

LA JUSTA AUTONOMÍA DE LOS INSTITUTOS RELIGIOSOS Y SU PROYECCIÓN SOBRE LOS MONASTERIOS DE MONJAS*

TOMÁS RINCÓN-PÉREZ

SUMARIO

I • MARCO DOCTRINAL TEOLÓGICO Y CANÓNICO. 1. La comunión eclesial como unión en la diversidad. 2. Datos magisteriales recientes. 3. La expresión canónica del principio de comunión. **II • LIBERTAD Y AUTONOMÍA DEL RELIGIOSO EN SU ESTATUTO PERSONAL.** 1. Planteamiento general de la cuestión. 2. Relación profunda entre libertad y obediencia religiosa. 3. Los ámbitos de libertad canónica del religioso. **III • LA JUSTA AUTONOMÍA DE CADA INSTITUTO.** 1. Autonomía y exención canónica. 2. El fundamento eclesiológico de la justa autonomía. 3. Ámbito o extensión de la autonomía. **IV • AUTONOMÍA DE LOS MONASTERIOS.** 1. Sentido y alcance de esta autonomía. 2. Los tres supuestos contemplados en la ley canónica (cc. 613-614, 615). A. Monasterios asociados a un instituto de varones (c. 614). B. Los monasterios de monjas bajo la vigilancia peculiar del Obispo diocesano (c. 615). a) Algunas manifestaciones concretas de la autonomía. b) La peculiar vigilancia encomendada al Obispo diocesano: significado y alcance jurídico. **V • MONASTERIOS AUTÓNOMOS DE MONJAS Y FEDERACIONES MONÁSTICAS.** 1. Breve anotación histórica. 2. La disciplina vigente. A. El CIC de 1983. B. Criterios normativos de la Instrucción *Verbi Sponsa*. **VI • REFLEXIÓN FINAL.**

I. MARCO DOCTRINAL TEOLÓGICO Y CANÓNICO

1. *La comunión eclesial como unión en la diversidad*

Antes de abordar el tema central de esta ponencia, me parece necesario o al menos muy conveniente dejar sentado, a modo de presupuesto, el sentido y alcance verdaderos de lo que se acostumbra llamar la

* Texto adaptado de las ponencias presentadas por el autor en las Jornadas de estudio para Vicarios y Delegados episcopales de vida consagrada y Asistentes religiosos de federaciones monásticas, organizadas por la Conferencia Episcopal Española en Madrid, 13 y 14.XI.2003.

eclesiología de Comunión mediante la que se explicitan aspectos fundamentales del Misterio de la Iglesia. Al no ser teólogo ni eclesiólogo no sería prudente por mi parte ni tampoco oportuno, dado el contenido de nuestro estudio, que me adentrara por los caminos de una reflexión profunda de índole teológica sobre la Iglesia entendida como *Comunión*. Basta que nos hagamos eco de aquellos aspectos que han sido traducidos a lenguaje canónico y tienen una mayor operatividad práctica en relación con lo que luego diremos sobre la justa autonomía de los institutos religiosos.

Es bien patente, en este sentido, que a partir del Concilio Vaticano II, se produce un cambio, no radical pero sí muy profundo, en la comprensión del *Mysterium Ecclesiae*. De una eclesiología hierarcológica, verdadera pero parcial, se pasa a una eclesiología de comunión en virtud de la cual se comprende mejor que es todo el Pueblo de Dios y son todos sus miembros, todos los bautizados, quienes conforman la Iglesia y son corresponsables activos en su edificación, según la misión que a cada uno corresponda realizar, esto es, según las vocaciones particulares y específicas y los diversos estados o condiciones de vida a que dan lugar esas vocaciones diversas (*vid. Lumen gentium* 14).

