

de entonces, se juzgara en Occidente que, en cuanto al celibato de los clérigos, las iglesias latina y griega eran depositarias de dos tradiciones igualmente válidas y posibles, llegando incluso a suponer que la disciplina griega era más antigua que la latina.

b) El decretista Rufino interpretó los primitivos cánones de la Iglesia en el sentido de que allí donde no estuviera prohibido el matrimonio quería decir que estaba permitido, y suponiendo que la norma de la continencia de los sujetos ordenados se había introducido tardíamente en Occidente. Otro decretista, Hugoccio, directamente calificará esta disciplina como meramente eclesiástica.

c) Esta «legitimación» de la disciplina griega, originada por Graciano y los decretistas, fue la causa de que se hiciera común afirmar que el celibato -olvidándose ya de la continencia- no estaba exigido por la naturaleza del presbiterado. Indica Cholij que los teólogos, si no hubiera existido la aceptación de la disciplina de Trullo, no habrían tenido dificultad en encontrar un fundamento a la disciplina, y habrían podido afirmar el origen apostólico de la perfecta castidad y que pertenece a la verdadera estructura de la ordenación presbiteral.

VII. Finalmente no queremos dejar de señalar lo que suponen estas afirmaciones de R. Cholij. Además de un muy válido esfuerzo por encontrar el fundamento de la norma del celibato, y de una crítica al actual proyecto de canon del Código de Derecho Oriental, nos ofrece una importante y peculiar perspectiva que, si se aceptan sus presupuestos, hacen necesario una nueva consideración de toda esta materia, ahora ya desde la continencia, y tanto en las expresiones del Concilio Vaticano II, como en las mismas normas de la iglesia latina, particularmente en lo que se refiere a los diáconos.

Con independencia de que se acepten o no las tesis del autor no cabe duda que la recta comprensión de la disciplina actual en este tema, como ocurre con cualquier norma, exige una armónica explicación de su evolución a lo largo del tiempo. En lo que se refiere al celibato, y no sólo ya para entenderlo en la historia, sino para entenderlo en la actualidad, son absolutamente necesarios los trabajos como el que ha publicado R. Cholij.

JOSE A. FUENTES

PRELATURA PERSONAL

Michael BENZ, *Die Personalprälatur. Entstehung und Entwicklung einer neuen Rechtsfigur vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Codex von 1983*. Dissertationen, kanonistische Reihe, vol. 1, Ed. EOS Erzabtei St. Ottilien, St. Ottilien 1988, 139 págs.

La Prelatura personal: origen y desarrollo de una nueva figura jurídica desde el Concilio Vaticano II hasta el Código de 1983. Así se titula el primer volumen de una

nueva serie que recoge investigaciones sobre Derecho canónico, editada por los tres directores del Instituto Canonístico de Munich: W. Aymans, K.T. Geringer y H. Schmitz.

De una manera sistemática, ordenada y concisa -propia del lenguaje jurídico-, y con abundantes referencias documentales, el A. se esfuerza por iluminar los diversos aspectos jurídicos de la Prelatura personal. Aunque, como más adelante explicaremos, algunas de sus afirmaciones son muy discutibles, el trabajo, como tesis de licenciatura, tiene un buen nivel científico y hace honor al renombrado Instituto Canonístico de Munich.

En la introducción se explica por qué, en lugar de comenzar con el estudio del desarrollo histórico de la nueva figura -como hacen muchos autores-, se antepone la exposición sistemática del derecho vigente. La razón estriba en la jerarquía existente entre las normas de interpretación de las leyes: según el c. 17, en efecto, el primer y fundamental criterio hermenéutico es acudir al «significado propio de las palabras, considerado en el texto y en el contexto». El aspecto histórico, cuya consideración puede ser útil para aclarar eventuales puntos dudosos u oscuros, se examina en la segunda parte.

En la primera parte de la obra que comentamos se detallan los aspectos sistemáticos de las normas codiciales que regulan las Prelaturas personales: su erección (las posibles finalidades y el acto de erección), los estatutos, la posición jurídica del Prelado (su carácter de ordinario propio, la erección del seminario, la formación de los clérigos, la incardinación y promoción a las sagradas ordenes) su relación con los laicos que cooperan en las obras pastorales y su relación con las Iglesias particulares, su caracterización jurídica y la colocación sistemática de sus normas en el CIC 83.

En la segunda parte se esboza la historia del desarrollo de la nueva figura empezando por la génesis del texto conciliar de *Presbyterorum Ordinis*, 10. En esta fase se dedica especial atención a la problemática planteada por la Misión de Francia (62-72), la cual tuvo una particular importancia en las reflexiones de los padres conciliares como fácilmente se observa en los correspondientes primeros esquemas del Concilio. Después de analizar la normativa del Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, que ejecutó el dictado conciliar, se exponen las distintas etapas a través de las cuales la Prelatura personal llegó al último proyecto codicial (1982).

