilar la eclesiología de comunión y descubrir la rica espiritualidad que se desprende de ella, vivenciándola en actitudes y obras concretas. La *communio* no es algo sólo afectivo sino que corresponde a la esencia del misterio de la Iglesia y, por ello, se debe reflejar en la vida de las instituciones eclesiales y en sus estructuras. Toda la organización que se prevea en orden al sostenimiento de los presbíteros debe mostrar la profunda e íntima comunión de todos con Cristo. Todas las instancias al servicio de los presbíteros tienen que ayudar a realizar la *communio*, en relación con la cual se define el bien común y el de cada presbítero. También se ha de profundizar la comunión de bienes, que es el nuevo estilo de vida inaugurado por el Evangelio; es ineludible crecer en la práctica de compartir los bienes que Dios regala. Hay que aprender a concretar el intercambio de bienes entre presbíteros, diócesis y fieles. En este sentido, será importante prestar atención a la comunión entre la Iglesia universal y cada Iglesia local; entre las distintas Iglesias particulares y en cada región o país, a las zonas más necesitadas.

14. No se debe olvidar que la Eucaristía está en estrecha relación con la comunión de vida y de bienes. Es el centro de la vida del presbítero, donde él descubre su verdadera identidad. Una espiritualidad eucarística sincera debe traducirse en gestos de comunión reales.

Si comen del mismo Pan y participan del mismo Altar, los presbíteros deben saber sobrellevar juntos las cargas, compartir el trabajo pastoral y socorrerse mutuamente en sus necesidades. El ejemplo de Cristo pobre, Buen Pastor, debe ser el punto de partida inicial y el punto de vista último a la hora de configurar los criterios, orientaciones y decisiones en el campo de la retribución económica de los presbíteros⁶⁵¹.

15. No hay comunión eclesial sin su fundamento trascendente que es la comunión con la Trinidad, fuente de amor y comunión entre los miembros de la Iglesia. La *κοινωνία* no es, en su significado primario, una comunión de hombres entre sí sino el fruto de la comunión con Dios.

16. Por último, todo esto reclama del presbítero no estar aislado y vivir en comunión unos con otros en el trabajo cotidiano, desde el punto de vista espiritual, teológico y pastoral. La renovación de la Iglesia y, específicamente, del sistema económico de sostenimiento de los presbíteros, depende en gran medida de los presbíteros y, por lo tanto, de su formación inicial y de su continuo perfeccionamiento luego de la ordenación presbiteral, a través de la formación permanente.

Por todo esto, se puede afirmar que el principio o criterio de la *communio* es válido y esencial para la organización de un sistema que provea al honesto sostenimiento de los presbíteros. Debe ser un principio organizativo de toda la vida eclesial y, por ello mismo, de este tema tan específico e importante.

⁶⁵¹ Cf. PO 17, DE 67 y PDV 30.

ANEXOS

Anexo 1

“Iter” redaccional del canon 281.

SCHEMA NOVISSIMUM 1982	SCHEMA 1980	PRIMA VERSIO
<p>c. 284</p> <p>§ 1. Clerici, cum ministerio ecclesiastico se dedicant, remunerationem merentur quae suae conditione congruat, ratione habita tum ipsius muneris naturae tum locorum temporumque conditionum, quaque ipsi possint necessitatibus vitae suae necnom aequae retributioni eorum, quorum servitio egent, providere.</p> <p>§ 2. Item providendum est ut gaudeant illa sociali adsistentia, qua eorum necessitatibus, si infirmitate, invaliditate vel senectute laborent, apte prospiciatur.</p> <p>§ 3. Diaconi uxorati, qui plene ministerio ecclesiastico sese devovent, remunerationem, merentur qua sui suaeque familiae sustentationi providere valeant; qui vero ratione professionis civilis, quam exercent aut exercuerunt, remunerationem obtineant, ex preceptis inde reditibus sibi suaeque familiae necessitatibus consulant.</p>	<p>Canon 255</p> <p>§ 1. Clerici, cum ministerio ecclesiastico se dedicant, remunerationem merentur suae conditioni congruam, ratione habita tum ipsius muneris naturae tum locorum temporumque conditionum, quaque possint necessitatibus vitae suae necnom aequae retributioni eorum quorum servitio egent providere.</p> <p>§ 2. Item providendum est ut gaudeant illa sociali adsistentiae, quae eorum necessitatibus, si infirmitate, invaliditate aut senectute laborant, apte prospiciatur.</p> <p>§ 3. Diaconi uxorati qui plene ministerio ecclesiastico sese devovent remunerationem merentur qua sui suaeque familiae sustentationi providere valeant; qui vero ratione professionis civilis quam exercent aut exercuerunt remunerationem obtineant, ex perceptis prae aliis inde reditibus sibi suaeque familiae necessitatibus consulant.</p>	<p>Canon 141 (novus)</p> <p>§1. Clerici, cum ministerio ecclesiastico se dedicant, remunerationem merentur suae conditioni congruam, ratione habita tum ipsius muneris naturae tum locorum temporumque conditionum, quaque possint necessitatibus vitae suae necnom aequae retributioni eorum quorum servitio egent providere.</p> <p>§2. Item providendum est ut gaudeant illa sociali adsistentiae, qua eorum necessitatibus, si infirmitate, invaliditate aut senectute laborant, apte prospiciatur.</p> <p>§ 3. Diaconi uxorati qui plene ministerio ecclesiastico sese devovent remunerationem merentur qua sui suaeque familiae sustentationi providere valeant; qui vero ratione professionis civilis quam exercent aut exercuerunt remunerationem obtineant, ex perceptis prae aliis inde reditibus sibi suaeque familiae necessitatibus consulant.</p>

PRIMA VERSIO.

Schema canonum. Libri II: De Populo Dei.

Can. 141 (novus)

§1. Clerici, cum ministerio ecclesiastico se dedicent, remunerationem merentur suae conditioni congruam, ratione habita tum ipsius muneris nature tum locorum temporumque conditionum, quaque possint necessitatibus vitae suae necnon aequae retributioni eorum quorum servitio egent providere.

§2. Item providendum est ut gaudeant illa sociali adsistentiae, qua eorum necessitatibus, si infirmitate, invaliditate aut senectute laborant, apte prospiciatur.

§ 3. Diaconi uxorati qui plene ministerio ecclesiastico sese devovent remunerationem merentur qua sui suaque familiae sustentationi providere valeant; qui vero ratione professionis civilis quam exercent aut exercuerunt remunerationem obtineant, ex perceptis prae aliis inde redditibus sibi suaque familiae necessitatibus consulant.

DISCEPTATIO IN COETU

Piace a tutti com'è.

SCHEMA NOVUS (29/6/1980)

Canon 255

§ 1. Clerici, aum ministerio ecclesiastico se dedicent, remunerationem merentur suae conditioni congruam, ratione habita tum ipsius muneris naturae tum locorum temporumque conditionum, quaque possint necessitatibus vitae suae necnon aequae retributioni eorum quorum servitio egent providere.

§ 2. Item providendum est ut gaudeant illa sociali adsistentia, quae eorum necessitatibus, si infirmitate, invaliditate aut senectute laborant, apte prospiciatur.

§ 3. Diaconi uxorati qui plene ministerio ecclesiastico sese devovent remunerationem merentur qua sui suaque familiae sustentationi providere valeant; qui vero ratione professionis civilis quam exercent aut exercuerunt remunerationem obtineant, ex perceptis prae aliis inde redditibus sibi suaque familiae necessitatibus consulat.

RELATIO COMPLECTENS (16/7/1981)

Can. 255

1. Ita incipiat § 1, iuxta Decr. Presbyterorum Ordinis, n° 20: “Servitio Dei dediti in implendo officio sibi commisso, clerici aequam remunerationem...”, quia fundamentalis ratio remunerationis in servitio Dei te Ecclesiae consistit (Pater quidam).

R. Additio non videtur necessaria, quia sufficiunt verba canonis “ministerio ecclesiastico” et quia non omnes legis actiones in eadem exprimi debent.

2. Ita incipiat § 2: “Iure gaudent...”, quia in § 1 dicitur “remunerationem merentur suae conditioni congruam”, dum pro laicis statuitur in can. 276: “ius habent ad honestam remunerationem suae conditioni congruam” (alter Pater).

R. Textus canonis videtur sufficiens ad ipsum ius statuendum, vitatis simul locutionibus quae ministerium sacerdotale – quod latius patet quam “officium” vel “munus”- ponerent in quodam contextu oeconomico minus proprio.

3. Locutio § 3 “ex perceptis prae aliis inde retribuis” non videtur clara (tertius Pater).

R. Textus manere potest uti iacet. Sub respectu iuridico expressio videtur clara.

SCHEMA NOVISSIMUM (25/3/1982)

c. 284

§ 1. Clerici, cum ministerio ecclesiastico se dedicant, remunerationem merentur quae suae conditione congruat, ratione habita tum ipsius muneris naturae tum locorum temporumque conditionum, quaque ipsi possint necessitatibus vitae suae necnon aequae retributioni eorum, quorum servitio egent, providere.

§ 2. Item providendum est ut gaudeant illa sociali adsistentia, qua eorum necessitatibus, si infirmitate, invaliditate vel senectute laborent, apte prospiciatur.

§ 3. Diaconi uxorati, qui plene ministerio ecclesiastico sese devovent, remunerationem, merentur quae sui suaeque familiae sustentationi providere valeant; qui vero ratione professionis civilis, quam exercent aut exercuerunt, remunerationem obtineant, ex preceptis inde retribuis sibi suaeque familiae necessitatibus consulant.