Este planteamiento de comunión y corresponsabilidad de todos los fieles para la edificación de la Iglesia y para el cumplimiento de su fin salvífico se ha convertido en un patrimonio doctrinal, en una convicción firmemente asentada en todas las instancias, tanto teológicas como canónicas y pastorales. En el plano teórico, también parece ser unánime la doctrina según la cual la *comunión*, aparte de los vínculos que la hacen plena (c. 205), se asienta sobre los pilares básicos de *unidad* y *diversidad*, hasta el punto de poder ser definida como *unión en la diversidad*. Pero en el nivel práctico no siempre se verifica una aceptación plena de su significado, sobre todo en lo referente al principio de diversidad como elemento definidor de la comunión eclesial, y a los modos o cauces canónicos en que se expresa. Son observables a este respecto tendencias uniformistas que no aceptan de buen grado en la práctica que «la Iglesia Santa, por institución divina está organizada y se rige sobre la base de una admirable variedad» (LG, 32); y que «si bien algunos por voluntad de Cristo han sido constituidos doctores, dispensadores de los Misterios y pastores para los demás, existe una verdadera igualdad entre todos en

cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo» (*ibidem*; c. 208). No es descartable, por ejemplo, la hipótesis de que en un aparente contexto de eclesiología de comunión, ciertos modos de hacer y de decidir puedan ser entendidos de hecho en clave hierarcológica. A mi juicio, no se entiende adecuadamente la eclesiología de comunión cuando se ponen trabas a los legítimos ámbitos de libertad y autonomía del fiel o se lesionan sus derechos fundamentales. Los pretextos de *comunión* esconderían en estos casos tendencias uniformistas, más próximas a una eclesiología hierarcológica que a una verdadera eclesiología de comunión orgánica caracterizada por la diversidad, dentro de la unidad, de funciones, ministerios y carismas.

Veamos, a este respecto, algunos datos del magisterio eclesiástico acerca de la unidad y de la diversidad como elementos consustanciales de la *Communio* eclesiástica, así como las formas en que aparecen expresadas canónicamente.

2. Datos magisteriales recientes

En efecto, la unidad y la diversidad aparecen como dos principios basilares de la *communio* en la Carta *Communiois Notio* que la Congregación para la Doctrina de la Fe envió a todos los obispos de la Iglesia Católica, el 28.V.1992. Según este conocido e importante Documento magisterial, «la universalidad de la Iglesia comporta, de una parte, la más sólida unidad y, de otra, una pluralidad y una diversificación que no obstaculizan la unidad, sino que la confieren en cambio el carácter de comunión» (n. 15).

Cierto es que la Carta se refiere directamente a las relaciones Iglesia universal-Iglesia particular, pero sus principios son proyectables sobre la entera vida eclesial: ésta sólo se comprenderá como verdadera *communio* cuando, junto con la unidad, se acepta de buen grado y se promueve la diversidad que no obstaculiza la unidad sino que la enriquece, saliendo al paso de cualquier intento de uniformismo, empobrecedor y contrario a la verdadera *communio*.

En el magisterio de Juan Pablo II fue también frecuente la referencia a la unidad y la diversidad como pilares básicos de la eclesiología de comunión. Por ejemplo, todo el Cap. II de la Exh. Ap. *Christifideles*

laici, de 30.XII.1988, aparece estructurado desde la consideración de la Iglesia como misterio de comunión, pero de comunión orgánica análoga a la de un cuerpo vivo y operante, caracterizado por la simultánea presencia de la diversidad y de la complementariedad de vocaciones, condiciones de vida, carismas, etc.

De todos es sabido cómo algunas de las más bellas páginas de la Carta Apostólica *Novo Millennio ineunte* (6.I.2001) son las referidas a la Comunión, que encarna y manifiesta la esencia misma del misterio de la Iglesia. Pero esta perspectiva de comunión está estrechamente unida a la capacidad de la comunidad cristiana para acoger todos los dones del Espíritu. Y ello es así, subrayaba lapidariamente el Papa, porque «la unidad de la Iglesia no es uniformidad, sino integración orgánica de las legítimas diversidades. Es la realidad de muchos miembros unidos en un solo cuerpo, el único Cuerpo de Cristo (cfr. 1 Cor 12,12)» (n. 46).

