

**DE LA PÉRDIDA DEL ESTADO CLERICAL EN UN INSTITUTO RELIGIOSO A  
LA LUZ DE LOS CÁNONES 290 Y 291**



**P. FRAY GERMÁN DARÍO RODRÍGUEZ PÉREZ, OSA**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO  
LICENCIATURA ECLESIASTICA Y MAESTRIA EN DERECHO CANÓNICO  
BOGOTÁ DC, 2020**

**DE LA PÉRDIDA DEL ESTADO CLERICAL EN UN INSTITUTO RELIGIOSO A  
LA LUZ DE LOS CÁNONES 290 Y 291.**

**P. FRAY GERMÁN DARÍO RODRÍGUEZ PÉREZ, OSA.**

Trabajo presentado como requisito para optar al título de  
Licenciado Eclesiástico y/o Magister en Derecho Canónico.

TUTOR:  
**MONSEÑOR DARÍO ÁLVAREZ BOTERO**  
Doctor en Derecho Canónico

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO  
LICENCIATURA ECLESIAÍSTICA Y MAESTRIA EN DERECHO CANÓNICO  
BOGOTÁ DC, 2020**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

**P. JORGE HUMBERTO PELÁEZ PIEDRAHITA, S.J.  
Rector**

**ING. LUIS DAVID PRIETO MARTÍNEZ.  
Vicerrector Académico**

**P. LUIS BERNARDO MUR MALAGÓN, SDB  
Decano de la Facultad de Derecho Canónico**

**NOTA DE ACEPTACIÓN**

---

---

---

---

---

**Presidente del Jurado**

---

**Jurado**

---

**Jurado**

**Bogotá DC., junio de 2020**

## DEDICATORIA

Quiero dedicar este trabajo de investigación:

A Dios, por regalarme el don de mi vocación religiosa y sacerdotal en la Orden de San Agustín.

A la Iglesia Católica porque es la que me inspira todos los días para poner todo mi ministerio y cualidades académicas al servicio del Pueblo de Dios.

A mi querida familia, que siempre ha sido mi fortaleza en la apasionante aventura de mi vida religiosa y de mi ministerio sacerdotal.

A la Orden de San Agustín, Provincia de Nuestra Señora de Gracia de Colombia, por darme la oportunidad de hacer estos estudios canónicos.

A mis hermanos de Comunidad porque sin su apoyo hubiera sido muy difícil tener el tiempo para adelantar estos estudios de Licenciatura y Maestría.

A tantos religiosos que viven en situaciones irregulares y que esperan que con nuestro estudio podamos ayudarles en sus procesos de vida.

A todos los que lean este trabajo y encuentren orientaciones para ser aplicadas en las realidades de la Iglesia.

A la Virgen María, Nuestra Señora Madre del Buen Consejo, porque ha sido mi compañera de camino en los ministerios que la Iglesia y la Orden me han confiado.

## AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi agradecimiento a la Orden de San Agustín, Provincia de Nuestra Señora de Gracia de Colombia, por haber confiado en mí y darme la oportunidad de adelantar estudios canónicos de Licenciatura y Maestría. Estoy convencido que todo lo que hagamos en bien de nuestra Orden es aportar indudablemente a la Iglesia, de la cual, como Agustinos, siguiendo el ejemplo de San Agustín, servimos en los apostolados que ella nos confía.

Agradezco a la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, al Señor Rector, al Señor Decano de la Facultad de Derecho Canónico, Padre Luis Bernardo Mur Malagón, SDB. A todos los profesores que con su sabiduría y su dedicación acompañaron este proceso formativo. A todos los sacerdotes y religiosos que fueron mis compañeros de estudio en el transcurso de la Maestría, de los cuales aprendí a reconocer la riqueza de la Iglesia en cada una de sus experiencias eclesiales.

Un reconocimiento especial a Monseñor Darío Álvarez Botero, el tutor de este trabajo investigativo, por haberme orientado desde su sabiduría y experiencia en este estudio canónico, por recordarme la misión del canonista, que no es otra cosa que trabajar por el bien de la Iglesia y la salvación de las almas. Por su cercanía y su amabilidad.

A mi Comunidad Local, a todos los que trabajan conmigo en la noble tarea de la educación en el querido Liceo de Cervantes El Retiro, a todas las personas que me han ayudado en todo lo relacionado con la presentación de este trabajo grado y que me han animado para no desistir por el camino. A todos un gracias por su labor.

## **NOTA DE ADVERTENCIA**

“La universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por sus alumnos en sus trabajos de tesis. Sólo velará porque no se publique nada contrario al dogma y a la moral católica y porque las tesis no contengan ataques personales contra persona alguna, antes bien se vean en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia.”

Artículo 23, Resolución No 13 del 6 de Julio de 1946, por la cual se reglamenta lo concerniente a Tesis y Exámenes de Grado en la Pontificia Universidad Javeriana.

## ABREVIATURAS

AAS.	Acta Apostolicae Sedis.
Art.	Artículo.
Aloc.	Alocución.
ASS.	Acta Sanctae Sedis.
BAC.	Biblioteca de Autores Cristianos.
c. / cc.	Canon – cánones
C.A.	Constitución Apostólica.
Cap. / caps.	Capítulo – capítulos.
Cfr.	Confrontar.
CIC.	Codex Iuris Canonici.
CIC/17.	Código de Derecho Canónico de 1917.
CIC/83.	Código de Derecho Canónico de 1983.
CIRSVA.	Congregación para los Institutos Religiosos y Sociedades de Vida Apostólica
CCEO.	Código de los Cánones de las Iglesias Orientales.
Const.	Constitución.
Consts.	Constituciones.
CPITL.	Pontificio Consejo para la interpretación de textos legislativos.
DPME.	Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos.
Dz.	Denzinger.
Enc.	Encíclica.
Ex. Ap.	Exhortación Apostólica.
GS.	Constitución dogmática, Gaudium et Spes.
Hist. Ecl.	Historia Eclesiástica.
IL.	Instrumentum Laboris.
LG.	Constitución dogmática, Lumen Gentium.
Lib.	Libro.
Litt circ.	Carta circular.
Leg.	Legislación.

m. p.	Motu proprio.
M.R.	Misal Romano.
N. /nn.	Número - números.
OFM.	Orden de Frailes Menores.
OP.	Orden de Predicadores.
OSA.	Orden de San Agustín.
OT.	Decreto Optatam Totius.
pág. / págs.	Página - páginas.
PDV.	Pastores dabo Vobis.
PL.	Patrología Latina.
PG.	Patrología Griega.
PO.	Presbyterorum Ordinis.
Pont R.	Pontifical Romano.
s. / ss.	Siglo – siglos.
SC.	Constitución Dogmática, Sacrosanctum Concilium.
SCDF.	Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.
SCSO.	Sagrada Congregación del Santo Oficio.
SS.	Su Santidad.
Tít.	Título.
v.	Versículo.
Vol.	Volumen.
§ / § §	Parágrafo – párrafos.

### **Abreviaturas bíblicas:**

Gn.	Génesis.
Ex.	Éxodo.
Lv.	Levítico.
Dt.	Deuteronomio.
Jc.	Jueces.

1 Cro.	Primera del Libro de Crónicas.
Esd.	Esdras.
Is.	Isaías.
Jr.	Jeremías.
Ez.	Ezequiel.
Mt.	Evangelio según San Mateo.
Mc.	Evangelio según San Marcos.
Lc.	Evangelio según San Lucas.
Jn.	Evangelio según San Juan.
Hch.	Hechos de los Apóstoles.
Ef.	Epístola a los Efesios.
Fil.	Epístola a los Filipenses.

## Contenido

Índice de Tablas .....	14
Introducción .....	15
Capítulo I.....	19
La condición de clérigo en la Iglesia .....	19
1. El ministerio sacerdotal entendido desde la óptica de la revelación .....	20
2. El sacerdocio ministerial a la luz del magisterio de la Iglesia .....	25
2.1. El sacramento del Orden en los tres primeros siglos .....	25
2.2. El sacramento del orden en San Agustín .....	27
2.3. El Sacramento del Orden en la Edad Media .....	29
2.4. El sacramento del Orden en el Concilio de Trento .....	32
2.5. El sacramento del Orden en el Concilio Vaticano II .....	34
2.6. Decreto <i>Presbyterorum Ordinis</i> . Sobre el ministerio y vida de los Presbíteros 36	34
2.7. El presbítero en la misión de la Iglesia.....	37
3. El estado clerical en la Iglesia Católica.....	46
3.1. De la formación de los Clérigos.....	50
3.2. La <i>Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis</i> .....	51
3.3. Algunos aspectos para tener en cuenta del reciente documento de la Congregación para el Clero .....	52
3.4. De la adscripción o incardinación de los Clérigos.....	53
Capítulo II.....	55
Las diversas formas de la pérdida del estado clerical en la Iglesia.....	55
1. De la pérdida del estado clerical en la codificación existente .....	55
1.1. De la reducción al estado laical en el Código de Derecho Canónico de 1917 55	55
1.2. De la pérdida del estado clerical en el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales .....	58
2. La pérdida del estado clerical en el Magisterio reciente de la Iglesia.....	60
2.1. Análisis de cada uno de los cánones de la pérdida del estado clerical.....	62
3. Exégesis canónica a los cánones 290 y 291 .....	63
3.1. Canon 290.....	63
3.2. Fuentes.....	63
3.3. Condición de nulidad en los procesos canónicos .....	66
3.4. Canon 291 .....	71

	12
3.5. Fuentes.....	72
3.6. Conexos .....	72
4. La obligación del celibato.....	73
5. Normas emanadas por la Sagrada Congregación del Santo Oficio o Congregación para la Doctrina de la Fe .....	76
5.1. Normas de la Congregación del Santo Oficio de 1964 .....	76
5.2. Normas de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1971 .....	77
5.3. Normas de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1980.....	80
6. Identidad y misión de la Vida Religiosa en la Iglesia .....	82
6.1. La vida religiosa en la Iglesia .....	83
6.2. El religioso hermano en la Iglesia .....	85
6.3. La dimensión jurídica de la Profesión Religiosa .....	88
6.4. Conciliación entre la realidad jurídica de la vida religiosa y el ministerio ordenado en la Iglesia.....	90
Capítulo III.....	94
Líneas jurídico-pastorales en los procesos de pérdida del estado clerical de los religiosos .....	94
1. Aportes de la psicología en el discernimiento vocacional .....	95
1.1. El proyecto de vida.....	95
1.2. La crisis como parte del proceso de construcción.....	97
1.3. Vocación y escogencia de carrera profesional .....	100
1.4. Riesgos de una mala decisión al construir un proyecto de vida.....	105
1.5. El proceso de discernimiento vocacional a la vida religiosa y sacerdotal .	107
1.6. Los procesos vocacionales en la legislación del Código .....	110
1.7. Comentario .....	113
2. Puntos de encuentro entre el Derecho Universal y el Derecho Propio .....	113
2.1. Las primeras etapas formación inicial antes de la profesión de los votos.	114
2.2. La profesión religiosa en el derecho propio .....	118
2.3. Admisión a las sagradas órdenes .....	120
2.4. La salida del instituto.....	122
2.5. Síntesis de la comparación del derecho propio de los Institutos Religiosos	
126	
2.6. Ayuda y acompañamiento a los miembros de institutos religiosos en la situación particular y aplicación pastoral del derecho .....	129
Conclusiones.....	135
Bibliografía.....	140

**Lista de anexos** ..... 145

## Índice de Tablas

Tabla 1 <i>Comparación entre los cc. 290 del CIC y 394 del CCEO</i> .....	62
Tabla 2 <i>síntesis comparativa del derecho propio de la Orden de San Agustín, Orden de Predicadores y Orden de Frailes Menores</i> .....	127

## Introducción

El Código de Derecho Canónico, en el Libro II, describe desde el punto de vista jurídico la constitución del Pueblo de Dios, donde el Legislador determina el *estatuto jurídico de los fieles cristianos* que son de dos categorías: por institución divina, en la Iglesia hay ministros sagrados, que en el derecho se denominan *clérigos*, quienes después de haber recibido válidamente la sagrada ordenación, y los demás bautizados, que son laicos tal como lo prescribe el canon. 207. Se hace aquí una clara referencia a la igualdad de condición bautismal, propia de todo fiel cristiano, pero distinción en cuanto a funciones y ministerio. El título tercero de la codificación reciente, denominada: *De los Ministros Sagrados*, en el capítulo IV titulado: *De la pérdida del Estado Clerical*, que comprende los cánones 290 al 293. Aún más particular, en la presente investigación, se hará un estudio detallado de los cánones 290 y 291 con relación a la pérdida de la condición de clérigo en el escenario de la ordenación válida y con la dispensa del celibato, reservada de manera exclusiva al ministerio del Romano Pontífice.

El religioso profeso tiene dos condiciones jurídicamente hablando en la Iglesia. En primer lugar, la consagración religiosa que se hace mediante la profesión pública de los consejos evangélicos, en la práctica y, a tenor del derecho propio de cada Instituto, pueden ser de manera temporal, es decir, con períodos de tiempo definidos donde éstos se renuevan. Posteriormente se emite la profesión perpetua o solemne con la que los religiosos de manera definitiva se incorporan o incardinan al Instituto Religioso con el ejercicio pleno de los derechos y deberes. En otras palabras, con la profesión perpetua de los votos se adquiere el ejercicio pleno de la voz activa dentro de la vida del Instituto. En segundo lugar, los candidatos que durante el itinerario formativo y solo después de la profesión religiosa, se consideran idóneos para la recepción del sacramento del orden, después de evaluar la

condición de la persona, analizar los respectivos escrutinios y de escuchar el parecer de la Iglesia se promueven al ministro ordenado, por consiguiente, debe haber un especial cuidado en examinar la intención e identidad de los religiosos frente al ministerio sacerdotal en la Iglesia.

El marco de investigación anteriormente expuesto se hace más específico cuando el miembro del Instituto Religioso Clerical de Derecho Pontificio, libre y voluntariamente, pide la dimisión del estado clerical, pero sin la intención de abandonar su pertenencia jurídica, que adquirió por la profesión de los votos religiosos perpetuos. El derecho no ha contemplado ampliamente esta posibilidad; se ha entendido desde la práctica jurídica procesal, que con la dimisión del estado clerical también se pierde la condición jurídica la profesión religiosa, porque no se entiende el deseo de querer continuar al interior de la vida consagrada, de un ministro ordenado que pide la dimisión al no manifestar identificación con el ministerio. En este punto, los cánones 290 y 291 marcan el eje canónico del trabajo, pues definen las formas en las cuales, en la Iglesia se pierde la condición clerical y lo que se pretende hacer de estos es un estudio exegético que permita una mejor aplicación en la vida Iglesia.

Es importante tener en cuenta los aportes que hace el Código de Derecho Canónico de 1983 en lo concerniente al Sacramento del Orden, que no es otra cosa que una lectura cercana del Magisterio del Concilio Vaticano II y el Magisterio Pontificio reciente a la nueva codificación; se puede afirmar que la redacción del cuerpo normativo expone con claridad la forma como se adquiere en la Iglesia el estado de clérigo y a las formas como se puede perder o dispensar el sacramento. Se abre paso a una realidad un poco desconocida en materia jurídica por los Ordinarios, respecto a la nulidad de la Sagrada Ordenación, cuando por algún impedimento de la persona o vicio en el acto, no se configuró la realidad sacramental en el ministro ordenado. La amplia producción jurídica, en diversas revistas canónicas u otras

publicaciones como lo es *Ius Canonicum* del Instituto Martín de Azpilcueta, de la Universidad de Navarra en España y en especial en un artículo: La Nulidad de la Sagrada Ordenación de Adrián González Martín. (199, p. 317ss) analizan las condiciones que hacen proceder a la declaración de una ordenación no existente, que requiere al igual que en los procesos de nulidad matrimonial un cuerpo probatorio, que busca en el encargado de administrar justicia la certeza moral, que le capacita para proceder de acuerdo con la verdad jurídica. Lo que se propone con la investigación no es hacer un estudio detallado de la nulidad de la ordenación, solo se deja enunciada, ya que el objetivo que se persigue es profundizar en todo lo relacionado con la pérdida del estado clerical de un religioso, que pide a la Iglesia, se considere la posibilidad de dejar el ministerio recibido sin perder la condición jurídica de la profesión religiosa.

En el primer capítulo, tomando como referencia el método sistemático para conceptualizar la forma como se adquiere la condición de clérigo en la Iglesia, mediante una serie de definiciones y conceptos jurídicos, que se encuentran expuestos en algunos documentos recientes del Magisterio de la Iglesia y que luego el Derecho fue adaptándolos con características de Ley y los asume como sustento preliminar o argumentativo dentro del ordenamiento jurídico. El objetivo que se ha propuesto para esta parte de la investigación es presentar de manera detallada y a la luz de los documentos del Magisterio de la Iglesia, la forma como se adquiere según el Derecho el estado clerical por medio de la recepción válida del Sacramento del Orden.

El segundo capítulo, haciendo uso del método exegético, busca hacer un estudio crítico desde las mismas fuentes que llevaron a la redacción y consolidación de los cc. 290 y 291 en la codificación actual. Para este propósito, es necesario indagar en los antecedentes jurídicos existentes en la Iglesia sobre la materia de la pérdida del estado clerical, pues es

lógico que no es algo reciente y que en la legislación anterior también se había tratado de manera amplia. Simultáneamente, se realizará la comparación con el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales en todo lo relacionado con la misma materia de la Pérdida del Estado Clerical. Se busca en este capítulo, estudiar y conceptualizar cada una de las formas que el Derecho contempla para que un clérigo puede perder su estado en la Iglesia. Se debe recordar que un clérigo religioso tiene también una doble condición, como lo hemos referido anteriormente. Por un lado, tiene una pertenencia o incardinación jurídica al Instituto Religioso en el cual, de manera temporal o perpetua ha realizado la profesión de los votos, tal como lo expone el Legislador en c.c. 654 – 661. Al final del capítulo, se presentará de manera sintética algunos aspectos propios de la vida consagrada, especialmente aquella que hace referencia a los Institutos Religiosos Clericales de Derecho Pontificio.

En el tercer capítulo, tomando parte del método práctico, busca la aplicación del derecho a las realidades pastorales concretas. No es solamente una exposición detallada del cuerpo normativo, es necesario también una conceptualización desde la misma psicología en todo lo relacionado con la no identificación con el ministerio, buscando aclarar la confusión que puede presentarse en los candidatos cuando no se define la diferencia entre vocación y profesión, rescatando la crisis como un elemento importante en la consolidación de la identidad como consagrado. Todo esto debe llevar a los encargados de ejercer la potestad de jurisdicción en la Iglesia a la aplicación desde la misma técnica procesal y con un profundo sentido pastoral, donde el objetivo es hacer ver la pertinencia del derecho en medio de la realidad de la Iglesia. El fin que se busca con este último capítulo, es ofrecer algunas orientaciones jurídicas y pastorales a los Superiores Mayores, de cómo se debe proceder ante situaciones irregulares de algunos religiosos en cada Instituto y la forma de actuar desde el principio de legalidad que ofrece el mismo Derecho.

## Capítulo I

### La condición de clérigo en la Iglesia

Sin pretender dar una definición, cuando el Legislador se refiere en el libro II del Código de Derecho Canónico al Pueblo de Dios, distingue de entre los fieles cristianos, la figura de los ministros sagrados o “clérigos”, por lo cual, se convierte en un imperativo de la investigación conocer el origen y la evolución del Sacramento del Orden en la Iglesia. Por lo anterior, resulta importante estudiar de forma detallada algunos conceptos que son materia propia de la teología sacramental y que, a juicio del planteamiento investigativo son esenciales para entender la materia jurídica de la que se ocupará esta tesis.

El punto de partida del presente estudio es el ejercicio de la ministerialidad en la Iglesia, que en un sentido cristológico, es la participación en la acción salvífica de la humanidad. Pues la Iglesia ha comprendido su potestad vicaria de Él, de Jesucristo, que es el Ministro por excelencia. Bien lo exponía el Papa Pio XII en su Encíclica *Mystici Corporis* donde se refería al lugar o al papel que tenía el ministro en la celebración de los sacramentos: “El Salvador es quien confiere la misión jurídicamente hablando a los Apóstoles, de la misma manera como Él había recibido el encargo del Padre, porque es Cristo quien enseña, rige y se ofrece en el contexto de la Iglesia”. ([Cf. Desinger. DS -3806.] Pio XII (1963), *Mystici Corporis* en Denzinger, Heinrich & Hünermann, Peter (2006). *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus fidei et morum.* (P. 976). Barcelona: Ed. Herder).

Se puede afirmar, entonces, que es Cristo el ministro de todas las acciones eclesiales, y por tanto, de todos los sacramentos. La Iglesia se debe entender desde el lugar vicario, en todas

las acciones que se hagan en nombre de Él y en especial, en la celebración de los sacramentos. La misión conferida a los Apóstoles y en línea directa a sus sucesores, es donde se entiende y se fundamenta en la ministerialidad eclesial y sacramental vicaria (Arnau, 2007, pp. 347-348).

### **1. El ministerio sacerdotal entendido desde la óptica de la revelación**

Una preocupación de los Santos Padres y los movimientos de la liturgia romana es encontrar una clara relación entre el Sacerdocio del Antiguo Testamento y el sacerdocio de la Nueva Alianza. Basta con recordar que Hipólito de Roma, en la composición de la Plegaria de Ordenación hace una clara referencia al sacerdocio de Abraham y al de Moisés, cuando él compartió su poder con algunos discípulos. (Conferencia Episcopal Española [CEE], 2011, pp. 50,101.). También fue interés del ritual de los Obispos establecer una estrecha relación entre las formas del ministerio sagrado en la Antigua y la Nueva Alianza, comprendiendo que la Iglesia, sin perder la tradición recibida, lo celebra y lo hace liturgia, tal como lo referencia el Canon Romano, cuando hace mención directa al sacerdocio de Melquisedec, en relación con el sacerdocio de Jesucristo (CEE, 2011, pp. 50,101.).

Toda la historia de la salvación contenida en el Antiguo Testamento tiene como único mediador entre Dios y el pueblo a Moisés, dándole pleno sentido no solo al sacerdocio israelita sino al mismo sacerdocio cristiano. Él era quien instituía a los herederos de Aarón con la investidura sacerdotal, pues era una familia perteneciente directamente a la Tribu de Leví, quienes fueron elegidos para ser portadores y transportar el arca de la Alianza por el desierto, tenían como objetivo presentarse ante la presencia de Yahvé y bendecir al pueblo. (Cf. Dt. 10: 8.). Tal como lo leemos en los libros del Éxodo y de los Números, estos hombres

que fueron elegidos mostraron un gran celo por hacer posible la causa de Dios, no se puede hablar con este gesto propiamente de una ordenación o la incorporación a un ministerio como se vive en la Iglesia hoy, sino la entrega de una función y un servicio sacerdotal que tenía como fin beneficiar al pueblo (Ex. 32: 29, Nm. 25: 12 – 13).

En el contexto sacerdotal del Antiguo Testamento, es necesario recordar la voz de los Profetas, que en su ministerio pedían de forma clara la santidad de los sacrificios y de los sacerdotes de Israel. Los profetas advierten sobre el desprecio que siente Dios cuando lo que se hace no es conforme a su voluntad. Clara referencia son los escritos de Amós y Malaquías donde se hacen evidentes estas dos dimensiones del sacerdocio antiguo, cuando ponen en sus palabras proféticas la voz del Señor Dios, llamando a la conversión de forma imperativa a quienes desempeñaban el ministerio sagrado:

Yo detesto, desprecio vuestras fiestas, no me gusta el olor de vuestras reuniones solemnes. Si me ofrecéis holocaustos... no me complazco en vuestras oblações, ni miro a vuestros sacrificios de comunión de novillos cebados. ¡Aparta de mi lado la multitud de tus canciones, no quiero oír la salmodia de tus arpas! ¡Que fluya, sí, el juicio como agua y la justicia como arroyo perenne! (Am. 5: 21 – 24).

En la versión de Malaquías se puede leer:

Pues los labios del sacerdote guardan la ciencia, y la Ley se busca en su boca; porque él es el mensajero de Yahveh Sebaot. Pero vosotros os habéis extraviado del camino, habéis hecho tropezar a muchos en la Ley, habéis corrompido la alianza de Leví, dice Yahveh Sebaot. Por eso yo también os he hecho despreciables y viles ante todo el

pueblo, de la misma manera que vosotros no guardáis mis caminos y hacéis acepción de personas en la Ley. (Mt. 2: 7-9).

Es importante tener en cuenta la comprensión histórica del sacerdocio cristiano, especialmente, de aquel que hace referencia al presbiterado, es útil conocer dentro de este breve estudio, algunas instituciones judaicas, como la figura del *Rey- Pastor* de su pueblo, los sacerdotes eran los encargados de ofrecer los sacrificios, y los profetas quienes tenían por vocación divina ser portavoces de la Palabra de Dios. En las comunidades que permanecieron por fuera de Jerusalén, conocidas como las comunidades de la *diáspora*, el gobierno estaba liderado por un consejo o colegio de ancianos, jefes de familia; en algunos casos especiales se encargaban la institución del  $\eta\lambda\iota\psi$  (*Schaliach*) *el*  $\text{Ἀπόστολος}$  (*apóstolos*), a dos personas con misiones específicas. Signo de ello, es la misión que han recibido en el Nuevo Testamento Bernabé y Pablo. (Hch. 13: 3). En este contexto, no se puede negar la existencia de los vínculos analógicos en las relaciones estructurales y rituales entre el mundo judío y el cristiano.

Según algunas afirmaciones de San Agustín, se logra descubrir la insistencia en este vínculo: “En el Antiguo Testamento se oculta el Nuevo y en el Nuevo se manifiesta el Antiguo” (Cf. *Questiones in Heptateuchum* II, 73, PL 34, p. 623). Pero aun así, es difícil poder realizar algunos estudios comparativos porque hay una notable carencia de formas rituales semejantes, a pesar de la lectura hermenéutica, donde se encuentran suficientes similitudes. Un signo importante es la imposición de las manos, por la que se concedía un cargo y se daba la investidura de autoridad, el contenido del sacerdocio cristiano se distancia de forma sustancial del antiguo sacerdocio levítico, pues lo que marca la diferencia es el acontecimiento Cristo (Rodríguez, 2007, p.p. 21, 24).

Se aclara que la forma en que se expresa la Patrística y la Liturgia ponen distancia respecto a la manera de comprender el ministerio sagrado en toda la revelación del Nuevo Testamento, pues no se menciona el sacerdocio en sentido estricto y se distancia de manera significativa de la forma como se comprendía el sacerdocio en Israel. Evidencia de lo anterior, es el hecho que en el Nuevo Testamento, a los Apóstoles no se les llame sacerdotes ni se les da un rango parecido; solo en la Carta a los Hebreos se le da el trato de sacerdote únicamente a Cristo. A lo largo del Nuevo Testamento, se enfatiza la diferencia existente entre Cristo y el estamento sacerdotal judío.

El sacerdocio de Cristo no es la continuidad del sacerdocio antiguo. En el Evangelio de Mateo, Cristo pone de manifiesto que su misión no tiene como propósito quebrantar la ley cultural dispuesta por Moisés y los profetas, pues su presencia en medio de la comunidad es la de dar pleno cumplimiento. Su predicación va encaminada a revelar el sentido sacrificial de su vida y desde allí se entiende el nuevo ministerio. Es el cumplimiento de la promesa, que ya habían anunciado por su ministerio los profetas (Cfr. Mt. 5: 17), puesto que la nueva dinámica es el servicio: “pues Él no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida en rescate por la multitud” (Mc. 10: 45).

En la presentación que se realiza en los evangelios sinópticos sobre la institución de la Eucaristía, Cristo anuncia que su cuerpo será entregado y su sangre derramada como sacrificio de la Nueva Alianza para el perdón de los pecados (Lc. 19:20). Jesucristo se presenta de una manera particular en el ámbito de un nuevo sacerdocio, pues prueba de ello son las afirmaciones que se hallan en la Epístola de los Hebreos, ya que, Cristo es el único y eterno sacerdote, pontífice de la Nueva Alianza (Hb. 9:11), pues su sacerdocio es nuevo en contraposición del sacerdocio antiguo.

En la primera generación cristiana, se trataba de diferenciar el sacerdocio cristiano del sacerdocio levítico, porque ni Cristo ni los apóstoles, pertenecieron a la tribu sacerdotal de Leví. El sacerdocio de Cristo es un sacerdocio nuevo, inaugurado en la cruz, donde hay identidad entre el sacerdote y el sacrificio. En este sentido, el tipo del sacerdocio cristiano es Cristo, y el tipo de sacrificio de expiación es el sacrificio de Cristo crucificado. En palabras de San Agustín: “Este es pues el sacrificio vespertino, la pasión del Señor, la cruz del Señor, la ofrenda de la víctima de la salvación, el holocausto agradable a Dios. Y en su resurrección transformó aquel sacrificio vespertino en ofrenda de la mañana” (*Enarratio in Psalmum*, 140, 5: PL 36, 1818), palabras que hayan un referente en san Pablo: “Cristo es el apóstol y sumo sacerdote de nuestra fe, sobre todo en el sacrificio de la Cruz” (Hb 3, 1).

A partir de una reflexión sobre el sacerdocio ministerial, hecha por el entonces prefecto para la Congregación de la Doctrina de la Fe, Card. Joseph Ratzinger, se permite hacer unas afirmaciones donde se aclara de forma eminente los dos tipos del ministerio sagrado en toda la revelación:

Se defiende la idea que el Nuevo Testamento está en contra del culto del templo, porque se separa del Antiguo Testamento. Ahora, el culto sería la realidad vivida, sufrida por Cristo crucificado fuera de los muros de la ciudad. Eso significa que ahora es en la profanidad donde debe ver el verdadero culto y que la ruptura con el sacerdocio levítico sería también la ruptura con el sacerdocio en cuanto tal; el presbiterado no sería un sacerdocio; el sacerdocio sería algo del Antiguo Testamento o pagano, no una realidad del cristianismo. Esta interpretación del Nuevo Testamento en una óptica – una hermenéutica- fundamentalmente protestante y secularizante se ha vuelto siempre más fuerte con el tiempo (Ratzinger, 2001, p. 176).

## **2. El sacerdocio ministerial a la luz del magisterio de la Iglesia**

El sacramento del Orden tiene un amplio desarrollo en la tradición viva y en el magisterio auténtico de la Iglesia. La reflexión en torno al ministerio ordenado se entiende desde una triple dimensión o grados como lo son: el episcopal, el presbiteral y el diaconal. Es recurrente el énfasis de la teología sacramental que pone de manifiesto el carácter sacerdotal, el ejercicio de la potestad, la distribución de las competencias de este servicio en los grados anteriormente mencionados y de la jurisdicción, que sin duda son signos de la potestad del Orden. Se toma en consideración la gran importancia de las funciones ministeriales (*tria munera*) como son: el regir, el enseñar y el santificar. Se distinguen los dos tipos de sacerdocios: el común que hemos recibido con el sacramento del Bautismo y el ministerial que se recibe válidamente por el rito de la sagrada ordenación (Conferencia Episcopal de Colombia, 1999, pp. 35 – 50).