Iter redaccional del Decreto *Presbyterorum Ordinis* 20

I- *Schema De Clericis*:

“30. [Aequa remuneratio clericis providenda] «Quia “dignus est operatius mercede sua”, atque “Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere”, ómnibus qui in Ecclesia quolibet munere funguntur aequae providendum est.

Quapropter Episcopi, graviter onerata conscientia, sedulo ac diligenter satagant, praesertim in Conciliis Regionalibus et Provincialibus, necnon in Coetibus Episcoporum, normas de huiusmodi re condere opportune ac tempestive pecuniae vigenti pretio accommodandas, haec maxime prae oculis habendo:

- d) omnibus sacerdotibus remuneratio assignetur, clericali dignitati congrua, qua possint etiam per se ipsos indigentibus subvenire;
- e) in definienda remunerationis copia, ratio habenda est aequitatis pro clericis in iisdem adiunctis versantibus; iten ipsorum antiquitatis in officiis adimplendis; denique gravitatis ac dignitatis munerum;
- f) sacerdotibus post certum tempus officium relinquentibus, decora pensione semper providendum erit».

“31. [Praevidentia socilis] «Invigilent Ordinarii modis rationibusque socialibus adsistentiae ac praevidentiae in favorem sacerdotum invalidorum aut senescentium, pro locorum, temporum ac morum adiunctis: viros apprime peritos in disciplinas socialibus, actuarialibus, oeconomicis, iuridicis et medicis consulendo, eorumque consiliis utendo.

Maxime etiam curandum est ut omnes sacerdotes, in quantum fieri potest, et servatis tum Ecclesiae legibus, cum prudentiae normis, semel saltem in anno medicae recognitioni sese subiiciant ut aegritudines ipsis forte obvencientes inde ab a incito detegantur et oportuna remedia adhiberi valeant»”.

II- *Schema De Sacerdotibus*

“26 (olim 30). [Aequa remuneratio clericis providenda] «Quia “dignus est operatius mercede sua”, atque “Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere”, ómnibus qui in Ecclesia quolibet munere funguntur aequae providendum est.

Quapropter Episcopi, sive pro sua cuiusque dioecesi, sive, ad communem agendi rationem in dioecesibus vicinioribus fovendam, in Conciliis Regionalibus et provincialibus, aut, quantum his competat, in territorialibus episcoporum coetibus, satagant, graviter onerata conscientia, normas de huiusmodi re sedulo ac diligenter condere, et quidem pecuniae vigenti pretio oportune et tempestive accommodandas, haec máxime prae oculis habentes:

d) omnibus sacerdotibus remuneratio assignetur conditioni eorum congrua, qua possint etiam per se ipsos indigentibus aliqua ratione subvenire;

e) in definienda remunerationis copia, ratio habenda est aequitatis pro clericis in iisdem adiunctis versantibus; item gravitatis munerum; denique antiquitatis clericorum in officiiis adimplendis;

f) sacerdotibus post certum tempus officium relinquentibus decora pensione semper providendum erit»”.

“27 (olim 31). [Praevidentia socilis] «Invigilent Ordinarii modis rationibusque socialibus adsistentiae ac praeventivae in favorem sacerdotum invalidorum aut senescentium, pro locorum, temporum ac morum adiunctis: viros apprime peritos in disciplinas socialibus, actuarialibus, oeconomicis, iuridicis et medicis consulendo, eorumque consiliis utendo».

III- Schema De Sacerdotibus. Segunda redacción:

« 9. [Aequa remuneratio clericis providenda]. Quia “dignus est operarius mercede sua” (Lc. 10,7) atque “Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere” (1 Cor. 9, 14), **curent sacrorum Antistites ut, pro suo cuiusque territorio, normae instituantur, quibus honestae sustentationi atque congruae pensioni eorum qui in Ecclesia quolibet munere funguntur apte consulatur, ita quidem ut, ratione habita locorum temporumque condicionum, summa pecuniae ab unoquoque percipienda fundamentaliter eadem sit pro ómnibus in iisdem adiunctis versantibus, eorum conditioni sit congrua et eis tribuat facultatem per se ipsos indigentibus aliqua ratione subveniendi».**

IV- Schema De vita et ministerio sacerdotali:

«11. (olim n. 9) [Aequa remuneratio clericis providenda]. Quia “dignus est operarius mercede sua” (Lc. 10, 7), atque “Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere” (1 Cor. 9, 14), **curent sacrorum Antistites, sive singuli pro sua cuiusque dioecesi, sive melius plures simul pro communi territorio, ut normae instituantur quibus pate consulatur honestae sustentationi atque congruae pensioni eorum qui in Ecclesia quolibet munere funguntur, ita quidem ut, ratione habita locorum temporumque condicionum, summa pecuniae ab unoquoque percipienda fundamentaliter eadem sit pro ómnibus in iisdem adiunctis versantibus, eorum conditioni sit congrua et eis tribuat facultatem per se ipsos indigentibus aliqua ratione subveniendi».**

V- Schema De ministerio et vita presbyterorum. Textus emendatus:

«17. (Olim nn. 11 et 10). [Aequa remuneratio Presbyteris providenda]. Servitio Dei dediti in implendo officio sibi commisso, digni sunt Presbyteri ut aequam recipiant mercedem, quia “dignus est operarius mercede sua” (Lc. 10, 7; cf. Mt. 10, 10; 1 Cor. 9, 7; 1 Tim.

5, 18) atque “Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere” (1 Cor. 9, 14). Quapropter Episcopi curent, sive singuli pro sua cuiusque dioecesi, sive aptius plures simul pro communi territorio, ut normae instituantur quibus debite consulatur honestae sustentationi atque congruae pensioni eorum qui in populi Dei servitum aliquo munere funguntur, ita quidem ut, ratione habita locorum temporumque condicionum, summa pecuniae ab unoquoque percipienda fundamentaliter eadem sit pro ómnibus in iisdem adiunctis versantibus, eorum condicioni sit congrua et eis praeterea tribuat facultatem per se ipsos indigentibus aliqua ratione subveniendi; quod erga pauperes ministerium, teste diaconatus institutione, magno semper in honore Ecclesia habuit (Act. 6, 1-6).

Officio vero quod sacri ministri adimplent praecipuum momentum tribuere oportet. Quare suppresso systemate sic dicto beneficiali, vi cuius olim quandoque primario erant loco beneficia, quibus officia subordinabantur, aequae hodie adhuc haud raro officia cum beneficiis nimis arcte coniunguntur, princeps in iure tribuatur locus ipsis officiis ecclesiasticis, quae quidem deinceps ut munera quaelibet stabiliter collata in finem spiritualem exercenda intelligi debent».

VI- Schema decreti de ministerio et vita presbyterorum, textus recognitus:

“16 «(olim n. 17). [Aequa remuneratio Presbyteris providenda]. Servitio Dei dediti in implendo officio sibi commisso, digni sunt Presbyteri ut aequam recipiant mercedem, quia “dignus est operarius mercede sua” (Lc. 10, 7; cf. Mt. 10, 10; 1 Cor. 9, 7; 1 Tim. 5, 18) atque “Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere” (1 Cor. 9, 14). Quapropter Episcopi curent, sive singuli pro sua cuiusque dioecesi, sive aptius plures simul pro communi territorio, ut normae instituantur quibus debite consulatur honestae sustentationi atque congruae pensioni eorum qui in populi Dei servitum aliquo munere funguntur vel functi sunt, ita quidem ut, ratione habita locorum temporumque condicionum, remuneratio ab unoquoque percipienda fundamentaliter eadem sit pro ómnibus in iisdem adiunctis versantibus, eorum condicioni sit congrua et eis praeterea tribuat facultatem per se ipsos indigentibus aliqua ratione subveniendi; quod erga pauperes ministerium, iam a primis suis exordiis magno semper in honore Ecclesia habuit (Act. 6, 1-6).

Officio vero quod sacri ministri adimplent praecipuum momentum tribuere oportet. Quare reformato systemate sic dicto beneficiali, vi cuius olim quandoque primario erant loco beneficia, quibus officia subordinabantur, aequae hodie adhuc haud raro officia cum beneficiis nimis arcte coniunguntur, princeps in iure tribuatur locus ipsis officiis ecclesiasticis, quae quidem deinceps ut munera quaelibet stabiliter collata in finem spiritualem exercenda intelligi debent»”.

VII- Schema decreti de ministerio et vita presbyterorum. Textus emendatus:

“20 «(olim n. 16). [*Aequa remuneratio Presbyteris providenda*]. *Servitio Dei dediti in implendo officio sibi commisso, digni sunt Presbyteri ut aequam recipiant mercedem, quia “dignus est operarius mercede sua” (Lc. 10, 7; cf. Mt. 10, 10; 1 Cor. 9, 7; 1 Tim. 5, 18) atque “Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere” (1 Cor. 9, 14). Quapropter, quatenus aequae Presbyterorum remunerationi non aliunde provisum fuerit, ipsi fideles, quippe in quorum bonum Presbyteri operam impendant, vera obligatione tenentur curandi ut eisdem necessario ad vitam honeste et digne ducendam subsidia procurari valeant. Episcopiautem de hac eorum obligatione fideles monere tenentur et curare debent, sive singuli pro sua cuiusque dioecesi, sive aptius plures simul pro communi territorio, ut normae instituantur quibus debiteconsulatur honestae sustentationi atque congruae pensioni eorum qui in populi Dei servitum aliquo munere funguntur vel functi sunt, ita quidem ut, ratione habita locorum temporumque condicionum, remuneratio ab unoquoque percipienda fundamentaliter eadem sit pro omnibus in iisdem adiunctis versantibus, eorum condicioni sit congrua et eis praeterea tribuat facultatem per se ipsos indigentibus aliqua ratione subveniendi; quod erga pauperes ministerium, iam a primis suis exordiis magno semper in honore Ecclesia habuit (Act. 6, 1-6).*

Officio vero quod sacri ministri adimplent praecipuum momentum tribuere oportet. Quare systemate sic dictum beneficiale relinquatur aut salte mita reformetur ut pars beneficalis, seu ius ad redditus ex dote officio adnexos, habeatur tamquam secundaria, et princeps in iure tribuatur locus ipsi officio ecclesiastico, quod quidem deinceps intellegi debet quodlibet munus stabiliter collatum in finem spiritualem exercendum».”