Entre las múltiples manifestaciones o expresiones de la diversidad que Juan Pablo II enuncia a continuación, «tiene gran importancia para la comunión el deber de promover las diversas realidades de asociación, que tanto en sus modalidades más tradicionales como en las más nuevas de los movimientos eclesiales siguen dando a la Iglesia una viveza que es don de Dios constituyendo una auténtica primavera del Espíritu» (*ibidem*).

En el mensaje a un simposio internacional de la Universidad lateranense sobre Derecho y Justicia en la vigente legislación canónica (21.III.2002), Juan Pablo II recordó que el «ordenamiento jurídico de la comunidad eclesial tiende en primer lugar a realizar la comunión eclesial, haciendo prevalecer la dignidad de todo bautizado, en la igualdad sustancial y en la diversidad de las funciones de cada uno. En realidad, esta diversidad no es simplemente expresión de una exigencia funcional; también es índice de la peculiar visión antropológica cristiana y de la realidad sacramental e institucional de la Iglesia»¹.

3. *La expresión canónica del principio de comunión*

La comunión y los dos rasgos que la caracterizan tienen una primera proyección canónica en los principios constitucionales de igualdad

1. Vid. en la Revista *Palabra*, DP-51, mayo de 2002.

fundamental o radical y de diversidad. Con palabras casi textuales de *Lumen Gentium* 32, el c. 208 del CIC de 1983 canoniza el principio de igualdad fundamental del siguiente modo: «Por su regeneración en Cristo, se da entre los fieles una verdadera igualdad, en cuanto a la dignidad y acción en virtud de la cual todos, según su propia vocación y oficio, cooperan a la edificación del Cuerpo de Cristo». Esta igualdad fundamental, como es bien sabido, encuentra una inmediata expresión canónica en el estatuto o condición jurídica de fiel, anterior ontológicamente a las diversas condiciones jurídicas derivadas del sacramento del orden y de otras misiones eclesiales de origen carismático.

Junto al principio de igualdad, y con idéntico rango constitucional, se verifica en la Iglesia el principio de variedad o de diversidad. «Por designio divino, enseña el Concilio, la Santa Iglesia está organizada sobre la base de una admirable variedad» (LG 32). Se trata de una diversidad que en unos casos tiene su fundamento en factores sacramentales —bautismo, orden, principio jerárquico—, en otros casos en factores carismáticos en donde se inscriben las misiones específicas encomendadas a los consagrados, y en otros supuestos la diversidad se expresa mediante el ejercicio efectivo de los derechos fundamentales de libertad contenidos en el estatuto del fiel. No hay que olvidar, a este respecto, que según el Concilio Vaticano II la condición de fiel cristiano es radicalmente una condición de libertad, y que este principio ha sido trasladado al ámbito jurídico mediante el reconocimiento y la formalización de los derechos fundamentales del fiel, entre ellos los derechos de libertad². Todo ello explica que cuando se hable del nuevo derecho canónico inspirado en la eclesiología conciliar, sea impropio describirlo sólo como un derecho de disciplina que reclama la obediencia del súbdito, sin advertir que es a la vez un derecho de libertad que promueve las legítimas esferas de autonomía, y exige el respeto a la diversidad, siempre que no contradiga la unidad, ni la verdad. No se trata, en suma, de una libertad

2. Cfr. Á. MARZOA, «La “comunión” como espacio de los derechos fundamentales», *Fidelium Iura* 10, 2000, pp. 147-180. El autor expresa así la relación entre *Communio* y derechos fundamentales: «Entiendo que por su radicalidad, por su pertenencia a la ontología del fiel cristiano, los derechos fundamentales de los fieles tienen por derecho propio un espacio necesario en la *communio*. Hasta el punto que su respeto, protección y aliento deben considerarse como referente obligado a la hora de calificar la autenticidad eclesial de los instrumentos de comunión, bien como modos de “expresión y crecimiento” de dicha comunión, o bien como su máscara».

desvinculada de la verdad, en nuestro caso de la comunión eclesial, ni de una libertad individualista e insolidaria con el bien común de toda la Iglesia, sino de una libertad por medio de la cual se hace efectivo en la Iglesia el estatuto de la diversidad que no menoscaba sino que enriquece el estatuto de la unidad.

