

Carlos Oviedo Cavada
Arzobispo de Antofagasta

Carisma e Institucionalidad en la Iglesia

ENTRE LAS VARIAS DICOTOMÍAS QUE dificultan la existencia cristiana y su comprensión cuando se las plantea en términos antitéticos —como naturaleza y gracia, tiempo y eternidad, espíritu y materia— figura hoy la posible dualidad entre “carisma” e “institucionalidad” en la Iglesia. Incluso hay quienes escinden la unidad profunda de la realidad eclesial hablando de dos “iglesias”: la “Iglesia carismática” y la “Iglesia institucional”. Pero, sin llegar tan lejos, hay quienes enuncian cada una de esas dos entidades complementarias y constitutivas del hecho eclesial con un cierto aire de contraposición. Se percibe un eco de semejante dialéctica cuando, en nombre de la gracia y su libre creatividad, se tacha a la Iglesia jerárquica de “juridicista” por el sólo hecho de poseer un Derecho Canónico; o a la inversa, cuando, desde una perspectiva jurídica cerrada sobre sí misma, se enuncia el término “carisma” o “carismático” con acento peyorativo, como sospechando en él una amenaza contra la institucionalidad de la Iglesia. Se cae, pues, en la trampa de pensar como dicotómica o “dualista” una estructura dual que es constitutivamente unitaria en el proyecto divino fundacional de la Iglesia.

En efecto, queremos mostrar que carisma e institucionalidad son dos dimensiones del hecho eclesial que, lejos de oponerse, se exigen mutuamente y aun se constituyen entre sí. Por una parte, la institucionalidad jurídica de la Iglesia está al servicio de los carismas que en ella suscita el Espíritu Santo: los recoge, perfecciona e “institucionaliza” con miras a su mejor propagación a través de los cauces que ellos exigen. Una institucionalidad eclesiástica que no tuviera como base, inspiración y principio configurador de derecho a los verdaderos carismas que promueve el Espíritu Santo en los corazones, sería un esquema jurídico vacío, muy ajeno a la naturaleza profunda y vital del Derecho Canónico. Y a la inversa, un carisma determinado no puede vagar errante por la comunidad de los fieles durante un tiempo indefinido, sin ser asumido y moldeado por la institucionalidad que el Legislador le confiere con arreglo al “poder de las llaves”: atar y desatar en la tierra y en el cielo significa, entre otras cosas, ejercer el *munus regendi* sobre tales carismas en su aspecto legislativo. Si es el mismo Espíritu el que inspira ambos fenómenos en la historia de la Iglesia —el carismático o ascético-pastoral y el jurídico o institucional— sería contradictorio establecer entre ellos una antítesis que no fuera reconciliada en la unidad superior que el mismo Espíritu quiere

para la totalidad de la Iglesia, como sociedad a la vez visible e invisible, carismática y jerárquica.

Es dicha unidad la que encontramos efectivamente en la vida de la Iglesia, desde los tiempos apostólicos hasta nuestros días, en la íntima unidad que configura la historia de las diversas "espiritualidades" y sus respectivas proyecciones "pastorales", por una parte, y por otra, la historia de las sucesivas recopilaciones canónicas en la forma de un *corpus* o *codex* dinámico, cuya secuencia de "reformas" se debe justamente a la vitalidad de los carismas que está llamado a recoger e institucionalizar. Debe agregarse, sin embargo, que esta unidad deja abierto el problema acerca de *cómo* se entrelazan de hecho el carisma y la norma jurídica; problema al cual se añade la presencia de un tercer elemento constitutivo, la teología o reflexión que el *logos* cristiano practica a partir del hecho eclesial. Nos preguntamos, pues, qué causalidades recíprocas ejercen entre sí el carisma espiritual y pastoral, la sistematización teológica y la institucionalidad jurídica respectiva.

CARISMA, TEOLOGÍA Y LEY

Para el historiador tiene sumo interés articular, en la historia de la Iglesia, el orden o secuencia de las diversas dimensiones que reviste el hecho eclesial. Un racionalismo demasiado "esencialista" tiende a veces a interpretar los acontecimientos de la historia de la salvación dando prioridad a la teoría —casi como si la teología brotara de sí misma— para deducir de la Idea (por decirlo en forma hegeliana) una determinada institucionalidad jurídica, de la que derivaría en último término el hecho eclesial vivo. Esta articulación teología/norma/hecho se hace visible, incluso, en ciertos proyectos o planificaciones pastorales, que también merecen el calificativo de "racionalistas", cuando primero se teoriza sobre una necesidad ascético-pastoral, luego se crea —de arriba hacia abajo— la institución correspondiente, y por último, es insta a "llevarla a la práctica". Ese suele ser el orden de los proyectos que nacen muertos o que abortan en las oficinas de la burocracia eclesiástica.

Lo más normal en la vida de la Iglesia es el orden inverso, tanto al "producir" como al "historiar" el acontecimiento eclesial. Lo primero es el hecho ascético-pastoral vivido, que brota a instancias del Espíritu en la comunidad eclesial: el carisma de la separación monacal y la vida contemplativa, de la penetración mendicante en la cultura universitaria o en los campos y aldeas, de la organización apostólica ignaciana, de la mística y la reforma carmelitana, de la "vida devota" y el "deber de estado", de la secularidad consagrada o, siguiendo otra línea, de la secularidad no consagrada, de la vocación simplemente bautismal y universal a la santidad, de la espiritualidad laical y del apostolado seglar esencialmente intramundano en el seno de las estructuras temporales, etc. Y es por el impulso del hecho espiritual y apostólico vivido que, en un segundo momento, se produce la reflexión teológica correlativa o la sistematización conceptual: la teología agustiniana, la reflexión tomista, el sistema ascético del "Cántico espiritual", el "Tratado del amor de Dios", la "teología del laicado" del Concilio Vaticano II, la actual "teología de las realidades temporales", etc. Y por último, la Iglesia recoge en su institucionalidad jurídica el

hecho pastoral ya dotado de la conciencia de sí mismo, y lo sanciona en su ordenamiento canónico, ya sea insertándolo en los cánones vigentes, ya sea —cuando el fenómeno pastoral desborda el *ius conditum*— creando una nueva institucionalidad, como ha ocurrido en nuestro tiempo con los Institutos Seculares —la *Provida Mater Ecclesia* de 1947—, y con la postulación de las novísimas Prelaturas Personales el Decreto conciliar *Presbiterorum Ordinis*.