### **2.1. El sacramento del Orden en los tres primeros siglos**

En el contexto del desarrollo eclesiológico y teológico hay que distinguir dos primeras formas de Iglesia: La Iglesia apostólica, es la que recoge la misión de los doce y de forma particular la de San Pablo, cuenta de ello, es la tradición oral consignada de forma escrita en cada uno de los Evangelios que se encuentran en el canon bíblico. El cristianismo de las primeras décadas tenía una característica más arraigada en la comunidad en sentido local, y los primeros ministerios que se conocen son los que dan cuenta el libro de los Hechos de los Apóstoles y el cuerpo epistolar que se encuentra en el Nuevo Testamento. Se habla del primer colegio de presbíteros como es el caso de Timoteo en Éfeso y de Tito en Creta.

La Iglesia Sub apostólica de finales del siglo I, refleja un tiempo de evolución mostrando la coexistencia de los ministerios itinerantes, profetas y maestros, con los ministerios estables, Obispos y diáconos. Entre los oficios más sobresalientes de los profetas era el anuncio del Evangelio y presidir la Eucaristía; según la Didaché estas funciones pasaron a los Obispos y de forma amplia a los presbíteros (XV, 1-2.).

San Clemente Romano, a finales del siglo I, en una epístola escrita a los Corintios, que tenía como fin dirimir un conflicto que se había suscitado entre los ministros jóvenes y los ancianos (presbíteros), resalta en su escrito la importancia de la sucesión apostólica, aunque no habla de un episcopado jerárquico y menos de un rito litúrgico de la ordenación. No se puede hablar de la organización ministerial tripartita: Obispo, presbítero y diácono, pues en este escrito se mencionan como sinónimos los términos *Obispo* y *presbítero*, pero sí queda en firme la distinción en relación con la analogía del Antiguo Testamento, que dicho ministerio hacía referencia al Sumo Sacerdote o a los levitas servidores del Templo de Jerusalén (Clemente, *A los Corintios I*, 36, 42,44.).

San Ignacio de Antioquía, a principios del siglo II, da cuenta del episcopado monárquico con el colegio de los presbíteros y lo distingue del ministerio de los diáconos. Es un tiempo donde se fortalece la sucesión apostólica, confiando a la misma persona la presidencia de la Comunidad y de la Eucaristía; un sólo Obispo, junto con los presbíteros y diáconos, reconociendo la distribución tripartita del ministerio sagrado, aunque no con evidencias claras de la liturgia de la ordenación. San Ignacio distingue las funciones tanto del Obispo como del presbítero, se habla con claridad de la unidad para la autoridad episcopal, reconoce la profunda unidad entre el profetismo y el sacerdocio, mientras que en la tradición semita se encontraban separados (Colson, 1966, pp. 39 – 44).

En el siglo II, el Pastor de Hermas hace referencia directa a los Obispos, presbíteros y diáconos, no conoce el episcopado monárquico, y también deja ver la ambigüedad terminológica en relación con el sagrado ministerio, pues la comunidad en Roma estaba presidida por Obispos y casi siempre por presbíteros (Herm. II, 4; III, 1, 9). En el siglo III, San Ireneo de Lyon hace referencia en sus escritos a los Obispos, como los dignos sucesores de los apóstoles, quienes con la sucesión del cargo episcopal recibieron el carisma seguro de la verdad según el querer del Padre. Se puede decir que la ambigüedad del vocabulario frente al ministerio ordenado persiste incluso en la época de Ireneo y solo la diversificación de las funciones ayudará finalmente a consolidar el régimen episcopal monárquico en las comunidades cristianas (Rodríguez, 2007, pp. 39,40).

## **2.2. El sacramento del orden en San Agustín**

San Agustín, en sus escritos contra los donatistas, aborda el tema de la sagrada ordenación. Afirma que los elementos propios por los que se confiere el ministerio están en *manus ordinationis imponere* y en la plegaria donde se invoca la acción de Dios sobre el ordenado (*Epístola* 78, 3; PL 33, 268). La ordenación confiere un *munus* o cargo, que capacita al elegido para ser ministro de la palabra y de los sacramentos en la Iglesia. San Agustín se refiere con claridad al ministerio sacerdotal de San Ambrosio de Milán. Lo que caracteriza al ministro de Cristo es el *ius dandi* o el derecho a celebrar los sacramentos, pues la vida del que tiene dicha potestad ha de estar movida por la caridad (*De Civitate Dei* XIX, 19: PL 43, 109). Por la imposición de manos, que es llamado *sacramentum consecrationis*, se concede una gracia especial del Espíritu, como se preanuncia en la imposición de manos de Moisés sobre Josué (Cfr. Num. 27:18-19) en los que han recibido de forma válida la ordenación

permanece el sacramento, que no se pierde por la herejía. Para ser un buen sacerdote no es suficiente ser revestido del sacramento, es necesario estar revestido de santidad, pues el ministerio no se recibe para ser usado en bien propio, sino que su sentido propio es para el servicio de los demás.

San Agustín hace una distinción entre el bautismo y la sagrada ordenación, en el primero se imprime carácter y en el segundo se refiere más al *sacramentum*. Con la anterior afirmación, San Agustín se convierte en el primer teólogo de occidente en hablar del carácter sacerdotal, como una realidad interior que se da en la persona que es consagrada. Distingue entre el efecto permanente del sacramento, que se confiere en bien de la propia Iglesia y la gracia sacramental del Espíritu que puede perderse, nos pone en la esfera del *ordinationis ecclesiasticae signaculum*. En pugna con los donatistas, afirma que por separarse de la comunión de la Iglesia no se pierde el bautismo recibido, ni el poder de administrarlo, pues se tratan de dos sacramentos, que consagran a las personas que lo han recibido y los marcan con un sentido de propiedad, por esta razón al ser dos sacramentos que imprimen carácter no se pueden reiterar (Cf. *Contra Epistolam Paermeniani* II, 13, 30: PL 43, 72).

Uno de los temas que más ocupó a San Agustín, fue la validez de la ordenación, cuando por diversas circunstancias, era conferida por algún Obispo hereje, pues fue una práctica que cuestionó significativamente a los teólogos de oriente. En Occidente, San Agustín ayudó a comprender desde algunos presupuestos teológicos. Él distingue claramente entre la forma y la *Virtus*, dando claridad a la validez del sacramento, aunque no se recibiera la virtud de la santificación, es decir, los sacramentos celebrados fuera de la comunión de la Iglesia son válidos, aunque el sujeto receptor no reciba la gracia, pues quien se separa culpablemente de la Iglesia pierde el Espíritu Santo. La Iglesia reconocía estas ordenaciones, pero cuando regresaban a la comunión se les imponía nuevamente las manos, no para conferir

el ministerio del orden, sino para recibir la gracia del Espíritu Santo que nunca habían recibido. San Agustín sabe que el sacerdocio, aunque propiamente hablando es sólo de los Obispos y de los presbíteros, es compartido también con los bautizados, llamados sacerdotes porque son miembros del único Sacerdote, Mediador y Salvador, Cristo, y todos comparten la caridad especialmente participando en la Eucaristía. “Llama aquí sacerdocio al pueblo mismo, del cual el sacerdote, el mediador entre Dios y los hombres, es el hombre Cristo Jesús” (Cf. *De Civitate Dei* XX, 10, 30: PL 41, 676; XVII, 5, 5: PL 41, 535).

San Agustín es consciente también que la unción sacerdotal confiere una santificación especial a los colaboradores y sucesores de los apóstoles. Como la plegaria eucarística convierte gracias al Espíritu Santo el pan en el cuerpo de Cristo, así la plegaria de ordenación convierte al sacerdote en un ser sublime y venerable, verdadero instrumento en las manos de Dios para ejercer los arcanos misterios. Mientras el Obispo reza e impone las manos, Dios infunde en el elegido la gracia sacerdotal. Bien lo afirma San Agustín en el Sermón 340: “En efecto, para vosotros soy Obispo, con vosotros soy cristiano. Aquel nombre es señal del encargo recibido; éste es de la gracia; aquél es ocasión de peligro; éste de salvación” (Cf. *Sermo 340*,1: PL 38, 1483). Ofrecer el sacrificio solo compete al Obispo y al Presbítero. Los Obispos, sucesores legítimos de los apóstoles en una sucesión ininterrumpida, garantizan la verdad de la Iglesia católica.

### **2.3. El Sacramento del Orden en la Edad Media**

La doctrina sobre el Sacramento del Orden de los Santos Padres y de los Juristas, guiados éstos por Graciano, llegan a los teólogos principales del siglo XII como lo son Ivo de Chartres, Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo. En este nuevo contexto sacramental,

Pedro Lombardo ofrece una síntesis doctrinal sobre el sacramento del Orden desde la perspectiva cultural de la Iglesia, presentando a los Obispos, como sucesores de los apóstoles, y a los presbíteros, como sucesores de los 72 discípulos (Cf. Lc. 10: 1). Pedro Lombardo llama a la ordenación sello sagrado, con estas palabras:

Si autem quaeritur quid sit quid hic vocatur ordo, sane dici potest signaculum quoddam esse, id est, sacrum quidam, quo spiritualis potestas traditur ordinatio, et officium (Pedro Lombardo, *Sententiarum libri IV*, 24, 10: PL 192, 904).

Se pueden distinguir algunos aspectos de esta definición, el carácter espiritual, que es el rito sagrado externo de la ordenación con el que se concede la determinada potestad de Orden. Se puede decir, a partir de lo expuesto por San Agustín, que el carácter es la consagración de la persona hecha por Dios durante el rito de la ordenación. Para Pedro Lombardo, según la reflexión de su tiempo, el ministerio sagrado está fundamentado en las siete órdenes o grados del sacramento: ostiarios, lectores, exorcistas, acólitos, subdiáconos, diáconos y presbíteros. Que cada uno de estos grados es sacramento, pues son signos eminentes de la gracia y la potestad significadas en la acción exterior. (Pedro Lombardo, *Sententiarum libri IV*, 24, 10: PL 192, 904).

De lo expuesto anteriormente, no se aprueban muchos sacramentos, es más, se ve la acción sacramental desde una óptica teológica amplia. También es importante rescatar de la reflexión litúrgica, los siete grados sacramentales, recordando de por sí, la simbología que existe en relación con el número siete, afirmando que los siete grados tienen una estrecha relación con la Eucaristía. Para él, siguiendo la doctrina de los canonistas, afirma que el episcopado no es una orden sagrada nueva, sino una dignidad dentro del mismo orden o grado sacerdotal (Pedro Lombardo, *Sententiarum libri IV*, 24, 11: PL 192, 904).

Pedro Lombardo hace una clara distinción entre santificar, que depende de la potestad sacramental y el presidir, que es una función de gobierno, es propio de su reflexión la distinción que existe entre ministerio episcopal y el presbiteral o sacerdotal. La diferencia entre la Potestad de Orden y la Potestad de Jurisdicción, aceptada comúnmente por la escolástica desde Graciano, fue usada por Pedro Lombardo para establecer el principio que los grados u órdenes que se refieren a la santificación son sacramento, mientras que las demás, al no referirse a la santificación, son dignidades y oficios no sacramentos, donde se concluye que el episcopado es solo una dignidad u oficio (Pedro Lombardo, *Sententiarum libri IV*, 24, 11: PL 192, 904). Pedro Lombardo considera la cuestión de la validez de las órdenes conferidas fuera de la comunión de la Iglesia, recuerda la postura de San Cipriano que niega la validez y la de San Agustín que admite la validez en cuanto al sacramento, aunque no en cuanto la gracia, se trata entonces de la doctrina expuesta en la famosa frase: “actuar in persona Christi” (Pedro Lombardo, *Sententiarum libri IV*, 25, 1: PL 192).

La doctrina del sacramento del orden en Santo Tomás de Aquino recoge parte de la doctrina patristica, que distingue entre los dos tipos de sacerdocios: el común o universal de todos los bautizados, pues así lo refiere: “Por el agua bautismal, se recibe el carácter que destina a los fieles a la celebración del culto divino” (Santo Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, III, 63, 2c). Pues los sacramentos de la Nueva Ley imprimen carácter, ya que por ellos los hombres son destinados al culto divino, según el rito de la religión cristiana. Ahora bien, el culto divino consiste tanto en recibir cuanto en el comunicar a otros las realidades divinas. Para realizar estos dos quehaceres se precisa un poder activo para transmitir a otros los bienes, y pasivo para ser capaz de recibir tales bienes. Por lo tanto, el carácter implica un cierto poder espiritual en orden a todo lo que se refiere al culto divino (Santo Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, III, 63, 2c).

En la teología de Santo Tomás, el orden es en primer lugar sacramento, refiriéndose al orden sacerdotal, y, en segundo lugar, oficio sagrado, referido al orden episcopal en el nivel de las iluminaciones divinas, nivel místico – alegórico, tal como se explica en la jerarquía eclesiástica en la doctrina dionisiaca, la ordenación de los Apóstoles es una obra divina, realizada por Jesucristo, divino fundador de la jerarquía. Dios es el principio *absoluto* y *santo* de todo orden; en suma, es Dios y vivimos para asemejarnos a Él; por eso, Dios es la forma definitiva del cristiano. Es importante distinguir aquí que el *Aquinate* refiere la relación entre Dios y sus criaturas en un nivel metafísico; por la ordenación ritual los ordenandos son introducidos en este orden que nadie puede violar. Se puede advertir que por el rito se confieren dos realidades que configuran al candidato: por un lado, el sacramento que transforma la humanidad de quien lo recibe válidamente y por el otro; se recibe la facultad para ejercer el oficio que le acredita para actuar en nombre de la Iglesia.

Santo Tomas por su parte, en la Summa Teológica, afirma en contra de los postulados de Pedro Lombardo:

El sacerdote que ha sido degradado a causa de la herejía y el cisma, por razón del carácter recibido desde el día de la ordenación, que tiene un profundo sentido de perpetuidad, puede consagrar el santo sacrificio válidamente, aunque sea una celebración ilícita, pues nadie le puede privar de la potestad de orden, en él impresa por el carácter sacerdotal (Santo Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. III. 82,7-8).

#### **2.4. El sacramento del Orden en el Concilio de Trento**

El siglo XV representa una crisis dentro del Sacramento del Orden Sacerdotal, que pone en tela de juicio la sacralidad misma del ministerio sagrado, a causa de la mediocridad

pastoral y la relajada vida moral del clero. El anuncio del Evangelio se encontraba relegado a un segundo plano, debido a que los ministros estaban ocupados en otras cosas distintas de su identidad sacerdotal y el sacramento se reducía a las celebraciones sociales de ritos que carecían muchas veces de fundamento teológico y de soporte en la revelación.

La reforma protestante valiéndose de esta realidad histórica hace una crítica radical del sacramento, con la intención de acreditar únicamente como sacramento válido el bautismo y colocando en un segundo lugar el sacerdocio ministerial, afirmando que carecía de la gracia sacramental. Estas circunstancias históricas, llevaron a los Padres del Concilio de Trento a una profunda reflexión eclesial, a reformular la doctrina católica sobre el Sacramento del Orden y afrontar con determinación la reforma del clero que no pasaba por el mejor momento. El movimiento de la reforma católica estaba centrado principalmente en recuperar la dignidad y sacramentalidad del oficio sagrado, pues no es ajena a la causa de la expansión de la herejía protestante, donde se denunciaba abiertamente la corrupción del clero de la Iglesia Católica. En conclusión, la teología protestante afirma que la Sagrada Escritura, especialmente el Nuevo Testamento estaba en contra del nuevo culto sagrado y del sacerdocio jerárquico, olvidando el magisterio expuesto sobre el mismo en las reflexiones del Concilio de Trento (Rodríguez, 2007, pp. 87-88).

La reforma católica expuesta por Trento, en la sesión XXIII del 15 de Julio de 1563, con el propósito de rescatar la importancia sacramental, cristológica y eclesiológica, promulga un documento dogmático que contiene cuatro capítulos y ocho cánones, donde se reafirma el ministerio sagrado como verdadero sacramento, aún más, declara que la vida sacerdotal encuentra su fuente y culmen en el sacramento de la Eucaristía. Se declara canónicamente la transmisión de la sucesión apostólica, que se recibe y subsiste en la persona de los Obispos y de los Presbíteros, quienes en la Iglesia ejercen el sacerdocio ministerial. El

fin de la reflexión del Concilio no tiene como objetivo presentar de manera sistemática el sacramento, sino que busca desmentir aquellas afirmaciones reformistas desde la fidelidad a la Tradición recibida de la Iglesia. No se centra en los oficios sacerdotales de predicar y pastorear a las comunidades, sino en mostrar el carácter sagrado y estable del sacerdocio ministerial. En la actualidad, se dice que el modelo expresado en el Concilio de Trento se encuentra en crisis, pero tendríamos que responder desde la reflexión teológica que no es tanto el modelo sino la comprensión que se hace del mismo.

### **2.5. El sacramento del Orden en el Concilio Vaticano II**

La pregunta que se hace con frecuencia sobre la novedad introducida en el Vaticano II, se debe responder desde la intencionalidad o naturaleza misma del Concilio, la reflexión no supone un progreso en el ámbito dogmático, sino que, valiéndose de la doctrina precedente, se ofrece una nueva perspectiva pastoral. El Concilio interpreta el Sacramento en relación con su fuente que es Jesucristo, y a su ámbito sacramental que es la comunidad eclesial en los diferentes contextos: *el anuncio ininterrumpido de la Palabra de Dios, la práctica de los sacramentos y la acción pastoral*. La naturaleza del sacerdocio se ha interpretado desde dos tipos de modelos clásicos: el modelo dionisiaco o mediacional y el modelo agustiniano en relación con lo ministerial. El Concilio de Trento siguió el primer modelo y el Vaticano II, el segundo.

La doctrina expuesta sobre el Sacramento del Orden en el Vaticano II, se centra en algunos criterios muy notables en el desarrollo de la teología: la misión del colegio de los doce, que es consecuencia del llamado y de la consagración a Cristo y la teología de la *triumphera* de Cristo: profeta, sacerdote y pastor. La teología del sacramento nos lleva a ampliar

la finalidad de cada uno de los criterios interpretando la realidad de estos, en cada uno de sus grados: el episcopado, el presbiterado y el diaconado. Se puede hacer mención de la igualdad del sacerdocio común de todos los bautizados, pero la diferencia en el ejercicio de la potestad sagrada, de aquellos que válidamente han recibido el sacramento del Orden. Esta aclaración no genera una jerarquización entre los bautizados, pero si una distinción en el ámbito de las funciones (Rodríguez, 2007, p. 102).

El Concilio no define nuevos dogmas, ni un cambio respecto al magisterio de la Iglesia expuesto anteriormente, su objetivo es mostrar una doctrina teológica que ha de ser asumida como magisterio pastoral Ordinario de la Iglesia. Además, el sacerdote, en la reflexión de los Padres del Concilio, está puesto dentro del pueblo de Dios y no se ha querido hablar del sacerdote como el mediador o el *Alter Christus*. No niega esta dimensión, de hecho, el Papa Juan Pablo II, en la Exhortación *Pastores dabo Vobis*, bebiendo de la teología del Vaticano II, recupera la tradición donde el sacerdote está en la comunidad y ante la comunidad (San Juan Pablo II, 1992, pp. 680-681). El Concilio pone el sacerdocio ordenado en el contexto del Pueblo de Dios, no implica una confusión o equiparación entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial. La diferencia se debe entender desde lo esencial y no solo desde lo gradual (Pablo VI, 1964, 10).

No se puede olvidar que el Vaticano II hace referencia clara a los Concilios precedentes, Trento que se ocupó de la doctrina del sacerdocio y el Vaticano I, que afirma de forma dogmática la infalibilidad y el primado.

## **2.6. Decreto *Presbyterorum Ordinis*. Sobre el ministerio y vida de los Presbíteros**

El Concilio Vaticano II queriendo abordar con una mirada pastoral el ministerio sacerdotal, publicó el Decreto *Presbyterorum Ordinis* del 7 de diciembre de 1965, como producto de la reflexión de los Padres Conciliares y considerando las afirmaciones hechas por los trabajos preparatorios y demás documentos conciliares, siendo firmado y aprobado por SS. Pablo VI.

El Decreto está conformado por tres capítulos que enmarcan las generalidades del ministerio sacerdotal y su función dentro de la Iglesia. Inicia con unas afirmaciones directas sobre la naturaleza del ministerio sacerdotal a manera de un breve proemio, el cual lo podemos considerar como la introducción a toda la temática del sacramento del orden. Es evidente, que ha sido una preocupación de todo el Concilio dar una mirada al ministerio ordenado y en especial a los presbíteros y su participación en la renovación eclesial (Pablo VI, 1965a):

Los presbíteros por la ordenación sagrada y por la misión que reciben de los Obispos, son promovidos para servir a Cristo Maestro, Sacerdote y Rey, de cuyo ministerio participan, por el que la Iglesia se constituye constantemente en este mundo como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo (Pablo VI, 1965b).

La acción ministerial de la que participan los presbíteros viene recibida de la participación del sacerdocio de Cristo a los Obispos como herederos de los apóstoles. Lo que presenta el Decreto son las tres funciones del ministerio, a saber: los anunciadores de la Palabra, los encargados de la santificación por los Sacramentos y quienes participan del gobierno pastoral de la Comunidad, en medio de los hombres.

## **2.7. El presbítero en la misión de la Iglesia**

La Iglesia hace que cada uno de sus miembros participe de su misión, en distinción de funciones, a través de la acción carismática, basados siempre en la experiencia y en el testimonio al mundo. Dentro de estas funciones, el Señor instituyó a unos ministros, quienes, revestidos del orden sagrado, cumplen la función dentro de la comunidad creyente: el ofrecer sacrificios y el de interceder en el perdón de los pecados. Se desempeña desde su naturaleza, públicamente, el sacerdocio en favor de los hombres en nombre de Cristo (Pablo VI, 1965b).

El ministerio que se describe en este decreto es aquel que recibe del Padre, Cristo, el Señor, que luego Él comunica a los Apóstoles, ellos la transmiten en sucesión a los Obispos y participan de la misma los presbíteros como colaboradores del orden episcopal (Pablo VI, 1965b, 432). Y es una misión que se entiende en su unión con los Obispos desde tres ministerios especiales: el edificar, el santificar y el regir. Se ordena este ministerio, principalmente para llevar el Evangelio y ofrecer la oblación de los fieles que es santificada continuamente por la acción del Espíritu Santo. Se puede entender siguiendo este mismo esquema, que el fin que buscan los presbíteros con su ministerio y con su vida, es buscar la gloria que procede de Dios Padre en Cristo su Hijo.

La figura del sacerdocio se ha constituido de diversas maneras a lo largo de la economía de la salvación, y es por eso que no podemos afirmar lo mismo al estudiar el sacerdocio del Antiguo y Nuevo Testamento. Algunas formas del sacerdocio en el Antiguo Testamento muestran la actividad de los que eran elegidos para cumplir esta función dentro del pueblo. Entre el sacerdocio más representativo está el de Melquisedec, en el cual se prefigura el mismo sacrificio eucarístico en las ofrendas del pan y del vino; posteriormente,

se relaciona el sacerdocio con la tribu de los Levitas que desarrollan su ministerio desde el ámbito social y religioso en beneficio del pueblo.<sup>1</sup>

En el Nuevo Testamento, podemos leer en los Hechos de los Apóstoles, cómo el sacerdocio se entiende desde el sentido propio del llamado y del ministerio conferido por la ordenación: son elegidos dentro del Pueblo de Dios de una manera especial, no para que se separaren de él, ni de la comunidad creyente a la que pertenecen, sino que se escogen para consagrar su vida definitivamente a la obra para la que son llamados por el Señor (Cf. Hch. 13:2). Se puede entender este nuevo sacerdocio como el testimonio de Cristo en el mundo. Siguiendo a San Agustín:

“...Todo el pueblo redimido, es decir, la congregación y la sociedad de los santos ofrezcan a Dios un sacrificio universal por medio del Gran Sacerdote, que se ofreció a sí mismo por nosotros en la pasión, para que fuéramos el cuerpo de tan sublime cabeza”( San Agustín, *De civitate Dei*, edición 1953, 10,6. PL 41, p. 284).

Es desde esta óptica donde se desprende la naturaleza del ministerio y del cual participan todos los hombres que han sido elegidos para recibirlo en el momento de su ordenación, no es un sacerdocio autónomo, sino que se participa del único sacerdocio de Cristo.

### **2.7.1. De las principales funciones de los Presbíteros.** La función principal en la que

se debe ocupar es en ser verdaderos ministros de la Palabra de Dios, entendiendo

---

<sup>1</sup> Cf. Biblia de Jersualén, Gn. 14:8; Ex. 28: 40-41; Lv. 6: 12-13; Nm. 1: 3ss; Dt. 10: 6; Jc. 17: 5; 1Co. 15: 24; Esd. 2:63; Jr. 8:8 ss; Ez. 44:10.

que la Palabra se debe hacer viva en los contextos donde se lleva el anuncio, pues por su ministerio, participan como cooperadores de la misión confiada a los Obispos: la obligación de anunciar a todos el Evangelio de Cristo (Cf. 2 Cor. 11: 7). Es necesario entender las palabras que nos presenta el evangelista Marcos: “Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura” (Cf. Mc. 16:15). Entre las funciones que encierra este ministerio se encuentran: el comunicar la verdad del Evangelio (Cf. Gal. 2:5), llevar a las personas a glorificar a Dios mediante el ejemplo de la conducta (Cf. 1 Pe. 2:2), anunciar el misterio de Cristo a los no creyentes enseñando el catecismo cristiano y exponiendo la doctrina de la Iglesia, mostrar que la Palabra de Dios tiene respuestas para los problemas que rodean a la sociedad y ante todo, invitar a todos los creyentes a la conversión y a la santidad. Estas funciones ministeriales se encuentran consignadas en el Rito de la Ordenación del Presbítero en la Iglesia alejandrina de los jacobitas: “congrega a tu pueblo a la palabra de la doctrina, como la madre que da calor a sus Hijos” (Dezinger & Hünemann, 2006, T. II., 14).

Otro ministerio que deben llevar los presbíteros es santificar el Pueblo de Dios por medio de los Sacramentos y en especial con la Eucaristía. De allí, se desprende la naturaleza de la opción que hace Dios por los Presbíteros, son consagrados por el ministerio de los Obispos, para que, participando de una manera eminente en el sacerdocio de Cristo, en la celebración de las cosas sagradas, ejerzan su consagración según el Espíritu, por quien participan en el ministerio celebrativo de la Liturgia (Pio XII, 1937, p. 80).

La recepción de los Sacramentos constituye el camino de santificación para la comunidad creyente, por eso, el bautismo introduce a los hombres en el Pueblo de Dios, por la penitencia se reconcilian aquellos que se han alejado de Dios y de la Iglesia por causa del pecado, por la unción de los enfermos se alivian los dolores de los hombres y especialmente,

en la Eucaristía se ofrece sacramentalmente el sacrificio de Cristo. Dentro de estos aspectos hay que decir que ningún presbítero debe favorecer a ninguna ideología ni partido humano que coloque en riesgo su relación con los miembros de su asamblea, pues deben ser dentro de la comunidad creyente, heraldos del Evangelio y Pastores dentro de la grey que le ha sido encomendada, su principal preocupación debe ser el incremento espiritual del cuerpo de Cristo.

**2.7.2. De las relaciones del Presbítero con otras personas.** El presbítero, unido estrechamente a su Obispo, participa del único y mismo modo del sacerdocio y ministerio de Cristo. Los Obispos que participan del don del Espíritu Santo por la ordenación sacerdotal a los presbíteros, los destinan para que sean sus colaboradores y consejeros dentro del ejercicio pastoral, pues ellos tienen la participación de su ministerio en la potestad de: enseñar, santificar y regir al pueblo de Dios. Siguiendo las palabras de SS. Pablo VI:

“Los presbíteros considerando la eminente gracia del sacramento del orden que han recibido de los Obispos, estén siempre dispuestos a obedecerles como la autoridad de Cristo, supremo Pastor, sean ejemplos dentro de la comunidad de sincera caridad y obediencia” (Pablo VI, 1965c).

El colegio de los presbíteros debe estar regido por la íntima fraternidad sacramental, pues no se entiende un ministro alejado, aislado o actuando de manera individual o a título personal, por lo contrario, debe estar ligado al presbiterio bajo la dirección de aquel que está al frente de la Iglesia particular. De esta manera, prefiguran la unión del Padre y del Hijo en la unidad que forman como Iglesia (Cf. Jn. 17:23).

Es necesario que se reúnan periódicamente no solamente para tratar temas de tipo pastoral sino para que se generen espacios de esparcimiento propicios para descansar donde se fomente una especie de vida común, donde se haga posible compartir la mesa o al menos periódicas reuniones. La comunión, que debe sobresalir entre los presbíteros, los debe llevar a solucionar los problemas de aquellos que se encuentran pasando por alguna necesidad o situación adversa. El mismo Concilio pide que haya entre los consagrados una caridad fraterna y misericordia con aquellos que han fallado en algo.

**2.7.3. *La relación de los Ministros Sagrados con los Laicos.*** La acción ministerial que ejercen los presbíteros en relación con los agentes laicos comprometidos con la Iglesia, debe ir encaminada por su condición de ordenados, ser en medio de sus ambientes padres y maestros, deben ser con ellos sin desprenderse de su propia realidad, verdaderos discípulos hechos partícipes del reino de Dios por la gracia que los ha llamado a su ministerio (Cf. 1 Tes. 2:12; Col. 1:13). Las funciones que ejercen entre ellos es la de presidir a imitación del único Maestro, “que no vino a ser servido sino a servir y a dar su vida por la redención de muchos” (Cf. Mt. 20:28). Debe ser una preocupación el buscar y promover la dignidad de los laicos y hacerlos partícipes activos dentro de la misión activa de la Iglesia: se les debe escuchar.

Se debe discernir el espíritu de los diferentes dones que Dios concede a la Iglesia por medio de los fieles bautizados, buscando ante todo solidificar el sentido de la fe y entendiendo la gracia de los múltiples carismas. Se les debe involucrar dentro del proceso evangelizador buscando trabajos que puedan desempeñar en los diferentes ambientes, pero siempre dejándoles una sana libertad y un campo de acción donde se sientan realmente

protagonistas y agentes colaboradores. Son, en medio de la comunidad, promotores de ecumenismo con aquellos que no están en plena comunión con la Iglesia.