En las páginas finales el A. analiza sucintamente los últimos cambios que se registraron en los esquemas del Código, hasta llegar a la configuración definitiva (133-135). A continuación procura iluminar las normas codiciales teniendo en cuenta los datos que nos ofrece el estudio de la historia de su desarrollo (136-137). El volumen se cierra con una brevísima valoración conclusiva.

Se trata, en su conjunto, de una obra bien articulada y en la cual el A. ha recogido diligentemente y hecho constar las opiniones -a veces contrastantes- de los diversos autores.

Entre las cuestiones debatidas queremos detenernos únicamente a considerar el significado, y las repercusiones jurídicas, de las relaciones que pueden tener con una Prelatura personal fieles laicos. Se trata, en efecto, de una cuestión que tiene especial relevancia para la comprensión de la naturaleza misma de la nueva figura, para su co-

recto encuadramiento y caracterización jurídica, así como para la supuesta -y como veremos inexistente- incongruencia entre la configuración general de las Prelaturas personales hecha por el Código, y las normas particulares que regulan la primera de ellas.

A propósito de los acuerdos establecidos entre una Prelatura y fieles laicos, el CIC 83 especifica que «han de determinarse adecuadamente en los estatutos el modo de esta cooperación orgánica y los principales deberes y derechos anejos a ella» (c. 296). Los debates antes mencionados han surgido por las diversas maneras de entender esta cooperación orgánica. Entre ellas pueden distinguirse dos posturas extremas: por un lado concebir a estos laicos como meros colaboradores externos que, en consecuencia, no pueden considerarse, de ninguna manera, miembros de la Prelatura; ésta es entendida así únicamente como una estructura de incardinación de clérigos seculares (*weltgeistlicher Inkardinationsverband*) o, en otras palabras, un órgano administrativo que incardina clérigos para promover su conveniente distribución o alguna peculiar obra pastoral. Es la línea doctrinal seguida plenamente, y de manera algo acrítica, por el A. de la obra que comentamos.

Por otra parte, está la concepción -cuyo mayor auge se registró en los esquemas del Código de 1977 y de 1980- según la cual la relación de los laicos con la Prelatura personal puede ser de plena sumisión a la potestad del Prelado, de manera que nos encontraríamos con una verdadera *portio populi Dei* y, en consecuencia, la figura sería asimilable a las Iglesias particulares.

Pensamos que ambas concepciones deben rechazarse. En efecto, como ha puesto de relieve P. RODRIGUEZ en su monografía *Iglesias particulares y Prelaturas personales*, Pamplona 21986, esta cooperación de los laicos admite diversos grados de intensidad -según determinen los estatutos-, y, aunque en algunos casos puede alcanzar tal grado de intensidad que lleve consigo la incorporación de los laicos a la Prelatura, no por esto forman una *portio populi Dei* como ocurre en una Iglesia particular, cuyos fieles están plenamente sometidos a la jurisdicción del Obispo. En la Prelatura personal los laicos están sometidos a la jurisdicción del Prelado sólo en lo referente al fin de la Prelatura, y de tal manera que siempre quedan respetados los derechos de los Ordinarios locales. Los laicos -aunque su cooperación con una Prelatura personal puede ser muy intensa, como en el caso de la primera de ellas- siguen siendo fieles corrientes de la correspondiente Iglesia particular.

La insuficiente captación de esta realidad lleva a M. Benz a encerrarse en una visión reductiva de la Prelatura personal que no le permite descubrir la plena congruencia existente entre la figura codicial y lo establecido por el legislador en la erección de la primera Prelatura personal, de cuya existencia hace caso omiso.

En consecuencia, nos parece que a este trabajo deben hacerse dos críticas fundamentales. En primer lugar respecto a la opción metodológica de prescindir, para la comprensión de la nueva figura, de la erección de la primera, y hasta hoy única, Prelatura personal: la Prelatura del Opus Dei. En un estudio sobre el origen y desarrollo de esta nueva figura, semejante omisión -debida, a todas luces, a un prejuicio respecto a la naturaleza de las Prelaturas personales- resulta de por sí sorprendente ya que, aunque no pueda ponerse como ejemplo paradigmático, debe considerarse sin embargo un punto de

referencia importante para conocer la *mens legislatoris* en materia de Prelaturas. Más sorprendentes aún son las razones que se alegan para justificar tal omisión. Para empezar el A. pone en duda que esta primera Prelatura personal corresponda a la figura regulada en el Código. En segundo término cuestiona que los estatutos otorgados por la Santa Sede a la Prelatura del Opus Dei puedan tener algún valor a la hora de interpretar las normas codiciales y, por último, avanza la hipótesis de que aquellos estatutos hayan sido derogados por el CIC 83.