No queremos sugerir con estos ejemplos una rigurosa articulación hecho/teología/norma, puesto que en el fondo también se trata de un esquema y como tal podría pecar de no menos “racionalista”. Sin duda lo que se produce en la historia eclesial es una recíproca imbricación de los tres aspectos; pero, puestos a señalar un cierto orden causal, no dudamos de que la prioridad corresponde al *evento vivido*, y que de suyo tanto la sistematización teológica como el ordenamiento canónico se producen por la presión original de la vivencia ascética y apostólica. Simplificando, pues, un complejo proceso de causación —*causae sunt sibi invicem causae*— diremos que el carisma precede a la institucionalidad, pero a la vez la exige en el acontecer histórico de la Iglesia.

Conviene profundizar la relación entre carisma y norma, entre evento ascético-pastoral e institución, entre hecho eclesial y derecho del Pueblo de Dios. En efecto, el Derecho Canónico no gira sobre sí mismo, no es autosuficiente como derecho, no se justifica a sí mismo, sino que está al servicio de la *salus animarum* como fin de la Iglesia misma. Y puede describirse su misión como la de institucionalizar o “normar” la vida eclesial en la doble vertiente de la *salus animarum*: la ascético-espiritual que mira a los “medios de santificación” de las personas, y la pastoral que mira a ese mismo fin en términos organizativos y, por tanto, sociales. El Derecho Canónico existe, pues, como servicio, presupuesto, cauce e instrumento de la actividad pastoral de la Iglesia. Y es éste su carácter “ancilar” el que funda su constante mutabilidad o reformabilidad, en cuanto, dentro del marco inmutable de su constitución *iure divino*, busca siempre los marcos jurídicos más adecuados para institucionalizar, *iure ecclesiastico*, la continua floración de carismas que brotan en la Iglesia. En otros términos, el derecho del Pueblo de Dios no está dado como entidad inmóvil o conclusa, sino que se adapta constantemente a las mudables circunstancias históricas en cuanto ellas traen consigo nuevas exigencias evangélicas y pastorales. La acusación de “juridicismo” sólo podría recaer en un hipotético derecho canónico inmóvil e impermeable a los desafíos apostólicos siempre nuevos que la Iglesia enfrenta. Pero no es el caso, como lo patentizan las sucesivas “reformas” que jalonan la historia del derecho eclesial, la última de las cuales ha cristalizado en el nuevo Código, con arreglo a las indicaciones del último Concilio, cuya tarea definió el Papa Juan XXIII en su Encíclica *Ad Petri Cathedram* de 1959 en estos términos: “adaptar la disciplina eclesiástica a las condiciones de nuestros tiempos”.

HITOS EN LA HISTORIA DE LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA

El vivo deseo de llegar a un más alto grado de perfección llevó a algunos cristianos de la primera edad de la Iglesia a practicar de modo especial las virtudes de la continencia y de la pobreza voluntaria, sin

retirarse del mundo. Fueron los primeros ascetas. Más tarde, cuando vino la persecución de Decio, muchos cristianos que tenían esa misma inquietud se refugiaron en los desiertos de la Tebaida, donde practicaban una vida de soledad que repartían entre la oración y la penitencia. Aparecían así los primeros *anacoretas* o solitarios, que constituyen lo que puede ser considerado el primer estadio de la vida monacal.

Género de vida muy frecuente desde principio del siglo IV, la *anacoresis* evolucionó muy pronto hacia el *cenobitismo*, vida apartada también, pero de todo un grupo en común. Ya el célebre ermitaño San Antonio comprendió que la vida solitaria, sin apoyo ni guía, estaba llena de peligros, y reunió en torno suyo gran número de solitarios que seguían su dirección. Poco a poco fueron apareciendo las colonias de ermitaños, muchas de las cuales abrazaron la regla de San Pacomio, fundador de la vida cenobítica: vida común bajo la obediencia a un superior. Más adelante, San Basilio volvió a traer a las ciudades esas colonias de anacoretas, numerosas como legiones, que aún permanecían en el desierto, promoviendo la formación de comunidades menos numerosas, en las que todos los monjes pudieran conocerse y amarse como hermanos. La vida común y la obediencia a un superior se perfilan ya como elementos esenciales del monaquismo. La regla de San Basilio se impuso pronto en todo el Oriente.

En Occidente, el monacato se presentó algo más tarde, hacia fines del siglo IV, multiplicándose los monasterios en Europa al impulso y bajo la regla de grandes santos: Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Columbano... A partir del siglo VI entró en escena San Benito, cuya fundación tuvo tanto éxito que a lo largo de los dos siglos siguientes fue sustituyendo a casi todas las demás. Su *Regula Monachorum*, que es todavía hoy la norma de los 25.000 religiosos que llevan su nombre, pasó a ser, y sigue siendo, la regla para el monje. Es un auténtico código completo de vida monástica; su meta es la perfección a través de los consejos evangélicos. El convento es una comunidad a la que los monjes se ligan por toda su vida; a la cabeza hay un abad elegido por los monjes, y la comunidad queda separada del mundo por la clausura. Los monjes no pueden tener bienes propios, y comparten el tiempo entre la oración y el trabajo intelectual.

Descrito así, a grandes rasgos, el ideal de vida monástica constituye la primera gran manifestación de lo que después se llamaría estado de perfección, o, según la actual terminología, de vida consagrada. En el monaquismo, en efecto, aparecen los elementos característicos de la vida religiosa: un compromiso personal y definitivo, la práctica con voto de los tres consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia, la separación del mundo y una forma de vida común fijada para cada caso.

Más adelante, el siglo XII asistió a un renacimiento de la vida canónica regular manifestado en la fundación de "órdenes" como los premonstratenses de San Norberto, clérigos no monjes, que vivían en comunidad al tiempo que atendían a la cura de almas en una parroquia. Hacían los tres votos no con miras a la vida monástica, sino a una actividad de servicio a la Iglesia: la predicación y la cura de almas. El éxito alcanzado por los premonstratenses fue tan grande, que puede compararse al de los cistercienses en la línea monástica.