**2.7.4. Distribución de los Presbíteros y vocaciones sacerdotales.** La amplitud universal de la vocación sacerdotal responde a la misma misión imperativa del Evangelio cuando hace referencia a la Salvación:

“Se predicará la conversión para perdón de los pecados a todas las naciones empezando desde Jerusalén. Vosotros sois testigos de estas cosas”, “... Cuando el Espíritu santo venga sobre vosotros, recibiréis una fuerza que los hará ser mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría hasta los confines de la tierra” (Cf. Lc. 24:47 – 48; Hch. 1:8).

Este mismo sentido hace que, entre las diferentes Iglesias particulares, donde hay un fecundo florecimiento de vocaciones, los presbíteros participen también de la misión en aquellos lugares, donde los ambientes sociales y políticos hacen que haya una notable carencia de clero. Es necesario, entonces, promover dentro de la Iglesia, la creación de seminarios inter jurisdiccionales, donde se promueva el fortalecimiento de una pastoral vocacional y, a través de diferentes estrategias se pueda favorecer el proceso formativo de los candidatos.

La pastoral vocacional y los mismos procesos formativos deben ir encaminados a formar jóvenes idóneos e integrales que sepan responder a los múltiples desafíos que les presenta las realidades particulares. La preocupación por el cultivo de las vocaciones debe ser un trabajo de toda la Iglesia y se debe promover una pastoral vocacional en todos los ambientes donde, como Iglesia, se hacen presentes: la catequesis, la predicación, los

sacramentos y en otros ambientes donde se interactúa en la misión cotidiana (Pablo VI, 1964, p. 81).

**2.7.5. La vocación de los presbíteros a la perfección.** Entre las preguntas que surgen a lo largo de este Decreto se resalta una en particular: ¿quién es el sacerdote? Como hemos dicho anteriormente, los presbíteros, por el sacramento del orden se configuran con Cristo Sacerdote, son miembros con la Cabeza y están en medio de los creyentes para la estructuración y edificación de la Iglesia como directos cooperadores del orden episcopal. Ante todo, los sacerdotes están llamados a vivir en espíritu de perfección, puesto que su dimensión de consagrados hace que sean figura e instrumento del Sacerdote Eterno en medio del mundo, que busca su propia santificación y la santificación del Pueblo que se le encomienda por la natural dimensión y potestad de su ministerio (Pablo VI, 1964, p.14).

La santidad de los presbíteros es signo de la obra salvífica de Dios, que se hace efectiva por la recepción del ministerio entendiendo siempre la acción del Espíritu Santo, que hace que se obre y se actúe de una manera nueva, no como un don personal, sino que encarna las palabras del mismo Apóstol: “Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí” (Cf. Gal. 2:20).

No se puede ser ministro de la Palabra si no hay un permanente contacto con la Sagrada Escritura, lo que permite enriquecer su propia vida y la vida de aquellos a quien este dirige su labor pastoral. En la celebración de los sacramentos, los ministros ordenados toman parte especial en el lugar de Cristo, y por consiguiente, se realiza de manera permanente nuestra santificación. Al regir y al apacentar el pueblo que se les confía, se tienen que ver reflejados en la imagen del Buen Pastor que fue capaz de entregar su vida por sus ovejas. Ahora bien, siendo conscientes de su vocación, es necesario procurar proyectos que no

desborden el límite de sus preocupaciones, ni mucho menos que les desvirtúe su condición de hombres consagrados y entender siempre desde una lectura de fe, cuál es la voluntad de Dios.

**2.7.6. Características en la vida de los Presbíteros.** Son características propias del ministerio recibido por participación del de Cristo, tener como eje primordial la humildad y la obediencia; desde la lectura de las palabras de San Pablo: “el ministro conociendo de sus debilidades, trabajó con humildad buscando siempre ser grato a los ojos de Dios” (Cf. Ef. 5:10). Y como encadenado por el Espíritu, es llevado por la voluntad de quien desea que todos los hombres se salven (Cf. Hch. 20:22). Entender la voluntad entonces, no solo en los acontecimientos extraordinarios sino en la cotidianidad, ya que su servicio está vinculado de una manera directa con la humildad para servir a todos los que hacen parte de su redil. Otra característica que señala el decreto es que el presbítero debe ser modelo de obediencia, que lo hace en realidad una persona libre y no un esclavo de la ley. Esta libertad lo hace experimentar su condición de Hijo de Dios y por tanto, actuar siempre movido por la caridad. Los presbíteros que viven en el espíritu de estas dos cualidades, no únicas, se configuran con el ejemplo del mismo Señor, que “se anonado a sí mismo y tomó la condición de siervo, entendiendo su obediencia hasta la muerte de cruz” (Cf. Fil. 2:7 -9).

Otro aspecto dentro de la vida de los presbíteros es la continencia, entendida como prenda del Reino de los Cielos y no como una mutilación humana o física: se retoma desde el mismo Señor que nos lo ha dejado en el mismo Evangelio (Cf. Mt. 19:12) . La Iglesia la ha tenido gran aprecio por aquellos que optan por la vida sacerdotal y es preciso hacer una aclaración al respecto, pues este modelo de vida se ha llevado de manera esencial en

occidente y en algunos casos particulares dentro de las Iglesias de oriente. Se entiende que la castidad y la virginidad, por el Reino de los Cielos, permiten que el hombre se consagre a Cristo de una manera nueva y especial, une su corazón al corazón del mismo Señor y crea un vínculo indiviso para que se dedique de una manera libre al servicio de Dios y de los hombres. Esta unión prefigura el matrimonio que existe entre Cristo y su Iglesia.

Otro aspecto dentro de la vida ordinaria es la administración de los bienes temporales que debe estar regida por las mismas leyes eclesiásticas. Se debe pedir, en cuanto sea posible, la asesoría de un laico que sea conocedor de los trámites administrativos para dar un buen destino de los bienes temporales.

**2.7.7. Recurso para la vida de los Presbíteros.** Dos importantes recursos que alimentan la parte espiritual deben ser el continuo contacto con la Palabra de Dios y con los sacramentos con especial predilección por la Eucaristía. Se debe participar de manera frecuente del sacramento de la reconciliación y entender que todos necesitan la conversión del corazón al amor del Padre de las misericordias. Se debe tener siempre el aprecio al ejemplo que da la Virgen María, como modelo de discípula y de docilidad al momento de hacer la voluntad de Dios. Se debe practicar con una frecuencia ininterrumpida la oración personal entendiendo que es el Señor el mejor maestro para vivir el ministerio. Además, es vital participar de los retiros espirituales y tener la dirección espiritual en un grado significativo (Pablo VI, 1965b).

Por otra parte, se debe procurar el cultivo de la ciencia, ya que su labor pastoral se alimenta de los progresos que se hacen en la formación académica. Particularmente se debe estudiar la Sagrada Escritura, los santos Padres y Doctores y de otros aspectos propios tratados en la Tradición y el Magisterio. Se debe tener claridad en las determinaciones

conciliares y en los documentos que promueva la Iglesia, de manera especial, el magisterio cotidiano del Papa y de los teólogos que estén en consonancia con la doctrina (Pablo VI, 1965b).

Finalmente, el decreto pide una atención importante en la terea de formar ministros responsables de la formación en seminarios y casas religiosas, los cuales deben enseñar lo propio del cuidado del culto divino, la doctrina y las sanas disciplinas eclesiásticas.

Se ha realizado una mención general de lo que el Decreto *Presbyterorum Ordinis* del Concilio Vaticano II ha examinado y considerado de los ministros en el segundo grado del sacerdocio. En lo que se ha propuesto, interesa tener un punto de partida que tomará toda la realidad y que, sin perder el deseo de renovación institucional pudiera ofrecer aspectos generales dentro de la investigación.

En un segundo momento, se presentó la Exhortación de su Santidad el Papa Juan Pablo II: *Pastores dabo Vobis* del 25 de marzo de 1992. La naturaleza de este tipo de documentos es producto de un trabajo fuerte de reflexión de la Iglesia y se presentan como resultado oficial de todas las determinaciones sinodales en la voz del Papa.

### **3. El estado clerical en la Iglesia Católica**

El Código de Derecho Canónico, en el libro II, que se titula Pueblo de Dios, distingue entre los fieles cristianos: los laicos y los Ministros Sagrados o Clérigos. El Legislador ha dejado claro en los primeros cánones de este libro, el estatuto común de los fieles, que se entiende desde el principio de la igualdad fundamental, sin desconocer desde luego, el estatuto del fiel laico desde la óptica de la diversidad funcional, que le da paso autorizado para tratar la vida de los clérigos desde esta perspectiva.

Los clérigos son aquellos que han recibido el sacramento del orden, y por consiguiente, están destinados al ejercicio de las funciones de enseñar, santificar y regir al pueblo cristiano en nombre, y a veces, también en la persona de Cristo. La consagración y la misión son dos componentes ontológicos de la condición del ministro sagrado. Por la consagración sacramental, el ministro se configura con Cristo, Cabeza y Pastor de la Iglesia; por lo que se sitúa no solo en la Iglesia, sino también al frente de la Iglesia. En virtud del sacramento se le confiere una potestad sagrada, que lo capacita para ejercer los ministerios sagrados que exigen esa potestad y que lo hace primer responsable de la misión universal de Cristo. Por tanto, podemos decir que la consagración y la misión son elementos coesenciales dentro de la identidad del sacerdote, pues no hay una consagración y misión sino se ha recibido válidamente el sacramento del orden. Es desde este mismo punto, donde el Legislador establece el fundamento de la constitución jerárquica de la Iglesia, pues a los ministros sagrados, en virtud de su condición, se les confía el ejercicio de los ministerios eclesiásticos (Rincón, 2002, en Instituto Martín Azpilcueta, 2002).

Los clérigos, por su condición jurídica, son los destinatarios directos de las normas codiciales y las extracodiciales, que regulan el ministerio eclesiástico a ellos encomendado. El Código de 1917 consideraba clérigos no solo aquellos que por el sacramento eran consagrados para desempeñar el ministerio sagrado sino a todos aquellos fieles que habían recibido la primera tonsura, las órdenes menores (acólitos, lectores, exorcistas, ostiarios) y el orden mayor del subdiaconado. Por ello, en la anterior codificación no era válido equiparar a los clérigos con los ministros sagrados. La manera para distinguir era llamándolos *ordenados in sacris*, aquellos que, por la ordenación válidamente recibida, eran ministros sagrados. La reflexión del Concilio Vaticano II no se encuentra en hacer extensiones o nuevos postulados en relación con la denominación de los clérigos. Desde el punto de vista pastoral,

las orientaciones doctrinales emanadas allí, llevarán precisamente a que el Papa Pablo VI, el 15 de agosto de 1972, promulgue el Motu Proprio *Ministeria Quaedam*, en el que dejó claro que el término “clérigo” queda reservado únicamente para los ministros sagrados, a la vez que se desclericalizan algunos ministerios en la Iglesia y se da una participación más abierta a los fieles laicos.

Esta nueva forma de interpretar el sacramento del orden es considerada en su totalidad por el Legislador, en la reforma del nuevo código (CIC 83), tal como lo entendemos de la lectura del canon 207, y sólo se les puede llamar clérigos, a partir del orden del diaconado tal como lo preceptúa el canon 266. No pierden su condición laical, quienes reciben los ministerios laicales del lectorado y acolitado, bien sea de forma estable (c. 230,1), bien como requisito previo para recibir la sagrada ordenación del diaconado (cc. 1035, 1050, 3º) (Rincón, 2002, en Instituto Martín Azpilcueta, 2002).

La condición clerical, por tanto, tiene su origen en el sacramento del orden, y se estructura de acuerdo con los tres grados sacramentales: diaconado, presbiterado y episcopado. Durante mucho tiempo la sacramentalidad del episcopado fue cuestionada e incluso objeto de controversia doctrinal.

El Concilio de Trento había afirmado la superioridad de los Obispos en relación con los presbíteros, pero no la sacramentalidad del episcopado. Es por ello, que el canon 949 del CIC 17 no incluye el episcopado dentro de las órdenes mayores que constituían el estado clerical. Posteriormente, el Concilio Vaticano II afirma la sacramentalidad del episcopado, cuando de manera clara, define que por la ordenación episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden. De esta afirmación, se deduce lo que la liturgia de la Iglesia y en el testimonio de los Santos Padres se ha enseñado como el *supremo sacerdocio* o *cumbre del ministerio sagrado* (Pablo VI, 1964, 221).

En la nueva legislación, el canon 1009 § 1 incluye el episcopado entre las tres órdenes que integran el sacramento del orden. El episcopado y el presbiterado integran el orden sacerdotal, mientras que el diaconado no se recibe en orden al sacerdocio sino al servicio (Pablo VI, 1964, 129).

La Constitución Dogmática *Lumen Gentium* ratificó a los presbíteros como los verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento, partícipes del sacerdocio de Cristo, por tanto, partícipes de la misión universal confiada al colegio de los Apóstoles, si bien no tienen la cumbre del sacramento y en consecuencia, en el ejercicio de la potestad, dependen de los Obispos (Pablo VI, 1964, 129). Dentro de las novedades que propone el Concilio, está la del *estado clerical*, que desliga notablemente, las connotaciones dadas por el Código de 1917. Los Clérigos al constituirse en *status* forman un grupo de personas distintas, con un patrimonio jurídico que se radica en la potestad, que le da una nota especial a la Iglesia, no como una diferencia social, sino que su identidad se afianza desde la perspectiva funcional dentro del pueblo de Dios.

El Concilio Vaticano II enfatiza en la igualdad radical de los bautizados y la común condición de los fieles cristianos, que implica una mirada distinta de la condición de los laicos en la Iglesia. Se puede afirmar entonces, que se pasa de una visión sesgada por el clericalismo a la participación más activa de todos los bautizados. Esto se puede evidenciar en la reforma del nuevo código el estado clerical, en diferentes cánones: cc. 194 § 1,1. 285, 289, 290 – 293. Toma importancia el c. 207 como principio constitucional de la igualdad radical de todos los bautizados. A partir de esta afirmación, se debe entender la misión del estado clerical, no como una súper clase de fieles sino como una misión que Jesucristo les ha encomendado en favor de la Iglesia. El propósito de este planteamiento no coloca en ningún momento en crisis la dimensión teológica y jurídica de los ministros ordenados, ni se coloca en riesgo la

sacramentalidad del Orden Sagrado, sino que el planteamiento que hace el Legislador pone de manifiesto una nueva dignidad, no desde la estructura jerárquica si no desde la ministerialidad. El clérigo no es más persona que los demás bautizados, ni el sacerdote es más cristiano que los demás fieles, no es un cristiano de rango superior (Rincón, 2002, en Instituto Martín Azpilcueta, 2002, p. 208).

En cuanto al Sacramento de la Ordenación, el Código subraya tres aspectos en este primer libro respecto a la manera en la que se debe entender la vida de los clérigos: de la formación, de la adscripción e incardinación y de las obligaciones y derechos de los clérigos.

### **3.1. De la formación de los Clérigos**

En primer lugar, el Código se ocupa de la formación de los Clérigos (cc. 232 – 264). Algunos canonistas han intentado desligar el capítulo de la formación de este libro y prefieren tratarla en el Libro III, que hace referencia directa a la Congregación para la educación católica. Uno de los puntos que debe quedar claro, es que el seminario no es solo el lugar donde algunos fieles reciben la formación con miras a la recepción de la sagrada ordenación, no es sólo un centro docente, sino el espacio donde se provee a los candidatos de una amplia formación humana, espiritual y pastoral de los futuros ministros sagrados: se habla así, dentro de los procesos formativos, de la disciplina clerical. Sin duda, no se puede hacer una distinción de la formación sacerdotal como algo fuera o distinto de la educación católica: la Iglesia lo ha entendido de la misma manera, dentro de la Curia Romana un mismo dicasterio se ocupa de las dos materias (Rincón, 2002, en Instituto Martín Azpilcueta, 2002, 209).

Los cánones que se relacionan en este capítulo hacen referencia exclusiva a la formación inicial de los candidatos al sacerdocio o al diaconado permanente. En especial, el

c. 279 que se refiere a la formación permanente del clero, abordada desde la ley codicial en el contexto de los deberes de los sacerdotes. El notable descuido de este segundo aspecto es el que lleva a la interpretar que muchos ministros sagrados pierden su amor vocacional, su consagración ministerial y la inmensa responsabilidad que se tiene frente al gobierno pastoral de la Iglesia. Las líneas orientadoras que propone el Decreto *Optatam totius*, sobre la formación sacerdotal, ponen adelante la regulación canónica de la formación en dos direcciones: por un lado, el ámbito institucional y por otro, los procesos de formación. Es el Concilio el que establece propiamente el régimen de los Seminarios, y establece las normas básicas que se han de seguir en los itinerarios formativos de los futuros sacerdotes, en especial las dimensiones que deben tener los planes formativos: lo humano, lo espiritual, intelectual y pastoral (Pablo VI, 1965d, p. 346).

### **3.2. La *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis***

La *Ratio, fundamentalis institutionis sacerdotalis*, fue promulgada por la Congregación para la Educación Católica en 1970, que posteriormente fue revisada a la luz del Código de Derecho Canónico en 1985 y de las orientaciones que han dado las conferencias episcopales a nivel particular. En el año 2016, fue promulgada por la Congregación para el Clero la nueva *Ratio*, que por disposición pontificia ya no es tarea de la Congregación para la Educación Católica. En el primer documento, era un imperativo la elaboración de los reglamentos para cada seminario que deberían estar aprobados por cada Obispo y para el caso de los seminarios inter diocesanos, por los Obispos interesados (CSI, 1970, pp. 321-384).

### **3.3. Algunos aspectos para tener en cuenta del reciente documento de la Congregación para el Clero**

En relación con los fundamentos de la formación, se hace una distinción clara sobre las cualidades que debe tener el sujeto de la misma. El candidato dentro del proceso formativo, permanece como un misterio para sí mismo, en el cual, interactúan y coexisten dos aspectos de la humanidad que no se pueden ver de forma separada, sino que se deben integrar de forma recíproca: por un lado se observan las cualidades y riquezas, que son dones de la gracia; por otro lado, la humanidad del candidato está marcada por sus limitaciones y fragilidades que son características de cualquier ser humano que se encuentre en un proceso de formación. La intención del documento es que los responsables de la formación ayuden, a quienes optan por el Sacramento del Orden a integrar estos dos aspectos, durante un proceso juicioso de maduración en la fe y desde la ayuda profesional de otras disciplinas que permitan hacer procesos de maduración integral, todo esto bajo el auxilio del Espíritu Santo y en pro de establecer una identidad frente al ministerio que se anhela recibir. El tiempo que comprende la formación hasta la recepción del Sacramento es un tiempo de prueba, de maduración, de discernimiento tanto del candidato como de los encargados del proceso formativo (Congregación para el clero, 2016, p.p. 964-965).

En palabras del Papa Francisco:

“El candidato al Sacramento del Orden está llamado a “salir de sí mismo” para orientar sus pasos en Cristo, hacia el Padre y hacia los demás, abrazando su vocación, esforzándose por colaborar con el Espíritu Santo, realizando una síntesis interior, serena y creativa, entre fortaleza y debilidad” (Francisco I, 2013, p. 13).

Uno de los grandes aportes en el ámbito de la formación sacerdotal es el citado documento del Papa Juan Pablo II, como producto del Sínodo de los Obispos del año 1990,

donde pone de manifiesto la importancia de la nueva legislación en torno a los criterios básicos que se deben seguir en los procesos formativos de los candidatos a la vida sacerdotal. Se pone de relieve lo ya mencionado por el Concilio Vaticano II en lo referente a los procesos que se deben seguir en las casas de formación y seminarios, con el propósito de buscar la idoneidad de los candidatos a las sagradas órdenes. Les da un fuerte impulso a los procesos de formación permanente en la vida de los clérigos, tan recomendado por el magisterio pontificio reciente y que debe ser una preocupación permanente de cada Ordinario de Lugar y de los Superiores religiosos.

### **3.4. De la adscripción o incardinación de los Clérigos**

La incardinación es una institución muy antigua dentro de la vida y la organización de la Iglesia, su intencionalidad es netamente pastoral, buscaba alcanzar estabilidad en las comunidades eclesiales. Con el paso del tiempo, deja de ser un instrumento meramente pastoral y se le da una connotación disciplinar, se le atribuye un valor jurídico y se define como el vínculo de sujeción a un Obispo en un determinado territorio. La nueva naturaleza de la incardinación es la de ser un instrumento de vigilancia y control. El Concilio Vaticano II le da un giro a su aplicación, atendiendo la necesidad misma de la Iglesia y haciendo efectivos aquellos postulados que hacen referencia a la justa distribución y organización del clero, o una mayor movilidad de los ministros ordenados con el propósito de atender convenientemente labores pastorales especializadas.

En el Decreto *Presbiterorum Ordinis* del Concilio Vaticano II, se afirma la universalidad del ministerio de los presbíteros y sus fundamentos teológicos, así como las consecuencias que desde ese principio se derivan para una regulación adecuada de la

incardinación. Por tanto, podemos decir con el Concilio que: “El Presbítero no está ordenado únicamente para la Iglesia particular, sino para la Iglesia Universal, en comunión con el Obispo, con Pedro y bajo Pedro” (Pablo VI, 1965b, p. 416). Toda esta relación se da “mediante el sacerdocio del Obispo, el sacerdocio de segundo orden se incorpora a la estructura apostólica de la Iglesia y consiguientemente, a su misión universal” (Pablo VI, 1965b, p. 416). Todo presbítero en virtud del Sacramento del Orden es ministro de Jesucristo, esto es, ministro de la Iglesia Universal.

La incardinación se debe entender desde lo jurídico como una relación al servicio de una porción del Pueblo de Dios, en orden a una más ordenada y de mejor cumplimiento de la misión universal de la Iglesia. La incardinación no se limita a un determinado territorio, sino que, por su naturaleza, está abierta a otras estructuras jurisdiccionales de índole personal, cuando así lo exijan particulares ministerios. La incardinación es una relación de servicio, sin desconocer que sea un vínculo estable, ha de garantizarse que su función esté encaminada al principio de solidaridad al bien común del entero Pueblo de Dios. Desde el punto de vista ministerial, se entiende la incardinación de los clérigos como el vínculo que une al Presbítero no sólo con el Obispo, sino también con todos los componentes del Pueblo de Dios en que se hace efectivo su ministerio.

En relación con los deberes y derechos que comportan el estatuto personal de los clérigos, si bien se encuentran fundamentados en la sagrada ordenación se entienden sobre manera desde la forma jurídica de la incardinación. Es por lo que en el CIC 83, el Legislador ha querido colocar el tema de la incardinación dentro del capítulo que precede al concerniente a los deberes y derechos de los clérigos (Rincón, 2002, en Instituto Martín Azpilcueta, 2002, p.p. 210-211).

## Capítulo II

### Las diversas formas de la pérdida del estado clerical en la Iglesia

#### 1. De la pérdida del estado clerical en la codificación existente

El punto de partida para comprender el desarrollo del presente capítulo va desde la aproximación que podamos hacer del término dimisión que en latín es *amissione*, que no es otra cosa que el acto por el que se pierde un oficio con el consentimiento de los superiores. Una de las preguntas que se hacen muchos fieles en la Iglesia es como se pierde el estado clerical, incluso muchos de forma errónea siguen utilizando las formas jurídicas del Código de Derecho Canónico de 1917.

El objetivo que nos proponemos desarrollar en esta parte de la investigación es hacer un estudio exegético de los actuales y vigentes cánones 290 al 292, que componen el capítulo IV del Libro II, que trata “De la pérdida del estado clerical”. Se realizará una comparación de la realidad jurídica precedente, que dio pasos significativos después de la reflexión eclesiológica del Concilio Vaticano II y cuyo resultado fue la formulación de estos cánones por parte del Legislador, que nos permiten dar respuesta a la pregunta por la que se ha planteado este marco de investigación.

#### 1.1. De la reducción al estado laical en el Código de Derecho Canónico de 1917

El Código de 1917 (Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, 1969) se ocupa de la reducción al estado laical de los clérigos en pocos cánones, concretamente en los cc. 211 al 214. Responde a las prácticas eclesiales de su tiempo y de las mismas colecciones canónicas anteriores que contemplaban esta figura jurídica. También hay otra forma de

interpretar el sacramento del Orden, pues para su momento existían dentro de la disciplina eclesiástica la distinción entre las órdenes menores y las órdenes mayores.

El principio jurídico que no pierde su vigencia en la redacción de los cánones es el preceptuado en el c. 108, § 3, que reza de la siguiente manera:

“Por institución divina, la jerarquía sagrada, debido al Orden, se compone de Obispos, Presbíteros y ministros; por razón de la jurisdicción consta de pontificado supremo y del episcopado subordinado; más por institución de la Iglesia, se añadieron además otros grados” (CIC, 1969, p. 50).

Siguiendo la redacción de ese canon, si la sagrada ordenación ha sido válidamente recibida, no puede anularse, y respecto a las otras órdenes de derecho eclesiástico, aunque la Iglesia puede anularlas, no lo hacen, y, por lo mismo siempre pueden ejercerse válidamente. ¿Qué se entiende por reducción al estado laical según el Legislador? en sentido propiamente jurídico, consiste en la pérdida de los derechos, privilegios y condición jurídica de la persona que, por el sacramento del orden sagrado, se había configurado en la Iglesia como ministro o clérigo y todo lo que conlleva la pérdida de la potestad sagrada.

El c. 211 del CIC/17 establecía las formas como se podía dar la reducción de los clérigos de las órdenes mayores al estado laical: por rescripto de la Santa Sede, por decreto o sentencia a tener de lo que establece el c. 214, o por pena de degradación. A diferencia de los clérigos de órdenes mayores, el minorista regresaba al estado laical no sólo de forma *ipso facto* por lo establecido en el derecho sino por la propia voluntad, si de manera formal avisaba previamente al Ordinario de lugar o por decreto del mismo Ordinario con decreto que este motivaba por una justa causa. El Ordinario debía examinar con detalle las condiciones del

clérigo y evaluaba a juicio de su discreción si el candidato por lo manifestado en su forma de vida no podía acceder a las órdenes sagradas (CIC, 1969, p. 90).

El c. 212 del CIC/17 compuesto por dos párrafos disponía de forma clara el proceso que debía seguirse en el caso de reintegro al estado de los clérigos. Quien había sido reducido como minorista *por cualquier causa*, necesitaba, para regresar a la condición de clérigo y de forma obligatoria, la licencia del Ordinario de la diócesis en la que fue incardinado en el momento de la tonsura, que se debía expedir únicamente cuando el Ordinario tenía la certeza mediante prueba de la vida y las costumbres del candidato. Se debe aclarar aquí, que la licencia debía ser dada al minorista en la misma diócesis que por la tonsura había sido incardinado, si ocurre que el minorista era de un instituto religioso, la licencia la debía conceder el superior religioso que tenía la condición de Ordinario, pues él era el encargado de expedir las letras dimisorias. Lo que producía efecto jurídico para el reintegro era la incardinación, que por la licencia facultaba la incardinación a una diócesis o a un instituto religioso. En el caso de un clérigo de órdenes mayores, para que este pudiera ser recibido nuevamente entre el grupo de los clérigos, se requería de forma obligatoria la licencia expresa de la Santa Sede (CIC, 1969, p. 90).

El c. 213 del CIC/17 también compuesto por dos párrafos, tiene un sentido aclaratorio frente a lo que ya se había legislado. El que era reducido al estado laical perdía por lo mismo la facultad para ejercer los oficios eclesiásticos, beneficios, privilegios clericales, se les prohibía vestir el hábito eclesiástico y llevar la tonsura que era un instintivo propio de los clérigos. El párrafo 2 establecía una consideración importante para entender la ley actual, rezaba de la siguiente manera: “Sin embargo, el clérigo de órdenes mayores queda obligado al celibato, salvo lo que prescribe el c. 214” (CIC, 1969, p. 91).

El c. 214 del CIC/17 establece los vicios de consentimiento que reconocía el Legislador en el momento de la Ordenación. El clérigo que era coaccionado por miedo grave debería ser reducido al estado laical por sentencia del juez, si después de pasar la situación de miedo no ratificaba la ordenación incluso de forma tácita con el ejercicio ministerial y de una aceptación de las obligaciones que conllevaba la disciplina de los clérigos. Esta realidad llevaba consigo también la exclusión de observar el celibato por el Reino de los Cielos y el rezo de las horas litúrgicas canónicas. Una de las condiciones que preveía el Código era la demostración de la mencionada realidad, en el Libro IV, Título XXI, cc 1993 – 1998, donde se preceptuaba de forma clara de las causas contra la sagrada ordenación (CIC, 1969, p. 91).

## **1.2. De la pérdida del estado clerical en el Código de los Cánones de las Iglesias**

### **Orientales**

La referencia a la práctica jurídica en torno a la dimisión de los clérigos en los cánones de las Iglesias Orientales (CCEO), fue promulgado por Su Santidad Juan Pablo II, el 18 de octubre de 1990, mediante la Constitución Apostólica *Sacri Canones*. Es uno de los trabajos de codificación canónica reciente y es importante como una referencia analógica dentro de este estudio que estamos realizando (San Juan Pablo II, 1990a, pp.1033-1063). El documento en el Título X contempla los aspectos relacionados con los Clérigos, el capítulo IV que se encuentra conformado por los cc. 394 al 398, está destinado a describir la forma en la cual, en dichas Iglesias se pierde el estado de los ministros sagrados.

El c. 394 de forma análoga con el c. 290 del CIC/83 en sus dos primeros numerales, difiere del latino en lo que establece, de forma particular, en el párrafo tres, y le da una cierta participación a la jurisdicción de los patriarcas, y lo establece de la siguiente forma:

“se puede perder el estado clerical por rescripto de la Sede Apostólica, o, a tener del c. 397 del CCEO, del Patriarca; pero el rescripto no lo concede lícitamente el Patriarca, ni la Santa Sede Apostólica, sin causas graves a los diáconos y gravísimas a los presbíteros” (Juan Pablo II, 1990b, p. 169).

A continuación, se presenta un cuadro comparativo de los cánones en cuestión:

Tabla 1.