VIII- Texto definitivo, aprobado por el Sumo Pontífice, “*Decretum Presbyterorum ministerio et vita-Presbyterorum Ordinis*”:

“20 «[*Aequa remuneratio Presbyteris providenda*]. *Servitio Dei dediti in implendo officio sibi commisso, digni sunt Presbyteri ut aequam recipiant remunerationem, quia “dignus est operarius mercede sua” (Lc. 10, 7; cf. Mt. 10, 10; 1 Cor. 9, 7; 1 Tim. 5, 18) atque “Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere” (1 Cor. 9, 14). Quapropter, quatenus aequae Presbyterorum remunerationi non aliunde provisum fuerit, ipsi fideles, quippe in quorum bonum Presbyteri operam impendant, vera obligatione tenentur curandi ut eisdem necessario ad vitam honeste et digne ducendam subsidia procurari valeant. Episcopi autem de hac eorum obligatione fideles monere tenentur et curare debent, sive singuli pro sua cuiusque dioecesi, sive aptius plures simul pro communi territorio, ut normae instituantur quibus debiteconsulatur honestae sustentationi atque congruae pensioni eorum qui in populi Dei servitum aliquo munere funguntur vel functi sunt. Remuneratio autem ab unoquoque percipienda, ratione qidem habita tum ipsius muneris naturae tum locorum temporumque conditionum, fundamentaliter eadem sit pro omnibus in iisdem adiunctis versantibus, eorum condicioni sit congrua et eis praeterea tribuat*

facultatem non solum debite providendi remunerationi eorum qui servitio Presbyterorum se dedicant, *sed etiam indigentibus per seipsos aliqua ratione subveniendi; quod erga pauperes ministerium, iam a primis suis exordiis magno semper in honore Ecclesia habuit.* Haec remuneratio insuper talis sit, quae Presbyteris permittat quotannis debitum et sufficiens habere feriarum tempus, quod quidem, ut Presbyteri habere valeant, Episcopi curare debent.

Officio vero quod sacri ministri adimplent praecipuum momentum tribuere oportet. Quare systemate sic dictum beneficiale relinquatur aut saltem reformetur ut pars beneficalis, seu ius ad redditus ex dote officio adnexos, habeatur tamquam secundaria, et princeps in iure tribuatur loci ipsi officio ecclesiastico, quod quidem deinceps intellegi debet quodlibet munus stabiliter collatum in finem spiritualem exercendum.»

BIBLIOGRAFÍA

1- FUENTES

1.1- Concilios Ecuménicos.

CONCILIIUM OECUMENICUM NICAENUM I, Canones, en COD 6-19.

CONCILIIUM OECUMENICUM CHALCEDONENSE, Canones, en COD 75-103.

CONCILIIUM OECUMENICUM LATERANENSE I, Canones, en COD 187-194.

CONCILIIUM OECUMENICUM LATERANENSE IV, *Constitutiones*, en COD 226-271.

CONCILIIUM OECUMENICUM TRIDENTINUM, *Sessio XIV, Decretum de reformatione*, en COD 692-722.

CONCILIIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, series I: *Antepreparatoria*, Vaticano 1960-1961, 5 vols.

_____ *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, series II: *Praeparatoria*, Vaticano 1964-1969, 3 vols.

_____ *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vaticano 1970-1980, 6 vols.

_____ Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, en AAS 58 (1966) 1025-1115.

_____ Constitución Dogmática *Lumen gentium*, en AAS 57 (1965) 5-71.

_____ Decreto *Ad gentes divinitus*, en AAS 58 (1966) 947-990.

_____ Decreto *Apostolicam actuositatem*, en AAS 58 (1966) 837-864.

_____ Decreto *Presbyterorum ordinis*, en AAS 58 (1966) 991-1024.

_____ Decreto *Christus Dominus*, en AAS 58 (1966) 673-701.

_____ Declaración *Dignitatis humanae*, en AAS 58 (1966) 929-946.

_____ Nota Explicativa Praevia, 16 de noviembre de 1964, Congregatione Generale CXXIII habita ad Const. Dogmática *Lumen Gentium*, en AAS 57 (1965) 74-75.

1.2- Sumos Pontífices.

PIO XII, Encíclica *Mystici Corporis*, en AAS 35 (1943) 193-248.

_____ Exhortación Apostólica *Menti Nostrae*, en AAS 42 (1950) 657-702.

JUAN XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia*, Discurso de apertura del Concilio Vaticano II, 11 de octubre de 1962, en AAS 54 (1962) 786-796.

PABLO VI, *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*, en AAS 58 (1966) 757 - 787.

_____ Encíclica *Sacerdotalis Caelibatus*, en AAS 59 (1967) 657-697.

_____ *Discurso a los predicadores cuaresmales de Roma*, 9 de febrero de 1970, en *L'Osservatore Romano*, Edición en lengua española, 15 de febrero de 1970, n° 7, pág. 3.

_____ *Motu Proprio Firma in traditione*, en AAS 66 (1974) 308-311.

JUAN PABLO II, *Codex Iuris Canonici*, en AAS 75/II (1983) 1-301.

_____ Encíclica *Ut Unum Sint*, en AAS 57 (1995) 921-982.

_____ Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges, Codex Iuris Canonici recognitus promulgatur*, en AAS 75/II (1983) VII-XIV.

_____ Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, en AAS 80 (1988) 841-934.

_____ Exhortación Apostólica post – sinodal *Christifideles laici*, en AAS 81 (1989) 393-521.

_____ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, en AAS 82 (1990) 1045 – 1353.

_____ Exhortación Apostólica post – sinodal *Pastores Dabo Vobis*, en AAS 84 (1992) 657-804.

_____ *Discurso en la Clausura del Congreso Internacional sobre la aplicación del Vaticano II*, domingo 27 de febrero de 2000, en *L'Osservatore Romano*, Edición en lengua española, 3 de marzo de 2000, n° 9, pág. 98.

BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia Romana*, 22 de diciembre de 2005, en AAS 98 (2006), 40 - 53.

_____ *Motu Proprio Porta Fidei*, en AAS 103 (2011) 723-734.

1.3- Dicasterios de la Curia Romana.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión, *Communio notio*, en AAS, 85 (1993) 838-850.

CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Directorio *Dives Ecclesiae pro Presbyterorum ministerio et vita*, en EV 14/750-917.

_____ Decreto *Mos igitur*, en AAS 83 (1991) 443-446.

CONGREGATIO PARA EL CLERO Y OTRAS, Instrucción *De quibusdam quaestionibus circa fidelium laicorum cooperationem sacerdotum ministerium spectantem*, en AAS 89 (1987) 852-877.

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis Tria iam lustra*, en EV S1, 973.

PONTIFICIA COMISIÓN PARA LA INTERPRETACIÓN AUTÉNTICA DEL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, *Codex Iuris Canonici. Fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Vaticano 1989, XXXIII + 669 págs.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA INTERPRETACIÓN DE LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, *Decreto Having taken note circa il ricorso sulla consentaneità fra la legge particolare e la norma codiciale*, 29 de abril de 2000, en EV 19/2000, 661-673.

S. C. PARA EL CLERO, Carta Circular *Inter ea*, en AAS 62 (1970) 123 - 134.

S. C. PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, en AAS 62 (1970) 321 - 384.

S. C. PARA LOS OBISPOS, Directorio *Ecclesiae imago*, en EV 4/1341.

S. C. PARA LA EDUCACIÓN CATOLICA, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, en EV 5, 199.

PONTIFICIA COMMISSIO PRO AMERICA LATINA, *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae*, Vaticano 1999, CLXXXII + 593 págs.

1.4- Sínodo de los Obispos.

SÍNODO DE LOS OBISPOS, II Asamblea General Ordinaria, *Ultimis temporibus*. Sobre el sacerdocio ministerial y la justicia en el mundo, en AAS 63 (1971) 898-922.

_____ II Asamblea General Extraordinaria, *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*. Relatio finalis, en EV 9/1779-1818.

1.5- Conferencias Episcopales.

CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Compartir la multiforme gracia de Dios*, Buenos Aires 1998², 31 págs.

_____ *El Consejo Parroquial de Asuntos Económicos en la renovación pastoral*, Buenos Aires 2011, 95 págs.

CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Comunione, comunità e disciplina ecclesiale*, en *Notiziari CEI* 1 (1989) 1- 42.

COMISIÓN EPISCOPAL ESPAÑOLA DEL CLERO, *Espiritualidad sacerdotal*, Madrid 1989, 673 págs.

_____ *Espiritualidad y retribución económica del clero*, Madrid 1999, 20 págs.

1.6- Varios.