Sin embargo, más importantes para la evolución histórica de la vida consagrada resultaron las conclusiones que fue sacando Santo Domingo de su contacto con la herejía de los albigenses. Comprendió el santo que

los católicos vacilantes sólo podían mantenerse en la fe ayudados por un sacerdote que la conociera a fondo, tanto para defenderla como para encarnarla, y que en su vida diera así un testimonio de pobreza tan elocuente como el que parecían mostrar los miembros de aquella secta. Reunió a un grupo de predicadores en torno suyo y dio origen a una Orden completamente distinta, la primera Orden religiosa propiamente dicha, formada al margen del clero diocesano. Hasta aquí habían existido canónigos regulares y monjes, y en algunos casos, los varios monasterios estuvieron vinculados por un superior común: al abad de Cluny o el Capítulo General de Citeaux. Pero el monje estaba ligado al monasterio particular, y cada monasterio gozaba de una autonomía efectiva. Los frailes predicadores, en cambio, eran un ejército de sacerdotes organizado en provincias bajo un Maestro General, dispuestos a acudir a donde se les necesitase y sin obligación de residir en ése o aquél monasterio. Su permanencia no estaba ligada al monasterio, sino a las órdenes de su superior: innovación sorprendente y sumamente provechosa. El carisma fundacional de Domingo encontraba, siempre dentro de la vida consagrada por los tres votos, un cauce jurídico adecuado para la finalidad específica de su Orden: la predicación al servicio de la fe. Es bien sabido que los dominicos y los frailes menores de San Francisco, las primeras Ordenes mendicantes, tuvieron una enorme importancia para el desarrollo del catolicismo en la última etapa de la Edad Media. Junto a ellas surgieron nuevas y beneméritas Ordenes con otros objetivos específicos, como los carmelitas, los trinitarios y los frailes de Nuestra Señora de la Merced. Esta última, fundada en 1218 por San Pedro Nolasco para redimir a los cautivos y así preservar su fe, ha proseguido su fin específico adaptándolo a circunstancias históricas diversas —como diversas pueden ser las formas del cautiverio humano—, y su espiritualidad destaca por la devoción a María y, en lo apostólico, por una actividad misionera e intelectual.

El siglo XVI contempló una nueva y más radical mutación de la vida religiosa: las Ordenes de clérigos regulares, en especial la Compañía de Jesús. Era una Orden de tipo distinto. El jesuita aparece como un sacerdote religioso, sin hábito especial, consagrado a las tareas apostólicas, pero que, aparte los votos clásicos, poco conserva ya de las formas de vida monástica antigua que los propios mendicantes conservaban aún, como la celebración coral del oficio. Por otra parte, la disciplina de la Orden, algo nuevo en su severidad militar, contemplaba una obediencia especialísima, y centralizaba el poder del general en una forma no vista hasta entonces. Lo cual, junto con el voto de obediencia al Papa, hizo de la Compañía un instrumento muy eficaz, perfectamente subordinado a la Sede Apostólica.

Aparecen también por esta época diversas Congregaciones de clérigos encaminados a fomentar los trabajos parroquiales y la reforma del clero secular: teatinos, barnabitas, oratorianos. Y, junto con la Compañía de Jesús, otros institutos consagrados a la educación de la juventud: clérigos de Somasca, escolapios, ursulinas... En la obra del cuidado de los enfermos destacaron los Hermanos de San Juan de Dios y los camilos o "Padres de la buena muerte", organizados por San Camilo de Lellis y aprobados en 1585.

Ahora bien, cualesquiera que sean las variedades que distinguen a estas Ordenes o Congregaciones, cada vez más multiplicadas desde enton-

ces hasta nuestros días, todas tienen esto en común: que en ellas se hacen los tres votos llamados de religión, no con miras a la vida monástica, sino proyectadas a una actividad apostólica propia de la institución en su conjunto y que constituye su cualidad específica. Por otra parte, en todas estas asociaciones encontramos los otros dos elementos constitutivos del "Instituto religioso", tal como lo define hoy el nuevo Código: la vida común que, naturalmente, no tendrá en cada caso la misma significación, y un cierto apartamiento del mundo.

En épocas más recientes han surgido sociedades que se asemejan a los Institutos religiosos por los fines que persiguen y simultáneamente por la vida en común a la que se comprometen sus socios, como los paúles, los Padres blancos, las Hijas de la Caridad. No son Institutos de vida consagrada porque les falta por definición el elemento esencial de la consagración: la profesión pública de los tres consejos evangélicos, aunque algunas de estas sociedades pueden asumirlos mediante vínculo definido en las constituciones: votos privados, juramentos, promesas. Son las "Sociedades de vida común sin votos" del derecho antiguo, que aparecen en la nueva legislación bajo el título de "Sociedades de vida apostólica".

Sí, puede decirse, en cambio, que estas Sociedades imitan a la vida religiosa, hasta tal punto que buena parte de la normativa por la que se rigen sea *ad instar religiosorum*. No se identifican, pero sí se asimilan a ellos. Su ideal está presidido por el deseo de conservar una gran agilidad en la acción dentro de las labores apostólicas; de ahí una menor concreción de las prescripciones impuestas.

Finalmente, como un último estadio en la evolución histórica de los estados de vida consagrada, han aparecido los Institutos seculares. Hay que decir que siempre hubo fieles y grupos de fieles en la Iglesia, laicos, que consagraron su vida al apostolado procurando, así, la santidad. Desde el siglo XIX estos grupos y sociedades de laicos se fueron organizando más seriamente para lograr la santificación de sus miembros. León XIII aprobó estas asociaciones que se encaminaban a "practicar fielmente en el siglo los consejos evangélicos y a cumplir con mayor libertad los oficios de caridad que la corrupción de los tiempos impide o hace difícil a las familias religiosas". Por lo demás, estas sociedades, señalaba el Pontífice, han sido elogiadas más de una vez por la Santa Sede como verdaderas congregaciones religiosas.