*Comparación entre los cc. 290 del CIC y 394 del CCEO*

<b>C. 290. CIC/83</b>	<b>C. 394. CCEO</b>
<p><b>290</b> Una vez recibida válidamente, la ordenación sagrada nunca se anula. Sin embargo, un clérigo pierde el estado clerical:</p> <p><b>1º.</b> Por sentencia judicial o decreto administrativo, en los que se declare la invalidez de la sagrada ordenación;</p> <p><b>2º.</b> Por la pena de dimisión legítimamente impuesta;</p> <p><b>3º.</b> Por rescripto de la Sede Apostólica, que solamente se concede, por la Sede Apostólica, a los diáconos, cuando existen causas graves; a los presbíteros, por causas gravísimas.</p>	<p><b>394</b> Una vez recibida válidamente, la ordenación sagrada, nunca se anula. Sin embargo, un clérigo pierde el estado clerical:</p> <p><b>1º.</b> Por sentencia judicial o decreto administrativo, en los que se declare la invalidez de la sagrada ordenación;</p> <p><b>2º.</b> Por la pena de dimisión legítimamente impuesta;</p> <p><b>3º.</b> Por rescripto de la Sede Apostólica, o, a tenor del c. 397, del Patriarca; pero este rescripto no puede concederlo lícitamente el Patriarca, ni lo concede la Sede Apostólica, sin causas graves a los diáconos, y a los presbíteros, sin causas gravísimas.</p>

Fuente: Elaboración propia a partir de CIC (2015) y CCEO (2015).

El c. 395 establece que el clérigo que ha perdido el estado clerical pierde los derechos del estado y deja de estar sujeto a las obligaciones del estado clerical, se prohíbe también ejercer la potestad de orden, queda privado de los oficios, ministerios, funciones y de cualquier potestad delegada. De forma análoga el CIC 83 en el c. 292, establece la condición en la quedan los clérigos después de que pierden el estado.

El c. 396 pone de manifiesto que cuando es declarada la invalidez de la sagrada ordenación, la pérdida del estado clerical no lleva consigo la dispensa de la obligación del celibato, pues esta es de concesión del Romano Pontífice. De la misma manera, el canon latino en el 291 también preceptúa que la obligación del celibato es competencia directa de la Sede Apostólica.

El c. 397 contempla que el Patriarca con el consentimiento del Sínodo de los Obispos de la Iglesia patriarcal, o si en el peligro de cada demora, el Sínodo permanente, puede conceder la pérdida del estado clerical a los clérigos que tengan domicilio o cuasi domicilio dentro de la misma jurisdicción. Si el clérigo está o no obligado al celibato, no deben pedir la dispensa de la obligación, en todos los casos que no cumplan con las características antes mencionadas remítase la causa a la Sede Apostólica.

El c. 398 va en consonancia análoga con el c. 293 del CIC/83, quien ha perdido el estado clerical por rescripto de la Santa Sede Apostólica, puede ser readmitido al mismo estado por la misma autoridad. Lo mismo ocurre entre aquellos que perdiendo su estado por potestad del Patriarca debe ser admitido por la misma autoridad patriarcal.

## **2. La pérdida del estado clerical en el Magisterio reciente de la Iglesia**

El sacramento del orden imprime carácter en aquellos que lo reciben válidamente y en los que ninguna causal se infiere para determinar su nulidad, porque la naturaleza misma

del acto no es reiterable ni es anulable, por tanto, sus efectos perduran de una manera indeleble en la persona misma del candidato. En el derecho anterior, dicha condición de pérdida era denominada “reducción al estado laical” o “degradación”, en el reciente, se considera como “pérdida del estado clerical” o como “dimisión del estado clerical” (CIC, 2015, p. 249).

El sentido del cambio terminológico responde también a la dinámica de la doctrina conciliar, pues el derecho es expresión de una nueva legislación acorde con los cambios trascendentales vividos en la época del Concilio Ecuménico Vaticano II. La nueva visión que propone la doctrina conciliar no es una Iglesia estratificada o estatutaria, sino una comunidad eclesial que ve el sacerdocio ministerial dentro de la Iglesia como una condición nueva desde función sagrada y el servicio (CIC, 2015, p. 250).

En la legislación del Código de 1917 se preveía cuatro formas para la reducción al estado laical: por rescripto, por decreto, por pena o por decreto de degradación, se regresaba a la condición jurídica de los laicos, o entendida como una privación de los derechos y los privilegios concedidos a los clérigos, así como la dispensa de todos los deberes excepto el celibato, a no ser que se llegara a comprobar que había recibido la ordenación coaccionado en su libertad o por miedo grave (CIC, 1969, p. 90).

La Congregación para la Doctrina de la Fe, anteriormente llamada la Congregación del Santo Oficio, en una carta dirigida a los Ordinarios y Superiores Generales con fecha del 2 de febrero de 1964, se informa que se ha constituido dentro de la institución una comisión especial, en la que se tenía como objetivo contestar todas las inquietudes con referencia a las solicitudes de la pérdida del estado clerical y la dispensa de la obligación del celibato (CIC, 2015, p. 250).

El Papa Pablo VI, el 24 de junio de 1967, en la Encíclica *Sacerdotalis Celibatus*, número 84, pide que las causas para establecer la nulidad de la ordenación sacerdotal respondan a motivos gravísimos, que no son previstos por la legislación canónica, que pueden esclarecer las reales dudas fundadas, sobre la plena libertad al momento de la ordenación y como una cualidad propia de la idoneidad del candidato. En consecuencia, dentro del proceso judicial y concretamente la fase probatoria, se puede llegar a la certeza moral de la no aptitud del ordenado (CIC, 2015, p. 250).

La Congregación para la Doctrina de la Fe, el 13 de enero de 1971, promulga una nueva normativa con el fin de reducir el tiempo que debe seguir al proceso de la pérdida del estado clerical, que luego en el año de 1972, con el propósito de interpretar y clarificar la norma precedente, por el creciente número de solicitudes que llegaron a la Santa Sede. Más tarde, el 14 de octubre de 1980, la Congregación hace un nuevo envío de una carta a los Ordinarios y a los Superiores Generales, donde se adjuntan el conjunto de normas que se deben seguir en el procedimiento para aquellos a los que se hacen objeto de la dimisión del estado clerical.

### **2.1. Análisis de cada uno de los cánones de la pérdida del estado clerical**

Los cánones 290 y 291 hablan concretamente de la forma como se pierde el estado clerical en la Iglesia. El Derecho ha dejado en claro las dos situaciones jurídicas: la pérdida de la condición clerical y la liberación de las obligaciones contraídas junto con la recepción válida del sacramento del Orden. Se puede afirmar que la relación existente en cada una de ellas es la de *causa y efecto*, el mismo derecho deja en claro que la segunda no se produce de manera inmediata, ni se produce siempre en plenitud. El celibato se presenta como un deber clerical, por su naturaleza goza de un régimen especial tal como lo describe la ley en el c.

291. Desde el punto conceptual, resulta fácil distinguir las dos situaciones jurídicas que presentan estos dos cánones, pero desde lo procesal, no es tan apropiado exponer de manera separada estas dos realidades.

### **3. Exégesis canónica a los cánones 290 y 291**

#### **3.1. Canon 290**

Analicemos el c. 290 en cada uno de sus numerales:

*290 Una vez recibida válidamente, la ordenación sagrada nunca se anula. Sin embargo, un clérigo pierde el estado clerical:*

*1.º por sentencia judicial o decreto administrativo, en los que se declare la invalidez de la sagrada ordenación;*

*2.º por la pena de dimisión legítimamente impuesta;*

*3.º por rescripto de la Sede Apostólica, que solamente se concede, por la Sede Apostólica, a los diáconos, cuando existen causas graves; a los presbíteros, por causas gravísimas (CIC, 2015).*

#### **3.2. Fuentes**

Sin duda, la redacción del canon responde al espíritu mismo de la pastoralidad que tanto insistió el Concilio Vaticano II y que recoge todo lo expuesto anteriormente respecto a la condición de los clérigos en la codificación existente y el Magisterio de la Iglesia. Revisemos lo que el Comentario Exegético del Código de Derecho Canónico refiere como

fuentes para cada numeral del presente aparato crítico: (Instituto Martín Azpilcueta, 2002, 386)

1°. Del CIC/17: cc. 211, 1993 – 1998. y el Decreto: *Ut locorum Ordinarii*, del 9 de junio de 1931. [AAS 23 (1931) 457- 492].

2°. Del CIC/17: cc. 211 § 1, 2198, 12°; 2305; 2314, § 1, 3°; 2343 § 1, 3°; 2354 § 2; 2368 §1; 2388 § 1.

3°. Sagrada Congregación de los Ritos, *Responsum*, 23 de junio de 1954. Pablo VI, Motuo Proprio *De Episcoporum muneribus*, N° 1. Del 15 de junio de 1966. AAS 58 (1966) 467 – 472. Encíclica *Sacerdotalis Caelibatus*, del 24 de junio de 1967. [AAS 59 (1967) 691]. Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe, *Normae*, del 13 de enero de 1971. [AAS 63 (1971) 303 – 308]. Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe, *Litterae circular.*, del 13 de enero de 1971. [AAS 63 (1971) 309 – 310]. Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe, *Declaración*, del 26 de junio de 1972. [AAS 64 (1972) 641 -643]. Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe, *Litterae circular.*, del 14 de octubre de 1980. [AAS 72 (1980) 1132 – 1135]. Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe, *Normae*, del 14 de octubre de 1980. [AAS 72 (1980) 1136 – 1137] (Instituto Martín Azpilcueta, 2002, 386).

Desde el punto de vista jurídico, el c. 1008 aclara que la esencia del Sacramento del Orden es de institución divina y, que entre los fieles, algunos son constituidos ministros sagrados, por medio de un carácter indeleble, y destinados a desempeñar en el Pueblo de Dios las funciones de regir, enseñar y santificar en la persona de Cristo Cabeza, según el grado del orden recibido. Se recibe la potestad de orden de forma inamisible pero no puede ejercerse sin más. Esta afirmación se presenta como respuesta a la condición de validez del sacramento, que es la primera condición que preceptúa el Legislador en el c. 290, en relación con la

condición que deben poseer los fieles en el momento de la sagrada ordenación. Los especialistas afirman que dicha condición se debe ir evaluando desde los procesos mismos de discernimiento vocacional, de apostolado y configuración.

El c. 1050 habla concretamente de la prueba de idoneidad, antes de administrar la ordenación deben presentarse los certificados correspondientes, en el caso de los candidatos al diaconado permanente, también los certificados de matrimonio y de consentimiento de la esposa. Para los respectivos escrutinios de ordenación se debe exigir el certificado del rector del seminario o casa de formación. También, se pueden establecer según las conveniencias y circunstancias, otro tipo de averiguaciones, siempre que la idoneidad se pruebe con argumentos positivos.

El Código deja claro en el c. 290 la condición sacramental de los clérigos, por tanto, el punto de partida es el carácter que imprime en los bautizados la recepción válida del Orden Sagrado y del cual se sigue que éste no resulte reiterable ni anulable. No se pretende ahondar en la realidad teológica y sacramental, sino en la perspectiva jurídica de los clérigos. La realidad ontológica del sacramento no se afecta en ningún momento, pero si puede quedar sujeta a algunos importantes cambios.

En el lenguaje del Código de 1917 se hablaba de *reducción al estado laical*, esta afirmación puede generar un poco de molestia en sensibilidad de la Iglesia como Pueblo de Dios, desconociendo el c. 207 que deja en claro el estatuto de los fieles cristianos, olvidando el principio de igualdad y de diferencia en cuanto al ministerio o función, pues al hablar de reducción, se tiende a generar una concepción equivocada de los bautizados, distinta a la expuesta por la eclesiología del Concilio Vaticano II.

En la nueva codificación se habla de *pérdida del estado clerical*, en cuanto a la realidad jurídica en la que queda un clérigo, cuando por las formas que dispone la Iglesia,

regresa a la condición laical de todos los bautizados, se evita hablar de degradación tal como lo establecía la codificación anterior, el término ajustado por el Legislador es *Amissione* o en español “dimisión” (Instituto Martín Azpilcueta, 2002, p.p. 210-211).

El c. 290 contempla los modos distintos como se puede perder la condición jurídica de los clérigos, si lo leemos de forma literal habla del estado *clerical*, es importante dejar claro que no todas las circunstancias son las mismas y que es digno considerar la pluralidad de situaciones en la que puede hallarse quien de forma válida ha sido configurado por la gracia sacramental en ministro sagrado.

El primer numeral del c. 290 describe las dos formas jurídicas por las que se declara la invalidez de la sagrada ordenación:

*1.º por sentencia judicial o decreto administrativo, en los que se declare la invalidez de la sagrada ordenación;*

La primera hace referencia a aquellos que no han recibido válidamente la ordenación. En tal caso, el objeto tanto de la sentencia como del decreto es llegar después de la certeza moral de quien tiene la competencia para hacerlo, declarar que nunca se configuró el sacramento, ya sea por algún vicio sustancial en la administración y recepción del sacramento.

### **3.3. Condición de nulidad en los procesos canónicos**

Es importante dejar claro lo que significa “nulidad o invalidez”, siguiendo lo que preceptúa el c. 10 en torno a las leyes eclesiásticas, podemos decir que una acción carece de efectos jurídicos cuando una ley *inhabilitante* o irritante establece expresamente que es nula por un vicio jurídico. El tema de la nulidad de la sagrada ordenación entre los especialistas

del derecho suena un poco extraño, digamos aquí que no es por falta de conocimiento del derecho, sino la no suficiente práctica de esta herramienta jurídica, puesto que el tema de la nulidad se ha relacionado con frecuencia al sacramento del matrimonio, y se tiende a desconocer esta figura del derecho que lo ha preceptuado de forma clara el Legislador. También se declara que una persona es inhábil para realizar determinadas acciones jurídicas o para que se realice en ella. Así las cosas, la nulidad siempre se produce de forma automática, desde el mismo instante en que se hacen las acciones, con independencia de quien actúa, puede desconocerlo o estar aún en error, tal como lo establece el c. 15. Una acción nula no es insignificante desde el punto de vista jurídico; una acción objetivamente nula, puede ser válida en el fuero externo y producir consecuencias jurídicas. La nulidad posee dos formas: una que es desde sí misma *originaria* y la otra, *derivada* como producto de los efectos de un acto jurídico. La nulidad se configura de forma *completa* cuando un acto jurídico carece en su totalidad de los efectos, y es *limitada* cuando un acto o una parte de este carecen de efectos. Un acto puede ser impugnado de validez cuando se hace por medio de una acción de nulidad (Nulidad, en Diccionario Enciclopédico de Derecho Canónico Herder, 2008).

Una sentencia de nulidad tal como lo expone el c. 290 debe hacer constar que una acción jurídica, ha carecido de los efectos propios desde el comienzo mismo. En el caso expuesto, la sagrada ordenación carece de efectos debido a que en el momento mismo de su recepción ya había vicios que invalida el sacramento, como en la persona, al no poseer las condiciones necesarias, la inhabilita para que ejerza el ministerio sagrado. Hay que saber distinguir la nulidad de anulabilidad de un acto jurídico, en la que el acto tiene inicialmente efectos, pero puede declararse ulteriormente nulo. Según lo preceptúan los cc. 1645 – 1648, queda claro que el proceso de anulación da una acción rescisoria o acción de restitución *in*

*integrum*. Una acción jurídica insanablemente nula solo puede sanarse por su nueva realización, mientras que una acción sanablemente nula puede sanarse por un acto soberano, por una autorización posterior, por subsanación o por prescripción.

**3.3.1. *El decreto administrativo.*** Revisemos lo que el mismo derecho considera por Decreto Administrativo, para ello es importante examinar los cc. 48-58 que hacen referencia al decreto singular en el Libro I *De las normas generales*. El decreto singular o administrativo por el que se toma una determinación o se hace una provisión, en ningún momento presupone la petición de una parte interesada, es dado por la autoridad ejecutiva competente, por el cual, según las normas de derecho, se emite para un caso particular. Es necesario, para emitir un decreto de estas características, que la autoridad recabe las informaciones y las pruebas necesarias, tanto así, que puede escuchar a aquellos cuyos derechos pueden resultar afectados por los efectos que produce el decreto. Una característica importante de los decretos administrativos singulares es que se deben dar de forma escrita; cuando corresponden a una decisión se deben hacer constar los motivos que llevaron a la autoridad a tomar esa determinación.

**3.3.2. *Sentencia judicial.*** La sentencia es la decisión que toma el juez único o el tribunal colegial en la aplicación de un hecho objetivo a un caso concreto. El fin es responder a una controversia que ha sido establecida por el tribunal e investigada por la vía del derecho común o por el derecho administrativo. Un requisito importante antes de emitir una sentencia es tener el suficiente material probatorio para que el juez, quien tiene la misión de dictar, llegue por la fuerza de la prueba a la certeza moral acerca del asunto que debe dimitir, conforme a lo que preceptúa el c. 1608 §§ 1, 2. Una sentencia definitiva es la decisión judicial

sobre la cuestión principal de un proceso y cierra las instancias de la causa, es decir, no admite recurso de apelación. También existen las sentencias interlocutorias, son aquellas en las que la decisión del juez busca responder una pregunta parcial presentada en la causa principal, según la denominación de la que habla el Legislador, a saber: “cuestión incidental”, tal como lo deja en firme los cc. 1589 § 1, 1607. Todas las sentencias deben estar fundamentadas en las perspectivas del derecho y de los hechos, así lo deja claro el c. 1611 n. 3; aún más, el proceso de la notificación a las partes debe darse por medio de la entrega o envío una copia, pues la sentencia produce el efecto con la publicación, tal como lo preceptúa el c. 1614. De forma particular, teniendo en cuenta la pregunta de la tesis, es importante lo que deja en firme el c. 1643, cuando al referirse al estado de las personas deja claro que nunca pasa a cosa juzgada (Sentencia, en Diccionario Enciclopédico de Derecho Canónico Herder, 2008).

El c. 290 deja en claro las dos vías tanto la administrativa como la judicial por las que se puede llegar a la declaración de la invalidez de la sagrada ordenación. En el caso del numeral 2, la pérdida del estado clerical tiene un carácter penal y resulte impuesta por la forma *ex officio*: *2.º por la pena de dimisión legítimamente impuesta*. La tercera forma que presenta el canon es la vía pastoral y constituye una dispensa, que la otorga la Santa Sede mediante rescripto de la Santa Sede: *3.º por rescripto de la Sede Apostólica, que solamente se concede, por la Sede Apostólica, a los diáconos, cuando existen causas graves; a los presbíteros, por causas gravísimas*.

Es importante dejar claro que la tradición canónica ha distinguido siempre entre la pérdida de la condición jurídica del clérigo y la liberación de las obligaciones contraídas junto con la recepción del sacramento y entre las obligaciones ha observado con un carácter especial el celibato. La declaración de la invalidez del Sacramento del Orden no es un acto

de la discreción de aquellos que están revestidos de la autoridad, como puede suceder en otros procesos contenciosos, sino que es un ministerio que pide estricta administración de justicia.

Las causas contra la ordenación sagrada se consideran de interés público, por tanto, es necesario que intervengan los oficiales del tribunal, como lo son: el promotor de justicia y el defensor del vínculo. No se debe ventilar por ningún motivo el interés privado del clérigo, todas afectan al bien común, tanto por el referente del estado personal del que ha recibido inválidamente la sagrada ordenación, como por el escándalo que hay que evitar siempre y en todas partes (Instituto Martín Azpilcueta, 2002).

Es importante tener claro las condiciones que presenta el c. 1024, en el que pone de manifiesto que es inválida la sagrada ordenación en el candidato que se considera incapaz: “Sólo el varón bautizado recibe válidamente la sagrada ordenación”.

También en c. 1026 contempla la situación de la falta absoluta libertad que anulará el acto humano e indujera a excluir la intención de recibir el orden sagrado:

*Es necesario que quien va a ordenarse goce de la debida libertad; está terminantemente prohibido obligar a alguien, de cualquier modo y por cualquier motivo, a recibir las órdenes, así como apartar de su recepción a uno que es canónicamente idóneo.*

Sería igualmente inválida la ordenación de aquel de quien al momento de recibir el sacramento fingiera externamente a través de los ritos una intención interna inexistente. A las causas que ya se han mencionado es importante añadir, aquellas que hacen referencia a la incapacidad del ministro de la ordenación, tal como lo deja en claro el c.1012 y a la

inobservancia de los ritos esenciales según el c. 1009. La sentencia que queda en firme de la sagrada ordenación produce la pérdida de todos los derechos propios de la condición clerical y la liberación de cada una de las obligaciones ministeriales, incluyendo sin lugar a duda la que se refiere al celibato, tal como lo deja en claro el c. 1712:

*Después de una segunda sentencia que confirme la nulidad de la sagrada ordenación, el clérigo pierde todos los derechos propios del estado clerical y queda libre de todas sus obligaciones.*

La pérdida de la condición jurídica de clérigo puede constituir una pena canónica, la dimisión o expulsión del estado clerical, aplicable frente a los siguientes supuestos delictivos tipificados por la ley universal; la apostasía, la herejía y el cisma, según lo contempla el c. 1364 § 2; la profanación de las especies consagradas (c. 1387); la violencia física contra el Romano Pontífice (c. 1370 §1); la atentación del matrimonio (c. 1394 §1); el concubinato y otros delitos contra el sexto mandamiento (c. 1395). La Expulsión del estado clerical no puede imponerse, según lo prescrito por el c. 1317, en una ley particular y, a *fortiori*, queda también velada a quien ostenta la potestad de régimen la imposición de esta pena mediante precepto (Manual de derecho canónico, 1991, p. 563).

#### **3.4. Canon 291**

*“Fuera de los casos a los que se refiere el c. 290, 1, la pérdida del estado clerical no lleva consigo la dispensa de la obligación del celibato, que únicamente concede el Romano Pontífice”.*

### **3.5. Fuentes**

c. 213 § 2; Ionannes Paulus PP. II, Epístola Novo Incipiente, del 8 de abril de 1979, 9 [AAS 71 (1979) 409- 411]; Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta Circular, del 14 de octubre de 1980, 3 [AAS 72 (1980) 1113 – 1134]; Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Normas, del 14 de octubre de 1980, 1[AAS 72 (1980) 1136].

### **3.6. Conexos**

cc. 247, 277, 292 – 293, 1009, 1012, 1024, 1026, 1037, 1087, 1317, 1364 § 2, 1367, 1370 § 1, 1394 § 1, 1395, 1708 – 1712.

Se podría decir que estas disposiciones contienen los efectos canónicos que llevan consigo la pérdida del estado clerical, se puede decir que son escasas las diferencias en relación con la codificación anterior, pero muy notables en todo lo relacionado con las normas post codiciales, a partir de 1964. Coincide con el código de 1917 en el principio de que la pérdida del estado clerical no implica necesariamente la dispensa de celibato. En la legislación anterior, se tipificaba el miedo grave como única posible causa de dispensa del celibato, siempre que judicialmente se demostrara su existencia.

En el c. 291, no se tiene en cuenta ninguna causa en concreto para generar la dispensa, sino que lo deja en la amplia discrecionalidad del Romano Pontífice, aunque se hayan observado las normas de procedimiento previo, establecidas por la autoridad competente; actualmente tienen fuerza de ley, las Normas, dadas por la Congregación de la Doctrina de la Fe, del 14 de octubre de 1980. Respecto a las normas de 1971, la diferencia es notable, pues en dichas normas, la reducción en al estado laical y la dispensa del celibato se

encontraban inseparablemente unidas, aunque la decisión última, es decir, la dispensa del celibato, estaba reservada al Romano Pontífice (Instituto Martín Azpilcueta, 2002, p. 387).

En el caso concreto de los religiosos que piden la dispensa de las obligaciones adquiridas con la válida recepción del sacramento del Orden, es importante tener en cuenta la doble realidad jurídica que tienen los religiosos, como la condición jurídica al momento de pedir la dispensa de la sagrada ordenación. En concreto, la pregunta investigativa responde a aquella situación donde el religioso pide dimitir de la condición de clérigo sin perder la condición de religiosa. La dispensa del celibato reservada a la autoridad del Romano Pontífice tiene un matiz importante, porque se tiende a confundir las dos realidades que anteriormente se han aclarado de forma significativa.

El celibato es una obligación que establece la ley eclesiástica, tal como lo hemos descrito a profundidad anteriormente, el voto religioso de la castidad tiene otra dimensión teológica, donde la consagración va encaminada a una configuración plena con Cristo. Bien lo decía el Concilio Vaticano II, que el religioso con la profesión de los consejos evangélicos son anticipación de las realidades escatológicas (Pablo VI, 1965e, p. 825).

#### **4. La obligación del celibato**

El canon 277 nos habla concretamente de esta obligación, los clérigos están obligados a observar continencia sexual por el Reino de los Cielos, por ende, quedan sujetos a guardar el celibato. La Iglesia católica por mucho tiempo ha observado el celibato como una práctica importante en la vida de los clérigos. Esta obligación ha generado en algunos entes externos un poco de crítica en torno a esta realidad eclesial, pues en una sociedad donde el hedonismo

se ha convertido en un tema prioritario a nivel cultural, resulta el celibato cuestionado como una práctica medieval.

La auténtica lógica de la práctica del celibato se debe entender como un don peculiar de Dios, mediante el cual, los ministros se unen de una forma más estrecha y particular a Cristo, con un corazón indiviso y dedican su vida con mayor compromiso al servicio de Dios y de los hombres. Hay que distinguir aquí lo que es la obligación en su naturaleza jurídica, que se distingue de manera notable de la condición de los religiosos con la profesión de los consejos evangélicos, en clara relación con el voto de castidad, según lo deja en firme el c. 599:

El consejo evangélico de castidad asumido por el Reino de los cielos, que es signo del mundo futuro y fuente de una fecundidad más abundante en un corazón no dividido, lleva consigo la obligación de observar perfecta continencia en el celibato.

Se debe distinguir la obligación de vivir el celibato como producto de la observancia de una ley eclesial y no como la condición ontológica de los votos, hace de los candidatos verdaderos imitadores de la persona de Jesucristo cuando de manera temporal y solemne y en celebración pública hacen la profesión religiosa. La Obligación del celibato debe ser asumida de forma libre y voluntaria, a imagen de la profesión religiosa, debe ser manifestada de forma pública en un rito prescrito antes de la ordenación diaconal, tal como lo deja claro el c. 1037. Fuera de lo ya mencionado, se requiere una declaración por escrito, en la que el candidato manifiesta libremente, el querer recibir la sagrada ordenación por iniciativa propia, dando cumplimiento a lo que prescribe el c. 1036.

*“Para poder recibir la ordenación de diácono o de presbítero, el candidato debe entregar al Obispo propio o al Superior mayor competente una declaración redactada y firmada de su puño y letra, en la que haga constar que va a recibir el*

*orden espontánea y libremente, y que se dedicará de modo perpetuo al ministerio eclesiástico, al mismo tiempo que solicita ser admitido al orden que aspira a recibir”.*

Así mismo, los cánones 1394 y siguientes prevén determinadas sanciones para quienes cometan infracciones graves contra la obligación del celibato, que también contemplan la expulsión del estado clerical. Existen en el ordenamiento jurídico otras normas que tiene relación con la observancia del celibato, el caso concreto es cuando la sagrada ordenación se presenta como una causal de impedimento matrimonial, c. 1087. Otra vinculación jurídica del celibato se encuentra en el c. 194, donde se expone con claridad la irregularidad de aquellos clérigos que atentan matrimonio, así sea civil, afirma el Legislador que debe ser removido del oficio eclesiástico. La dispensa del celibato es reservada de forma exclusiva al Romano Pontífice, tal como queda expuesta en el c. 291.

En casos particulares, el celibato no se obliga a ser observado por los clérigos, en el caso de los diáconos permanentes, quien antes de su ordenación estuviese casado, según el c. 1031 § 2. En caso de una disolución del matrimonio, el diácono queda impedido para recibir las segundas nupcias, podríamos equipar dicha prohibición con una especie de veto. De lo anterior, en Carta Circular de la Sagrada Congregación para el Culto Divino, con fecha del 7 de junio de 1997: “el diácono permanente puede obtener la dispensa del impedimento, originado por el orden sagrado recibido sin que deba dejar el ministerio eclesiástico”.

El código de los cánones de las Iglesias Orientales, en los cánones 180 n° 3, 373, 758 § 3 declara el matrimonio de los clérigos en las Iglesias orientales, la obligación del celibato está reservada únicamente como criterio de idoneidad para aquellos que serán promovidos para el ministerio episcopal. También afirma el código, que debe guardarse en alta estima la

forma de vida de aquellos clérigos, llámense diáconos o presbíteros célibes tal como corresponde a la tradición de la Iglesia su conjunto (Celibato, en Diccionario Enciclopédico de Derecho Canónico Herder, 2008).

## **5. Normas emanadas por la Sagrada Congregación del Santo Oficio o Congregación para la Doctrina de la Fe**

Las Normas emanadas por la Sagrada Congregación han tenido un sin número de cambios y modificaciones en torno a la legislación existente entre el Sacramento del Orden y la condición de quien recibe el ministerio sagrado.

### **5.1. Normas de la Congregación del Santo Oficio de 1964**

La Sagrada Congregación del Santo Oficio en 1964 publicó unas *Normae ad-causas parandas de sacra ordinatione eiusque oneribus*. Las llamadas causas contra la sagrada ordenación son competencia de la Sagrada Congregación de la Disciplina de los Sacramentos, en ellas, se encontraban normas de procedimiento en el ámbito de carácter judicial, para las obligaciones que se reciben con el sacramento. El objetivo de estas normas tenía como fin resolver la situación canónica de aquellos sacerdotes de avanzada edad, cuya verdadera condición fuera de conocimiento público, por razón de concubinato o porque hubieran atentado matrimonio civil. En aquellas normas se ofrecía la celebración del matrimonio de conciencia, que se hace ante el Ordinario y busca prevenir el escándalo. Era verdaderamente un gesto de la misericordia de la Iglesia que salía al encuentro de estos

sacerdotes que vivían en una situación irregular, se mantenía protegida de manera incólume la imagen del celibato eclesiástico.

Este tipo de normas fueron dadas especialmente en aquellas situaciones que eran verdaderamente irreversibles, tienen dentro de las leyes de la materia una especial relevancia porque dan paso a una nueva realidad jurídica dentro de la Iglesia, de poder dispensar las obligaciones contraídas con el celibato de los presbíteros (Instituto Martín Azpilcueta, 2002, p. 390).

## **5.2. Normas de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1971**

El 13 de enero de 1971 la Congregación para la Doctrina de la Fe, derogó las normas de 1964. El nuevo procedimiento que se expone en este nuevo elenco normativo no respondía propiamente a la materia judicial, sino que daba paso a la investigación para tener la certeza que las razones del peticionario eran verdaderas. No se daban para demostrar la invalidez de la ordenación o de las obligaciones con la recepción del sacramento, sino que su objetivo era la concesión de la dispensa de estas. El c. 214 del CIC/17 se tiene como referencia en estas nuevas normas:

*“§ 1. El clérigo que, coaccionado por miedo grave, recibió un orden sagrado y después, libre del miedo, no ha ratificado su ordenación, al menos tácitamente por el ejercicio del orden, con voluntad de sujetarse por tal acto a las obligaciones clericales, debe ser reducido al estado laical por sentencia del juez, sin obligación alguna del celibato ni de las horas canónicas, con tal que pruebe legítimamente la coacción y la falta de ratificación.*”

*§ 2. La existencia de la coacción y la falta de ratificación deben demostrarse conforme a los cánones 1993 – 1998\*”.*

Es importante tener en cuenta que las causas no se miran desde la óptica del momento de recibir la ordenación, sino que se deben profundizar en aquellas que fueron anteriores a la ordenación como las que pudieron haber surgido después de la misma.