Codicis iuris canonici fontes (ed. GASPARRI, P., –SERÉDI, P.), Roma 1923-1939, 9 vols.

- Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, Madrid 1955, XXXII + 351 págs.
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973³, XXIV + 1135 + 169* págs.
- Corpus iuris canonici. Editio Lipsiensis secunda post Ae. Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit* (ed. Ae. FRIEDBERG) B. TAUCHNITZ (Lipsiae 1922, reed. Graz 1955), 2 vols.
- DENZINGER, H., *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1963, 617 + [99] págs.
- Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, (ed. Funk, F.), Paderbonae 1905, 2 vols.
- Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede*, Bologna 1981-2007, 24 vols.
- GUTIERREZ, A., *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae, collegit, digessit notisque ornavit*, Romae 1994.
- MIGNE, J. P., *Patrologiae cursus completus. Series prima latina*, Paris 1841. Series graeca, Paris 1857.
- ROUËT DE JOURNAL M. J., *Enchiridion Patristicum. Loci ss. Patrum, Doctorum scriptorum ecclesiasticorum*, Friburgi Br.-Barcinone 1951¹⁷.
- Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, (ed. MANSI, J. D.) H. Welter (París 1901-1927, reed. Graz 1960-1961) 53 vols.
- TEJADA Y RAMIRO, J., *Colección de cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y América*, Madrid 1859, 2 t.

2- DICCIONARIOS

- AA. VV. (dir. CORRAL SALVADOR, C., DE PAOLIS, V., GHIRLANDA, G.), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Cinisello Balsamo 1993, XXVI + 1249 págs.
- _____ (dir. CORRAL SALVADOR, C., y URTEAGA, J. M.), *Diccionario de derecho canónico*, Madrid 2000², 780 págs.
- _____ (dir. MARZO, A., MIRAS, J., y RODRÍGUEZ OCAÑA, R.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Pamplona 1997, 6 vols.
- _____ (dir. O'DONNELL, C- PIÉ-NINOT, S.), *Diccionario de Eclesiología*, Madrid 2001, 1168 págs.
- _____ (dir. OTADUY, J., VIANA, A., SEDANO, J.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Pamplona 2012, 7 vols.
- _____ (dir. Pacomio, L.) *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca 1982, 4vols.
- _____ (dir. NAZ, R.), *Dictionnaire de droit canonique*, París 1924-1965, 7 vols.

CHIAPPETTA, L., *Dizionario del nuovo Codice di diritto canonico. Prontuario teorico-prattico*, Napoli 1986, 1363 págs.

_____ *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1994, X + 1487 págs.

Diccionario de Derecho canonico, Paris 1867, XI + 1124 págs.

Gran Enciclopedia Rialp, Madrid 1981, 24 vols.

3- AUTORES

AA. VV., (dir. GIL-TAMAYO, J. y J. RUIZ-ALDAZ), *La comunio en los Padres de la Iglesia*, Navarra 2010, 384 págs.

_____ (dir. CAPPELLINI E., NICORA A., REDAELLI C.), *Norme per il sostentamento del clero. Studi e documenti*, Brescia 1986, 162 págs.

_____ (dir. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico), *I beni temporali della Chiesa*, Milán 1997, 199 págs.

_____ *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Roma 1986-1992², 3 vol.

_____ (dir. FLORISTÁN, C. - TAMAYO, J.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985, 475 págs.

_____ (dir. P. SORCI), *Il presbítero nella Chiesa dopo il Vaticano II*, Trapani 2005, 384 págs.

_____ (dir. ALBERIGO, G. y JOSSUA, J. P.), *La recepción del Concilio Vaticano II*, Madrid 1987, 413 págs.

_____ (dir. ALBERIGO, G.), *Historia del Concilio Vaticano II*, Madrid 2008, 5 vol.

ABAD, J. A., *Algunos jalones de la moderna eclesiología eucarística*, en *Burguense* 42 (2001) 297-346.

ACERBI, A., *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, Bologna 1975, 586 págs.

ALONSO MORÁN, S., *Comentario a los cc. 1409-1488*, en AA. VV. (dir. ALONSO MORÁN S. y CABREROS DE ANTA M.), *Comentarios al Código de Derecho Canónico. Con el texto legal latino y castellano*, t. III, Madrid 1964.

_____ *Comentario a los cc. 329-486*, en AA. VV. (dir. ALONSO MORÁN S. y CABREROS DE ANTA M.), *Comentarios al Código de Derecho Canónico. Con el texto legal latino y castellano*, t. I, Madrid 1963.

ANTÓN, Á., *Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro*, en AA. VV. (dir. LATOURELLE, R.), *Vaticano II. Balance y Perspectivas*, Salamanca 1989, págs. 275-294.

_____ *Primado y Colegialidad*, Madrid 1970, 247 págs.

- _____ *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia*, Madrid – Toledo 1986, Vol. I, 894 págs.
- _____ *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. De la Apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia misterio en el Vaticano II y en el posconcilio*, Madrid - Toledo 1987, Vol. II, 1256 págs.
- _____ *Iglesia y Eclesiología ante el Tercer Milenio*, Palencia 1997, 126 págs.
- _____ *La Iglesia misterio de comunión. A propósito de una publicación de eclesiología del Vaticano II*, en *Gregorianum* 46 (1965) 636-640.
- _____ *La recepción del Concilio Vaticano II y de su eclesiología*, en *RevEspTeol* 48 (1988) 291-319.
- _____ *Eclesiología del Vaticano II*, en *Atto Accademico per la presentazione di Vaticano II. Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo*, Roma - Brescia 1989, págs. 37-44.
- _____ *La Eucaristía hace la Iglesia: reflexiones sobre un estudio reciente de eclesiología*, en *Gregorianum* 76 (1995) 172-174.
- ARNAU-GARCÍA, R., *Misión apostólica y sacramentalidad sacerdotal en el Vaticano II*, en *Pastores* 34 (2005) 54-60.
- AUER, J., *La Iglesia*, Barcelona 1986, 245 págs.
- AYMANS, W., *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica*, Torino 1993,
- _____ *La Iglesia en el Codex. Aspectos eclesiológicos del nuevo código de la Iglesia Latina*, en *Burgense* 26 (1985) 203-225.
- AZNAR GIL, F., *El fondo diocesano para la sustentación del clero(c. 1274 §1)*, en *REDC* 48 (1991) 619-647.
- _____ *La “conveniente remuneración” de los clérigos en el Código de Derecho Canónico*, en *Ciencia tomista* 113 (1986) 527-581.
- _____ *La retribución económica de los sacerdotes en el ordenamiento canónico español*, en *REDC* 49 (1986) 411-479.
- BACCARI, R., *L’aspetto giuridico-pastorale della trasformazione del beneficio in ufficio. Spunti per una revisione del concetto di ufficio ecclesiastico*, en *Monitor Ecclesiasticus* 96 (1971) 419-431.
- BAÑARES, J. I., *Algunas consideraciones a propósito de la incardinación*, en *Scripta Theologica* 23/1 (1991) 247-254.
- BAURA, E., *Il ministero ordinato: profile canonistici*, en AA. VV. (dir. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico), *Il sacramento dell’ordine*, Milán 2011, págs. 35-64.

- BERTONE, T., *Obblighi e diritti dei chierici. Missione e spiritualità del presbítero nel nuovo Codice*, en *Lo stato giuridico dei ministri sacri nel codice di Diritto Canonico*, Vaticano 1984, págs. 58-69.
- _____ *L'iscrizione dei chierici o incardinazione*, en *La normativa del Nuovo Codice*, Brescia 1983, págs. 77-78.
- BEYER, J., *Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità: dal Vaticano II al nuovo Codice di diritto canonico*, Roma 1990, 80 págs.
- BLÁZQUEZ, R., *Eclesiología de Comunión*, en *Communio* 4 (1986) 354-373.
- BO, V., *Il sostentamento del clero nella chiesa dei primi secoli*, en *Orientamenti Pastoralis* 33/5 (1985) 35-66.
- BONICELLI, G., *La vita economica del clero*, en AA. VV. (FAVALE, A., ed.), *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, Torino 1968, págs. 1035-1078.
- BONNET, A. P., *Comunione ecclesiale e diritto*, en *Monitor Ecclesiasticus* 116 (1991) 49-86.
- _____ *Communione ecclesiale, diritto e potere. Studi di diritto canonico*, Torino 1993,
- BORI, P. C., *Koinonía. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972, 134 págs.
- BOROVIO, D., *Los ministerios en la comunidad*, Barcelona 1999, 371 págs.
- _____ *Comunidad eclesial y ministerios*, en *Phase* 123 (1981) 183-201.
- BRAMBILLA, F. G., *Il prete: identità del ministero e oggettività della fede*, Milán 1990, 235 págs.
- _____ *Nuove prospettive nella teologia del ministero*, en *RCI* 68 (1987) 726-740.
- _____ *Per una teologia del ministero ordinato*, en AA.VV. (dir. CAPPELLINI, E.), *Episcopato, Presbiterato, Diaconato. Teologia e diritto canonico*, Cinisello Balsamo 1988, págs. 11-74.
- BUENO DE LA FUENTE, E., *Eclesiología*, Madrid 1998², 334 págs.
- BURGAZZI, C., *Il Sostentamento del Clero. Indagine storico-giuridica circa la formazione dei canonici 1272-1274-1275 del Codex Iuris Canonici 1983 e la loro applicazione in ambito europeo*, Roma 2001, 312 págs.
- BUSSO, A., *La fidelidad del Apóstol. Visión canónica del ser y del obrar del clérigo*, Buenos Aires 2004, 2 t.
- _____ *Vivir y esperar como sacerdote. Reflexiones sobre el modo cristiano de vivir el sacerdocio ministerial*, Buenos Aires 2010, 158 págs.
- _____ *La Iglesia y la comunidad política*, Buenos Aires 2000, 440 págs.
- CABRERA LÓPEZ, R., *El derecho de asociación del presbítero diocesano*, Roma 2002, 237 págs.