Era el primer paso. En 1947 apareció la Constitución *Provida Mater Ecclesia*. El Papa Pío XII hacía constar en ella que las antiguas asociaciones elogiadas por León XIII habían dado muestras de su valor: es posible mantener en el mundo y en el apostolado secular su deseo de santidad perfectamente definido. Es posible consagrarse al Señor en el siglo y en las obras apostólicas seculares. Desde entonces, los Institutos seculares están reconocidos por la Iglesia: "Las sociedades clericales o laicales cuyos miembros, para adquirir la perfección cristiana y ejercer plenamente el apostolado, profesan en el siglo los consejos evangélicos, para que se distingan convenientemente de las otras asociaciones comunes de fieles, recibirán como nombre propio el de "Institutos seculares" (*Provida Mater*, 1).

La originaria caracterización de los Institutos seculares, como un nuevo cauce jurídico, distinto al religioso, sufriría en los años sucesivos una evolución que desembocaría en cierta mayor similitud con los Institutos reli-

giosos. Así, en la actual legislación, la profesión de los consejos evangélicos en el mundo, que realizan los miembros de los Institutos seculares, es una profesión *pública* mediante votos, juramentos, promesas, etc. Por lo mismo, sus miembros son laicos o sacerdotes “consagrados”, mediante una consagración sobreañadida a la consagración bautismal. Pero son consagrados en el mundo: “No ha de faltar nada de lo que toca a la plena profesión de la perfección cristiana sólidamente asentada en los consejos evangélicos, pero la perfección se ha de ejercer en el “siglo” y, por tanto, conviene que se adapte a la vida secular en todo lo que sea lícito y pueda compaginarse con los trabajos y deberes de la perfección” (Motu proprio *Primo feliciter*). La finalidad primordial de los Institutos seculares, el ejercicio de un apostolado pleno y netamente secular —también “en lugares, tiempos o circunstancias prohibidas o inaccesibles a los sacerdotes y religiosos” (*Provida Mater*, 10)—, los convierte en un nuevo y eficaz instrumento al servicio de la Iglesia, como el último eslabón actual dentro de la trayectoria de los Institutos de vida consagrada en su progresiva apertura al mundo y a la actividad pastoral en medio del mundo.

LOS PRIMEROS CRISTIANOS Y LA SECULARIDAD

Sería, sin embargo, sumamente parcial un esbozo de historia eclesiástica que sólo registrara la relación entre carisma e institucionalidad en el interior del marco *asociativo*, es decir, en la historia de las sucesivas asociaciones que han brotado en la Iglesia con su carisma particular y como tales han sido sancionadas en su momento por el Derecho Canónico. Después de todo, es teóricamente concebible una Iglesia sin asociaciones, ya que todas ellas son de derecho eclesiástico. En cambio, no se concibe la Iglesia sin las instituciones jurisdiccionales que posee por derecho divino —el Pontificado, el Colegio Episcopal, las diócesis— si bien muchas particularidades de esas instituciones han nacido en virtud de la autoorganización que la Iglesia se da, en lo jurisdiccional, de cara a las cambiantes circunstancias históricas. De hecho, hubo un tiempo histórico —el de la cristiandad primitiva— en que la Iglesia existió sin asociaciones religiosas de ninguna especie, en el puro y simple marco de sus instituciones jurisdiccionales: los Obispos —y sus colaboradores los presbíteros— a cargo de las comunidades locales diocesanas, constituidos en el Colegio Episcopal en torno a su cabeza, el Romano Pontífice, y en comunión con él. Y en esa cristiandad, obviamente, no faltaban los carismas.

Por “carismas” debe entenderse aquí no sólo aquellos más visiblemente sobrenaturales que señala ya San Pablo en 1 *Cor.* 12: palabra de sabiduría, palabra de ciencia, don de curaciones, operaciones milagrosas, profecía, discreción de espíritus, diversidad de lenguas, interpretación de lenguas. Deben entenderse también esos que podríamos llamar “carismas de normalidad” y que constituyen, tanto en la Iglesia primitiva como en la actual, el contenido mismo de la vida cristiana de cada día, y tanto para los clérigos como para los laicos. Son los carismas de la Iglesia primitiva que nos describen los Hechos de los Apóstoles: “Perseveraban unánimes en la oración” (1, 14); “eran asiduos a la enseñanza de los apóstoles en la comunión, en la fracción del pan y en la oración” (2, 42); “diariamente acudían en forma unánime al templo, partían el pan en las

casas y tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios en medio del general favor del pueblo. Cada día iba el Señor incorporando a los que habían de ser salvos" (2, 46-47).

Vale la pena detenerse en la vida secular de los primeros cristianos, en cuanto modelo perfectamente válido para la vida del creyente actual. Tomamos de San Justino esta descripción de la práctica de sus virtudes: "Desde que hemos creído en el Verbo hemos renunciado al culto de los demonios (...). Antes nos agradaba el libertinaje; hoy en día la castidad constituye nuestras delicias. Amábamos y procurábamos más que todo lo demás el dinero y los dominios; hoy ponemos en común todo lo que poseemos y lo repartimos con los pobres. Dividiánnos los odios y los homicidios; la diferencia de costumbres y de instituciones no nos permitía recibir al extraño en nuestro hogar; hoy, después de la venida de Cristo, vivimos juntos, oramos por nuestros enemigos, tratamos de conquistar a nuestros injustos perseguidores, a fin de que quienes sigan los sublimes preceptos de Cristo puedan esperar la misma recompensa que esperamos nosotros de Dios, el Señor del mundo". Es interesante notar que la práctica de estas virtudes, incluso en su grado heroico, se proponía como accesible —y lo era— al común del pueblo cristiano, en esa su sencillez institucional todavía previa a asociaciones, votos, promesas, consagraciones particulares o separaciones del mundanal ruido.