Entre las que el Legislador contempla como pre- existentes se pueden relacionar las siguientes: las enfermedades, la inmadurez fisiológica o psicológica, las faltas contra el sexto mandamiento durante el tiempo de la formación en el seminario o en el instituto religioso, la presión externa por parte de algún miembro de la familia y los errores de los superiores entendidos en el fuero externo como en el interno en el momento de dar los informes sobre el proceso vocacional y formativo.

Las motivaciones que se configuraron después de la ordenación y que se consideraban dignas de tener en cuenta al momento de hacer la petición de la dispensa del celibato eran las siguientes: la falta de adaptación o identidad con el sagrado ministerio válidamente recibido, las angustias o las crisis en la vida espiritual o en el mismo convencimiento de la fe, los errores en torno a la comprensión de las obligaciones que implica la vida celibataria o el mismo sacerdocio ministerial, las costumbres que son consideradas como disolutas y otras que se puedan equiparar a las anteriores.

Lo expuesto, como las posibles causas válidas para pedir la correspondiente dispensa, llegó a generar una mala interpretación de la ley dentro de la vida y la disciplina de los clérigos, pues se extendió la mentalidad que concebía la dispensa del celibato como un derecho del peticionario, con el consiguiente oscurecimiento del carácter causal de la institución.

El 26 de junio de 1972 se publica una *declaración* donde se intenta aclarar esos equivocados modos de interpretar la ley en torno a la figura de la dispensa, entendiendo su propia naturaleza y advirtiendo, que no se debe conceder de forma automática al peticionario, sino que debe haber una certeza clara por parte de quien la concede, de que las causas que la motivan son en verdad proporcionalmente graves. Es importante resaltar de la *declaración*, que no basta aducir como posibles causas: por un lado, el simple deseo de casarse, y por otro, el menosprecio de la ley del sagrado celibato, ni la atentación del matrimonio civil o la fijación de la fecha de las futuras nupcias con el propósito de presionar la concesión de esta forma más fácil, y por ende, la dispensa (Congregación para la doctrina de la fe, 1972, pp. 641-643).

Un aspecto importante de las normas de 1971 es el cambio radical de criterio con respecto a la permanente tradición canónica, era que la reducción al estado laical comprendía de forma inseparable la dispensa del celibato. Si el peticionario pertenecía a un instituto religioso, el rescripto de la Sagrada Congregación contenía también la dispensa de los votos; así mismo, en algunos casos particulares, el mismo rescripto concedía la absolución de las censuras contraídas y la legitimación de la prole si existe.

Queda claro que la dispensa es competencia directa y se encontraba reservada al ministerio del Romano Pontífice. Algunos expertos en la legislación canónica quisieron dar esa misma facultad a los Ordinarios del lugar, atendiendo a lo que preceptuaba el c. 81 del CIC/17, dándole una interpretación amplia:

*“Los Ordinarios inferiores al Romano Pontífice no pueden dispensar de las leyes generales de la Iglesia, ni siquiera en algún caso particular, a no ser que esta potestad les hubiera sido concedida explícita o implícitamente, o que sea difícil el*

*recurso a la Santa Sede y juntamente haya peligro de grave daño en la demora, y se trate además de dispensa que la Sede Apostólica suele otorgar\*”*

En la relación a lo planteado, la *declaración* contestó de forma contundente y sin dejar espacio a la apelación de forma negativa: “Esta dispensa está reservada única y personalmente al Sumo Pontífice, por la misma razón, el matrimonio celebrado sin la dispensa otorgada por la Sede Apostólica no tiene ninguna validez” (Congregación para la doctrina de la fe, 1972, pp. 641-643).

### **5.3. Normas de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1980**

El 14 de octubre de 1980, se hace una nueva revisión de las normas elaboradas por la Congregación para la Doctrina de la Fe en 1971. Se provee de un nuevo elenco normativo sobre las formas como se tramita la dispensa del celibato sacerdotal. En la carta que se dirigió a toda la Iglesia, se deja claro a los Ordinarios de lugar y a los superiores religiosos y moderadores generales de institutos clericales, que la dispensa no debe interpretarse como un derecho que la Iglesia tendría que reconocer de manera indiscriminada al peticionario; por lo contrario, lo que se debe tener en cuenta, como un derecho verdadero es la donación de sí mismo con la respuesta generosa que algunos bautizados hacen a Cristo y al Pueblo de Dios. Ellos esperan precisamente de sus ministros sagrados una observancia de la fidelidad prometida, aun en los momentos difíciles y tiempos de prueba que puedan pasar en la vida, bajo el consejo de los psicólogos, y con el claro reconocimiento de la crisis como momento importante en la vida de los sacerdotes. En Palabras de su Santidad San Juan Pablo II: “Especial importancia tiene el buen ejemplo y el testimonio de la fidelidad sacerdotal a la propia vocación hasta la muerte para los fieles unidos en el sacramento del matrimonio” (Congregación para la doctrina de la fe, 1980, pp. 1132-1137).

Las normas piden hacer el doble trámite de dispensa, por un lado, la pérdida del estado clerical y por otro, el celibato. Este criterio es el que ha quedado legislado en el c. 291 de la actual codificación, cuya interpretación no ofrece ninguna duda, deja claro las excepciones que propone el c. 290, 1: la declaración de la invalidez de la sagrada ordenación. Se ratifica que la pérdida del estado clerical no lleva consigo la dispensa del celibato, que está reservada a la discreción del Romano Pontífice. También, las normas introducen otra posible causa para la petición de la dispensa de celibato. En lo relativo a las causales que se dan con posteriormente a la ordenación, solo la Congregación toma en consideración aquellas que por la naturaleza misma se consideran irreversibles, como es el caso de: matrimonio celebrado, hijos habidos en la situación irregular, los sacerdotes que por razón de su avanzada edad hayan abandonado el ministerio desde hace mucho tiempo y tengan el firme propósito y la recta intención de arreglar su modo de vida. Sin duda, esta determinación supone un regresar a las normas de 1964 dándole un criterio práctico.

En relación con las causas preexistentes a la ordenación, se tienen en cuenta aquellas, a juicio de la autoridad eclesiástica, estimen que el candidato no hubiera debido recibir la ordenación, en palabras directas del documento: *“quía scilicet vel debitus libertatis vel responsabilitatis respectus defuit”* (c.290). Se consideran las causas solo si fueran absolutas la falta de libertad y de responsabilidad, pues estas originan de forma directa la nulidad de la asunción de las obligaciones, pero no se pide una total ausencia del acto de la voluntad para la concesión de la dispensa. Una novedad que traen las normas es que el Superior puede alegar una de las posibles causas que se configuran antes de la ordenación en el momento de la petición de la dispensa, argumentando que no se pudieron evaluar y juzgar en el tiempo oportuno de forma prudente y adecuada sobre la capacidad real del candidato para llevar una

vida consagrada al Señor con el celibato perpetuo (Congregación para la doctrina de la fe, 1980, pp. 1132-1137).

## **6. Identidad y misión de la Vida Religiosa en la Iglesia**

La vida religiosa en la Iglesia es la prefiguración de imitar a Cristo en un estilo de vida determinado, ya sea por la inspiración del mismo Evangelio o por la experiencia de un Fundador que después de leer las páginas sagradas, ha modelado un estilo concreto de vida que se encamina a buscar la perfección cristiana. El Código de Derecho Canónico dedica la Parte III del Libro II a los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica, que toman ese nombre de la Constitución Dogmática *Pastor Bonus*. A lo largo de la historia, la vida religiosa ha recorrido diversas etapas con el común denominador de buscar la perfección cristiana apartándose del mundo, pero hoy se considera que el ámbito secular no es incompatible con este modo de vivir la vocación cristiana. En la actualidad, la *vida consagrada* se caracteriza por la profesión pública de los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia mediante los votos u otros vínculos sagrados.

Cuando un fiel cristiano hace la profesión pública de los votos, en algún instituto religioso, erigido canónicamente en la Iglesia, recibe una especial consagración, que le lleva a la perfección de las virtudes recibidas en el Bautismo y luego reafirmado en la Confirmación, de modo que no se le considera un fiel como todos los demás, sino que su modo de vida le hace particular por la profesión religiosa. Con esto, no estamos generando una diferencia—un poco molesta—al considerar a los religiosos en otra especie de nivel intermedio jerárquico en relación con todos los bautizados que falta al estatuto común que tanto ha mostrado la nueva legislación en el c. 207.

La vida consagrada se configura en la relación entre los derechos y deberes que adquiere un bautizado, su nuevo modo de vida se encuentra regulada jurídicamente, pues hay que distinguir los sujetos pasivos de la ley, por un lado, se habla desde la responsabilidad institucional y por otro, la adhesión de cada uno de sus miembros.

### **6.1. La vida religiosa en la Iglesia**

La nueva eclesiología que propone el Concilio Vaticano II, está llamada a hacer visible la Iglesia de Comunión, que tiene como fin último: “la salvación de las almas”, tal como se lee en el c.1752 y que resume la razón de ser de la nueva legislación eclesiástica. Una forma de vida que contribuye de manera significativa a la santidad de la Iglesia es la vida consagrada. Los religiosos tienen el deber de mostrar a los demás fieles y al mundo que su forma concreta de consagración es una anticipación de las realidades futuras. De manera pública, aquellos que abrazan este modo de vida, se hacen testigos del desprendimiento de sí por la profesión de los consejos evangélicos, para lograr los bienes eternos.

Los religiosos pertenecen por su naturaleza a una familia religiosa, que tiene un carisma propio, que sirven de muchas maneras a la misión de la Iglesia: desde la oración, mediante la enseñanza o por el ejercicio de otros apostolados que contribuyen a la caridad y a la piedad. La Iglesia regula todas esas formas evangélicas de la vida cristiana, las contempla en el Derecho de la Iglesia en el Libro II que se denomina Pueblo de Dios, ya que la autoridad eclesiástica aprueba y avala las nuevas formas de vida que suscita el Espíritu Santo en la Iglesia, tal como lo regula el c. 605, que vigila sus órganos legislativos como Constituciones y Estatutos dependiendo de la naturaleza de cada instituto (Torres, 2017, pp. 201 – 203).

Los nuevos carismas deben ser aprobados por la Iglesia, éstos deben poseer los rasgos y notas comunes que los caracterizan:

- La profesión de los consejos evangélicos mediante votos públicos, recibidos en nombre de la Iglesia por el superior legítimo. Tal como deja en firme los cc. 574. 654 – 658.
- La vida fraterna en comunidad, en una casa religiosa legítimamente erigida. Según los cc. 602. 608 – 616.
- La separación del mundo, unida al testimonio escatológico. Tal como lo preceptúa el c. 607.
- El patrimonio espiritual, compuesto por el carisma fundacional que comprende su naturaleza, fin y espíritu, aspectos que determinan el Derecho propio del Instituto, que se hace manifiesto en las Constituciones, Estatutos y demás textos legislativos. Según lo prescrito en los cc. 578. 587.

El Código establece una regulación jurídica para todos los institutos religiosos que afecta a la erección, organización o supresión de éstos. Solo es competencia de la Sede Apostólica aprobar las nuevas formas de vida consagrada que surjan en la Iglesia. El Romano Pontífice tiene la suprema autoridad interna y externa sobre los institutos religiosos y sus miembros.

Los cánones del 641 y siguientes relacionan de forma detallada los deberes y derechos de los miembros de los institutos religiosos: la fidelidad a la vocación, los relativos con la vida espiritual, a la vida común, las normas para evitar situaciones nocivas para la vocación, la clausura, el desprendimiento de los bienes materiales, el hábito, la licencia para aceptar cargos externos, la formación permanente, el apostolado específico (testimonio de la vida

consagrada fomentado por la oración y penitencia, y los correspondientes al carisma propio de cada instituto), algunos otros deberes aplicables de los mencionados para los clérigos (veto para el ejercicio de la política o actividades comerciales) (Torres, 2017, pp. 201 – 203).

## **6.2. El religioso hermano en la Iglesia**

La identidad de los Hermanos de la Iglesia ha sido un tema de reflexión para la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, comienza por iluminar con los íconos de los cuatro Evangelios, especialmente la imagen de Jesús lavando los pies a sus discípulos. La narración del evangelista San Juan nos ofrece en el relato de la cena del Jueves Santo se inicia con esta solemne y entrañable afirmación: “Y Él, que había amado siempre a los suyos que estaban en el mundo, llevó su amor hasta el fin” Cf. Jn. 13:1. El contexto de la cena se da en el ambiente de testamento: Jesús compromete a sus discípulos a continuar el ministerio de salvación, que tiene su máxima expresión en la muerte de la cruz, pero que se había desarrollado a lo largo de todo su ministerio público, tal como lo pone de manifiesto el evangelista Lucas, cuando le responde a los discípulos de Juan:

Y les respondió: «Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva. (Lc. 7:22)

La vida consagrada surge en la Iglesia en respuesta a la llamada del Espíritu de mantener fielmente el amor de Cristo, que ha amado a los suyos no de cualquier forma sino hasta el extremo. Son muchas las formas que adopta esta respuesta, pero que en lo fundamental se encuentra el don de la donación así mismo por el amor al Señor Jesús y, en

Él, a cada miembro de la familia humana. Es aquí donde toma sentido la vocación y la identidad del religioso hermano, que es integradora y complementaria de los diversos ministerios, pero también necesitada y promotora de signos proféticos. El origen de la vocación de los hermanos no clérigos se funda en el amor de Dios, siguiendo el principio de la Primera Carta del Apóstol San Juan en el capítulo cuarto: “Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él” (1Jn. 4:16), como origen de la vocación cristiana. La vocación del hermano no es solo ser destinatario del amor de Dios, sino también ser testigo y mediador de ese mismo don, del proyecto de comunión que Dios tiene sobre la humanidad y que se fundamenta en la comunión trinitaria. Dicho proyecto, el Ministerio que nos ha sido revelado en Cristo, pretende establecer una relación horizontal entre Dios y la humanidad, en el interior mismo de la humanidad, allí donde Dios ha querido situarse.

La vocación del hermano es ser también mediador del amor del Hijo que es el Mediador por excelencia, según el Evangelio de San Juan, donde el Señor nos pidió que nos amáramos como Él nos amó (Congregación para los Institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica, 2015, pp. 24 -34).

El Concilio Vaticano II, en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, ha puesto en evidencia la riqueza del Bautismo y la grandeza del sacerdocio común a todos los bautizados. Ha señalado la relación mutua entre el sacerdocio bautismal y el sacerdocio ministerial, y ha recordado que este último está radicalmente ordenado al de todos los fieles. El religioso hermano, al vivir su condición laical mediante una consagración especial, es testigo del valor del sacerdocio común, recibido en el Bautismo y la Confirmación. Su consagración religiosa constituye de por sí un ejercicio en plenitud del sacerdocio universal los bautizados. El acto esencial de este sacerdocio consiste en la ofrenda del sacrificio espiritual por el que el

cristiano se entrega a Dios como hostia viva y agradable, en respuesta a su amor y para procurar la gloria.

El hermano vive la comunión con el Padre, fuente de toda vida, por ofrenda total de su existencia a Él, en actitud de alabanza y adoración. Al consagrar su vida en Dios, el hermano hace entrega de donación de toda la creación, reconociendo la presencia de Dios y la acción del Espíritu en las creaturas, en las culturas, en los acontecimientos. Y porque reconoce esa presencia activa, puede anunciarla a sus contemporáneos. Esa capacidad es el fruto de un proceso permanente de apertura a Dios por su consagración, esto es, de la vivencia diaria de su sacerdocio bautismal.

La consagración religiosa ayuda al hermano a participar más consciente en la dimensión fraterna que caracteriza el sacerdocio de Cristo. Para revestirnos de su filiación divina, Jesucristo se hizo previamente hermano, compartió nuestra carne y sangre, se hizo solidario con los sufrimientos de sus hermanos. Tanto el religioso hermano como el laico comprometido en la sociedad secular viven el sacerdocio universal según las modalidades diferentes. Ambas expresan la riqueza compleja de este sacerdocio que implica cercanía a Dios y cercanía al mundo, pertenencia a la Iglesia como sierva del Señor, y a la Iglesia que se construye a partir del mundo, destinado a Dios.

El laico comprometido con el mundo recuerda al religioso hermano, que no puede ser indiferente a la salvación de la humanidad, ni al progreso en la tierra, querido por Dios y ordenado a Cristo. El hermano recuerda al laico comprometido en la sociedad secular, que el progreso en la tierra no es la meta definitiva, que la edificación de la ciudad terrena se funda siempre en Dios y se dirige a Él, no sea que trabajen en vano los que la edifica (Pablo VI, 1964, p. 52).

### **6.3. La dimensión jurídica de la Profesión Religiosa**

En relación con el objetivo de la investigación, se observa la realidad de lo que implica la realidad jurídica de la profesión religiosa. El c. 654 describe de manera general la naturaleza de la profesión y se podría decir que se distinguen algunos componentes como las obligaciones y los derechos dimanantes de ella. Se puede observar de manera detallada lo que el Legislador expone:

“Por la profesión religiosa los miembros abrazan con voto público, para observarlos, los tres consejos evangélicos, se consagran a Dios por el ministerio de la Iglesia y se incorporan al instituto con los derechos y deberes determinados en el derecho”.

El canon se puede considerar con un verdadero principio para comprender en su totalidad todo lo que hace parte constitutiva de la vida religiosa en la Iglesia, laudable el contenido que presenta por su concisión y, a la vez, por la exactitud en la definición teológica como canónica. El código no presenta en ningún momento un conjunto de definiciones, pero se podría afirmar que la redacción de éste nos presenta los elementos jurídicos esenciales. Describe la situación que tenían antes y después de la misma, aquellos que la emitieron libre y voluntariamente. En síntesis, se prescribe los requisitos y los efectos que produce el acto en un bautizado. La profesión religiosa puede revestir varios sentidos como lo son: el causal eficiente, causal instrumental y de simultaneidad cronológica o temporal. Es necesario entender que la prescripción canónica esta referenciada a un acto válido y en un individuo hábil, tal como lo han referenciado los cc. 655-658 y 646 – 653 en los que se establecen los requisitos legales para emitirla públicamente (Instituto Martín Azpilcueta, 2002, pp. 1653-1654).

Muchos han teorizado en relación con los consejos evangélicos, incluso maestros de vida espiritual los han referenciado como la manera de imitar de forma directa al mismo

Cristo, pero lo que propone el c. 654 es la manera práctica como un miembro los asume mediante un acto jurídico que le implica una firme determinación personal. Los consejos evangélicos son la esencia de la profesión, la forma jurídica que se establece es el voto público, pero también se pueden emitir mediante voto privado u otra forma de juramento que compromete toda la realidad humana de los religiosos.

La profesión es también la consagración a Dios por el ministerio de la Iglesia, la nueva realidad que se asume, parte de la convicción que Dios es el autor y el punto de referencia como respuesta graciosa al don de la vocación divina, porque es la Iglesia la que consagra al profeso. El ministerio mediador de la Iglesia se hace presente e insustituible en todo momento: tanto cuando realiza las pruebas de idoneidad de los candidatos; con el seguimiento que le ofrece desde el inicio de la vocación con el aspirante; en la Comunidad que lo recibe y emite los votos; en el Superior Legítimo que recibe la profesión religiosa; en el Derecho que le prepara y regula el modo de vida que se asume, pero también la responsabilidad social y canónica que recibe la instrucción el profeso, la cual se debe vigilar y garantizar (Instituto Martín Azpilcueta, 2002, pp. 1653-1654).

Un punto importante dentro del estudio es la manera como se incorporan los miembros, y la condición jurídica en la que se incorporan. El Instituto religioso es la visibilidad social y jurídica de la consagración, en la que se fundamenta y la que su forma particular de vida es manifestación. Es el aspecto eclesial primordial, del cual se reviste la profesión. Esta realidad se entiende desde dos momentos: por un lado, por parte del profeso, comienza en la *traditio*, que se dona por entero y de forma inmediata, al instituto, en cuanto a signo visible de su consagración como donación a Dios; por otro, por parte del instituto, culmina con la *acceptatio* de aquella entrega, mediante la cual agrega e incorpora al que emite la profesión en la comunidad. No podemos entender el acto de la profesión como una especie

de contrato, es un pacto institucional o de institución, porque lo que se encuentra allí contemplado no es por estipulación de los profesos ni del instituto, sino que son impuestos a los dos por la potestad pública de la Iglesia.

Con la profesión se adquieren derechos y obligaciones, por la misma naturaleza del acto jurídico, por ello, a tenor del Derecho Universal en los cc. 662 – 672 y del derecho propio de cada instituto, que se pide que sea de amplio conocimiento de los que libremente optan por la profesión. No se trata de una incorporación a la vida consagrada en general, sino a un instituto religioso en particular, cuya vida, naturaleza y costumbres es moderada por el derecho propio.

La Instrucción *Potissimum Institutioni* del 2 de febrero de 1990, amplía la dimensión jurídica de la Profesión religiosa, mencionando su emisión dentro de la liturgia, la necesidad de la preparación y el deber de observar todas las prescripciones de validez y de intervalos (Congregación para los Institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica, 1990, pp. 472 -532).

#### **6.4. Conciliación entre la realidad jurídica de la vida religiosa y el ministerio ordenado en la Iglesia**

A lo largo de la presente investigación, se ha intentando de forma paralela describir desde el punto de vista jurídico, la realidad que enmarca la vida consagrada y el ministerio clerical. Es cierto que la pregunta investigativa lleva a suponer que no se entiende, desde el ordenamiento jurídico, la permanencia del religioso que, libre y voluntariamente, sin haber incurrido en un delito canónico, recurre al ministerio benévolo del Ordinario, que por vía administrativa le dispense del ejercicio del ministerio clerical y permanecer dentro del

Instituto Religioso. Vale la pena aclarar que la naturaleza de los Institutos Religiosos Clericales como su nombre y su misma estructura fundacional lo indican, entienden que los candidatos que eligen este modo de vida particular deben optar, en una línea lógica, por el ministerio ordenado. De las anteriores afirmaciones, es importante también referenciar una costumbre inmemorial de algunos Institutos Clericales como es el caso particular de las órdenes mendicantes, que sin desconocer la naturaleza y fin del instituto también contemplan la posibilidad de tener miembros que solo optan por la vida religiosa. Todo esto respondió a unas circunstancias históricas concretas que la Iglesia ha visto también, a lo largo del tiempo, como una realidad que no impide el cumplimiento de la misión apostólica. Anteriormente eran los bien conocidos hermanos legos o de obediencia, que se dedicaban no tanto al ministerio de la cura pastoral sino a la búsqueda de la perfección y de la evangelización, desde diversos apostolados en los que no se hace necesario la potestad de orden.

Es verdad que esta es una situación particular y poco conocida para el ordenamiento jurídico de la Iglesia, y es raro encontrar dicha solicitud en las Congregaciones de la Curia Romana. Para esto, el ejercicio jurisprudencial da cuenta que se ha actuado desde el principio de legalidad, pero no se puede generalizar, más aún, cuando detrás de las determinaciones que se toman en derecho está la vida y dignidad de una persona que con vocación religiosa, por circunstancias diversas, optó por el sacramento del orden sin tener clara la identidad con el ser y hacer del ministerio. En el siguiente capítulo, se hace una aplicación pastoral del derecho, y se aborda este aspecto desde una óptica de la psicología, conciliando algunos aspectos jurídicos tanto del derecho universal como del derecho propio de los institutos clericales de derecho pontificio.

Sin desconocer lo que prescribe el c. 290 en sus numerales 1 y 2 en los que se describen las formas de perder la condición clerical por declaración de invalidez de la sagrada ordenación y por pena de dimisión legítimamente impuesta.

En relación a la primera forma, cuando se declara la nulidad de la ordenación es importante considerar los siguientes aspectos: Sin duda alguna, el canon pone en primer lugar el valor sacramental de la sagrada ordenación, pues la misma teología sacramental deja claro que quien recibe el orden queda marcado con sello imborrable, que hace que tal sacramento resulte no anulable y no se pueda repetir. A nivel jurídico, el sacramento está revestido de algunos aspectos canónicos importantes a considerar, no solo se recibe la gracia sacramental sino produce unos efectos jurídicos en el sujeto, haciéndolo destinatario de unos derechos, pero también de unas obligaciones, lo incorpora al estado clerical y lo capacita para que administre los demás sacramentos. Sin embargo, lo que se propone en este numeral, es dejar claro que hay elementos que no le permiten recibir válidamente el sacramento, pues esto hace que el acto mismo de la ordenación sea nulo, más no anulable. La actividad jurídica a este respecto se ocupa de presentar la prueba de que no existió ordenación válida, por algún vicio sustancial en la administración y recepción del sacramento. (Portillo, 2020, p. 97).

La validez del sacramento depende de que se cumplan los requisitos objetivos que son necesarios, y que afectan directamente a la sustancia del mismo, lo que tradicionalmente se ha llamado, haciendo referencia aristotélica: *materia y forma del sacramento*. Así pues, entre las condiciones para la validez del sacramento están: la materia y la forma, ser administrado por un ministro válido y las condiciones propias del sujeto, ser varón, bautizado y estar en libertad para recibir el sacramento. (Portillo, 2020, p. 109).

Haciendo referencia al numeral segundo del c. 290, se puede concluir que, el temor al escándalo hace que muchas veces se frene la aplicación de la justicia, dando paso a una

inhibición ante una violación evidente de los bienes fundamentales de la Iglesia. El escándalo que produce la aplicación de una pena y la publicidad que se hace de la misma, provoca un poco de daño a la Iglesia y a los fieles, pero no es menos escandaloso que dejar pasar por alto los delitos de los fieles especialmente de los clérigos, haciendo una lectura errónea de la misericordia o buscando minimizar las consecuencias que esto con lleva. Así, ante el pecado y el pecador cabe la misericordia y el perdón. Y ante la violación del orden social de la Iglesia, se hace necesaria e ineludible la restauración de la justicia, aun cuando implique la aplicación de una pena. La Iglesia tiene como derecho propio castigar con sanciones penales a los fieles que incurren en algún delito, tal como lo deja claro el c. 1311 y teniendo como referencia lo anterior, se ha reservado siempre el derecho a expulsar del estado clerical a aquellos clérigos que por alguna u otra razón no pueden permanecer con decoro en el ministerio. (Portillo, 2020, pp. 208 -209).

En conclusión de lo expuesto y para dar una respuesta clara a la pregunta investigativa, la pérdida del estado clerical que se aplica al miembro del Instituto Religioso Clerical de Derecho Pontificio que pide por iniciativa propia perder dicho estado, se entiende desde la óptica del ministerio gracioso, de aquel que tiene potestad ejecutiva en la Iglesia y que, actuando bajo el fin soteriológico del derecho, concede la dispensa al religioso de suspender el ejercicio del ministerio sin que este abandone su pertenencia y su consagración, recibidas por medio de la profesión pública y perpetua de los consejos evangélicos. No es el escenario de una nulidad o de un acto delictivo, es la no identificación con el ministerio.

### **Capítulo III**

#### **Líneas jurídico-pastorales en los procesos de pérdida del estado clerical de los religiosos**

El recorrido propuesto a lo largo de los dos capítulos anteriores nos lleva a entender dos momentos de una misma realidad. En el primero, se ha realizado un estudio sistemático, partiendo desde lo contenido en el dato revelado, pasando por la Teología Patrística, la Escolástica, los Concilios Generales y Ecuménicos, junto al Magisterio de los Romanos Pontífices para entender la manera en la que la Iglesia adquiere la condición de clérigo o en otra expresión, cómo un fiel cristiano se hace en la Iglesia ministro sagrado. El segundo, ha concentrado el estudio para analizar la forma en la cual se pierde la condición de clérigo en la Iglesia, haciendo un estudio exegético de los cc. 290 y 291, y la forma en la que se debe entender la dispensa de las obligaciones ministeriales que fueron asumidas desde el día de la ordenación sacerdotal y la dispensa del celibato que se encuentra reservada a la discrecionalidad del Romano Pontífice. Se ha puesto como apartado importante en ese capítulo relacionado a la vida consagrada, la dimensión del religioso laico y los efectos jurídicos que tiene la profesión de los votos de los consejos evangélicos.

En este capítulo tercero, se analizará de manera detallada cada uno de los aspectos que llevan a tomar la determinación de dimitir de la condición de clérigo a un religioso, que habiendo recibido válidamente la ordenación ministerial, no encuentra la identificación tanto interna como externa de la realidad que implica el sacramento y del ministerio en servicio a la Iglesia. Al ser una situación particular, de la cual el ordenamiento jurídico de la Iglesia no lo ha contemplado de esa forma, se considera necesario analizar la dimensión humana – vocacional del clérigo que pide dejar esa condición sin perder la dimensión de la profesión

religiosa, por esta razón, se ha recurrido a otras disciplinas como la psicología para interpretar y contextualizar el objetivo del estudio canónico en esta parte de la investigación; así mismo, el estudio se interna en el derecho propio de los institutos religiosos, llámese constituciones o estatutos que abordan de manera indirecta esa realidad. El objetivo planteado para esta parte de la investigación es ofrecer unas breves líneas jurídicas que los Ordinarios, entendidos como los Superiores Religiosos deberían tener en cuenta al momento de enfrentar estas realidades que son tan frecuentes en la vida de los Institutos Religiosos y no se le da el tratamiento canónico de manera acertada. Por todo lo anterior, se desarrolla de esta manera el presente capítulo.

## **1. Aportes de la psicología en el discernimiento vocacional**

### **1.1. El proyecto de vida**

El proyecto de vida es una imagen con poder que las personas estructuran para que las motive diariamente desde su promesa de plenitud alcanzable. De esta manera, cuando se refiere a los deseos, o a la carencia de éstos, los objetivos personales configuran la esperanza con que se da frente al futuro. El proyecto de vida se materializa por el carácter operativo de los anhelos y las expectativas en diferentes ámbitos personales, sociales, religiosos, culturales, artísticos, entre otros. El hacer proyectos personales de vida no se debe convertir en el ejercicio de crear actividades para el futuro, práctica que se hace en las casas de formación como un documento entregable a los responsables de orientar cada una de las etapas formativas.