II. LIBERTAD Y AUTONOMÍA DEL RELIGIOSO EN SU ESTATUTO PERSONAL

1. *Planteamiento general de la cuestión*

No es frecuente que este tema aparezca reflejado en los escritos sobre la vida consagrada³. Cosa lógica en cierto sentido si tenemos en cuenta que, además de la castidad perfecta, de la pobreza y de la vida en común o de fraternidad, la obediencia religiosa es un elemento constitutivo del estado de los consagrados y, por tanto, un factor que amplía los ámbitos de sometimiento a la disciplina concreta (ámbito de los deberes) y restringe los ámbitos de libertad o de autonomía personal. Un laico, aparte de que esté sujeto a los deberes de todo fiel o a la disciplina común de la Iglesia, tiene muchos ámbitos de libertad y autonomía. En el caso de los clérigos *seculares*, la opción libre por el sacerdocio, reduce los ámbitos de autonomía e incrementa los de sumisión y de obediencia al Obispo, en todo aquello que dice relación directa o indirecta con el ministerio sacerdotal. En esta misma línea, la opción libre por la profesión religiosa, hace que la vida personal del religioso esté determinada por el voto público de obediencia y los amplios espacios de vida que abarca.

Pero el hecho de que queden reducidos los espacios de libertad y autonomía no significa que queden suprimidos. Por eso no me parece impropio abordar esta cuestión, si se tiene en cuenta además que en esas esferas de libertad y autonomía personales del religioso se sustenta en buena medida la justa autonomía que el derecho reconoce no concede a todos los institutos de vida consagrada, y de manera específica a los monasterios de monjas.

3. Cfr. M. AREITIO, *Obediencia y libertad en la vida consagrada*, Colección Canónica, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona 2004.

2. *Relación profunda entre libertad y obediencia religiosa*

Al decir que los estudios sobre la vida religiosa no privilegian el tema de la libertad, me refiero, como se habrá adivinado, a la libertad *canónica* y a los espacios de autonomía que comporta. Cosa distinta es el tratamiento de la libertad en cuanto dimensión intrínseca de la obediencia religiosa. A ello se refiere el Papa en la exhortación *Vita Consecrata* cuando enseña con trazos fuertes que el cometido profético de la vida consagrada surge de la respuesta de la vida religiosa, y por tanto de todos y cada uno de los religiosos, a tres grandes desafíos que la cultura de siempre, y en especial de la sociedad contemporánea lanza a la Iglesia misma.

La respuesta a esos tres desafíos viene dada por la vivencia profesada públicamente de los tres consejos evangélicos.

«La *primera provocación* proviene de una cultura *hedonista* que deslinda la sexualidad de cualquier norma objetiva (...). La respuesta de la vida consagrada consiste ante todo en la práctica gozosa de la castidad perfecta (...)» (n. 88).

«*Otra provocación* está hoy representada por un materialismo ávido de poseer (...). La respuesta de la vida consagrada está en la profesión de la pobreza evangélica vivida de maneras diversas (...)» (n. 89).

«*La tercera provocación* (es la que ahora importa destacar), proviene de aquellas concepciones de la libertad que, en esta fundamental prerrogativa humana, prescinden de su relación constitutiva con la verdad y con la norma moral (...). Una respuesta eficaz a esta situación es la *Obediencia* que caracteriza la vida consagrada. Ésta hace presente de modo particularmente vivo, la obediencia de Cristo al Padre y, precisamente basándose en este Misterio, testimonia que no hay contradicción *entre obediencia y libertad*. En efecto, la actitud del Hijo desvela el misterio de la libertad humana como camino de obediencia a la voluntad del Padre, y el misterio de la obediencia como camino para lograr progresivamente la verdadera libertad» (n. 91).

Ya había subrayado el Concilio (*Perfectae Caritatis* 14) cómo «la obediencia religiosa, lejos de menoscabar la dignidad de la persona humana, por una más amplia libertad de los hijos de Dios, la lleva a la madurez».