El "Discurso a Diogneto" es, en este sentido, un texto elocuente: "Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su idioma, ni por sus instituciones. Porque no habitan ciudades exclusivamente suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida distinto de los demás (...). Moran en ciudades helénicas o bárbaras, según la suerte se lo depara a cada uno; siguen las costumbres regionales en el vestir y comer y demás cosas de la vida. Mas con todo esto, muestran su propio estilo de vivir, según todos admiten, admirable y asombroso (...). Toda tierra extraña es patria para ellos, y toda patria es tierra extraña (...). Lo que es el alma para el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo. El alma está esparcida por todos los miembros del cuerpo; cristianos hay por todas las ciudades del mundo. Habita el alma en el cuerpo; así los cristianos habitan en el mundo pero no son del mundo". A su vez, Tertuliano se dirige en estos términos a los paganos: "También con vosotros navegamos, con vosotros servimos como soldados, trabajamos la tierra, comerciamos; asimismo intercambiamos con vosotros el producto de nuestras artes y de nuestro trabajo." Por su parte, Clemente de Alejandría subraya esta misma presencia de los cristianos en el mundo del trabajo, enfatizando precisamente su aspecto diferencial dentro de lo común: "¿Eres paisano? Cultiva la tierra, pero cultivándola confiesa a Dios. ¿Te gusta navegar? Navega, pero ora al piloto celeste. ¿Eras soldado cuando la fe cristiana te ha ganado? Escucha al jefe cuya contraseña es la justicia." Se entiende bien que con esta forma de presencia en la sociedad, los cristianos cosecharan en medio del mundo pagano de la época tales frutos apostólicos, que Tertuliano pudiera escribir a fines del siglo II esas palabras célebres: "Somos de ayer y lo llenamos todo".

Todas las descripciones de la vida de los primeros cristianos, aún sin molde asociativo alguno que no fuera la propia comunidad eclesial, aún sin consagración ni compromiso particular alguno que no fuera el de su propia vocación bautismal a la santidad, destilan el aroma de esta pura

y simple *secularidad*, en virtud de la cual se saben llamados al heroísmo de la plenitud cristiana y al más activo de los apostolados en el seno mismo de la vida intramundana. Los frutos maravillosos de su ascética y mística y de su actividad pastoral se recogen simplemente en el marco jurisdiccional de la comunidad diocesana, bajo la potestad de régimen de su Obispo, y con una rica pluralidad de carismas cuya institucionalidad es casi puramente la propia constitución esencial de la Iglesia en sus entidades jurisdiccionales de derecho divino. Bajo esta luz, se comprende bien que una de las grandes líneas directrices del último Concilio sea la plena revalorización de esta vida cristiana en medio del mundo en sus dos grandes vertientes: llamada universal de todos los fieles a la santidad, y correlativa presencia apostólica suya en el interior de las estructuras temporales de la sociedad, con vistas a ser esa suerte de *anima mundi* que tan rotundamente destaca el “Discurso a Diogneto”.

EL RETORNO CONCILIAR A LOS ORIGENES

El Concilio, en efecto, practica una especie de “regreso a las fuentes” o “retorno al origen”. Después de siglos de historia, se han producido en la Iglesia ciertas estratificaciones que no siempre han sido positivas. Específicamente, una porción importante del laicado, presa de cierta inercia espiritual, ha llegado a tener una conciencia débil o parcial de su pertenencia al Pueblo de Dios, conciencia que puede caracterizarse por los siguientes rasgos: una cuasi identificación de la Iglesia con la Jerarquía, los sacerdotes y los religiosos, con la correlativa exclusión de sí mismos como miembros plenos del Cuerpo de Cristo; una atenuación de la meta de toda vida cristiana —la santidad, desdibujada como un ideal casi imposible en medio del mundo “profano”— y un cierto conformismo con el ideal mínimo de “cumplir los mandamientos”; y por último y en forma paralela, una pérdida del sentido apostólico de la existencia cristiana, que se concibe como casi exclusivo de las almas consagradas y de la pastoral “oficial” de la Iglesia.

Frente a esta situación de hecho, el Concilio recoge los ricos veneros de espiritualidad laical y de apostolado seglar que alientan ya —en las décadas anteriores— como fermentos desde lo hondo de la vida eclesial y en continuidad directa con la vida de los primeros cristianos, y les da esa formulación orgánica y universal que exige el desafío de los tiempos nuevos. Uno de los hilos conductores del Concilio es, en este sentido, la plena valoración de la *secularidad*, entendida no como una mera presencia de situación del cristiano en el mundo —que de suyo es simplemente la condición humana o, por decirlo con Heidegger, el ser-en-el-mundo—, ni tampoco como una suerte de penetración en el mundo desde quién sabe qué ámbitos sagrados “exteriores”, sino como ese radical ser cristiano en medio del mundo justamente en cuanto se busca la santidad propia y ajena a partir de la situación intramundana, configurando por tanto las instituciones y las estructuras temporales según el Reino de Dios. Y esta llamada se dirige precisamente a los fieles todos, al común del Pueblo de Dios, para hacerse efectiva en la familia, en el trabajo, en la cultura, en el tejido mismo de las instituciones sociales de la ciudad terrena.

Citaremos a continuación los textos conciliares más propios, los de la Constitución *Lumen gentium*, pero no sin advertir que su espíritu vivifica todos los demás documentos del Vaticano II y les imprime uno de los sellos más profundos de esa Asamblea. "A los laicos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratando y ordenando según Dios los asuntos temporales. Viven en el siglo, es decir, en todas y cada una de las actividades y profesiones del mundo, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social con las que su existencia está como entretrejida. Allí están llamados por Dios a cumplir su propio cometido, de modo que, igual que la levadura, contribuyan desde dentro a la santificación del mundo" (L. g., 31). En su dimensión ascético-espiritual, esta apelación se formula como la verdad católica que ha recibido el nombre arquetípico de "llamada universal a la santidad", y que la *Lumen gentium* enuncia así, entre otras maneras: "Aunque no todos en la Iglesia marchan por el mismo camino, sin embargo, todos están llamados a la santidad" (32). No cabe duda del sentido "fuerte" y nada nebuloso que el término *santidad* cobra en este contexto: "Por eso todos en la Iglesia, ya pertenezcan a la jerarquía, ya pertenezcan a la grey, son llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: *Porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación.*" (39).

A esta llamada corresponde la vocación intrínsecamente apostólica de todos los bautizados: "Los laicos congregados en el Pueblo de Dios y constituidos en un solo Cuerpo de Cristo bajo una sola Cabeza, cualesquiera que sean, están llamados, como miembros vivos, a procurar el crecimiento de la Iglesia y su perenne santificación con todas sus fuerzas (. . .). El apostolado de los laicos es la participación en la misma misión salvífica de la Iglesia. A este apostolado todos están llamados por el mismo Señor en razón del bautismo y de la confirmación." (33) Y a modo de síntesis: "Quedan, pues, invitados y aún obligados todos los fieles cristianos a buscar la santidad y la perfección de su propio estado." (42).