En este mismo sentido, los Psicólogos Hernández y Ovidio, en la revista *Proyecto de Vida e Integral Humano*, explican el ejercicio formativo de la siguiente manera:

El proyecto de vida es la estructura que expresa la apertura de la persona hacia el dominio del futuro, en sus direcciones esenciales y en las áreas críticas que requieren de decisiones vitales. De esta manera, la configuración, contenido y dirección del Proyecto de Vida, por su naturaleza, origen y destino están vinculados a la situación social del individuo, tanto en su expresión actual como en la perspectiva anticipada de los acontecimientos futuros, abiertos a la definición de su lugar y tareas en una determinada sociedad (D'Angelo, 2003).

El proyecto de vida es entonces un lineamiento de gran trascendencia para todos los seres humanos en tanto que éste permite descubrir en qué áreas de su desarrollo tiene fortalezas, identificar las debilidades, y con base en estos resultados, permite trazar metas con una proyección anticipada con el fin de construir un futuro que lo desarrolle como persona y le permita lograr y satisfacer sus expectativas e intereses de vida.

La vida de la persona humana es un proyecto de vida que a cada cual le corresponde desarrollar a plenitud; no puede cambiarse el pasado, pero sí puede transformarse el presente para construir el futuro. El sentido de la vida adquiere más valor cuando se vive con propósitos claramente definidos y con un claro sentido de contribución social.

Se debe tener cuidado y prevenir peligros al diseñar el Proyecto de Vida, como evitar que sea egocéntrico; evitar tener una visión de túnel, que se basa sólo en un aspecto y descuidando otras áreas esenciales para la realización personal; se debe tener una visión amplia, holística e integral de la vida; se requiere de disciplina, dedicación, sacrificio; debe ser consciente de que todo aquello que lo aleje de su objetivo no le conviene, por lo que debe

evitarlo; debe fortalecer su crecimiento en principios y valores, se debe construir el proyecto de vida en equipo, con la colaboración de otros, y no de manera individual (D'Angelo, 2003).

El proyecto de vida es solidario, no solitario. El bien común es una responsabilidad individual, ya que la persona contará con la colaboración de otros para la elaboración de su proyecto de vida y será parte activa de otros proyectos. La persona que desarrolla un proyecto de vida debe aspirar a ser un agente de cambio, que compromete a la gente a la acción, transforma seguidores en líderes y puede convertir líderes en agentes de cambio, todo esto sustentado en que la gran responsabilidad de un agente de cambio está en enseñar a otros a construir su propio proyecto de vida. La construcción de éste proyecto de vida comienza en una etapa crucial del ser humano, y se va transformando y consolidando a lo largo de las etapas evolutivas. Por tanto, no es un proyecto que se define en un solo momento, no es estático, sino que por el contrario va acompañando cada etapa del ser humano que experimenta sus crisis evolutivas en la vida (Pacheco, 2009, 40).

### **1.2. La crisis como parte del proceso de construcción**

El ser humano experimenta diversos procesos a lo largo del período de su vida, estos procesos son una transición del desarrollo que implican cambios físicos, cognoscitivos, emocionales y sociales. Durante esta etapa, el ser humano experimenta grandes transformaciones, producto de crisis psicoevolutivas, que a su vez lo llevarán a tomar decisiones trascendentales, decisiones que marcarán el rumbo de su futuro y la consolidación de su proyecto de vida.

La determinación de planear el futuro implica que el ser humano experimente una crisis de sentido que no está relacionada con patologías ni trastornos psicológicos. Si se

entiende la crisis como elección, tal y como proponen Kohler y Aimard (1972), se comprenderá entonces que no tiene por qué conllevar inevitablemente un sufrimiento. Por tanto, parece más adecuado adoptar una perspectiva positiva y optimista que contribuya a considerar esta etapa como una transición a la vida adulta que rompe con ciertos tópicos. La crisis es entonces entendida como aquel proceso de metamorfosis que permite que el individuo crezca y desarrolle herramientas psicoemocionales para hacerle frente a los retos de la vida (Izco, 2007, p. 80).

La Psicóloga del desarrollo Diane PaPalia muy conocida por las tesis en el proceso evolutivo del ser humano, afirmaba en su obra Desarrollo Humano (2017):

La crisis en el contexto de las teorías de Erikson, no se refiere a un suceso estresante, como pueden generar los acontecimientos de la vida profesional, la pérdida de trabajo o el endeudamiento, sino más bien al proceso de lidiar con qué creer y quién ser (Papalia, 2017, 383).

La principal tarea del ser humano en la adolescencia se entiende entonces en la acción de:

Confrontar la crisis de identidad frente a confusión de identidad, o identidad frente a confusión de roles, de modo que pueda convertirse en un adulto único con un coherente sentido del yo y un rol valorado en la sociedad (Papalia, 2017, 383).

En la búsqueda por descubrir quién es el ser humano en la etapa adolescente vive la quinta crisis: *identidad vs confusión* de roles, en donde, además de tratar de descubrir su identidad, una lucha interna por responder a la pregunta *¿quién soy?*, los jóvenes buscan descifrar su mayor preocupación y dar respuesta a través del término *realizarse en la vida*, a través del establecimiento del proyecto de vida.

La adolescencia es un período relativamente largo durante el cual, los jóvenes comienzan a asumir responsabilidades de adultos, pero no son totalmente independientes aún. También es un momento en el que suelen desarrollarse las metas ocupacionales. Según Erik Homburger Erikson (1968), esta moratoria psicosocial, como denominó a este periodo de pausa, es ideal para el desarrollo de la identidad y les permite a los jóvenes buscar causas con las que puedan comprometerse. Los adolescentes que resuelven satisfactoriamente la crisis de identidad desarrollan la virtud de la fidelidad, es decir, un sentimiento sostenido de lealtad, de fe, o un sentido de pertenencia a un grupo social de amigos o compañeros que le impulsan hacer cosas sin pleno convencimiento. La fidelidad también puede ser una identificación con un conjunto de valores, una ideología, una religión, un movimiento político o un grupo étnico. Las personas que no desarrollan un sólido sentido de su propia identidad, ni fidelidad pueden tener un sentido inestable de su yo, ser inseguros y no poder hacer planes por sí mismos ni para su futuro. Erikson consideró que el principal peligro de esta etapa era la confusión de identidad o de roles. No formar un sentido coherente de identidad puede demorar en gran medida la obtención de la adultez psicológica. Cierta grado de confusión de la identidad es normal. La naturaleza, en apariencia caótica, de buena parte de la conducta del adolescente y la dolorosa conciencia de sí mismo. El exclusivismo y la intolerancia a las diferencias, sellos distintivos de la escena social adolescente, son defensas contra la confusión de identidad.

En este proceso de búsqueda de identidad, uno de los grandes retos es conocerse, descubrir sus propios intereses, gustos, habilidades, aptitudes, debilidades, características de personalidad, entre otros, esto con el fin de conocer el llamado por un estilo concreto de vida o el llamado por la vocación para proyectarse a un discernimiento profesional exitoso. A pesar de que el ser humano a lo largo de su vida está resolviendo diferentes crisis

psicoevolutivas, el joven debe aprender a tomar decisiones que le permitan alcanzar un nivel de satisfacción individual. En suma, hacer de sus elecciones un camino seguro de autorrealización, de adaptación y de compromiso social para poder sentir seguridad en su interacción con el mundo.

### **1.3. Vocación y escogencia de carrera profesional**

Toda persona que quiera elaborar un proyecto vivo y válido tiene que revisar constantemente a qué se siente llamado. La búsqueda de un sentido válido para la vida y de una verdadera identidad conduce a la individuación y asunción de un cometido propio que debe desarrollarse en la sociedad.

Ninguna persona está llamada a ser genérica en la vida. Dios llama a cada uno por su nombre, individualmente; mucho más de lo que un padre o una madre pueda amar a cualquiera de sus hijos, tal como es. A cada uno confía una responsabilidad que cumplir, una misión que realizar, un lugar que ocupar, una parcela que cultivar. A cada uno le da la capacidad indispensable para poderlo hacer. Son talentos que hay que descubrir y desarrollar para que den fruto y se multipliquen. Cada cual debe entender que su trabajo y el rol vocacional asumido es insustituible. Sustentados en este contexto, es necesario un proceso de búsqueda vocacional y de misión, hay que vivir la aventura de la exploración de sí mismo y de la vida. La búsqueda y puesta en práctica del propio cometido en la vida se identifica con el descubrimiento, la estructuración y el afianzamiento en la propia existencia del proyecto de vida y de la vocación personal. (El proyecto de vida, 2013)

Los conceptos de vocación y de misión están unidos intrínsecamente, pues toda vocación comporta una misión concreta. En sentido amplio, la vocación es una orientación, que incluye la razón y la afectividad de la persona hacia una forma de vida o de actividad de

cualquier clase, sagrada o profana, un ejemplo claro de ellos son las personas que optan por la vida del matrimonio, otros pueden sentirse profundamente llamados hacia el arte, las ciencias, el deporte, la política, entre otros tipos de roles que pueden ofrecer la sociedad y que implica en su experiencia de vida, un sentirme llamado a la edificación de una sociedad mejor. De manera particular, consideremos el modo de vida de los que son llamados por el Señor a la vocación y misión de consagrarse en la Iglesia al servicio de Dios, a través de la vida religiosa o del sacerdocio ministerial, dedicándose a servir a los demás directamente, según la misión que se encuentra en el evangelio, o bien a través de la oración en la vida monástica eremítica.

La escogencia de una carrera profesional, es sin duda un asunto distinto a la elección vocacional, no resulta una tarea fácil. En este proceso, intervienen diferentes factores: internos y externos. Los factores externos tienen que ver con todos los elementos que rodean al individuo y que influyen directa o indirecta en su toma de decisiones. Algunos factores externos pueden ser: la influencia familiar, el prestigio social, las expectativas del medio y las oportunidades laborales existentes.

Los factores internos son todos los que hacen al individuo ser quien es, es decir, sus intereses, sus gustos, sus valores, sus habilidades, sus prioridades en la vida, entre otros. Estos elementos internos son lo que podrían constituir la vocación.

La vocación “tiene que ver con el conjunto de gustos, intereses, conocimientos y habilidades que determinan una tendencia en la persona hacia el desarrollo de ciertas actividades a lo largo de la vida” (Ministerio de Educación del Ecuador, 2015, pp. 12- 24). La vocación es el llamado que tiene cada ser humano hacia un tipo de actividad en particular, si se parte de un ejercicio de autoconocimiento previo. Muchas veces ese autoconocimiento

debe ser acompañado por un proceso de orientación vocacional que ayude al joven a descubrirse y reconocerse (Ministerio de Educación del Ecuador, 2015, pp. 12- 24).

Así como es fundamental conocer las aptitudes y características que favorecen una correcta escogencia profesional es importante reconocer aquellas debilidades o características que no se tienen con la finalidad de evitar futuras frustraciones y daños en la autoestima. En la elección de la profesión, se deben atender las posibilidades reales del sujeto, pues tanto, los padres, como la sociedad, pueden generar un cierto nivel de presión de proyectos distintos o llevar a la elección de oficios para los cuales el adolescente puede no estar dotado, que no harán sino disminuir su autoestima, sumirlo en un sentimiento de fracaso, tendrán la sensación de estar perdiendo el tiempo, dejarán de esforzarse, viéndose incapacitados hasta para lo que pueden hacer y renunciando de forma directa a los verdaderos gustos e intereses vitales (Aguirre, 1994, p.43).

Ya que se han considerado las motivaciones al momento de escoger un proyecto de vida, es importante aclarar que nunca se debe hacer proyectos por la presión familiar, social, religiosa o cultural. El especialista encargado de ahondar y orientar debe reconocer en cada uno de los individuos unas características claras, que le permitan discernir determinaciones maduras, se debe evaluar frecuentemente las capacidades y las motivaciones, los intereses y las aptitudes. Se debe procurar que el interesado en tomar decisiones vitales, reconozca en su proyecto que existen desde luego motivaciones externas, pero que esas no pueden estar desconectadas de los deseos internos o motivos conscientes que le lleven a una feliz autorrealización.

Entre los motivos conscientes que hay que conocer:

*1.3.1. Las actitudes.* Entendemos por actitud la tendencia o predisposición adquirida y relativamente duradera a evaluar de determinado modo a una persona, suceso o situación y

a actuar en consonancia con dicha evaluación. En una orientación social, es la inclinación subyacente para responder de manera favorable o desfavorable.

En una actitud diferenciaremos:

*1.3.1.1. El componente cognitivo.* Aplicado a la elección de estudios o profesión sería la percepción de la situación laboral, las asignaturas, horarios, remuneración, entre otras.

*1.3.1.2. El componente afectivo.* Los sentimientos y pensamientos que el trabajo o estudios despiertan en el sujeto.

*1.3.1.3. El componente conductual.* Tendencia o disposición a elegir una opción de trabajo concreto o estudios.

***1.3.2. Las aptitudes y/o capacidades.*** Las aptitudes básicas para observar para la elección de estudios y/o profesión pueden ser las que se mencionan a continuación:

*1.3.2.1. El intelecto.* Solo una marcada debilidad mental o psíquica puede impedir llevar a cabo la mayor parte de aprendizajes profesionales o académicos; incluye: comprensión y fluidez verbal, numéricas, espaciales y mecánicas, razonamiento, memoria, percepción y atención.

*1.3.2.2. Las capacidades psicomotrices.* Su importancia radica en el hecho de que se construyen durante el transcurso del desarrollo humano y están ligadas a la autonomía y a las habilidades sociales.

*1.3.2.3. Capacidades físicas.* Vitales en actividades en las que el aspecto corporal y la resistencia física son importantes: estatura, peso, fuerza de las manos, capacidad vital, entre otras.

*1.3.2.4. Capacidades sensoriales y artísticas.* Vista, oído (gusto por la música o lo relacionado), sentido kinestésico, gusto (gastrónomos), olfato (degustadores), entre otras.

*1.3.2.5. Habilidades manuales.* Manipulación simple, coordinación bimanual, alto desempeño en habilidades plásticas y artesanales, entre otras.

**1.3.2. Intereses.** Se definen como la atención a un objeto al que se le atribuye un valor subjetivo. Tanto las aptitudes como los intereses son la punta del iceberg de la elección vocacional; debajo de éstos, encontramos las motivaciones inconscientes.

El autoconocimiento permite tomar conciencia de la experiencia personal y de las propias potencialidades de una forma más realista y motiva al adolescente a mejorar sus aptitudes y capacidades en la zona de interés. La motivación y los intereses también se relacionan. Los motivos son aquellos que impulsan la conducta, suelen ser inconscientes y tienen su raíz en los motivos y necesidades de carácter emocional y dinámico (Aguirre, 1994, 315).

La decisión por la carrera profesional o por la vocación de vida puede llevar a tomar decisiones bajo el sesgo del sentido práctico, como el de elegir una carrera que ofrezca más garantías de conseguir un empleo, o el reconocimiento y el posicionamiento social para el caso del ámbito vocacional que le impone la forma de vida, principalmente por factores externos al individuo como el nivel de competencia laboral, las exigencias de títulos académicos cada vez más elevados, así como la situación económica del país, por ejemplo.

Es de suma importancia comprender que la decisión por una carrera o una vocación debe ir ligada a generar un proyecto de vida que permita alcanzar metas y objetivos personales junto al cumplimiento del propio proyecto personal de vida. Tomar una decisión sustentada en factores externos es un gran riesgo, ya que estos son impredecibles y variables.

El sentido de vida es lo que impulsa a una persona, es el motor, aquello que le genera motivación para emprender un camino y construir un proyecto de vida. En definitiva, la vocación es el proceso de descubrir *quién soy, qué quiero y a dónde voy*. Por tanto, se debe partir desde estas perspectivas de autodescubrimiento para la toma de decisiones vitales propias. Así, la transición hacia la nueva etapa podrá convertirse en algo enriquecedor y satisfactorio, lo cual sin duda traerá más posibilidades de éxito y menos frustración vocacional (Coleman, 2003, p. 25).

#### **1.4. Riesgos de una mala decisión al construir un proyecto de vida**

La frustración, la deserción y la subocupación son las consecuencias de construir a la ligera un proyecto personal de vida, carente de sentido de misión, así como la evasión de las realidades individuales, no hacer una revisión a conciencia de todas las variables que son determinantes para la escogencia de un modo de vida particular.

Esto no quiere decir que en la ejecución del proyecto de vida no se presenten obstáculos que hagan replantear o modificar progresivamente la proyección a futuro nuevamente, pero existen obstáculos que hacen que un reto alimente la motivación al logro o que afiance aún más los objetivos cuando la misión de vida está clara. Un obstáculo es algo que temporalmente impide realizar en ese momento un objetivo o alcanzar una meta. En muchas ocasiones este obstáculo paraliza, hace que exista la frustración y que no se desee

continuar con el proyecto elegido. Sin embargo, esto va a depender de la personalidad, experiencias de vida, tolerancia a la frustración y creatividad.

Elegir una vocación no es una decisión que se toma de un día para otro, ni con la ayuda de un instrumento psicológico, la elección de una vocación es un proceso y como tal, hay que seguir una serie de pasos que les permita a los jóvenes reflexionar no sólo acerca de qué van a hacer en el futuro, sino cual es la dimensión transformadora de la personalidad, de un cambio ontológico, que se alinea con el desarrollo de un proyecto de vida en donde la elección es protagonista en todos los aspectos de vida. En lo social, se necesita que los jóvenes estén mejor preparados humana e intelectualmente, que se involucren en sus diferentes roles para que puedan aportar a la sociedad en los diferentes campos y, principalmente, que sientan que la opción de vida contribuye al mejoramiento del mundo en el que viven.

La decisión tomada con muy poca información representa un mal pronóstico en el proyecto de vida, el interés que el individuo muestre hacia su elección es vital, la persona debe conocer muy bien no solo la gratificación de lo escogido sino las exigencias, los compromisos, riesgos, porque esta es una decisión que en primera instancia lo va a acompañar toda la vida y a la cual, se le debe imprimir tiempo, dedicación y amor.

Menos favorable, si la situación corresponde a una persona que toma decisiones sin tener proyecto de vida, sin nunca plantear metas y objetivos claros; tendrá objetivos inadecuados, elecciones que se dan por la presión social, sus objetivos son claros, pero se equivoca en los métodos; persigue un objetivo erróneo porque son objetivos de otros; la persona carece de una concepción filosófica de la vida relacionada con una imprecisa definición de la felicidad; la desmotivación es más alta que el deseo de conseguir algo en la vida.

En la forma de vida improvisada, la persona tiene actitud pasiva e indiferente, hace lo que otros le indiquen, actúa con impulsos primarios, de forma reactiva, frente a la manera como se presentan las circunstancias, es inmedatista, cree en el determinismo del futuro y no se interesa por su futuro. En la forma de vida programada, la persona está condicionada por el entorno y por todo lo que le rodea, sus proyectos personales no son más que programaciones de otros o imposiciones, se aferra a modelos y convencionalismos, fabricados mayormente por la sociedad de consumo, cree que estos modelos de vida son la base de su felicidad y no trata de cambiarlos ni de determinar su propio estilo de vida. En contraste, para el ejemplo de la forma de vida proyectada, es decir, las personas que optan por construir un proyecto de vida logran definir su razón de ser y de existir, porque han definido su sentido de misión y de destino, saben qué quieren llegar a ser, hacer y tener; pero este proyecto debe fortalecerse, no exponerse a las circunstancias, y dar sentido total a su vida.

### **1.5. El proceso de discernimiento vocacional a la vida religiosa y sacerdotal**

La reflexión psicológica que se ha planteado a lo largo de estas primeras páginas quedaría dispersa si no centramos el objetivo en los procesos de discernimiento de la vocación religiosa. Ya se ha mencionado en líneas anteriores, que la vocación es sinónimo de llamado. No se puede hablar de una única llamada, sino que el hombre que se consagra a Dios responde a varias llamadas en el itinerario de su vida, puesto que la inquietud vocacional no termina.

En la primera llamada se pueden experimentar muchas llamadas y tentaciones que pueden hacer desistir del proyecto de Dios, pero la llamada es tan fuerte que el *vocacionado* está abierto a la acción de la palabra. El mundo y la sociedad se presentan sin duda como los

más atractivos retos y las miras misioneras que se proponen son muy amplias. Muchas veces el joven que es llamado se cree protagonista del proceso transformador de la historia sin olvidar que el objetivo último es la santidad de vida. Sin duda, las figuras de hombres y mujeres que a lo largo de la historia han asumido estilos de vida concreta, en una actitud radical por la comprensión del Evangelio, cautivan hoy a muchos jóvenes, especialmente en la sociedad latinoamericana y colombiana. El testimonio de muchos consagrados sigue siendo un factor importante en los procesos de discernimiento vocacional, la figura de un sacerdote que trabaja en pro del bien de su parroquia sigue siendo una motivación importante para los religiosos en apostolados diversos, en el momento de optar por la vida religiosa o sacerdotal (Vargas, 2002).

La vida célibe con sus exigencias y sus consecuencias no deja de ser un interrogante, pero la intensidad de la necesidad de dejarlo todo hacen posible luchar por dominar los propios impulsos humanos, por relacionarse de manera clara con los otros, incluso controlando las demandas genitales, evitando en lo posible cualquier acción que contradiga lo que se cree que es de propio el estilo de vida de un consagrado. El religioso debe disfrutar del llamado a una vida casta y se cuestiona con severidad a quienes, en este sentido, con su forma de vida son escandalosos o dejan traslucir sus limitaciones y carencias. Debe desear llevar una vida pobre evangélicamente hablando, desprendido de todo aparato o cosa que le haga sentir la necesidad y la dependencia al dinero o las riquezas, pues muchas veces el discernimiento se vive de las apariencias de lo que se puede conseguir a futuro por medio de las obras de los Institutos Religiosos. Muchas veces, las condiciones que proponen los seminarios o casas de formación religiosa buscan que los candidatos se ajusten a un modo concreto de vida, que asuman las responsabilidades con libertad de voluntad, pues esas exigencias son inherentes al proceso formativo (CELAM, 2011, pp. 37-39).

La familia, la comunidad cristiana y los procesos vividos en la pastoral vocacional son elementos básicos en los procesos de formación para la vida religiosa o el ministerio sacerdotal. Son el punto de partida para lograr el objetivo de llegar a la plenitud de la vocación recibida, que no es otra cosa que la consagración definitiva por la profesión religiosa o por la recepción válida de la ordenación sacerdotal. Lo afirma el Papa Pablo VI en la Encíclica *Populorum Progressio*, que “la vida de todo hombre es una vocación dada por Dios para una misión concreta”. (Pablo VI, 1967, p. 265). A los encargados de la pastoral vocacional les corresponde en la vida de la Iglesia suscitar, despertar, animar y acompañar la vocación de cada persona, cualquiera que ella sea: la vocación a la vida, a la fe, al matrimonio, al estado religioso o sacerdotal. Aún más, tiene la responsabilidad de promover una cultura vocacional que valore la vida como un regalo enteramente gratuito por parte de Dios y estimule una respuesta generosa por parte de cada uno. Solamente cuando se promueve una cultura vocacional, se descubre la riqueza que existe en la diversidad de llamados, en la que Dios deja impresa su imagen en cada hombre y en cada mujer; y a la vez, se descubre la diversidad de dones, carismas, funciones y ministerios con el que el Señor ha enriquecido a la Iglesia.

Los candidatos que hoy aspiran a la vida religiosa o sacerdotal, provienen de una cultura secularizada producto de la postmodernidad, la globalización y el secularismo, hoy se distinguen una escala de valores donde priman la emotividad, el facilismo, la apariencias y el relativismo en relación con el compromiso; a su vez, llegan con el deseo de una vida espiritual más profunda, abiertos a la relación con el otro, preocupados por la dimensión misionera de la fe y con un gran sentido de solidaridad.

El discernimiento vocacional está llamado a dirigirse a conocer la persona en su contexto, a reconocer que la Iglesia tiene que estar presente en otros contextos, que la pastoral de vocaciones no es sólo hacer reuniones en unas fechas determinadas del año, sino que va

más allá, en el acompañamiento y dirección, -no solo por un responsable que le toca asumir el apostolado por la fuerza de la obligación-, por un equipo de vocaciones, que sea multidisciplinar donde se piense en las nuevas realidades de los jóvenes, que la selección de los futuros religiosos y ministros sagrados este en sintonía con el bien general de la Iglesia (Ortiz, 2006, pp. 55 -60).

### **1.6. Los procesos vocacionales en la legislación del Código**

La Iglesia tiene el deber, el derecho propio y exclusivo, de promover la formación para aquellos candidatos que libremente desean acceder al sacramento del orden, así lo deja claro el c. 232. El Legislador ha querido traer en la nueva codificación lo que el c. 1352 del CIC/17, hablaba concretamente de la formación, entendida como un proceso que comprende todas las dimensiones de la persona, mientras que en la legislación anterior se privilegiaba de manera directa la formación doctrinal y disciplinaria, en la nueva, la posición preeminente pertenece a la dimensión del candidato a los sagrados ministerios, y en referencia a él hay una articulación de los puntos de vista jurídicos en relación con el sujeto y de todas las estructuras eclesiales dispuestas para la formación.

El trabajo de fomentar la pastoral vocacional en la Iglesia es un deber de toda la comunidad eclesial, incluye una educación adecuada desde las familias y desde las instituciones de la Iglesia destinadas a la educación. Así lo deja claro el c. 233 que me permito citar a continuación:

*§ 1. Incumbe a toda la comunidad cristiana el deber de fomentar las vocaciones, para que se provea suficientemente a las necesidades del ministerio sagrado en la Iglesia entera; especialmente, este deber obliga a las familias cristianas, a los*

*educadores y de manera peculiar a los sacerdotes, sobre todo a los párrocos. Los Obispos diocesanos, a quienes corresponde en grado sumo cuidar de que se promuevan vocaciones, instruyan al pueblo que les está encomendado sobre la grandeza del ministerio sagrado y la necesidad de ministros en la Iglesia, promuevan y sostengan iniciativas para fomentar las vocaciones, sobre todo por medio de las obras que ya existen con esta finalidad.*

*§ 2. Tengan además especial interés los sacerdotes, y más concretamente los Obispos diocesanos, en que se ayude con prudencia, de palabra y de obra, y se prepare convenientemente a aquellos varones de edad madura que se sienten llamados a los sagrados ministerios.*

Es una labor imperativa de todos los ministros sagrados, pero en especial del Párroco, que a través de las acciones pastorales cuide de manera directa de esta realidad tan importante para la vida de la Iglesia. También el canon habla de la función del Obispo diocesano, en el ejercicio de su ministerio docente, instruirá al Pueblo de Dios a él encomendado en la urgente necesidad de toda la Iglesia por el fomento y el cultivo de las vocaciones, pues sin ministros sagrados se pone en riesgo la vida sacramental. Desde su ministerio el Ordinario debe velar porque en su jurisdicción eclesiástica existan obras que ayuden de manera directa a los procesos formativos de los candidatos, cuide de su formación y de la instrucción según el espíritu de la Iglesia. Si se entiende la vocación como un don de Dios la Iglesia está en la obligación de cuidarla, pues ella, está en la responsabilidad del nacimiento y la maduración de las vocaciones sacerdotales.

Una observación importante en relación con la redacción del canon es la edad de los candidatos, hace la distinción entre aquellos que han recibido el don de la vocación a

temprana edad tal como lo expresa en el § 1 y los que son llamados a la vocación del ministerio sagrado en la edad madura § 2. También se distinguen con claridad dos momentos respecto al itinerario vocacional: el primero, relativo al tiempo del descubrimiento del tiempo de la vocación; el segundo, al tiempo que transcurre desde el discernimiento eclesial de la vocación. El canon centra su atención en parte al primer momento del itinerario y considera la pastoral vocacional en un ámbito más circunscrito que el que correspondería a su contenido global, comprendido desde el descubrimiento de la vocación hasta el momento definitivo de la recepción de la sagrada ordenación.

El canon pone de manifiesto quiénes son los responsables de las vocaciones en la Iglesia: la familia, los educadores y el Obispo, tal como lo hemos mencionado anteriormente. Esto podría completarse con el elenco que su Santidad el Papa Juan Pablo II en la Exhortación *Pastores dabo Vobis*, en el numeral 41 incluye también: los catequistas, los profesores, animadores de la pastoral juvenil, grupos, movimientos, asociaciones de fieles laicos; el arduo de la pastoral vocacional, -agrega el Papa- no puede de ningún modo quedar bajo la responsabilidad exclusiva de los encargados por un oficio eclesiástico, porque debe ser una preocupación de toda la Iglesia, hace parte del corazón de la Iglesia, debe estar presente en el centro del mismo amor de todo fiel cristiano hacia la Iglesia.

El Legislador deja claro en el c. 233 que el deber general del cuidado de las vocaciones es responsabilidad de todos los que hacen parte de la Iglesia, distingue algunas obligaciones particulares previstas para determinados sujetos. El Obispo diocesano que tiene la enorme responsabilidad de: elegir, llamar, formar y admitir a los candidatos idóneos al ministerio del Orden. El Ordinario es el principal responsable de la pastoral vocacional, pues debe favorecer en su ministerio en máximo grado el cultivo de las vocaciones, tal como lo deja claro el c. 385, pues es a él, quien le corresponde promover y coordinar las varias

iniciativas vocacionales. En lo que se refiere a las vocaciones adultas, el canon atribuye a los Obispos diocesanos y a los sacerdotes y a la responsabilidad de procurarles la conveniente formación.

### **1.7. Comentario**

Se ha realizado un recuento detallado a lo largo de la psicología, sobre lo que implica la importancia de elaborar un buen proyecto personal de vida, con miras a la consolidación de los aspectos formativos e identificación con el modo de vida que implica la profesión de los consejos evangélicos y aún más, el ministerio ordenado. También se ha analizado el proceso de la crisis, como elemento importante en el proceso de la consolidación de la identidad y de maduración de la persona entorno al proceso vocacional. Los procesos de Pastoral Vocacional están considerados también dentro ordenamiento jurídico de la Iglesia, pues sin duda alguna es una labor en la intervienen muchas partes y no son procesos separados sino integradores. En la particularidad de la investigación, es en este punto donde se inicia el análisis de las causas que llevan a un clérigo a tomar la determinación de pedir la dimisión por no sentir la plena identificación con el ministerio, pero sí reconoce la existencia de su vocación a la vida consagrada, por eso, su deseo es el de seguir perteneciendo al Instituto Religioso, en el cual públicamente ha realizado la profesión de los votos, reconociendo la realidad jurídica contemplada en el derecho Universal como el Propio.