3. *Los ámbitos de libertad canónica del religioso*

Con ser muy importante la perspectiva de la libertad a que acabamos de referirnos, no es la que aquí y ahora nos ocupa de manera directa. Nuestro análisis está orientado a lo que se puede llamar *libertad canónica* y a los ámbitos de autonomía que genera, sin que ello signifique necesariamente ausencia de vínculos disciplinares y de obediencia.

Para comprender mejor esta cuestión es preciso partir de un presupuesto canónico previo: la consideración del religioso en su *condición de fiel*. Por una inercia histórica no fácilmente desmontable, se tiende a considerar al religioso, a veces también al clérigo secular, en su sola y exclusiva condición de religioso. En tiempos pasados ello obedecía a la concepción estamental que imperaba en la Iglesia y en la sociedad civil; una concepción que clasificaba a las personas por razón de su estado. Hoy la Iglesia sigue hablando de estados canónicos, pero a la luz el Concilio y del propio derecho ya no pueden ser vistos en clave estamental. «En virtud del principio de igualdad, todos los que pertenecen al Pueblo de Dios reciben un mismo nombre, el de fieles (fieles cristianos o *christifideles*), y todos gozan igualmente de una condición común, que se llama el estatuto jurídico del fiel», cuyo núcleo básico está constituido por los derechos y deberes fundamentales de los que son titulares todos y cada uno de los fieles cualquiera que sea su ulterior condición de vida laical, clerical o religiosa⁴.

Esto lleva consigo la necesidad de distinguir entre los deberes y derechos que el religioso tiene en cuanto tal —el estatuto personal del religioso— y los derechos y deberes que tiene en su condición de fiel, y que no ha perdido por el hecho de su profesión religiosa. Es cierto que el ejercicio de algunos de esos derechos y deberes queda suspendido o modalizado al asumirse libremente la condición de religioso, pero ello no es óbice para afirmar que la profesión religiosa no suprime los ámbitos de libertad del fiel, sino que expresa justamente la libre opción del fiel en este caso consagrado a ejercer sus derechos fundamentales de una determinada manera, o a que se suspenda su ejercicio en casos concretos.

No es superfluo, por tanto, que hagamos un breve apunte sobre algunos de los derechos fundamentales, en especial, los derechos de liber-

4. Cfr. J. HERVADA, *Comentario al c. 204*, 5ª ed. anotada, Eunsa, Pamplona 1992, p. 169.

tad de los que son titulares las monjas en su condición de fieles. Y no lo es porque gran parte del ministerio pastoral del Obispo o de sus Vicarios en relación con las monjas de clausura tiene como fin promover, respetar, tutelar y ordenar al bien de la comunión eclesial, en caridad y justicia, el estatuto del fiel, modalizado según la vocación y misión o el estado de vida que a cada fiel corresponda.

El primer y más radical de los derechos fundamentales de todo fiel es el de recibir *abundanter* los bienes salvíficos, de manera especial la Palabra de Dios y los sacramentos. Es cierto que ante Dios esos bienes salvíficos son dones gratuitos, fruto de la Misericordia divina. Pero su dispensación, su administración ha sido confiada a la Iglesia que ejerce esa función por medio de ministros sagrados. Es en esta instancia donde los bienes salvíficos, los sacramentos por ejemplo, son debidos en justicia a todo fiel que los pida de modo oportuno, esté bien dispuesto y no esté prohibido por el derecho el recibirlos (cc. 213 y 843). Hay que hacer notar, además, que este derecho fundamental opera también como principio inspirador de la organización pastoral, de modo que ésta se oriente hacia un cumplimiento cabal de ese deber de justicia, promoviendo por ejemplo una organización adecuada del ministerio sacramental de la penitencia⁵.