- CADAVID DUQUE, L., *El camino pastoral de la Iglesia en América latina y el Caribe*, Bogotá 2010, 160 págs.
- CALVI, M., *Commento ad un canone: Sovvenire alle necessita Della Chiesa (can. 222, par. 1)*, en *Quaderni di Diritto Ecclesiale I* (1989) 95 – 99.
- CANDIA, R., *La fraternidad presbiteral, signo de comunión. Fundamentos bíblico-teológicos y sus implicaciones ministeriales-pastorales*, en *Medellín XXIX/115* (2003) 577-654.
- CAPPELINI, E., *Beni ecclesiastici e onesto sostentamento del clero*, en *Norme per il sostentamento del clero*, Brescia 1985, págs. 9-33.
- _____ *Vita e ministero del presbítero*, en *Il presbítero del nuevo codice*, Brescia 1985, págs. 75-109.
- CAPRILE, G., *Il Concilio Vaticano II: cronache del Concilio Vaticano II*, Roma 1966-1969, 6 vols.
- _____ *Il sínodo dei Vescovi 1969. Prima assemblea straordinaria, 11-28 ottobre 1969*, Roma 1970, X+532 págs.
- _____ *Il Sinodo dei Vescovi. Ottava assemblea generale ordinaria, 30 settembre - 27 ottobre 1990*, Roma 1991, 768 págs.
- CAPRIOLI, M., *Il Decreto Conciliare "Presbyterorum Ordinis": Storia, analisi, dottrina*, Roma 1989-1990, 2 vols.
- _____ *Spiritualità sacerdotale. Valutazione della bibliografia 1965-1990*, en *Teresianum* 42 (1991) 435-473.
- CASTELLUCCI, E., *A trenti anni dal Decreto Presbyterorum Ordinis. La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale*, en *La Scuola Cattolica* 124 (1996) 3-68.195-261.
- _____ *Il ministero ordinato*, Brescia 2002, 394 págs.
- _____ *L'identità Del sacramento dell'ordine nella riflessione teológica attuale*, en AA. Vv. (dir. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico), *Il sacramento dell'ordine*, Milán 2011, págs. 11-34.
- CATTANEO, A., *Il sostentamento del clero nella Chiesa dei primi secoli*, en *Rassegna di teología* 34 (1993) 647-691.
- _____ *Il presbiterio della Chiesa particolare. Questioni canonistiche ed ecclesiologiche nei documenti del magistero e nel dibattito postconciliare*, Milán 1993, 191 págs.
- _____ *Le competenze proprie del presbítero e il rapporto con altri ministerio*, en AA. Vv. (dir. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico), *Il sacramento dell'ordine*, Milán 2011, págs. 97-117.
- CARON, P. G., *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, Milán 1981, t. I, 275 págs.

- CEBRIÁ GARCÍA, M., *La organización económica de la Iglesia Católica: los fondos comunes*, en REDC 55 (1998) 723-745.
- CENCINI, A., *Fraternidad en camino. Hacia la alteridad*, Santander 2000², 166 págs.
- CELLI, A., *Natura giuridica e funzionamento degli istituti per il sostentamento del clero*, Roma 2000, 93 págs.
- _____ *La vita comune del clero: storia e spiritualità*, Roma 2000, 233 págs.
- _____ *La vita comune del clero diocesano: L'insegnamento del Magisterio del nostro secolo*, en; RCI 79 (1998) 19 -32.
- CERAMI, C., *Episcopado e presbiterato nella Chiesa dei Padri*, en AA. VV. (SORCI, P., ed.), *Il presbítero nella Chiesa dopo il Vaticano II*, Trapani 2005, págs. 100-126.
- CHICA ARELLANO, F., *Una cierta vida en común entre clérigos. Aproximación jurídico-pastoral al canon 280*, en *Periodica* 91 (2002) 189-237.
- CISTERNINO, M., *L'uso dei beni temporali da parte dei chierici dal Concilio Vaticano II al CIC-1983*, Roma 1999, 105 págs.
- COCCOPALMERIO, F., *Diritto patrimoniale della Chiesa*, en AA. VV. (dir. Gruppo Italiano Docenti Di Diritto Canonico), *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. IV, Roma 1980, págs. 1-70.
- CODINA, V., *Los caminos del oriente cristiano. Iniciación a la teología oriental*, Madrid 1998, 166 págs.
- COLAGIOVANNI, E., *Incardinazione ed excardinazione nel nuovo CIC*, en *Monitor Ecclesiasticus* 109 (1984) 49-57.
- _____ *Aspectus historicus-sociologicus transformationis beneficij feudalís in officium ecclesiasticum ed ecclesiale*, en *Monitor Ecclesiasticus* 96 (1971) 393-418.
- COLOMBO, L., *Alcune questioni sulle finalità dei patrimonio ecclesiastico*, en AA. VV. (dir. Ferrari, S.), *Il nuovo codice di diritto canonico*, Bologna 1983, 243-250.
- CONDORELLI, O., *Ejercicio del ministerio y vínculo jerárquico en la historia del derecho de la Iglesia*, en *Ius Canonicum*, XLV/90 (2005) 487-528.
- CONGAR, Y., *I beni temporali della Chiesa secondo la tradizione teologica e canonica*, en *Chiesa e povertà*, Roma 1968, 257-286.
- _____ *De la comunión de las Iglesias a una eclesiología de la Iglesia universal*, en AA. VV. (dir. Congar, Y.-Dupuy) *El episcopado y la Iglesia universal*, Barcelona 1966, págs. 213-244.
- _____ *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1961, 594 págs.
- _____ *El servicio y la pobreza en la Iglesia*, Barcelona 1964, 147 págs.
- _____ *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1973, 224 págs.
- _____ *La Iglesia como Pueblo de Dios*, en *Concilium* 1 (1965) 9-33.

- _____ *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium salutis*, Madrid 1973, vol. IV, t. I, págs. 371-605.
- CONSORTI, P., *La remunerazione del clero: dal sistema beneficiale agli istituti per il sostentamento*, Torino 2000, 206 págs.
- CORBELLINI, G., *Note sulla formazione del can. 1274 (e dei cann. 1275 e 1272) del Codex Iuris Canonici*, en *Ius Ecclesiae* VIII/2 (1996) 465-507.
- CORECCO, E., *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico*, Lugano 1997, 2 vols.
- _____ *La recepción del Vaticano II en el Código de Derecho Canónico*, en AA. VV. (dir. ALBERIGO, G.- JOSSUA, J.P.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid 1987, págs. 299-354.
- _____ *Les pré-supposés ecclésiologiques et culturels de nouveau code*, en *Théologie et Droit Canon*, Frigourg 1990, págs. 223-248.
- _____ *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella Società. Aspetti metodologici della questione*, en *Actes IV CIDC*, págs. 1207-1234.
- _____ *Teología del Derecho canónico*, en *Nuevo Diccionario de Teología*, Madrid 1982, vol. 2, págs. 1828-1870.
- CORONELLI, R., *Incorporazione alla Chiesa e comunione. Aspetti teologici e canonici dell'appartenenza alla Chiesa*, Roma 1999, 452 págs.
- CORRAL, C., *Il sistema di sostentamento del clero in alcuni paesi europei*, en *Quaderni diritto Ecclesiastico* 1 (1989) 82-94.
- COSTA, M., *La povertà presbiterale nei documenti del magisterio dal Vaticano II ad oggi*, en *Periodica* 88 (1999) 231-257. 437-466.
- DE CASTRO TORNERO, G., *La sustentación del clero secular en España*, Roma 2009, 298 págs.
- DE LUBAC, H., *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1980, 296 págs.
- DE OLIVEIRA, M., *O direito a viver do evangelho. Estudo jurídico-teológico sobre a Sustençao do Clero*, Roma 2006, 373 págs.
- DE PAOLIS, V., *La sustentación del clero desde el concilio hasta el Código de derecho canónico*, en AA. VV. (dir. LATOURELLE, R.), *Vaticano II. Balance y Perspectivas*, Salamanca 1990², págs. 431-449.
- _____ *Communio in novo Codice Iuris Canonici*, en *Periodica* (1988) 521-552.
- _____ *Dimensión eclesial de los bienes temporales destinados a fines eclesiales*, en *Periodica*, 84 (1995) 78-103.
- _____ *I beni temporali della Chiesa*, Bologna 1995, 285 págs.
- _____ *Il sostentamento del clero nel Concilio e nel codice*, en *Quaderni di diritto ecclesiale* 2 (1989) 35-55.