## **2. Puntos de encuentro entre el Derecho Universal y el Derecho Propio**

El derecho propio de los religiosos puede variar dependiendo de la misma naturaleza del instituto, pues cada uno se ajusta dependiendo de la realidad eclesial en la que se

encuentre. Es importante tener aspectos claros a los procesos de formación principalmente aquellos que se orientan al discernimiento de los candidatos en relación con la profesión religiosa y a la aprobación para la recepción del sacramento del Orden. En este punto, es preciso hacer una comparación en materia de las etapas de formación inicial antes de la profesión de los votos, la admisión para la profesión de los votos religiosos, ya sean temporales – simples o solemnes- perpetuos, la admisión para el ministerio ordenado y la salida del Instituto, de las Constituciones o Estatutos de tres Órdenes Religiosas Clericales de Derecho Pontificio en particular: la Orden de San Agustín (OSA), la Orden de Predicadores (OP) y la Orden de Frailes Menores (OFM). Sin duda, se podría decir que la vida consagrada en la Iglesia es muy amplia, pero he querido tomar estos criterios partiendo de la misma motivación al momento del planteamiento investigativo. En relación con el estudio comparativo se van a tomar las siglas con las que se distinguen tanto el instituto como los religiosos profesos de cada una.

## **2.1. Las primeras etapas formación inicial antes de la profesión de los votos**

**2.1.1. Orden de San Agustín.** En las Constituciones, las etapas de formación inicial se encuentran descritas en el capítulo IX, titulado *De la formación de los miembros de la Orden*. El derecho universal no contempla directamente este tipo de experiencias, pues hacen parte de la dinámica del derecho propio de cada Instituto Religioso. Las Constituciones abordan el tema de la Formación desde la generalidad, respecto a los aspectos particulares y a las dinámicas de los procesos formativos, se encuentran consignados en la *Ratio Institutionis Ordinis Sancti Augustini*, promulgadas por el Capítulo General del año 1995. En la

actualidad, este documento se encuentra en proceso de actualización, en espera que el documento final trabajado por el Capítulo General del año 2019 sea promulgado por la Curia General de la Orden.

En relación con la formación inicial, la formación Agustiniana se centra en los principios mismos del Evangelio, que San Agustín tomó para formalizarlos luego en el ideal de vida. Esta fuente se halla en los principios expuestos por él mismo en la Regla para sus monjes. La formación inicial está encaminada a fomentar el amor y el arraigo por la Sagrada Escritura en los candidatos, aspectos que fueron inspiración al modo de vida de la primera Comunidad Cristiana: “*tener una sola alma y un solo corazón*” (Hch. 2: 42-47; 4:32 -35). San Agustín bebió de la experiencia que el mismo logró testificar en las afueras de Milán justo después de su conversión. (*Ratio Institutionis Ordinis Sancti Augustini*. Pubblicazioni Agostiniane, 1995, pp. 17-19).

Las Constituciones en sus numerales 200 – 203, hablan concretamente de dos etapas formativas antes de la admisión al noviciado. La Const. 200 hace referencia al *Aspirantado*, describe muy bien el fin que se busca conseguir en los jóvenes candidatos a la vida religiosa agustiniana: “Es cultivar la semilla de la vocación y preparar para el *Prenoviciado* y para la vida en comunidad. Exige una apropiada capacitación intelectual y un equilibrio afectivo, para lo que ha de darse la máxima importancia al acompañamiento personal. La admisión, a la que debe preceder una selección cuidadosa, y la misma formación se rigen por las normas de la *Ratio Institutionis* de la Orden y los Estatutos de la circunscripción” (Curia General Agustiniana, 2008, pp. 165 – 167).

Así mismo, la constitución 203, hace referencia al papel del Superior Mayor en torno a la responsabilidad que sobre él recae en el proceso de admisión del noviciado:

“La admisión de los candidatos al Noviciado, a la primera Profesión, a su renovación y a la Profesión solemne compete al Superior Mayor (cf. CIC 641) con el consentimiento de su Consejo, teniendo en cuenta la votación del Equipo de Formación y del Capítulo Local si lo determinan los Estatutos de la Circunscripción” (Curia General Agustiniana, 2008, pp. 165 – 167).

**2.1.2. Orden de Predicadores.** Los procesos de formación en la Orden de Predicadores deben ir encaminados a la búsqueda de la plenitud de vida y del apostolado propio del Instituto, conforme a lo que se establece en las Constituciones y también en el Plan General de la Formación. Los requisitos que debe tener un aspirante a la vida religiosa dominicana se leen directamente de las Constituciones y se relacionan a continuación: “Por parte del candidato, salud física, madurez psicológica proporcionada a su edad, idoneidad para la vida social, adecuada firmeza en la vida cristiana, aptitud, recta intención y libre voluntad de consagrarse a Dios y a la Iglesia en la vida dominicana” (Curia Generalicia, 2010, pp. 81 – 82).

Un deber importante en la formación previa al noviciado es el cultivo de las vocaciones. Todos los frailes dominicos deben trabajar por el cultivo de las vocaciones en medio de todos sus apostolados especialmente, aquellos que tienen como destinatarios directos los jóvenes y los adolescentes. Es deber de cada circunscripción acoger el plan de formación de la Orden, adaptado a las necesidades de cada realidad eclesiástica, según la Const. 163 (Curia Generalicia, 2010, pp. 81 – 82).

En cuanto al cultivo y promoción de las vocaciones, los numerales de las Constituciones 165 - 176 establecen de manera general lo siguiente: “La constitución de una escuela apostólica para el cultivo de las vocaciones más jóvenes, siempre que se encuentre

bajo el cuidado del Provincial y de un equipo de frailes peritos en la materia” (Curia Generalicia, 2010, pp. 81 – 82).

**2.1.3. Orden de Frailes Menores.** Los procesos de formación inicial previos al noviciado en la Orden de Frailes Menores tienen por objeto conseguir que todos jóvenes que han sido llamados por Dios en la Iglesia a la vida religiosa, sean en el mundo actual testimonio según la forma de vida y la Regla de San Francisco. La formación de los jóvenes candidatos debe ser integral, resaltando algunos aspectos importantes como lo son: lo humano, lo cristiano y lo franciscano, afirma el Art 127 de sus Constituciones de la OFM. La formación en estas etapas iniciales debe llevar a los jóvenes a la plena madurez humana, ha de educárseles de manera que puedan desarrollar un modo armónico sus dotes físicas, psíquicas, morales e intelectuales, y se les ha de preparar para participar activamente en la vida social de la Iglesia. El proceso formativo de un franciscano, debe tener como meta formar el carácter cristiano y fomentar principalmente el trato con Dios, con los hombres y con las demás criaturas, así como el sentido de comunión eclesial, de ecumenismo y de servicio apostólico.

La primera etapa de formación que es la única antes de ingreso a la experiencia del noviciado se le llama Postulantado, las Constituciones de la OFM en el Art 149 describe de la siguiente manera: “El Postulantado es el tiempo durante el cual el candidato solicita abrazar nuestra vida, con intención de prepararse convenientemente para el noviciado; y la Fraternidad provincial, después de oportuno y recíproco conocimiento, madura su propia respuesta acerca de su admisión al noviciado” (Curia General OFM, 2016, pp. 53. 57).

## **2.2. La profesión religiosa en el derecho propio**

**2.2.1. Orden de San Agustín.** El noviciado en la Orden de San Agustín tiene una duración de un año, según lo preceptúa el c. 648 § 1, desde el inicio se les permite a los candidatos vestir el hábito, tal como lo deja claro la Const. 204. El régimen de los novicios está reservado al Maestro, según lo deja expuesto el c. 650 § 2 y bajo la autoridad del Superior Mayor, Const. 205. Terminado el tiempo del noviciado, si el candidato se juzga idóneo, se debe admitir la profesión de los votos, que se debe renovar cada año hasta el tiempo de la profesión solemne. Según el c. 655 y el 657, el tiempo de la profesión temporal no debe ser inferior a un trienio ni superior a un sexenio, o a nueve años en algún verdaderamente excepcional, Const. 207 (Curia General Agustiniiana, 2008, pp. 167 – 169).

Según la Const. 208 se debe firmar una petición escrita a mano, en el que se demuestre la plana libertad y la voluntad de consagrarse de forma definitiva a Dios. En la Const. 209, que esté en plena relación con el c. 684, un religioso después de haber emitido su primera profesión, debe permanecer en probación al menos tres años, fuera del mismo año del noviciado (Curia General Agustiniiana, 2008, pp. 167 – 169).

**2.2.2. Orden de Predicadores.** En las Constituciones 195 a 212, se trata de forma separa el régimen de la profesión de los votos, los primeros reciben el nombre de profesión simple y la otra profesión solemne. A continuación, me permitiré exponer de manera general la descripción que hace de cada una el derecho propio de la Orden de Predicadores y sin duda sustentado en el derecho universal. En relación a la profesión simple la Const. 195, en sintonía con el c. 655, deja claro lo siguiente: “1. Terminado el noviciado, el candidato de Ordinario debe hacer la profesión simple por un trienio...” (Curia Generalicia, 2010, pp. 82-94).

La Const. 196, habla sobre los requisitos que se necesitan para la validez de la primera profesión: “1º que el que la ha de emitir haya cumplido los dieciocho años; 2º que se emita después del año de noviciado; 3º el consentimiento de la mayor parte del capítulo y del Consejo del convento de noviciado; 4º el consentimiento del Prior Provincial” (Curia Generalicia, 2010, pp. 82- 94). El tiempo de la profesión religiosa simple está determinado por el derecho universal y el derecho particular, cumplido con ese tiempo, el fraile o hace la profesión solemne o vuelve a su casa después de haber discernido otro proyecto de vida.

**2.2.3. Orden de Frailes Menores.** La forma de emitir la profesión de los votos es de manera pública, justo terminado el año de noviciado, tal como se encuentra legislado en las Constituciones Generales, en los Artículos del 156 al 159, de los cuales nos permitimos extraer de manera concreta la siguiente normatividad:

“Terminado el tiempo de noviciado, el candidato, si fuere juzgado idóneo, ha de ser admitido a la profesión temporal, en virtud de la cual queda incorporado a la Orden. Compete al Ministro Provincial, con el voto consultivo de su Definitorio, requerido para la validez, la admisión de un novicio a la primera profesión. En cuanto al tiempo y condiciones de la profesión temporal, guárdense el derecho común y el propio. El tiempo de la profesión temporal es aquel durante el cual se completa la formación para vivir más plenamente la vida propia de la Orden. Esta formación se ha de impartir a todos los candidatos a tenor de los Estatutos generales y particulares, en los que deben concretarse condiciones, tiempo y programa” (Curia General OFM, 2016, pp. 53-57).

En cuanto a la Profesión Solemne, el Art. 159 preceptúa lo siguiente, que está en consonancia con los cc. 657 y 658 del CIC/83: “Concluido debidamente el tiempo de la

profesión temporal, los hermanos que espontáneamente lo piden y fueren hallados idóneos sean admitidos a la profesión solemne, con lo cual se incorporan definitivamente a la Orden” (Curia General OFM, 2016, pp. 53-57).

### **2.3. Admisión a las sagradas órdenes**

**2.3.1. Orden de San Agustín.** La Const. 210 -211 relaciona todo lo concerniente con los ministerios laicales y ordenados en la Iglesia, pues responde a la naturaleza misma del Instituto y a la misma intención del fundador jurídico el Papa Inocencio IV, respecto a la misión de los mendicantes en relación con la cura pastoral. El derecho propio establece lo siguiente:

“Puesto que Dios vela siempre por su Iglesia y no permite que carezca de ministros que la sirvan según el modelo del Buen Pastor, promuévanse a las Órdenes sólo los candidatos dignos. Por consiguiente, el Superior Mayor, con el consentimiento de su Consejo, no proponga para la recepción de los Ministerios y las Órdenes sino a aquéllos de quienes consta con certeza que poseen la ciencia, las costumbres y los demás requisitos exigidos por el Derecho (Cf. CIC 1029) teniendo en cuenta las votaciones del Equipo de Formación y del Capítulo Local, según los Estatutos, a las que puede preceder la exploración de los Hermanos de la que se habla en el n° 203 de las Constituciones” (Curia General Agustiniiana, 2008, pp. 169).

La Const. 211 también provee una experiencia del candidato en una Comunidad establecida de Frailes, para que tenga los elementos y conozca con mayor propiedad la

experiencia comunitaria fuera del contexto formativo, no lo reserva únicamente a los frailes que se hayan en el período de la profesión temporal, incluso da paso a los diáconos:

“Si se considerase necesaria o útil una interrupción en los estudios para que un candidato consiga una formación integral, o para que discierna mejor su aptitud, hágase según el parecer del Superior Mayor, tras haber realizado las consultas oportunas. Durante esta interrupción, destínese a los Hermanos a las Casas y actividades más adecuadas, teniendo en cuenta su edad y las Órdenes recibidas” (Curia General Agustiniana, 2008, pp. 169).

**2.3.2. Orden de Predicadores.** La Constituciones en el Artículo V, contempla las exigencias que un fraile profeso debe tener en cuenta al momento de pedir la admisión a las órdenes sagradas. En la Const. 246 y siguientes, legisla para la Orden de Predicadores, el siguiente ítem en el momento mismo de la Ordenación:

“Tan solo pueden ser promovidos a las órdenes los frailes que: 1º Sean profesos de votos solemnes. 2º Estén dotados de las debidas cualidades; 3º Sean presentados por su propio superior mayor; 4º Sean aprobados por el consejo conventual, al cual incumbe el examinar si los ordenandos reúnen los debidos requisitos” (Curia Generalicia, 2010, pp. 105 -106).

Hace una recomendación precisa a los Superiores Mayores y a los responsables de la formación: “Los superiores no admitan a nadie a las órdenes, mientras no les conste por una cuidadosa investigación de su conducta religiosa, de su aptitud para el oficio sacerdotal y de su aprovechamiento en los estudios. No omitan interrogar ellos mismos a cada uno de los ordenandos, previa solicitud escrita y firmada de su puño y letra, a tenor del CIC 1036, a fin de tener certeza de que ellos quieren, libre y conscientemente, ser promovidos a las órdenes en el estado religioso” (Curia Generalicia, 2010, pp. 105 -106).

**2.3.3. Orden de Frailes Menores.** En los Artículos 163 al 165, las Constituciones Franciscanas contemplan la formación específica para los ministerios, hacen referencia a que la principal responsabilidad de discernir, promover y aceptar la vida ministerial es al Ministro Provincial, siguiendo siempre lo que prescribe el derecho universal en el c. 1019, 1: “Los hermanos llamados a cualquier ministerio eclesiástico deben formarse mediante los cursos necesarios y el oportuno aprendizaje, ya espiritual, ya pastoral, observando lo prescrito en el derecho”. Aquí el Art. 163 hace referencia al c. 659,3.

“La formación para los ministerios y las sagradas órdenes debe ir impregnada de espíritu franciscano, de tal modo que dichos ministerios se ejerzan con fidelidad a este espíritu. La admisión de los hermanos a los ministerios y a las sagradas órdenes corresponde al propio Ministro provincial, observando lo prescrito en el derecho” (Curia General OFM, 2016, p. 59).

## **2.4. La salida del instituto**

**2.4.1. Orden de San Agustín.** El capítulo XXVI de las Constituciones está titulado *De la Protección de la Vida de Comunidad*, que incluye de manera clara algunos aspectos importantes en la vida cotidiana de la vida fraterna entre los que contempla los siguientes: La corrección fraterna, el modo de proceder en los casos más graves de lesión de la vida de Comunidad y la salida de la Orden. En relación a lo anterior, se mencionará lo correspondiente a la salida que se encuentra en la Const. 522 al 525.

También se contempla la posibilidad de la expulsión de la Orden, pero en un primer momento se pide la salida voluntaria del Instituto, si no se realiza de este modo, se procede

a hacer el proceso de la expulsión siguiendo lo que preceptúa el derecho propio y el derecho común o universal en los (c. 694 – 704). Esta situación se encuentra en la Const. 523 a continuación:

“Si fuese necesario expulsar al algún miembro de la Orden, désele primero oportunidad para que, una vez conseguida la debida dispensa, salga espontáneamente. Pero, si no quisiera salir, se procederá a la expulsión, tanto por el bien del Hermano como de la Orden, a tenor del Derecho Común” (Curia General Agustiniana, 2008, p. 309).

La Const. 524 expone las causas por las que un religioso puede ser expulsado de la Orden, que son las que propone el mismo derecho universal en los (c. 695 – 696) y que son las siguientes:

“La pérdida total del espíritu religioso; La corrupción grave causada en las costumbres de los demás; La provocación de discordias profundas en la Comunidad; La ausencia de Casa cuando, terminado el tiempo concedido para vivir fuera y después de recibir las amonestaciones canónicas del Superior Mayor, no se retorna; La actuación en asunto económico contra las leyes de la Iglesia o de la Orden disipando los bienes de ésta, o contrayendo deudas y obligaciones o realizando operaciones económicas por una cantidad, en cada nación, que supera la mitad de la suma no reservada a la Sede Apostólica”. (Curia General Agustiniana, 2008, p. 309).

Finalmente, las Constituciones en el numeral 525 habla con propiedad de la equidad canónica: “La Orden ayude con bondad, de acuerdo con los Estatutos Provinciales, a todos los que la dejan, sea espontánea o forzosamente, para que puedan llevar en el nuevo estado

una digna vida cristiana y social, y encontrar medios adecuados para su sustento” (Curia General Agustiniana, 2008, p. 309).

**2.4.2. Orden de Predicadores.** Las Constituciones interpretan la dimisión de la Orden desde varios aspectos: primero, la que pide el fraile, sin emitir aun la profesión solemne, en el tiempo de la profesión temporal que la hace por un trienio y que se renueva a partir de allí cada año; segundo, por indulto, cuando se pide salir de la Orden y tercero, por expulsión. Tal como lo establece la Const. 204.

También es importante entender los órganos de gobierno de la Orden, como es el Consejo de la Provincia que trata todo lo relacionado con: “la declaración de un hecho para la expulsión de un fraile, conforme al derecho” (Cf. CIC 694, § 2) (Curia Generalicia, 2010, pp. 93-164).

En el contexto de participación durante la vida en la Orden, es importante el uso de la voz, que no es otra cosa que el derecho de participación y decisión en los asuntos de mayor trascendencia, en relación con eso, la Const. 441 hacer referencia a la situación en la que queda un fraile que es apartado de la vida de la Orden:

“Carece de voz activa: 1º el exclaustro durante el tiempo del indulto y por un año a partir del día de su vuelta; 2º aquel cuya petición de exclaustro o de secularización ha sido ya transmitida al Maestro de la Orden por el Prior Provincial; 3º el que tiene permiso del superior mayor para vivir fuera del convento (Cf. CIC 694, § 1) a no ser que el permiso haya sido concedido por causa de enfermedad, por razón de estudios o del ejercicio del apostolado en nombre de la Orden; 4º durante cinco años a partir del día de su regreso, el que ilegítimamente abandonó la Orden, a no ser que el Prior Provincial con su consejo, vistas las circunstancias, haya prorrogado o abreviado ese tiempo, con tal de que el religioso haya

permanecido sin voz al menos tres años íntegros; 5º el que fue legítimamente privado de ella” (Curia Generalicia, 2010, pp. 93-164).

**2.4.3. Orden de Frailes Menores.** En las Constituciones Generales, en el Capítulo VIII, denominado: *Los ministros amonesten a los hermanos y corríjanlos humilde y caritativamente*, se encuentra el Título II: *Transito y salida de los hermanos de la Orden*. A continuación, se realiza un breve comentario de cada uno de los artículos. En el Artículo 263, el derecho propio señala lo siguiente en relación con la condición jurídica de los frailes. La primera forma es el tránsito a otro instituto, siguiendo o que preceptúa el (Cf. CIC 694, § 1): “Un hermano solemnemente profeso no puede pasar a otro Instituto religioso si no es por concesión del Ministro general, con el consentimiento de su Definitorio, y con la aceptación del nuevo Instituto, a tenor del derecho” (Curia General OFM, 2016, p. 129).

El Art 264 hace referencia al indulto de exclaustación siguiendo el derecho Universal, donde limita el tiempo por el cual se puede conceder el indulto, dejando claro que una prórroga es competencia de la Santa Sede. (Curia General OFM, 2016, p. 129).

El Art. 267 también contempla la posibilidad de que los frailes sean readmitidos al interior de la vida de la Orden, poniendo como condicional, el consentimiento del Ministro General y de la reunión del Definitorio General. (Curia General OFM, 2016, p. 129).

Finalmente, el Art 269 y siguientes, expresan en relación al derecho universal, expresa las situaciones en las que se puede expulsar de la vida de la Orden un fraile:

“El hermano que cometiere los delitos mencionados en los cánones 1397, 1398 y 1395 del CIC, debe ser expulsado, a tenor del derecho común. Si el hermano exclaustado no regresara dentro de los seis meses después de terminado el tiempo de la exclaustación, puede

ser expulsado de la Orden. Los hermanos pueden ser expulsados también por otras causas, siempre que sean graves, externas, imputables y jurídicamente comprobadas, según se establece en el canon 696 y guardando el derecho común. Un hermano de profesión temporal puede ser expulsado también por causas de menor gravedad que las establecidas en el canon 696 §1. Queda siempre firme el derecho del hermano a dirigirse al Ministro General y presentarle directamente su defensa” (Curia General OFM, 2016, p. 129).

### **2.5. Síntesis de la comparación del derecho propio de los Institutos Religiosos**

A continuación, se presenta un cuadro síntesis de los puntos de encuentro entre el derecho universal y el derecho propio, respecto a los procesos de formación inicial, admisión a la profesión religiosa, órdenes sagradas y salidas del Instituto, de las Órdenes: San Agustín, Predicadores y Frailes Menores. El objetivo es presentar criterios claros de cada una de la normativa existente, frente a las dinámicas que se desarrollan en cada orden, en relación al proceso formativo, criterios de selección, admisión y criterios canónicos en los que un religioso pide por cuenta propia o se solicita por parte del Instituto la salida por las vías jurídicas relacionadas anteriormente.

Tabla 2  
 Síntesis comparativa del derecho propio de la orden de San Agustín, Orden de Predicadores y Orden de Frailes Menores

Criterios Comunes: En el Derecho Propio.	Etapas de formación inicial antes de la Profesión	Profesión Religiosa.	Admisión a las Sagradas Órdenes.	Salida del Instituto Religioso.
Orden de San Agustín (OSA)	<p>Const: 186 -203</p> <p>Documento de formación: <i>Ratio Institutionis Ordinis Sancti Augustini.</i></p> <p>Etapas Formativas: Aspirantado y Prenoviado.</p> <p>Duración: 3 años.</p> <p>Cánones del CIC/83: 220, 642, 641, 648, 650, 652, 647.</p>	<p>Const: 205 – 209.</p> <p>Etapas Formativas: Profesorio.</p> <p>Duración del tiempo entre profesiones: La profesión temporal no debe ser inferior a un trienio ni superior a un sexenio, o a nueve años en algún verdaderamente excepcional.</p> <p>Quien admite a la Profesión: Capítulo Local y Consejo Provincial.</p> <p>Cánones del CIC/83: 650, 655, 657.</p>	<p>Const: 210 - 211.</p> <p>Ministerio recibidos: Ministerios laicales: lectorado, acolitado, diaconado y presbiterado.</p> <p>Responsable de Promover al Ministerio Ordenado: Prior Provincial y al Maestro de Profesos, o Prior Local de la Comunidad Respectiva.</p> <p>Responsable de la aprobación y la expedición de las letras dimisorias: Prior Provincial y el Consejo. Prior Local y Capítulo Local.</p> <p>Cánones del CIC/83: 1029.</p>	<p>Const: 522 al 525.</p> <p>Los criterios de salida: Perder el derecho de la voz activa y pasiva. Indulto de excomunión o indulto de salida de la Orden. La expulsión de la Orden. Velar por la Equidad Canónica.</p> <p>Cánones del CIC/83: 694 – 704. 695 – 696.</p>
Orden de Predicadores (OP)	<p>Const: 165 -176</p> <p>Documento de formación: Plan General de la Formación.</p> <p>Etapas Formativas: Prenoviado.</p> <p>Duración: 1 año.</p> <p>Cánones del CIC/83: 647, 648, 649, 690, § 1</p>	<p>Const: 195 – 212.</p> <p>Etapas Formativas: Estudiantado.</p> <p>Duración del tiempo entre profesiones: después del primer trienio de votos simples, bien sea que lo pidan ellos espontáneamente, bien sea que se lo proponga el superior, pueden renovar la profesión simple, pero no más de tres años, en cuyo caso deben renovar la profesión cada año.</p> <p>Cánones del CIC/83: 655, 657.</p>	<p>Const: 246 – 251.</p> <p>Ministerios recibidos: Ministerios laicales: lectorado, acolitado, síndico, diaconado y presbiterado.</p> <p>Responsable de Promover al Ministerio Ordenado: Superior Mayor y los encargados de la Formación. Capítulo Conventual y el Consejo de Provincia.</p> <p>Responsable de la aprobación y la expedición de las letras dimisorias: El Superior Mayor con los examinadores de la Provincia.</p> <p>Cánones del CIC/83: 1036.</p>	<p>Const: 204, 441.</p> <p>Los criterios de salida: La dimisión de la Orden: De un fraile temporal con causas graves y de un solemne por causas gravísimas. Por indulto cuando se pide salir de la Orden y por expulsión.</p> <p>Cánones del CIC/83: 688, 694 – 704. 694, § 2. 694, § 1.</p>

<p><b>Orden de Frailes Menores (OFM)</b></p>	<p><b>Art: 165 -176</b>  <b>Documento de formación:</b> Estatutos Generales de la OFM  <b>Etapas Formativas:</b> Postulantado  <b>Duración:</b> 1 año.  <b>Cánones del CIC/83:</b> 597, 648 - 659.</p>	<p><b>Art: 156 – 159.</b>  <b>Etapas Formativas:</b> Estudiantado.  <b>Duración del tiempo entre profesiones:</b> El tiempo de la profesión temporal es aquel durante el cual se completa la formación para vivir más plenamente la vida propia de la Orden.  <b>Trienio.</b>  <b>Cánones del CIC/83:</b> 655, 657, 658.</p>	<p><b>Art: 163 - 165.</b>  <b>Ministerio recibidos:</b> Ministerios laicales: lectorado, acolitado, diaconado y presbiterado.  <b>Responsable de Promover al Ministerio Ordenado:</b> Ministro Provincial, con el informe previo del Convento en cabeza de Formador.  <b>Responsable de la aprobación y la expedición de las letras dimisorias:</b> Ministro Provincial.  <b>Cánones del CIC/83:</b>1019,1. 659,3.</p>	<p><b>Const: 263 – 269.</b>  <b>Los criterios de salida:</b> Traslado de un instituto a otro. La no admisión para la renovación de los votos temporales. Indulto de excomunión.  <b>Cánones del CIC/83:</b> 694, § 1. 690, § 1. 696 §1. 1397, 1398 y 1395.</p>
--	--	--	--	--

Fuente: Elaboración propia a partir de Curia General Agustiniense (2008), Curia Generalicia (2010) y Curia General OFM (2016).

## **2.6. Ayuda y acompañamiento a los miembros de institutos religiosos en la situación particular y aplicación pastoral del derecho**

El objetivo del presente capítulo es poder brindar criterios claros a la luz del Derecho Canónico, del Derecho Propio de los Institutos Religiosos y con la ayuda de disciplinas auxiliares como la Psicología, frente a la situación irregular de algunos religiosos que habiendo recibido válidamente el Sacramento del Orden en cualquiera de sus dos primeros grados, no encuentran una clara identificación en el ejercicio del ministerio. Se ha mencionado desde el planteamiento del proyecto investigativo, que en algunos casos particulares no se actúa por desconocimiento de la Ley canónica, se prefiere dejar a estos religiosos en limbo o situación de tolerancia frente a su no ejercicio del ministerio; muchas veces se prefiere no hacer referencia a la situación y en la realidad de algunos Institutos, existen clérigos que viven como laicos. A continuación, a modo de aplicación de la legislación, se brindan criterios que debería tener en cuenta un Superior Mayor en dicha situación particular.

**2.6.1. Criterios que se deberían tener en cuenta antes de los procesos de admisión y escrutinios.** El Derecho Propio de los Institutos Religiosos Clericales de Derecho Pontificio, por lo menos en las tres Órdenes Religiosas en las que se ha realizado a la comparación del cuerpo normativo, habla directamente de la responsabilidad que tiene el Superior Mayor, los Consejos deliberativos o provinciales, y los responsables de los procesos de formación, al momento de evaluar a los candidatos respecto a la petición y admisión sea de la profesión religiosa o las ordenes sagradas. Siguiendo estos mismos criterios y después de haber realizado el estudio comparativo de cada dimensión formativa, este estudio se

permite formular algunos criterios que los Superiores Mayores deberían tener en cuenta al momento de considerar los procesos de sus religiosos:

El proceso de discernimiento vocacional sea como cada Instituto les llame: encuentros, convivencias, retiros, jornadas, entre otros, deben estar orientados a mostrar a los candidatos, sean jóvenes o personas adultas profesionales -realidad ahora muy frecuente en la Iglesia-, la responsabilidad de lo que implica el llamado y la radicalidad que implica asumir los procesos formativos. Los candidatos deben comprender y adaptarse a las exigencias mismas que cada Instituto de forma particular tiene, respecto a los procesos de exploración vocacional. Es muy importante entender que no podemos adaptar los criterios de selección, a la urgente necesidad de incrementar las vocaciones y no brindar los tiempos convenientes para el discernimiento que en otras palabras es buscar el mismo bien de la Iglesia. Hay que distinguir conceptualmente la elección de una profesión u oficio de la opción de vida vocacional que implica todas las realidades del ser que se identifica con un qué hacer.

En relación a las primeras etapas formativas o experiencias propedéuticas, es necesario hacer énfasis en la seria responsabilidad de los candidatos en la creación de su proyecto personal de vida y que éste se encuentre en relación con el modo propio de la vida consagrada. Para ello, los Superiores Mayores y los responsables de la formación cuiden de prestar las ayudas necesarias (*Dirección Espiritual, Orientaciones Psicológicas*) para que el discernimiento sea más responsable y se puedan tomar determinaciones más consecuentes con el proceso de identificación y configuración de los candidatos que aspiran asumir la vida religiosa. Una nota importante frente a este aspecto, es que no se puede subvalorar la opinión de los especialistas peritos por parte de los responsables de la formación, pues son puntos de vista con criterios de valor que pueden ayudar en la toma de determinaciones al momento de la admisión a nuevas etapas formativas de los candidatos.

Los responsables de la formación deben ser personas que cuenten con las competencias que exige el oficio eclesiástico, deben cualificarse en la medida de lo posible desde su formación académica y pastoral, los superiores mayores eviten colocar religiosos que carezcan de cualidades idóneas y que puedan ser para el formando testimonio de consagración religiosa. Procuren generar desde las etapas iniciales diálogos que estén encaminados al fortalecimiento de la vocación religiosa y al discernimiento de cada uno de los candidatos en relación al proceso de consolidación de la identidad con el ministerio ordenado. Es importante, que los Superiores siguiendo lo que prescribe el c. 618 estén dispuestos a ejercer su ministerio con espíritu de servicio, dóciles a la voluntad de Dios, escuchando y buscando siempre el bien de aquellos que se encuentran sujetos a su potestad de gobierno.