Como tenemos presente el supuesto de las religiosas de clausura, esto último nos lleva a considerar en qué medida o con qué salvedades pueden ejercer las monjas el derecho fundamental de todo fiel a confesarse con el confesor legítimamente aprobado que prefiera, aunque sea de otro rito (c. 991). Respecto a los seminaristas, el c. 240 reconoce su derecho a elegir confesor, tanto en el seminario como fuera de él, *salva seminarii disciplina*. En referencia a las religiosas, el c. 630, de acuerdo con lo ya establecido en el Decr. Conciliar *Perfectae Caritatis* 14, establece estos tres principios directivos que implican a los Superiores de modo directo, pero también a los Ordinarios del lugar: a) el *reconocimiento* (*agnoscant debitam libertatem*) de la debida libertad en lo concerniente al sacramento de la penitencia y a la dirección espiritual (*salva disciplina Instituti*): b) la *conveniencia* de designar confesores en todos los institutos, y c) la *obligación* de designar confesores *ordinarios* en ciertas comunidades religiosas, entre ellas, los Monasterios de Monjas. Esos confesores han de

5. *Vid.*, en ese sentido, JUAN PABLO II, m. p. *Misericordia Dei*, 2.V.2002, nn. 1 y 2, *passim*.

ser aprobados por el Ordinario del lugar (Vicario episcopal para la vida consagrada), después de un intercambio de pareceres con la comunidad. En todo caso, la norma deja a salvo la libertad de la religiosa para confesarse con esos sacerdotes o con otros. La norma no excluye en principio a las monjas de clausura. Pero es claro que su situación no es idéntica a la de las otras religiosas, y menos al caso de los seminaristas antes citado. Desconozco si el Derecho propio, constitucional o adicional, aborda esta cuestión, siempre delicada, porque afecta a la intimidad de la conciencia.

Muy ligado a la libertad respecto al sacramento de la penitencia y a la dirección espiritual está el derecho fundamental a seguir o practicar su propia vida espiritual, reconocido a todos los fieles en el c. 214. Recientes documentos magisteriales⁶ han descrito y ensalzado los rasgos de la espiritualidad claustral. Las monjas, al elegir la vida de clausura, han ejercido libremente su derecho a practicar esa espiritualidad, así como el derecho a hacer el apostolado que les es propio, de acuerdo con el derecho fundamental de todos los fieles formalizado en el c. 211. Al tratarse de verdaderos derechos, deben ser escrupulosamente respetados también por razón de justicia. La Instrucción *Verbi Sponsa* 6, lo expresa en estos términos: «La misma vida contemplativa es, pues, su modo característico de ser Iglesia, de realizar en ella la comunión, de cumplir una misión en beneficio de toda la Iglesia. A las contemplativas de clausura no se les pide, por tanto, que hagan comunión participando en nuevas formas de presencia activa, sino más bien que permanezcan en la fuente de la comunión trinitaria, viviendo en el corazón de la Iglesia».

Ya había advertido el Concilio (*Perfectae Caritatis* 7) que por mucho que urja la necesidad del apostolado activo, los institutos íntegramente contemplativos «ocupan siempre una parte preeminente en el Cuerpo Místico de Cristo», contribuyendo con su testimonio, con palabras de Juan Pablo II (*Vita Consecrata* 8) «al crecimiento del Pueblo de Dios con una misteriosa fecundidad apostólica».

El CIC de 1983 al regular en capítulo aparte —nuevo respecto al CIC de 1917— el apostolado de los religiosos, sienta una serie de principios en buena medida de naturaleza teológica, pero con una indudable proyección canónica. El primero de todos (c. 673) tiene este doble al-

6. Vid. Decr. conciliar *Perfectae Caritatis*, Exh. ap. *Vita Consecrata*, Instr. *Verbi Sponsa*.

cance: el apostolado, por un lado, es algo inherente a toda vida religiosa, y por otro, su principal manifestación tiene lugar a través del propio testimonio de vida consagrada y la fidelidad al carisma fundacional. Todo esto, aplicado a cualquier tipo de apostolado religioso, lleva aparejado, desde un punto de vista jurídico, la ilegitimidad de cualquier acción tendente a desplazar al religioso o religiosa del ámbito que le corresponde según su peculiar vocación y la índole del instituto, o por necesaria que parezca la cooperación de la religiosa en las tareas propias del ministerio sacerdotal⁷. En relación con las monjas contemplativas, la ley canónica protege su derecho fundamental, o derivado de un derecho fundamental, con una norma muy clara: «aun cuando sea muy urgente la necesidad de un apostolado de acción, los miembros de estos institutos (de vida contemplativa) no pueden ser llamados para que presten colaboración en los distintos ministerios pastorales» (c. 674).