- _____ *La disciplina ecclesiale al servizio della comunione*, en AA. VV. *Comunione e Disciplina ecclesiale*, Vaticano 1991, págs. 15-48.
- _____ *Il sistema beneficiale e il suo superamento dal Concilio Vaticano II ai nostri giorni*, en AA VV, *Il sostentamento del clero. Nella legislazione canonica e concordataria italiana*, Vaticano 1993, 21 – 33.
- DE REINA, V., *El sistema beneficiale*, Pamplona 1965, 397 págs.
- _____ *Propiedad eclesiástica, bienes dotales y réditos beneficiales*, en *Ius Canonicum* 2 (1962) 499-520.
- DE VASCONCELOS, A. *De saecularis clerici sustentatione secundum Can. 1274 §1 : um estudo histórico sistemático e uma nova proposta para o Brasil*, Roma 2005, 130 págs.
- _____ *Institutos de Pensao do Clero. Do Padroado Real ao Padroado das Igrejas Particulares*, Rio de Janeiro 1998, 243 págs.
- _____ *O sustento do clero no Concilio Vaticano II (bastidores dos canones 281 e 1274)*, en *Direito e Pastoral* 15 (2001) 23 – 64.
- DIANICH, S., *Il prete, a che serve?: saggio di teologia del ministero ordinato*, Roma 1978, 279 págs.
- _____ *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*, Roma 1993³, 302 págs.
- _____ *La chiesa mistero di comunione*, Genova-Milano 1990⁷, 190 págs.
- DI PIETRO, A., *Derecho privado romano*, Buenos Aires 1996, 433 págs.
- DOSS, J. P., *Alcune considerazioni canoniche sul ruolo del presbítero. Pastores nella Chiesa*, en AA. VV. (dir. GRAULICH, M.) *Le missione del prete nella missione della Chiesa*, Vaticano 2010, 282 págs.
- LADARIA, L. F., *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002², 245 págs.
- DI STEFANO, R.-ZANATTA, L., *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires 2000, 604 págs.
- ERRÁZURIZ MACKENNA, C. J., *Sul rapporto tra Comunione e Diritto nella Chiesa*, en *Fidelium Iura* 4 (1994) 33-53.
- ERRÁZURIZ, C., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa. Introduzione. I soggetti ecclesiali di diritto*, Milán 2009, vol. 1, 598 págs.
- ESQUERDA BIFET, J., *Esquemas de espiritualidad sacerdotal*, Pamplona 1990, 98 págs.
- _____ *Teologia de la Espiritualidad Sacerdotal*, Madrid 1976, 376 págs.
- FAYNEL, P., *La Iglesia*, Barcelona 1974, t. I.

- FALCHI, F., *Dal beneficio eclesiástico alla massa comune dei beni nei dibattiti del Concilio Vaticano II*, en AA. VV. (dir. CASIRAGHI, A.), *Il nuevo regime giuridico degli enti e dei beni ecclesiastici: tai del congreso di studi*, Milán 1993, págs. 227-251.
- FALTIN, D., *De iure patrimonial Ecclesiae*, Roma 1973, 287 págs.
- _____ *De obligatione impendendi fructus beneficium superfluos pro pauperibus aut piis causis*, Roma 1963, 133 págs.
- _____ *De rectu usu bonorum ecclesiasticorum ad mentem Concilii Vaticani II*, en *Apollinaris* 40 (1967) 409-441.
- _____ *Il diritto di proprietà ed uso dei beni temporali da parte della Chiesa*, en AA. VV. (dir. CAPPELLINI, E.) *Problemi e prospettive di diritto canonico*, Brescia 1977. 227-240.
- FAVALE, A., *I presbiteri. Identità, missione, spiritualità e formazione permanente*, Torino 1999, 430 págs.
- _____ *El ministerio presbiteral, Aspectos doctrinales, pastorales, espirituales*. Madrid 1989, 364 págs.
- FELICIANI, G., *Il nuovo sistema di sostentamento del clero. Profili canonistici della legge 20.5.1985, n. 222*, en *Aggiornamenti sociali* 1 (1990) 65-72.
- _____ *Il trattamento economico del clero nella nuova legislazione concordataria*, en *Aggiornamenti sociali* 6 (1985) 451 – 462.
- _____ *La crisi del sistema delle congrue e la prospettive conciliari*, en *RCI* (1985) 165-171.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, P., *Estudio teológico. Vida y santidad del sacerdote ordenado*, Salamanca 2007, 276 págs.
- FERRARO, G., *Il Sacerdozio ministeriale. Dottrina cattolica sul sacramento dell'ordine*, Napoli 1999, XIV+208 págs.
- FIORITA, N., *Remunerazione e previdenza dei ministri di culto*, Milán 2003, 271 págs.
- _____ *Gli istituti peri l sostentamento del clero tra disciplina normativa, prassi applicativa e prospettive di riforma*, en *Il Diritto Ecclesiastico* 113 (2002) 642 – 675.
- FLORISTÁN, C., *La Iglesia después del Vaticano II*, en AA. VV. (dir. FLORISTÁN, C- TAMAYO, J.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985, págs. 67-104.
- FONTBONA, J., *Ministerio de comunión*, Barcelona 1999, 143 págs.
- FORTE, B., *La Iglesia, icono de la Trinidad: Breve ecclesiología*, Madrid 1997³, 98 págs.
- _____ *La Iglesia de la Trinidad: Ensayo sobre el misterio de la Iglesia comunión y misión*, Salamanca 1997, 377 págs.
- _____ *La Chiesa nell'Eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli² 1988, 357 págs.

- FUCHS, L., *Koinonia an the Quest for an Ecumenical Ecclesiology*, Cambridge 2008, XXXIV + 565 págs.
- FÜRST, G., *Comunione e disciplina ecclesiales nella storia, Comunione e Disciplina ecclesiale*, en AA. VV., *Atti del XXII Congresso dell'Associazione canonistica Italiana*, Vaticano 1991, págs. 5-14.
- FRIES, H., *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático*, en *Mysterium salutis*, Madrid 1973, vol. IV, t. I, págs. 231-297.
- GALLO, L., *Il presbítero nella chiesa mistero comunione e missione*, en *Salesianum* 53 (1993) 17 – 35.
- GALOT, J., *El Obispo y sus cooperadores, ministros de comunión*, en *Surge* 44 (1986) 3-20.
- GARCÍA EXTREMEÑO, C., *Eclesiología. Comunión de vida y misión al mundo*. Salamanca 1999, 345 págs.
- GARCIA ORO, J., *Historia de la Iglesia. Edad Moderna*, Madrid 2005, Vol. III.
- GAUDIANO, P., *El Concilio Plenario Latinoamericano. Preparación, celebración y significación*, en *Revista Eclesiástica Platense* (1998) 1063-1078.
- GEROSA, L., *El Derecho de la Iglesia*, Valencia 1998, 364 págs.
- GESTEIRA, M., *Creo en la comunión de los santos*, en *Communio* 10/1 (1988) 4-37.
- GHERRO, S., *Gli aspetti patrimoniali dell'incardinazione*, en AA. VV., (dir. NAVARRO L.,) *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive*, Milán 2006, págs. 267-280.
- GHIRLANDA, G., *El derecho en la Iglesia misterio de comunión. Compendio de derecho eclesial*, Madrid 1992, 782 págs.
- _____ *Introducción al Derecho Eclesial*, Navarra 1995, 186 págs.
- _____ *Hierarchica communitio. Significato della formula nella Lumen Gentium*, Roma 1980, 650 págs.
- _____ *De hierarchica communione ut elemento constitutivo officii episcopalis iuxta Lumen Gentium*, en *Periodica* 69 (1980) 31-57.
- _____ *De notione comunionis hierarchicae iuxta Vaticanum II*, en *Periodica* 70 (1981) 41-68.
- _____ *Episcopato e presbiterato nella Lumen Gentium*, en *Communio* 59 (1981) 53-70.
- _____ *La notion de communion hiérarchique dans le Concile Vatican II*, en *AnCan* 25 (1981) 231-254.
- GIAQUINTA, C., *La imagen del Presbítero en la Pastores Dabo Vobis*, en *Pastores* 4 (1995) 2-10.
- _____ *El Sostenimiento Económico de la Iglesia*, en *Criterio* 2186 (1996) 626-630.

- _____ *Sostenimiento de la obra evangelizadora de la Iglesia y comunión de bienes*, en *Pastores* 10 (1997) 39-42.
- GIL HELLÍN, F., *Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones. Decretum de presbyterorum ministerio et vita*, Vaticano 1996, XXVI + 808 págs.
- GIL TAMAYO, J. A., *La Iglesia como sacramentum unitatis en Cipriano de Cartago*, en *Scripta theologica* 39/2 (2007) 337-365.
- GIRASOLI, N., *Significato ecclesiale dei beni temporali della Chiesa*, Roma 1984, XCI + 87 págs.
- GÓMEZ, R., *Introducción al código de derecho canónico*, en *Revista Académica e Institucional de la UCPR*, 85(2009) 95-106.
- GRASSO, G., *Comunione*, en AA. VV., *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. I, Torino 1977, 536-558.
- GRESHAKE, G., *El Dios Uno y Trino. Una Teología de la Trinidad*, Barcelona 2001, 710 págs.
- _____ *Ser Sacerdote hoy. Teología, praxis pastoral y espiritualidad*, Salamanca 2006², 506 págs.
- GROCHOLEWXHI, Z., *Il sustentamento del clero nella legislazione canonica e concordataria*, en *Monitor Ecclesiasticus* 118 (1993) 245-262.
- GUTIÉRREZ, J., *La visione conciliare dell'incardinazione. Incidenza sulla nuova legislazione canonica*, AA. VV., (dir. NAVARRO L.) *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive*, Milán 2006, págs. 96-124.
- HAMER, J., *La Iglesia es una comunión*, Barcelona 1965, 240 págs.
- HAUCK, F., *Koinos. Koinonos*, en KITTEL G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1969, vol. V, 671-726
- HERVADA, J., *La incardinación en la perspectiva conciliar*, en *Ius Canonicum* 7 (1967) 479-517.
- HERRANZ, J., *El nuevo concepto de incardinación*, en *Palabra* 12-13 (1966) 26.
- HESCH, J., *A canonical commentary on selected personnel policies in the United States of America regarding decent support of diocesan priests in active ministry* (1994).
- HILBERATH, B., *La Iglesia como "Communio": ¿fórmula mágica o programa de acción?*, en *Selecciones de Teología* 34 (1995) 15-23.
- INCITTI, G., *I requisiti per l'accesso al sacramento dell'ordine*, en AA. VV. (dir. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico), *Il sacramento dell'ordine*, Milán 2011, págs. 65-95.
- JIMÉNEZ URRESTI, T., *Presbiterado y Vaticano II: teología conciliar del Presbiterado*, California 1968, 283 págs.
- JEDIN, H. *Manual de historia de la Iglesia*, Barcelona 1980, t. I y III.