Los cc. 641 al 661 establecen algunos criterios claros desde la admisión del noviciado y la profesión religiosa en relación con la formación de los candidatos. En la primera etapa los candidatos se dedican al estudio e instrucción de los candidatos en la vida misma del Instituto y la realidad teológica y jurídica de lo que implica la profesión religiosa de los consejos evangélicos. El c. 658 §§ 1 y 2 hace referencia a la formación de los candidatos y hace la distinción para aquellos que se preparan para recibir el orden sagrado: “determinar el plan de formación y su duración, atendiendo las necesidades de la Iglesia y de las circunstancias de los hombres y de los tiempos, siguiendo el fin y el carácter del Instituto. Los miembros que se preparan para recibir el orden sagrado, se deben regir por un plan de formación propio del Instituto y en relación con el derecho universal”. Los Superiores Mayores son los primeros responsables de la formación y deben gestionar para que los encargados de la misma, hagan también “el discernimiento de la Iglesia”, de forma particular de cada candidato, evaluando cada uno de los aspectos que propone la Congregación para el

Clero, en el documento *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* y en los criterios formativos expuestos en el derecho propio.

### **2.7. Criterios que se deberían tener en cuenta con religiosos que viven en situación irregular**

Las situaciones irregulares de los religiosos en cuenta a la permanencia en el Instituto, después de haber recibido válidamente la sagrada ordenación. Son dos realidades que se deben distinguir respecto a la condición de los clérigos: nulidad y dispensa de las obligaciones ministeriales dejando claro que la dispensa del celibato es de competencia exclusiva del Romano Pontífice, tal como lo deja claro el c. 291. En el caso particular, la condición de los religiosos que habiendo recibido válidamente el sacramento, piden la dimisión del ministerio sin dejar de pertenecer al Instituto Religioso, bien es sabido que dentro de las dispensas de las obligaciones ministeriales la Congregación para el Clero también daba la dispensa de los votos religiosos solemnes o perpetuos, ante esta situación, el estudio realizado en la presente investigación busca establecer líneas de aplicación del derecho universal y el derecho propio en estas situaciones irregulares y que deberían tener en cuenta los Superiores Mayores:

a. Antes de promover a los religiosos a las órdenes sagradas debe haber un análisis de la situación vocacional, humana, psicológica, espiritual, comunitaria. Es importante dejar que la petición que se hace debe estar en coherencia de lo que se manifiesta externamente con la voluntad interna. Se debe evitar hacer procesos en masa en todo lo relacionado a la petición y aprobación para las órdenes sagradas. Es importante que la intención quede manifestada por escrito tal como lo deja claro el derecho de la Iglesia y la normativa de cada Instituto. Se debe hacer énfasis en la identidad ministerial, previa a la ordenación, pues

muchas veces puede mediar las emociones del rito litúrgico y no ver el ministerio como un proyecto vital, que transforma toda la realidad humana- ontológica de los candidatos.

b. El Superior Mayor teniendo en cuenta lo prescribe los cc. 290 y 291, se parte de la recepción válida de la ordenación, es decir, no se busca por ningún proceso la nulidad de la ordenación, sino la pérdida del estado clerical por las vías que provee el derecho, tal como: la sentencia judicial, el decreto administrativo por las que se declara la invalidez de la sagrada ordenación. Respecto a este punto, los Superiores confunden las realidades jurídicas de las que habla este c. 290, las dispensas son consideradas únicamente desde el punto de vista punitivo, y se olvida que también son actos graciosos de quien tiene la potestad de jurisdicción.

c. Es cierto que el Legislador en el c. 290 § 2 contempla la vía judicial, cuando refiere la pena de dimisión, después de un debido proceso administrativo o penal, quien tiene la potestad de dirimir la impone de manera legítima. Aquí es importante que los Superiores sepan que su ministerio judicial está encaminado a una realidad sancionatoria cuando de manera clara se puede imputar un delito, son vías que el derecho establece y que se les debe dar una aplicación desde la objetividad, no se puede seguir mal interpretando el concepto de misericordia por la misma realidad que padece la Iglesia y que muchas veces generan escándalo en el Pueblo de Dios.

d. Los rescriptos se deben tramitar sin miedo alguno, los Superiores Mayores deben hacer desde las secretarías y desde las oficinas de las curias generales, los trámites con las respectivas Congregaciones de la Sede Apostólica. Los procesos deben estar suficientemente documentados y con las pruebas correspondientes a la solicitud, muchas veces los procesos no prosperan debido a que no se realiza el proceso de instrucción satisfactoriamente. Ante lo cual, es necesario recordar lo que el c. 290 § 3 menciona de las causas graves en los diáconos

y en las causas gravísimas para los presbíteros. Es importante no dilatar las peticiones que le hacen los religiosos a los Superiores, se debe garantizar el principio general del derecho que es la *Salus Animarum*, muchas veces estos religiosos viven situaciones realmente difíciles, moralmente complicadas, incluso muchos son relegados de la vida misma del Instituto, es importante que los Superiores lo tomen también como un servicio a la Iglesia y muestra de la caridad pastoral.

e. El c. 291 tiende a ser desconocido en el ámbito de los religiosos, porque muchos consideran de manera errónea que el voto de castidad les excluye de la obligación del celibato. En el rito de la ordenación de los diáconos, en el punto de la promesa de los elegidos, a los ordenandos se les interroga, incluso a los religiosos profesos así:

“Los que están preparados para abrazar el celibato: ¿Prometen ante Dios y la Iglesia, como signo de su consagración a Cristo, observar durante toda la vida el celibato por causa del Reino de los cielos y para servicio de Dios y de los hombres? (CEE, 2011, p. 145)

La dispensa del celibato es de discrecionalidad del Romano Pontífice, por tanto, las dispensas de las obligaciones ministeriales se pueden dar por separado, de allí que encuentre sustento la pregunta investigativa. En la condición de los religiosos también media la condición jurídica de los votos religiosos, por tanto, se considera importante y a manera de conclusión, que los religiosos ordenados que no ejercen su ministerio puedan pedir a la Sede Apostólica la dispensa de las obligaciones ministeriales sin perder la condición de religiosos en la Iglesia.

## Conclusiones

La Iglesia participa del misterio salvífico de Cristo a través de los sacramentos, por tanto, necesita de ministros y consagrados idóneos para desempeñar la misión a ella encomendada. Al finalizar esta investigación se puede decir que la ley en la Iglesia está dada principalmente para todos los fieles cristianos, que por el bautismo se hacen sujetos pasivos de la ley. Hoy, se puede encontrar en un único cuerpo normativo, codificado y del cual se centra el desarrollo de la investigación y profundización de dos cánones principalmente, el 290 y 291 que hablan concretamente de la pérdida del estado clerical después de haber recibido válidamente la sagrada ordenación. Un punto de partida para acentuar esta idea, es reafirmar que el Pueblo de Dios está constituido en un único estatus común de bautizados, la distinción es desde la función por el modo de vida que libremente cada fiel escoge para cumplir con el seguimiento de Cristo. En otras palabras, en la Iglesia hay igualdad de condición bautismal, pero diversidad de ministerios jerárquicos. En la anterior codificación se hablaba de *reducción al estado laical*, la Iglesia ha comprendido que el ser laico no es un puesto inferior en la vida de la Iglesia, ni se podía comprender el proceso jurídico como una especie de degradación un poco irritante, la ley lo contempla como un proceso con características soteriológicas incluso cuando sea en contra de la voluntad de los ordenados.

El ministerio sagrado que se confiere por el sacramento del orden a algunos bautizados, se distingue desde la función que se desempeña en la Iglesia, el sentido ontológico de este ministerio es la participación del único sacerdocio de Cristo, bien fue descrito en el primer capítulo donde se distingue el sacerdocio antiguo - judío, del nuevo sacerdocio de la nueva alianza, el sacerdocio cristiano. El ministerio sagrado se entiende desde la institución divina, consignado en el dato de la Revelación, expuesto y entendido

desde la reflexión teológica y reglamentado desde el Magisterio de la Iglesia. En el desarrollo de la presente investigación se ha detallado como se adquiere la condición del ministerio de los clérigos, no solo desde la visión dogmática sino también desde la visión jurídica que considera el Código en el libro II, titulado *Del Pueblo de Dios*. En este primer capítulo se distinguió la línea que existe entre la teología sacramental y la legislación en torno al ministerio; el sacramento del orden garantiza la sacramentalidad de la Iglesia y la función sagrada de regir, santificar y enseñar, no de una persona que ejerce un ministerio, sino que sus actuaciones son las de toda la Iglesia, que actúa en sintonía como cuerpo, -siguiendo la imagen paulina- en estrecha unión con la cabeza que es Cristo.

El estudio exegético de los cánones 290 y 291 plantea las formas como se pierde la condición del estado clerical después de una recepción válida del sacramento, también de la dispensa del celibato que es competencia exclusiva de Romano Pontífice. En relación a la exégesis canónica, se puede concluir y afirmar: La introducción que hace el canon 290, es un poco dogmática cuando de forma directa afirma: “Una vez recibida válidamente, la ordenación sagrada nunca se anula”. El planteamiento del problema buscaba responder a la pregunta ¿qué ocurre con aquellos religiosos que, libre y voluntariamente, piden la dimisión del estado clerical sin tener la intención de abandonar el Instituto Religioso donde han realizado la profesión solemne o perpetua de los consejos evangélicos? Ante este interrogante, podemos concluir que la profesión religiosa también está cargada de una realidad jurídica que no se puede desconocer, más aún, cuando la dispensa de las obligaciones ministeriales no se pide, producto de la configuración de un delito o de una pena impuesta por un comportamiento que desdice de la condición de consagrado en la Iglesia.

Es importante dejar claro en la conclusión de este trabajo, que la realidad que se invoca por el derecho no es la nulidad de la sagrada ordenación, ya lo deja claro la redacción

misma del canon, pues el fin de la declaración de nulidad sería la comprobación al momento del rito de la ordenación, concurrieron causales, hechos pasados y presentes, que no permitieron la configuración del sacramento en el candidato. Se puede afirmar desde este estudio exegético, que las dispensas de las obligaciones ministeriales se tramitan de forma ordinaria, cuando por vía administrativa o judicial la autoridad competente así lo solicita a la Sede Apostólica; distinto en relación con la dispensa del celibato ministerial, puesto que el canon 291, le da una relevancia particular, cuando lo separa y limita dicho acto gracioso a la competencia de la administración de justicia del Romano Pontífice.

En la práctica, las dispensas de ministerio de los religiosos se asumían de una forma general, entendiéndose que el clérigo que separaba de esa condición también abandonaba el Instituto Religioso, pero no se consideraba la posibilidad de que el religioso pidiera conservar su profesión, puesto que no encontraba la suficiente identidad con el ministerio recibido, pero sí con la consagración religiosa. Es una realidad que se consideraba inexistente en la Iglesia, pero que nos permite concluir que en muchos Institutos religiosos hay clérigos que se apartan de forma voluntaria del ejercicio ministerial, viviendo en la situación irregular, pasando por anonimatos detrás de apostolados del mismo Instituto. Muchos Superiores desconocen qué hacer frente a ellos, algunos por desconocimiento o falta de asesoría canónica, prefieren dejar a estos religiosos en una situación indeterminada y muchas veces relegados por no tener claridad frente a la manera de proceder, olvidando que es un tema importante para la vida del Instituto y de la misma Iglesia.

En el tercer capítulo se ha realizado un estudio interdisciplinar con la ayuda de la psicología y del mismo derecho propio de algunos Institutos Religiosos Clericales de Derecho Pontificio con el fin de comprender un poco la normativa existente y los procesos que se desarrollan en relación a criterios del derecho universal como lo es la selección y

admisión de los candidatos. Se puede concluir frente este criterio en particular, que se deben cualificar los procesos vocacionales y formativos, puesto que las situaciones irregulares se presentan cuando no se hace una formación encaminada a la construcción de la persona y el fortalecimiento de la identidad del religioso y del ministro ordenado cuando se tratan los procesos formativos desde la masa, cuando los encargados de la formación no son los más idóneos para el oficio eclesiástico formativo, por diversos factores, entre los más relevantes, la baja preparación tanto espiritual, académica y pastoral - apostólica.

Otro aspecto a considerar dentro de esta conclusión, es que algunos Superiores olvidan que son los principales responsables de la formación, que debe haber un equipo interdisciplinar que permita tener criterios claros al momento de aceptar un candidato para emitir la profesión religiosa o ser admitido a la recepción de las sagradas órdenes. No se puede olvidar la insistencia del Magisterio reciente de los Romanos Pontífices cuando piden a la Iglesia un trabajo responsable en torno a la formación permanente de los clérigos, pues es allí donde se consolida la vocación ministerial y se vive con plenitud la identidad de ministro sagrado.

En relación con la dimisión del estado clerical y la salida de los Institutos Religiosos, después de haber realizado la comparación del derecho propio de la Orden de San Agustín, la Orden de Predicadores y la Orden de Frailes Menores, se llega a la conclusión de que estos temas son abordados de una manera superficial en las Constituciones y que, en su mayoría, remiten a la aplicación del derecho universal, que de ninguna manera es equivocada dicha orientación, pero se dejan muchas veces desproveídos a los Superiores Mayores de elementos normativos propios que les permitan actuar de una manera jurídica acorde con los principios del Instituto y en consonancia con la Iglesia. Es importante generar protocolos canónicos

procesales, con líneas claras que permitan a los que tienen el oficio eclesiástico poder dar soluciones oportunas a realidades difíciles y conflictivas para toda la Iglesia.

Finalmente, se considera que el objetivo de trabajo era abordar una situación propia de la vida religiosa, como consagrado, el autor del presente estudio observa la urgente necesidad de que los Superiores no sientan apatía por la ley de la Iglesia, sino que la vean como una vía salvífica que la Iglesia provee, especialmente para aquellos que tienen la exigente labor de gobernar, administrar justicia y servir. Se cierra este estudio con la cita final de una frase que su Santidad el Papa Francisco pronunció al inicio de su pontificado y que resume de manera clara la función de cualquier superior religioso: *El verdadero poder, se haya en el servicio.*

## Bibliografía

Aguirre, A. (1994). *Psicología de la Adolescencia*. Madrid: Ed. Altaria.

Arnau, R. (2007). *Tratado General de los Sacramentos*. Madrid: BAC.

Biblia de Jerusalén. (1998).

Burcardo, N. O.S.B. (1973). L'Esenzione, segno di missione carismática. Studi Francescani.

CELAM. (2011). *Congreso Continental Latinoamericano de Vocaciones. Documento Conclusivo*. Costa Rica.

Clemente. *I Clemente a los Corintios, Padres Apostólicos*. Dirigida por Ruiz Bueno. La. Madrid: Editorial Católica. 1967.

Coleman, J. (2003). *Psicología de la adolescencia*. Madrid: Editorial Morata.

Colson, J. (1966). Ministro de Jesucristo o el sacerdocio del Evangelio. *Estudio sobre la condición del ministerio sacerdotal de la Iglesia Primitiva*. Colección histórica IV. Paris: Ed. Beauchesne.

Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución Dogmática Lumen Gentium*.

Conferencia Episcopal de Colombia. (1999). *Ritual del Bautismo de Niños. Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe*. Bogotá: Coeditores Litúrgicos.

Conferencia Episcopal Española. (2001). *Misal Romano. Plegaria Eucarística I*. Ed. Bogotá: Coeditores Litúrgicos.

Congregación para la Educación Católica. (1970), *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*. AAS.

Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica. (2015) *Identidad y misión del religioso hermano en la Iglesia*. Madrid: Ed. San Pablo.

Curia General Agustiniana. (2008). *Regla y Constituciones de la Orden de San Agustín*. Roma: Curia Generalicia Agustiniana.

Curia General OFM. (2016). *Constituciones Generales y Estatutos Generales de la Orden de Frailes Menores*. Roma: Curia General OFM.

Curia Generalicia. (2010). *Libro de las Constituciones y Ordenaciones de los Frailes de la Orden de Predicadores*. Roma: Curia Generalicia.

D'Angelo, O. (2003). Proyecto de vida y desarrollo integral humano en *Revista Internacional Creemos*. Año 6 No. 1 y 2.

Didaché. (trad. 1967). *Padres Apostólicos*. Compilación de Ruiz Bueno. Madrid: La Editorial Católica.

Francisco I. Discurso a los seminaristas, a los novicios y novicias procedentes de diversas partes del mundo con ocasión del Año de la Fe. (6 de julio de 2013): *Enseñanzas* 1/2 (2013), Pág. 13)

Hermas. *Pastor de Hermas*. Visión II, 4; visión III, 1, 9. *Padres Apostólicos*. Editorial: D. Ruiz Bueno. La Editorial Católica. Madrid: 1967.

Instrucción *Potissimum Institutioni*, del 2 de febrero de 1990, [AAS 82 (1990) 472 – 532].

Izco, E. (2007). Los adolescentes en la planificación de medios: *Segmentación y conocimiento del objetivo*. España: Editorial INJUVE.

Kohler, C. & Aimard, P. (1972): *De la infancia a la adolescencia*, Guadarrama, Madrid.

Madera, I. (2002). *Signos del Presente y vida religiosa en América Latina*. Bogotá: Ed. Paulinas.

Ministerio de Educación del Ecuador. *Manual de Orientación Vocacional y Profesional*. (2015).

Pablo VI. (1965a). Concilio Vaticano II, *Constitución Dogmática Lumen Gentium*, 10: AAS 57 (1965).

Pablo VI. (1965b). Constitución Dogmática *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada Liturgia. N° 56 y Constitución Dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia. AAS 57 (1965).

Pablo VI. (1965c). *Decreto Presbyterorum Ordinis*. Sobre el Ministerio y vida de los Presbíteros. AAS 74 (1965).

Pablo VI. (1965d). *Alocución a los Párrocos y Cuaresmeros en la Capilla Sixtina*.

Pablo VI. (1965e). *Decreto Optatum totius*. Sobre la formación sacerdotal. AAS 84 (1965).

Pablo VI. (1965f). *Concilio Vaticano II, Decreto Perfectae Caritatis*. AAS 57 (1965).

Pablo VI. (1967). *Encíclica Populorum Progressio*. AAS 59 (1967).

Pacheco, R. L. (2009). *Eficacia del programa educativo "Construyendo mi proyecto de vida" en el nivel de conocimientos de las adolescentes: Institución Educativa Augusto Salazar Bondi*. Tesis De Grado Universidad Nacional Mayor De San Marcos Facultad De Medicina Humana E. A. P. De Enfermería. Lima.

PaPalia, D. (2017). *Desarrollo humano*. México: Editorial Mc Graw Hill.

Pedro Lombardo. *Sententiarum libri IV*. PL 192, 904.

PIO XI. (1935). Encíclica *Ad Catholici Sacerdotii*. AAS 28.

PIO XII. (1943) Enc. *Mystici Corporis*. AAS (1937).

Portillo, J. (2020). *La pérdida del estado clerical según los supuestos contenidos en el c.290. Historia y exégesis*. Navarra: Instituto Martín de Azpilcueta, EUNSA.

*Ratio Institutionis Ordinis Sancti Augustini.* (1995). *Plan de Formación Agustiniana.* Roma: Pubblicazioni Agostiniane.

Ratzinger, J. (2001). *Bilan et perspectives: Autour de la question liturgique.* Abbaye Notre Dame de Fontgombault.

Revista Parroquia Ntra. Sra. Reina del Cielo. (2013). *El proyecto de vida: vocación y misión.* No. 27.

Rodríguez, P.F. (2007). *Sacramento del Orden. Estudio teológico: vida y santidad del sacerdocio ordenado.* Madrid: San Estaban – Edibesa.

Sagrada Congragación para la Doctrina de la Fe, *De modo procedendi in examine et resolutione petitionum quae dispensationem a caelibatus respiciut*, 14 de octubre de 1980. [AAS 72 (1980), pp. 1132 – 1137].

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. *Declaración*, 26 de junio de 1972. [AAS 64 (1972) 641-643]).

San Agustín, *Cartas*. Traducción de López Cilleruelo. Madrid: BAC, 1986.

San Agustín, *De Civitate Dei*. Traducción de Fr. José Morán O.S.A. Madrid: BAC, 1958.

San Agustín, *Questiones in Heptateuchum II*. Traducción de Olegario García De la Fuente. Madrid: BAC. 1989.

San Agustín. *Contra Epistolam Paermeniani II*, 13, 30: PL 43.

San Agustín. *Enarratio in Psalmum*. Traducción de Balbino Pérez O.S.A. Madrid: BAC, 1964. PL 36.

San Agustín. *Sermo 340,1*:PL 38.

San Juan Pablo II. (1990a). *Constitución Apostólica Sacri Canones*. AAS 82 (1990).

San Juan Pablo II. (1990b). *Código de los Cánones de las Iglesias Orientales*, en Constitución Apostólica *Sacri Canones*. Madrid: BAC.

San Juan Pablo II. (1992). *Exhortación Apostólica Pastore dabo Vobis*. AAS 84.

San Juan Pablo II. (1992). *Exhortación Apostólica Pastore dabo Vobis*. AAS 84 (1992).

Santo Tomás de Aquino. *Summa Theologiae, III*. Madrid: BAC, 2005.

Stephan Haering & Heribert Schmitz. (2008). *Diccionario Enciclopédico de Derecho Canónico*. Barcelona: Ed. Herder.

Torres, M.A. (2017). *Manual: Cánones y Leyes de la Iglesia*. Madrid: Ed. Pelicano – Palabra.

Código de Derecho Canónico. (1969). Legislación complementaria. Octava Edición. Madrid: BAC.

*Código de Derecho Canónico*. (2015). Edición bilingüe y anotada. Octava edición actualizada. Universidad de Navarra Facultad de derecho canónico. Instituto Martín de Azpilcueta. Pamplona: EUNSA.

Código de los Cánones de las Iglesias Orientales. (2015). Madrid: BAC.

Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico. (2002) Volumen II/1. Pamplona: EUNSA.

Denzinger, H. & Hünermann, P. (2006) *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus fidei et morum*. Barcelona : Ed. Herder.

### Lista de anexos

- De modo procedendi in examine et resolutione petitionum quae dispensationem a caelibatu respiciunt. [AAS. 72 (1980) Pp. 1132 - 1137].
- **Traducción al español.** Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Normas de procedimiento para la dispensa del celibato sacerdotal. [AAS. 72 (1980) Pp. 1132 - 1137]. **Versión tomada del español de la página web:**

[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19801014\\_dispensatione-a-coelibatu\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19801014_dispensatione-a-coelibatu_sp.html).

## SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

### **CARTA A LOS ORDINARIOS DEL LUGAR Y SUPERIORES GENERALES SOBRE EL PROCEDIMIENTO PARA EL EXAMEN Y RESOLUCIÓN DE LAS PETICIONES REFERENTES A LA DISPENSA DEL CELIBATO**

1. Mediante la Carta dirigida a todos los sacerdotes de la Iglesia el día de Jueves Santo de 1979, el Sumo Pontífice Juan Pablo II, remitiéndose —como él mismo manifestaba— a la doctrina propuesta por el Concilio Vaticano II, luego por Pablo VI en su Encíclica *Sacerdotalis coelibatus* y, posteriormente, por el Sínodo de los Obispos del año 1971, puso una vez más de manifiesto el aprecio en que hay que tener el celibato sacerdotal en la Iglesia latina.

Se trata de un asunto de gran importancia —como lo recuerda el mismo Santo Padre— especialmente vinculado con la enseñanza evangélica. Siguiendo el ejemplo Cristo el Señor y en consonancia con su propia doctrina y tradición apostólicas, la Iglesia latina quiso, y también quiere hoy, que todos los que reciban el sacramento del Orden abracen también esta renuncia no sólo como signo escatológico, sino también como «señal de libertad para la realización del propio ministerio».

En este sentido, enseña el Sumo Pontífice: «El cristiano que ha de recibir el sacramento del Orden se compromete con plena conciencia y libertad a la obligación del celibato tras una preparación de muchos años y después de una reflexión cuidadosa y de haber orado abundantemente. Solamente entonces se decide a vivir en celibato cuando está persuadido de que es Cristo quien le concede semejante "don" para provecho de toda la Iglesia y servicio de los demás... Resulta claro que una tal determinación obliga no tanto en virtud de una ley promulgada por la Iglesia cuanto en razón de la misma conciencia de las obligaciones asumidas por el hombre. Es preciso, pues, que se mantenga la fidelidad a las promesas hechas a Cristo y a la Iglesia». Finalmente, los fieles que se unen en matrimonio esperan con todo derecho — añade Su Santidad — «el buen ejemplo y el testimonio de la fidelidad hasta la muerte a la propia vocación».

2. Pero las dificultades que, sobre todo en los últimos años, han experimentado los sacerdotes han determinado que un no pequeño número de entre ellos pidiese la dispensa de las obligaciones que dimanaban de su ordenación sacerdotal y especialmente la dispensa del celibato. Debido a la amplia difusión de este hecho —que ha ocasionado una grave herida a la Iglesia, afectada así en la fuente de su propia vida, y que aflige por igual a los Pastores y a toda la comunidad cristiana—, el Sumo Pontífice Juan Pablo II, ya desde el principio de su supremo ministerio apostólico, estuvo persuadido de la necesidad de ordenar una investigación sobre la situación de este asunto y de sus causas, así como de arbitrar los remedios oportunos.

3. Hay que procurar con esmero que una cuestión tan seria como es la dispensa del celibato no se interprete como un derecho que la Iglesia tendría que reconocer indiscriminadamente a todos sus sacerdotes; por el contrario, lo que hay que considerar como un verdadero derecho es la oblación de sí mismo que el sacerdote hace a Cristo y a todo el pueblo de Dios, quienes,

por tanto, esperan de él la observancia de la fidelidad prometida aun a pesar de las graves dificultades que pueden surgir en esta vida. Hay que cuidar también que con el paso del tiempo la dispensa del celibato no pueda interpretarse como el resultado casi automático de un proceso administrativo sumario (cf. Juan Pablo II, Carta a todos los sacerdotes de la Iglesia con ocasión del Jueves Santo, n. 9). Son bienes muy grandes los que entran aquí en cuestión: el bien, en primer lugar, del sacerdote que hace la petición, estimando que tal es ya la única solución a su problema existencial, cuyo peso cree no poder aguantar más; luego, el bien general de la Iglesia, que no puede asistir impasible a la disolución paulatina del orden sacerdotal, absolutamente necesario para el cumplimiento de su misión; finalmente, el bien particular de las Iglesias locales, es decir, de los Obispos con su presbiterio, que se afanan por mantener, en la medida de lo posible, las fuerzas apostólicas precisas, y del conjunto de los fieles que tienen como un derecho y una necesidad del servicio que presta el sacerdocio ministerial. Hay que considerar, pues, los muy diversos aspectos del asunto, y hay que coordinarlos entre sí, salvando la justicia y la caridad; ninguno de ellos puede ser olvidado ni mucho menos rechazado.

4. Consciente, pues, de los muchos y complejos aspectos de este asunto, a los que acompañan tristes situaciones personales, y advirtiéndolo a la vez la necesidad de ponderarlo todo según el espíritu de Cristo, el Santo Padre — al que han informado y aconsejado muchos Obispos — determinó tomarse el tiempo preciso para llegar, con la ayuda de sus colaboradores, a una prudente y bien razonada decisión acerca de la aceptación, examen y resolución de las peticiones de dispensa del celibato. Fruto de tan madura consideración es lo que aquí se expone brevemente. El cuidadoso esmero en ponderar todos los aspectos que concurren en este asunto sugirió e inspiró las normas según las cuales habrá que tramitar desde ahora el examen de las peticiones que han de ser enviadas a la Santa Sede. Es claro que tales normas de ningún modo pueden desligarse del espíritu pastoral en que están inspiradas.

5. Al examinar las peticiones enviadas a la Santa Sede, además de los casos de los sacerdotes que han abandonado hace tiempo la vida sacerdotal y desean arreglar una situación irreversible, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe tomará en consideración los casos de aquellos que no debieron recibir la ordenación sacerdotal, bien porque les faltó la debida libertad o responsabilidad, bien porque los superiores competentes no pudieron juzgar de forma prudente y oportuna sobre la capacidad real del candidato para llevar una vida en celibato perpetuo consagrado a Dios.

Hay que evitar, por otra parte, la más mínima ligereza en este asunto, pues si se minusvalora la significación del sacerdocio, la índole sagrada de la ordenación y la gravedad de las obligaciones antes asumidas, semejante ligereza puede acarrear un grave daño y producir en muchos de los fieles desagradable sorpresa y escándalo. Por tanto, la causa de la dispensa habrá que probarla con argumentos suficientes en número y en solidez. En razón de esta misma ponderación, para que las cosas se lleven con seriedad y quede a salvo el bien de los fieles, no se admitirán las peticiones que no se presenten con la debida humildad de ánimo.

6. Para cumplir una tarea tan difícil como la que le encomienda el Romano Pontífice, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sabe que puede confiar en la plena y fiel colaboración de todos los Ordinarios interesados. Ella está dispuesta a facilitar todas las

ayudas que le soliciten. Así mismo confía en que los Ordinarios cumplirán prudentemente las normas dictadas, ya que le consta de su interés pastoral por crear en este campo las condiciones precisas para servir a la Iglesia y al bien del sacerdocio, así como para mirar por la vida espiritual, tanto de los presbíteros como de las comunidades cristianas. Por último, este Dicasterio sabe que los Ordinarios en modo alguno pueden olvidar los deberes de su paternidad espiritual hacia todos sus sacerdotes, y en especial hacia los que se encuentran en grave crisis, para poder ofrecerles su firme y necesaria ayuda, de modo que con más facilidad y mayor gozo puedan cumplir los compromisos adquiridos el día de la ordenación para con el Señor Jesucristo y su Santa Iglesia, haciendo ante el Señor cuanto puedan por llevar al hermano vacilante a la paz interior, a la confianza, a la penitencia y a la recuperación de la primitiva alegría con la ayuda, según cada caso, de los compañeros, de los amigos, de los familiares, de los médicos y de los psicólogos (cf. Carta Enc. *Sacerdotalis coelibatus*, n. 87 y 91).

7. Se adjuntan a esta carta las normas de procedimiento que han de observarse en la tramitación de las peticiones de dispensa del celibato.

Al comunicarles todo esto según nuestro deber, les manifestamos nuestros mejores sentimientos y nos ratificamos afectísimos en el Señor.

*Roma, en la sede de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, 14 de octubre de 1980.*

**FRANJO Card. ŠEPEK**  
*Prefecto*

**JÉRÔME HAMER, O.P.**  
*Arzobispo titular de Lorium*  
*Secretario*