Importa considerar que el carisma de la secularidad así descrito no implica de suyo ningún estado de vida *consagrada*, aunque, obviamente, tampoco lo excluye. A este respecto cabe distinguir cuidadosamente, como lo hace la *Lumen gentium*, la "consagración" genérica de todos los fieles y la consagración específica de los "estados" que toman de ella su nombre. Según la primera, todos los laicos están "consagrados a Cristo y ungidos por el Espíritu Santo" a partir del bautismo y la confirmación, raíz de la que se sigue el "sacerdocio común" de todos los fieles. En cambio, pertenece sobre todo a los religiosos esa consagración específica que se adquiere "por los votos o por otros sagrados vínculos análogos a ellos" y que obliga "a la práctica de los tres consejos evangélicos antes citados" (43), a saber, castidad, pobreza y obediencia. La distinción entre ambos carismas tendrá, como es lógico, consecuencias jurídicas fundamentales.

LA SECULARIDAD EN LA NORMATIVA POSTCONCILAR

Volviendo al tema central de estas páginas, los mencionados carismas de secularidad merecerán una atención preferencial en la normativa postconciliar. En el *Motu proprio Ecclesiae Sanctae* (16. VIII. 1966), Pablo VI señaló: "El gobierno de la santa Iglesia pide sin duda que, tras la celebra-

ción del Concilio Ecuménico Vaticano II, se promulguen nuevas normas y se den nuevas directrices para responder a las necesidades creadas por él." Y al comentar la promulgación de ese documento, explicó: "El Concilio ha trazado normas, que deben ser observadas; pero otras veces ha enunciado principios, criterios, votos, a los cuales es necesario procurar su completo cumplimiento, con leves o con instituciones nuevas." Habló también de "la fecundidad legislativa, promovida por el Concilio" como de un signo evidente de la vitalidad eclesial, y después de rechazar el "anti-juridicismo", anunció que "estamos en el comienzo de un nuevo y grande período legislativo de la Iglesia" (17. VIII. 1966).

Este período ha alcanzado, como es lógico, su culminación en el nuevo Código de Derecho Canónico, que entró en vigencia con el Adviento de 1983, recordando expresamente —en la Constitución Apostólica que lo preside— "la razón de complementariedad que tiene el Código respecto al magisterio del Concilio Vaticano II". Sinteticemos lo que, en este aspecto, dice relación con los carismas de secularidad ya mencionados.

Los cauces jurídicos fundamentales por los que se institucionalizan tales carismas pueden resumirse en estas cuatro formas: según su orden de aparición en el Código, las Prelaturas personales, las Asociaciones de fieles, los Institutos seculares y las Sociedades de vida apostólica. De las Prelaturas personales trataremos al final, tanto por una razón expositiva como porque, a diferencia de las tres figuras últimas, no se encuadran en el molde *asociativo* sino en la línea *jurisdiccional* de la estructura jerárquica de la Iglesia.

En el antiguo Código de 1917, las Asociaciones de fieles venían incluidas en el apartado "De los laicos", y se dividían en órdenes, terceras, cofradías y pías uniones. La nueva realidad de estas instituciones, que entre uno y otro Código han conocido una rica proliferación —piénsese sobre todo en la Acción Católica—, se refleja en la nueva sistemática de su normativa y en una división distinta. Por de pronto, y tratándose de *fieles* (que comprenden a todos los bautizados, clérigos o laicos), se resuelve la contradicción de limitar su asociación a los laicos, tanto más si se piensa que el propio Concilio ha reforzado entretanto el derecho de asociación que —siendo común a todos en la Iglesia— asiste singularmente a los clérigos (*Presbyterorum ordinis*, 8). Por otra parte, la antigua división ya no responde a la nueva vitalidad apostólica de los fieles; la nueva división habla de Asociaciones públicas o privadas, por una parte, y por otra, de Asociaciones internacionales, nacionales o diocesanas según el ámbito de su actividad.

La Acción Católica, como ya sugerimos, con todas sus ramas y formas, es el ejemplo por excelencia de una Asociación de fieles pública (*erigida* y no sólo aprobada por la Autoridad eclesiástica) y de ámbito internacional; sus frutos apostólicos han sido tan abundantes en el mundo entero, que es superfluo decir más de ella; sólo cabe lamentar su eclipse sufrido en los últimos años. Ciertamente es también que su antiguo espacio ha sido colmado con creces por una gran variedad de "movimientos apostólicos", término algo vago y poco jurídico que, sin embargo, en su mayor parte coincide con la institucionalidad de la Asociación de fieles. La Iglesia, naturalmente, espera mucho de estos varios movimientos —dotado cada uno de su particular carisma— y de su coordinación entre sí y con la Jerarquía local.

Los Institutos seculares fueron instituidos en 1947 por la Constitución Apostólica *Provida Mater Ecclesia* y regulados por diversas normativas complementarias, bajo la tuición de la Sagrada Congregación para los Religiosos. El nuevo Código los distingue y al mismo tiempo los enlaza con los Institutos religiosos. En efecto, unos y otros se denominan genéricamente Institutos de vida consagrada; los miembros de los Institutos seculares llevan —como dijimos— una *vida consagrada* por la profesión pública de los tres consejos evangélicos, a los que se comprometen en razón de la virtud de la religión, mediante voto, juramento u otro vínculo *sagrado* (canon 573, 2). Pero, aunque comparten diversos rasgos de los Institutos religiosos, no se asimilan sin más a ellos, precisamente en virtud de su específica *secularidad*, que en lo pastoral significa una vida de apostolado en el mundo y como desde el mundo. Tanto los textos conciliares como las normas del nuevo Código distinguen y a la vez asocian el carisma propio de los Institutos seculares con el de las religiones. *Secularidad consagrada* es la expresión que tipifica lo peculiar de estas asociaciones, que pueden revestir ciertamente muchas modalidades diversas, como de hecho ha ocurrido con su rápida y amplia proliferación en las últimas décadas.