- _____ *Historia del Concilio de Trento*, Navarra 1975, 3 vols.
- _____ *La imagen del sacerdote en Trento*, en AA. VV. (J., COPPENS, dir.), *Sacerdocio y celibato*, Madrid 1972², págs. 95-96.
- KASPER, W., *La Iglesia como comunión: un hilo conductor en la eclesiología del Vaticano II*, en *Communio* 13 (1991) 50-64.
- _____ *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, 446 págs.
- _____ *Caminos de unidad. Perspectivas para el ecumenismo*, Madrid 2008, 281 págs.
- LA DELFA, R., *Il ministero presbiterale nei documenti dei magistero dopo il Vaticano II*, en AA. VV. (SORCI, P., ed.), *Il presbítero nella Chiesa dopo il Vaticano II*, Trapani 2005, págs. 127-145.
- LÉCUYER, J., *Decree on the Ministry and Life of Priests*, en *Comentary IV*, págs. 183-209.
- _____ *El "presbyterium"*, en AA. VV. (dir. FRISQUE, J.-CONGAR, Y.) *Los sacerdotes*, Madrid 1969, págs. 325-341.
- _____ *Sacerdotes de Cristo*, Andorra 1958.
- LODOS, F., *El «uta frui» de los beneficiados eclesiásticos*, en AA. VV. *El patrimonio eclesiástico*, Salamanca 1950, págs. 27-42.
- LONGHITANO, A., *Chiesa particolare e strutture di comunione*, Bologna 1985, 152 págs.
- LÓPEZ, R., *Los nuevos Ministerios según el Concilio Vaticano II y su realización en el Misterio de Comunión y Participación Eclesial*, en *Teológica Limense* 28/2 (1984) 393-413.
- LOSADA, J., *La comunión en la Iglesia-Comunión*, en *Communio* 10/1 (1988), págs. 38-47.
- MACCISE, C., *Fundamentos de la comunión y participación*, en *Vinculum*, Vol. 21, n°. 155 (1984) 33-45.
- MAFFEO, L., *Incardinazione dei chierici*, en *Novissimo Digesto Italiano*, VIII, Torino 1962, págs. 497-498.
- MANZANARES, J., *Comentario al c. 265*, en AA. VV., *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada*, Madrid 1991¹⁰, pág. 162.
- _____ *Comentario al c. 204*, en AA. VV., *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada*, Madrid 1991¹⁰, pág. 135.
- MARANGONI, R., *La Chiesa, mistero di comunione: il contributo di Paolo VI nell'elaborazione dell'eclesiologia di comunione, 1963-1978*, Roma 2001, 592 págs.
- MARCUZZI, P., *Il sostentamento del clero nella normativa codiciale latina*, en AA. VV., *Il sostentamento del clero. Nella legislazione canonica e concordataria italiana*, Vaticano 1993, 33-78.

- MARCHI, T., *La remunerazione dei chierici nel nuovo codice*, en AA. VV. *Lo stato giuridico dei ministri sacri nel Codice di diritto canonico*, Vaticano 1984, 187-195.
- _____ *La remunerazione dei chierici nel nuovo Codice*, en *Monitur Ecclesiasticus CIX* (1984) 187-195.
- MARTÍNEZ GORDO, J., *Eclesiología y gobernación. El debate de J. Ratzinger y W. Kasper sobre la relación entre la iglesia universal y la iglesia local*, en *Revista Latinoamericana de Teología* 66 (2005), 229-250.
- MARTÍNEZ SÁEZ, J., *La misión de Cristo y de los fieles en el CIC*, Salamanca 2004, 299 págs.
- MARRANZINI, A., *La teología del sacerdozio dopo il Vaticano II*, en *Asprenas* 28 (1981), 117-154.
- MARZOA, A., *La "communio" como espacio de los derechos fundamentales*, en *Fidelium Iura*, 10 (2000) 147-180.
- _____ *Comunión y derecho. Significación e implicaciones de ambos conceptos*, Navarra 1999, 230 págs.
- MIRALLES, A., *Le basi ecclesiológicas dell'incardinazione*, AA. VV., (dir. NAVARRO L.) *L'istituto dell'incardinazione. Natura e prospettive*, Milán 2006, págs. 4-40.
- MISTÒ, L., - DE PAOLIS, V., *Non per denaro: Il Sostegno economico alla Chiesa*. Saronno 2000, 292 págs.
- MISTÒ, L., *Diritto alla remunerazione, beni dei chierici, uguaglianza e diversità di trattamento*, en *Quaderni diritto ecclesiastico* 1 (1989) 57-70.
- _____ *I beni temporali della Chiesa*, en Aa. Vv. (dir. Gruppo italiano docenti di diritto canonico) *Il diritto nel misterio della Chiesa*, Roma 1992, págs. 350-430.
- MOLANO E., *El derecho de la comunión eclesiástica. A propósito del discurso de Juan Pablo II al IV Congreso Internacional de Derecho Canónico*, en *Fidelium Iura* 10 (2000) 13-29.
- _____ *Las opciones sistemáticas del CIC y el lugar de las estructuras jerárquicas de la Iglesia*, en *Ius Canonicum* 66 (1993), 465-477.
- MOLTENI MASTAI FERRETTI, G., *L'amministrazione di benefici ecclesiastici*, Milán 1974.
- MORONTA RODRÍGUEZ, M., *El presbiterio y la fraternidad sacerdotal*, Madrid 2008, 124 págs.
- MULLANEY, M., *Incardination and the Universal Dimensión of the Priestly Ministry: A Comparación Between CIC 17 and CIC 83*, Roma 2002, 271 págs.
- MUÑOZ CÁRDABA, L. M., *Principios eclesiológicos de la Pastor Bonus*, Roma 1999, 339 págs.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *Concepto bíblico de koinonía*, en AA. VV., *XIII Semana Bíblica Española. El movimiento ecumenista*, Madrid 1953, 195-224.
- MUSSA, A. D., *La retribuzione e la previdenza sociale dei chierici nel diritto canónico con riferimento aplicativo all'Argentina*, Roma 1999, 59 págs.

- MÜLLER, H., *Utrum «communio» sit principium formale-canonicum novae codificationis iuris Canonici Ecclesiae Latinae?*, en *Periodica* 74 (1985) 85-108.
- MRONSIKIRIC, *La communio quale fondamento e principio formale del diritto canonico*, Roma 2001, 327 págs.
- NAVARRO, L., *L'istituto dell'incardinazione: natura e prospettive*, Milán 2006, 526 págs.
- NICORA, A., *Tratti caratteristici e motivi ispiratori del nuovo sistema di sostentamento del clero. Qualche annotazione, a partenza avvenuta*, en *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 1 (1989) 5 – 21.
- OCHOA, X., *Acquisitio, distributio ac destinatio bonorum temporalium Ecclesiae institutorumque perfectionis ad mentem Concilii Vaticani II*, en *Commentarium pro Religiosis* (1970) 2033.
- _____ *Index verborum ac locutionum codicis iuris canonici*, Vaticano 1984.
- _____ *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Roma 1967.
- _____ *Leges ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, Roma 1966-1994, 10 vols.
- ORIO, A. M., *Notas sobre la espiritualidad de la comunión y de la cooperación jerárquica entre Obispos y presbíteros, a la luz del Vaticano II*, en *Surge* 38 (1980), 227-256.
- OTTAVIANI, A., *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, Roma 1958⁴, 2 vols.
- PAGANO FERNÁNDEZ, P. M., *Espíritu, Epiclesis, Iglesia: Aportes a la eclesiología eucarística*, Salamanca 1998, 431 págs.
- PATIÑO FRANCO, J. U., *La Iglesia en América Latina: una mirada histórica al proceso evangelizador en el Continente de la esperanza*, Bogotá 2002, 219 págs.
- PAZOS, A., *El iter del Concilio Plenario Latino Americano de 1899 o la articulación de la Iglesia latinoamericana*, en AA. VV., *Anuario de historia de la Iglesia*, Navarra 1998, vol. VII, págs. 185-206.
- PELZEL, M., *Eclesiología: la Iglesia como comunión y misión*, USA 2006, 144 págs.
- PERLASCA, A., *Il concetto di bene ecclesiastico*, Roma 1997, 423 págs.
- PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio. Historia, texto y comentario de la constitución “Lumen Gentium”*, Barcelona 1968/9, 2 vols.
- PIÉ-NINOT, S., *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2007, 669 págs.
- _____ *La Lumen Gentium a quaranta anys del concili Vaticà II*, en *Revista Catalana de Teologia* XXXII/1 (2007) 177-190.
- PIÑERO CARRIÓN, J. M., *El tránsito del régimen centralizado al régimen benefical, desde el punto de vista económico*, en *Ius Canonicum* II-2 (1962) 481-497.
- _____ *La Ley de la Iglesia*, Madrid 1985, 2 vols.