Se trata de dudas e hipótesis que ya habían sido apuntadas por algún autor, y que han sido exhaustivamente contestadas en un reciente trabajo de G. LO CASTRO, *Le prelature personali. Profili giuridici*, Roma 1988. En esta obra, el profesor de la Universidad romana «della Sapienza» demuestra que aquellas argumentaciones son científicamente inaceptables, y señala cómo, en el fondo, la causa de aquellos desaciertos radica en querer dar más peso a la propia interpretación que a la ofrecida por el mismo legislador (111-114). En este sentido, subraya también Lo Castro, no es metodológicamente correcto renunciar de antemano a la armonización entre unas y otras normas, dando por supuesta la incongruencia del legislador (134-144). El Romano Pontífice estaría, en efecto, contradiciéndose ya que, mientras establecía en el Código (promulgado el 25.I.1983) la ley-marco para las Prelaturas personales, habría proyectado y erigido -de manera incongruente- la primera de ellas con la promulgación de la Constitución Apostólica *Ut sit* (publicada en AAS el 2-V-1983) en la que se sancionan sus Estatutos.

En segundo lugar, afirmar -como hace M. Benz- que una Prelatura personal es únicamente un órgano de incardinación para el clero secular, nos parece una injustificada limitación de las virtualidades y de la amplitud de la figura auspiciada en el Concilio y regulada en el Código. A la luz de la renovación y profundización eclesiológica conciliar, y de manera especial con respecto a la corresponsabilidad del laicado en la Iglesia, no debería suscitar más problemas reconocer que, para llevar a cabo una peculiar obra pastoral o misional (cfr. c. 294), la Iglesia permita y aliente una plena y corresponsable participación de fieles laicos.

Por otro lado, los argumentos que se aducen para negar esta posibilidad no son concluyentes. El A. se apoya, en primer lugar, en el hecho de que, según el c. 294, las Prelaturas personales constan de presbíteros y diáconos del clero secular. Al respecto se puede simplemente observar que el Código no dice que consten *sólo* de clérigos y, por otra parte, lo que está claro es que en una Prelatura los clérigos son imprescindibles, mientras que puede haber laicos incorporados -como en el caso de la Prelatura del Opus Dei- o no haberlos.

Otro argumento del A. es afirmar que: «Los laicos asumen sus deberes y derechos con la Prelatura no sobre la base de los estatutos, sino mediante acuerdos, ya que, no siendo miembros de la Prelatura, no quedarían vinculados por los estatutos» (44). Lo cual no es cierto, ya que el texto del c. 296 no permite separar los acuerdos -mediante los cuales los laicos asumen sus deberes y derechos- de los estatutos; se afirma, en efecto, que «han de determinarse adecuadamente en los estatutos el modo de esta cooperación orgánica y los principales deberes y derechos anejos a ella».

Un último argumento es deducido de la historia del texto legislativo. En el texto del CIC 83 se substituyó la expresión «modo vero huius incorporationis», del Esquema de 1982, con «modo vero huius organicae cooperationis» (c. 296). Este cambio es interpretado por el A. como «muestra clara de que el legislador no quería que los laicos dedicados a las obras de una Prelatura personal se incorporasen a ella» (137). Lo cual es insostenible ya que la expresión «cooperación orgánica» no excluye -como el mismo A. a continuación reconoce- la incorporación. Por otro lado, el cambio mencionado se explica perfectamente si se considera la posible variedad en los modos de establecerse esta dedicación de los laicos a las obras apostólicas de la Prelatura personal: no siempre tendrá una intensidad y modalidad tal que permita hablar de «incorporación», como hacía de manera algo reductiva el Esquema de 1982.

Con estas observaciones críticas no queremos minusvalorar el esfuerzo científico realizado por el A. para dar razón de una nueva estructura de la organización pastoral de la Iglesia. Precisamente la novedad de esta figura explica las dificultades encontradas por M. Benz, así como por otros autores.

Para futuros estudios en esta materia nos parece importante que, junto con una atenta y correcta consideración de las implicaciones eclesiológicas, se evite cuidadosamente reducir de modo apriorístico las virtualidades de una estructura pastoral que puede aportar una contribución valiosa en el cumplimiento eficaz de la misión apostólica de la Iglesia.

ARTURO CATTANEO

CONFERENCIAS EPISCOPALES

Iván C. IBAN, *Gli statuti delle Conferenze Episcopali. II. America*, CEDAM. Padova, 1989, 311 págs.

Dentro de una serie de estudios sobre la codificación canónica dirigida por el Prof. Giorgio Feliciani, el volumen objeto de esta reseña se presenta como el segundo de los dedicados a los Estatutos de las Conferencias Episcopales. El primero de ellos, realizado por Romeo Astorri, apareció en 1987, y estaba dedicado a los Estatutos de las Conferencias Episcopales en Europa; el que ahora presentamos está realizado por el Prof. Iván C. Ibán, Catedrático de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado en la Universidad Complutense de Madrid.

Ante todo quiero hacer resaltar que, como afirma el Prof. Feliciani en el prefacio de este libro del Prof. Iván, también este volumen de los «Quaderni della codificazione canonica» está publicado con la ayuda del *Ministero della Pubblica Istruzione* italiano, y está encuadrado en una serie de investigaciones consideradas de interés nacional, que están coordinadas por el «Centro inter-universitario di ricerca e documentazione sulla