Una clara descripción de ellos se nos ofrece en el canon 713 del nuevo Código: “1. Los miembros de estos institutos manifiestan y ejercen su propia consagración en la actividad apostólica y, a manera de levadura, se esfuerzan por impregnar todas las cosas con el espíritu evangélico, para fortalecer e incremento del Cuerpo de Cristo. 2. Los miembros laicos participan en la función evangelizadora de la Iglesia en el mundo y tomando ocasión del mundo, bien sea con el testimonio de vida cristiana y de fidelidad a su consagración, bien con la colaboración que prestan para ordenar según Dios los asuntos temporales e informar al mundo con la fuerza del Evangelio. Y también ofrecen su propia cooperación al servicio de la comunidad eclesial, de acuerdo con su modo de vida secular. 3. Los miembros clérigos, por el testimonio de la vida consagrada, ayudan sobre todo a sus hermanos en el presbiterio con peculiar caridad apostólica, y realizan en el Pueblo de Dios la santificación del mundo a través de su ministerio sagrado.”

Cabe ilustrar este tipo institucional con los Institutos seculares contenidos dentro del “Movimiento Apostólico de Schönstatt”, fundado en 1914 por el Padre José Kentenich bajo el signo de una peculiar “Alianza de amor con María”, y que comprende también dos ramas anexas, a más de los Institutos seculares, que son: Fraternidad Padres de Schönstatt, Hermanas Marianas de Schönstatt e Instituto de Nuestra Señora de Schönstatt. Los fines de la Fraternidad son los mismos del clero diocesano, pero marcados por una fuerte espiritualidad mariana, la que también es común a los dos Institutos femeninos, que buscan la configuración mariana del mundo en Cristo.

Las Sociedades de vida apostólica equivalen a lo que el antiguo derecho llamaba Sociedades de vida común sin votos. Ellas tienen, en relación a los Institutos de vida consagrada, una razón de semejanza y otra de disimilitud. Se distinguen de ellos, en efecto, por faltarles el elemento más propio de la vida consagrada: la profesión pública de los tres consejos evangélicos (aunque algunas de esas sociedades pueden también abrazarlos, sólo que mediante profesión privada y no pública de ellos). Y se

asemejan a los Institutos de vida consagrada justamente por la *vida en común* que es su rasgo esencial.

LAS NOVISIMAS PRELATURAS PERSONALES

Las Prelaturas personales no son entidades de tipo asociativo sino jurisdiccional: no responden al derecho de asociarse entre sí que tienen clérigos y laicos, sino a la facultad que la Sede Apostólica tiene de erigir jurisdicciones dentro de la constitución jerárquica de la Iglesia. Para entender su figura usaremos dos ejemplos, uno pretérito y futurible, el otro real y presente.

El primer caso se refiere a la Misión de Francia. Esta Asociación de clérigos —“sacerdotes obreros”— nació en 1941, y a fines de esa década sus socios trabajaban ya en un buen número de diócesis francesas, ofreciendo una atención especializada al mundo obrero, para lo cual estaban dotados de una preparación, una espiritualidad y una organización pastoral muy específica. Como según el derecho vigente debían incardinarse cada uno en su diócesis original —o eventualmente en otras designadas para el caso— se quiso obviar esta dificultad erigiendo a la Misión en prelatura *nullius* bajo la jurisdicción de su propio prelado Ordinario (1954). Esta solución, sin embargo, tenía algo de ficticio, pues la Misión fue convertida en jurisdicción territorial, como lo son las prelaturas *nullius*, siendo su territorio casi puramente simbólico (una parroquia segregada de la diócesis de Sens). El derecho canónico de entonces no permitía otra solución: el de la actualidad sí la presenta, precisamente bajo la forma de las Prelaturas personales, cuya jurisdicción no se extiende sobre un determinado territorio, sino sobre determinadas personas en virtud de su actividad pastoral específica: justamente —creemos— la forma jurídica que hubiera necesitado la Misión de Francia.

Esta nueva forma fue ideada precisamente por el Concilio, en el Decreto *Presbyterorum ordinis* que establece: “Donde lo pidiera la razón del apostolado, háganse más fáciles, no sólo la adecuada distribución de los presbíteros, sino también las obras pastorales peculiares para diversos sectores sociales que deban llevarse a cabo en alguna región o nación o en cualquier parte del orbe. Para esto puede ser útil constituir seminarios internacionales, diócesis peculiares o *prelaturas personales* y otras instituciones análogas, a las que puedan adscribirse o incardinarse los presbíteros para el bien común de toda la Iglesia, según las modalidades que se establezcan en cada uno de estos casos y salvos siempre los derechos de los Ordinarios de los lugares”. A su vez el Motu proprio va citado *Ecclesiae Sanctae*, contiene normas ulteriores que precisan el estatuto jurídico de las Prelaturas personales según el espíritu conciliar, es decir, en cuanto introducen una variación muy significativa al criterio territorial que presidía la erección de otras jurisdicciones eclesíásticas. Según estas normas, tomadas casi literalmente de los materiales de la Comisión conciliar, se dispone que las nuevas Prelaturas, instituidas “para el desempeño de especiales trabajos pastorales o misioneros”, consten de sacerdotes del clero secular formados *ad hoc*, estén gobernadas por un Prelado propio, tengan estatutos particulares, puedan no sólo incardinar sacerdotes sino también incorporar seglares, solteros o casados, mediante un acuerdo de naturaleza

contractual, y trabajen respetando diligentemente los derechos de los Ordinarios de los lugares y en relación estrecha con las Conferencias episcopales. La Constitución Apostólica *Regimini Ecclesiae universae* dispone a su vez que estas Prelaturas dependan de la Sagrada Congregación para los Obispos, en consonancia con su naturaleza de estructuras jurisdiccionales de carácter jerárquico, no asociativas, creadas por la Sede Apostólica para el servicio de la Iglesia universal y de las Iglesias locales. Hipotéticamente hablando puede decirse que si una entidad semejante a la Misión de Francia naciera hoy, con vistas al servicio de la pastoral obrera en diversas diócesis de un país o del mundo entero, no habría necesidad de recurrir por aproximación a la figura de una Prelatura territorial con territorio simbólico, sino en plenitud al marco más flexible y adecuado de las Prelaturas personales.