- _____ *La sustentación del clero, síntesis histórica y estudio jurídico*, Sevilla 1963.
- _____ *L'Aspetto patrimoniale ed economico della trasformazione del beneficio nell'ufficio*, en *Monitor Ecclesiasticus* 96 (1971) 432-463.
- PINTO, P. V., *Le norme generali del nuevo Codice*, en AA.VV., *La nuova legislazione canonica*, Roma 1983, págs. 35-107.
- PLANELLAS BARNESELL, J., *La recepción del Vaticano II en los manuales de eclesiología españoles*, Roma 2004, 592 págs.
- PLATEN, P., *Die sustentation der Kleriker*, Essen 2000, 293 págs.
- RATZINGER, J., *Convocados en el camino de la fe: La Iglesia como comunión*, Madrid 2004², 390 págs.
- _____ *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Madrid 2005, 189 págs.
- _____ *La eclesiología de la Lumen gentium*, en *L'Osservatore Romano*, Edición en lengua española, 11 de agosto de 2000, n° 32, págs. 393-394; n° 34, págs. 412-413.
- _____ *La eclesiología del Vaticano II*, en *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid 1987, págs. 5-33.
- _____ *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Barcelona 1972, 470 págs.
- REDAELLI, C., *Il sostentamento del clero*, en *Quaderni della mendolla*, 4 (1997) 171-195.
- RIBAS, J. M., *Incardinación y distribución del clero*, Pamplona 1971, XX + 302 págs.
- RIGAL, J., *L'écclesiologie de communion. Son evolution historique et ses fondaments*, París 1997, 400 págs.
- RINCON-PEREZ, T., *El orden de los clérigos o ministros sagrados. Formación, Incardinación y estatuto jurídico personal*, Pamplona 2009, 383 págs.
- ROBLEDA O., *De systemate beneficii supprimendo aut reformando ad normam Concilii Vaticani II*, en AA. VV., *Quaestiones disputatae iuridico-canonicae*, Roma 1969, págs. 151-166.
- RODRÍGUEZ DIEZ, J., *Versión española de las Reglas jurídicas del Corpus de Derecho Canónico*, en *Anuario Jurídico y Económico Escurialense* XLI (2008) 287-312.
- RODRIGUES FILHO, J., *O Estatuto Jurídico das Paróquias no Código de Direito Canônico de 1917 e 1983*, San Pablo 2011, 300 págs.
- ROJAS, J. A., *El Presbítero y la comunión. Algunos argumentos recurrentes*, en *Cuestiones Teológicas*, vol. 31 n° 75 (2004) 149-177.
- ROMITA, F., *Beneficio feudali ad officium ecclesiaticum et ecclesiale. L'Aspetto Conciliare*, en *Monitor Ecclesiasticus*, 96 (1971) 367-392.

- ROUCO VARELA, A., *El Derecho Canónico al servicio de la comunión eclesial*, en *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Vaticano 1994, págs. 133-153.
- _____ *Teología y Derecho: Escritos sobre aspectos fundamentales de Derecho Canónico y de las relaciones Iglesia-Estado*, Madrid 2003, 762 págs.
- ROUCO VARELA, M., - CORECCO, E., *Sacramenti e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Milán 1971.
- ROVERA V., *De structuris oeconomicis in Ecclesia renovandis*, en *Periodica* (1971) 197-250.
- RUIZ VELARDE, J. L., *La cuestión patrimonial en la génesis del Decreto Presbyterorum Ordinis*, en *Cuadernos Doctorales*, 18 (2001) 365-404.
- SALACHAS, D.-SABBARESE, L., *Chierici e ministero sacro nel Codice latino e orientale. Prospettive interecclesiali*, Vaticano 2004, 392 págs.
- SÁNCHEZ CHAMOSO, R., *Ministros de la Nueva Alianza. Teología del Sacerdocio ministerial*, México 1995.
- SÁNCHEZ HERRERO, J., *Historia de la Iglesia: Edad Media*, Madrid 2005, t. II, 608 págs.
- SARZI SARTORI, G., - TREVISAN, G., *La vita comune nella casa parrocchiale fra il parroco e il vicario parrocchiali*, en *Quaderni di vita ecclesiale*, 5 (1992) 47-66.
- SARZI SARTORI, G., *Presbiterio e consiglio presbiterale nelle fonti conciliari della disciplina canonica*, en *Quaderni di Diritto Ecclesiale*, 8 (1995) 6-47.
- _____ *Il consiglio presbiterale nelle fonti conciliari della disciplina canonica*, en AA. VV. (dir. RIVELLA, M.), *Partecipazione e corresponsabilità nella Chiesa*, Milán 2000, págs. 36 - 80.
- SAYÉS, J. A., *La Iglesia de Cristo. Curso de Ecclesiología*, Madrid 1999², 576 págs.
- SCANZILLO, C., *La chiesa, sacramento di comunione*, Napoli 1987, 462 págs.
- _____ *I presbiteri e la condivisione dei beni nella comunione ecclesiale*, en AA.VV. (dir. BROVELLI, F. Y CITRINI, T.), *La spiritualità del prete diocesano*, Milán 1990, págs. 444-475.
- SCHABLATURA ANTUNES, R., *La Ecclesiología eucarística a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965). Precedentes y desarrollo posconciliar*, Pamplona 2009, 95 págs.
- SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián 1966, 255 págs.
- SCHOUPPE, J. P., *Derecho patrimonial canónico*, Pamplona 2007, 237 págs.
- _____ *Elementi di diritto patrimoniale canonico*, Milán 2008², 234 págs.
- _____ *Beneficio eclesiástico*, en AA. VV. (dir. OTADUY, J., VIANA, A., SEDANO, J.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Pamplona 2012, vol. I, págs. 656-662.
- SEMMELOTH, O., *La Iglesia como sacramento original*, San Sebastián 1963,

- _____ *La Iglesia como sacramento de salvación*, en *Misterium salutis* vol. IV t. I, págs. 321-370.
- SESBOÛÉ, D., - GUILLET, J., *Comunión*, en AA. VV. (dir. X. LÉON-DUFOUR), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona 1975⁷, 173-175.
- SIKIRIC, M., *La communio quale fondamento e principio formale del diritto canonico. Studio teologico-giuridico*, Roma 2001, 329 págs.
- SOBANSKI, R., *Communio - principe de dynamisation du droit ecclésial*, en *Il diritto ecclesiastico*, 98/I (1987) 1039-1061.
- SOLFERINO, A., *Il sostentamento dei sacerdoti tra esigenze canonistiche e prospettiva civilistica*, en *Il Diritto Ecclesiastico*, 109/I (1998) 81-118.
- SPADONI, D., *Il sostentamento del clero alla luce del can. 1274 C.I.C. dei 1983*, Roma 2004, 113 págs.
- SPIAZZI, R., *Considerazioni teologico-pastorali sulla identità presbiterale e vita comunitaria del presbiterato alla luce del Vaticano II e della lettera ai sacerdoti di Giovanni Paolo II*, en *Teologia del Sacerdozio*, 12 (1980) 6 - 66.
- _____ *Il Decreto sul ministero e la vita sacerdotale*, Torino-Leuman 1967, 798 págs.
- SPINELLI, V., *Il fondo di previdenza per il clero e per i ministri di culto. La legge di applicazione*, Bologna 2000, 86 págs.
- STOCCHIERO, G., *Il beneficio eclesiástico*, Vicenza 1946, 2 vol.
- TEJERO, E., *Sacramenta, communio et ius. Datos históricos permanentes*, Navarra 2008, 455 págs.
- TILLARD, J-M. R., *Carne de la Iglesia. Carne de Cristo. En las fuentes de la eclesiología de comunión*, Salamanca 1994, 147 págs.
- _____ *Iglesia de Iglesias*, Salamanca 1999, 356 págs.
- _____ *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*, Salamanca 1999, 628 págs.
- _____ *Ecclésiologie de comunión et exigente oecuménique*, en *Irénikon* 59 (1986) 201-230.
- TRUJILLO, L., *La comunión de la Iglesia y el presbítero*, en *Surge* 54 (1996) 163-198.
- VANHOYE, A., *Sacerdotes Antiguos. Sacerdotes Nuevos según el Nuevo Testamento*, Salamanca 1984, 343 págs.
- VILLAR, J. R., *El Sínodo de 1985: el Concilio 20 años después*, en *Scripta theologica* 38/1 (2006) 61-72.
- VOGEL, C., *Titre d'Ordination et lien du presbytre à la communauté locale dans l'Eglise ancienne*, en *La Maison-Dieu* 115 (1973) 70-85.

WALKER, F., *Intenciones de Misa*, en *La Revista Católica* 1162 (2009) 139-145.

WASELYNCK, R., *Les Pretes: Élaboration du Décret Presbíterorum ordinis de Vatican II ;
histoire et genesi des textes conciliaires*, Paris 1968.

WERNZ F. X. – VIDAL P., *Ius canonicum*, Roma 1943³, t II, 977 págs.

ZAMBÓN, A., *Il consiglio evangelico della poverta nel ministero e nella vita del presbítero
diocesano*, Roma 2002, 401 págs.