El segundo caso que ilustre bien su naturaleza es la erección del *Opus Dei* como Prelatura personal por parte de la Sede Apostólica en 1982. Esta institución fue fundada por Mons. José María Escrivá de Balaguer en 1928, pero, dada su radical novedad, durante mucho tiempo no hubo para ella el marco jurídico apropiado, y debió revestir transitoriamente moldes canónicos que no ajustaban bien con su carisma fundacional. Este se caracteriza, en efecto, por una espiritualidad muy definida que se basa en el valor santificador del trabajo, y por unas formas apostólicas correlativas que encuadran cabalmente dentro de las “obras pastorales peculiares (...) en cualquier parte del orbe” que son la razón de ser de las Prelaturas personales. El Prefecto de la S. Congregación para los Obispos, comentando la erección mencionada, escribe: “Entre los millares de sacerdotes y laicos de la Prelatura se hallan fieles de 87 nacionalidades y de todas las razas, culturas y condiciones sociales, que ven ahora plenamente confirmada su unidad de vocación y de régimen, y su identidad fundacional de clérigos seculares y de fieles laicos corrientes, sin que esto signifique en modo alguno subestimar la validez de la secularidad consagrada propia de los Institutos seculares”. El *Opus Dei* difiere de las Asociaciones de fieles, entre otras cosas, por esa su unidad de régimen, que la Constitución Apostólica *Ut sit* describe más ampliamente como “una unidad de espíritu, de fin, de régimen y de formación” propia de un ente “orgánico e indiviso” de extensión universal. A su vez, por la pertenencia al *Opus Dei* los clérigos no añaden nada a su consagración sacerdotal, y los laicos no añaden nada a su consagración bautismal; no hacen profesión de los consejos evangélicos, sino que viven las tres virtudes correspondientes —cada uno con arreglo a su propio estado— igual que todas las demás virtudes cristianas; por último, los laicos se adscriben a la Prelatura por un vínculo contractual, no por voto ni “vínculo sagrado” alguno, que no existe en la institución. Su carisma fundacional, pues, ha recibido su exacta institucionalidad fuera del marco asociativo y dentro del marco jurisdiccional de la estructura jerárquica de la Iglesia.

El *Opus Dei* es la primera y hasta ahora la única Prelatura personal. Es difícil prever las variadas formas pastorales a que dará lugar en el futuro esta nueva institucionalidad jurisdiccional surgida de la riqueza del Concilio, pero no es arriesgado afirmar que en ella la Iglesia cuenta con una eficaz herramienta apostólica y con un marco jurídico capaz de albergar nuevos carismas a tono con los desafíos pastorales de la sociedad actual y futura.

CONCLUSION

A propósito de la relación entre carisma e institucionalidad, nos hemos detenido en los últimos desarrollos del Concilio y del nuevo Código, pero ello no significa en modo alguno que los antiguos carismas fundacionales y sus respectivas normas jurídicas —en suma, la riqueza multiforme de los Institutos religiosos— hayan quedado sobrepasados por los tiempos nuevos. Todo lo contrario, de ellos cabe esperar que sigan produciendo los magníficos frutos espirituales y apostólicos que han dado en la Iglesia durante siglos. Para ello, y salvo adecuaciones de carácter más o menos accidental, no es necesario que modifiquen su respectivo carisma fundacional, sino más bien que sean fieles a él, lo que constituye su mejor garantía de fecundidad. Como afirma de ellos el canon 578 del nuevo Código: “Todos han de observar con fidelidad la voluntad e intenciones de los fundadores, corroboradas por la autoridad eclesiástica competente, acerca de la naturaleza, fin, espíritu y carácter de cada instituto, así como también sus sanas tradiciones, todo lo cual constituye el patrimonio del instituto”. Habría que añadir que la institucionalidad propia del Instituto religioso sigue abierta a nuevas fundaciones, de acuerdo con los carismas que el Espíritu siga suscitando dentro de ese marco jurídico tan fecundo en la historia de la Iglesia.

En uno y otro caso —en las instituciones religiosas y en las seculares— esta breve reseña de su trayecto aspira simplemente a mostrar la relación intrínseca y profunda entre carisma e institucionalidad: el derecho del Pueblo de Dios está al servicio de la plétora de carismas y formas pastorales que el Paráclito multiplica en su Iglesia, y esta plétora espiritual está destinada a su vez, por el mismo Espíritu, a encontrar su marco institucional adecuado en el ordenamiento jurídico de la Iglesia Católica.

REVISTA CATOLICA INTERNACIONAL
COMMUNIO
DE LENGUA HISPANA
PARA AMERICA LATINA

La comunidad de COMMUNIO para América Latina, integrada al conjunto de las diez ediciones de COMMUNIO, en todo el mundo (Francia, Alemania, Holanda, España, U.S.A., Yugoslavia, Italia, Polonia, Brasil), nos entregará una reflexión profunda y ágil en los temas más candentes de la fe y el mundo.

Seis números al año, automáticamente, desde su suscripción

Erasmus Escala 1819 o Casilla 13786 - Santiago - Chile

ESTUDIOS PUBLICOS

Nº 16

PRIMAVERA

1984

Tarsicio Castañeda y Dagmar Raczynski

Contexto Socioeconómico del Descenso de la Mortalidad Infantil en Chile

Juan Pablo Illanes, Ernesto Medina y Otros

La Mortalidad como Índice de Desarrollo Social

Michael Oakeshott

La Economía Política de la Libertad

Julio Dittborn y Guillermo Martínez

Empresas Públicas: ¿Han influenciado en la Legislación?

Oscar Godoy

Orden Anárquico y Proyecto Liberal según R. Aron

Angel Flisfisch

Modelos Conceptuales de la Política

Arturo Marín

Propiedad Minera: Pasado y Presente

Documento:

Wilhelm Röpke

Estado Benefactor e Inflación

En venta en:

Librería Altamira, Huérfanos 669 - Local 11

Librería Universitaria, Orrego Luco 040, Providencia

Casa Central, Avenida Libertador Bernardo O'Higgins 1058

Librería Andrés Bello, Huérfanos 1158

Suscripción

Un año	\$ 700 (IVA incluido)
Estudiantes	\$ 450 (IVA incluido)
Dos años	\$ 1.200 (IVA incluido)

Centro de Estudios Públicos: Monseñor Sótero Sanz 175

Teléfonos 2239429 y 2239748 - Santiago-Chile