A todos estos derechos, radicados en el bautismo y en la confirmación, y determinados o modalizados por la profesión religiosa, cabría añadir otro derecho fundamental de todo fiel: la libertad para elegir el estado de vida. El c. 219 lo formaliza como un derecho de todos los fieles a ser inmunes de toda coacción en la elección de estado de vida. Tal vez el Legislador quiso evitar que se interpretara erróneamente la libertad para elegir estado como un derecho fundamental a ser admitido a las sagradas órdenes o a ingresar en un determinado instituto religioso; derecho que evidentemente nadie tiene. En todo caso, el fiel tiene derecho no sólo a ser inmune de coacción, sino a decidir libremente su personal estado de vida, sin que esto conlleve la obligación en otras instancias de aceptar su elección.

La religiosa en su respuesta positiva a una llamada divina eligió libremente ese estado de vida, y para su ingreso en un instituto, aparte de la libertad del instituto para aceptarla o no, se requirió la ausencia de cualquier coacción grave que disminuyera su libertad (requisitos para el noviciado y para la profesión religiosa). Pero una vez admitida legítimamente, y hecha la profesión perpetua, aquella elección libre y aceptada por la Iglesia reactiva derechos nuevos, como el de permanecer en el ins-

7. No hay que olvidar que la Instr. *Ecclesiae de Mystero* (15.VIII.1997) sobre la colaboración de los laicos en el ministerio de los sacerdotes, tiene como destinatarios los laicos en el sentido de fieles no ordenados, incluyendo por tanto a religiosos y religiosas.

tituto y en la vida religiosa, salvo que por causas muy graves deba ser apartada de la misma.

Respecto al derecho de libertad de asociación reconocido en el c. 218, la ley no niega ese derecho a los religiosos que de algún modo ya han ejercido al ingresar en un instituto, pero queda limitado su ejercicio al exigirse el consentimiento de los superiores conforme a la norma del derecho propio (c. 307 § 3).

El estatuto jurídico del fiel no contiene poderes, pues su participación en la triple misión sacerdotal, profética y real de Cristo no es jerárquica; pero además de deberes y derechos fundamentales, contiene también capacidades que habilitan al fiel para ejercer tareas y ministerios específicos, algunos de los cuales exigen recibir la facultad correspondiente por parte de la autoridad competente. Sería de interés indagar hasta qué punto las monjas de clausura, por su condición de vida pueden ejercer funciones propias o funciones de suplencia como el ser ministros extraordinarios de la Comunión. En todo caso, hay que tener en cuenta que la gran tarea de todo fiel es el ejercicio activo de su sacerdocio común⁸.

III. LA JUSTA AUTONOMÍA DE CADA INSTITUTO

1. *Autonomía y exención canónica*

Nuestro estudio no versa sobre la *exención* canónica, sino sobre la justa *autonomía* de cada instituto religioso. Parece oportuno, no obstante, introducir la cuestión con una breve referencia a las implicaciones posibles entre ambos conceptos.

La *justa autonomía* está formalmente reconocida en el c. 586:

«§ 1. Se reconoce a cada uno de los institutos una justa autonomía de vida, sobre todo en el gobierno, de manera que dispongan de su propia disciplina dentro de la Iglesia, y puedan conservar íntegro el patrimonio propio de que trata el c. 578.

8. Cfr. T. RINCÓN-PÉREZ, «La colaboración del laico en el ministerio de los sacerdotes (Principios y Normas de la Instr. *Ecclesiae de Mysterio*)», *XIX Jornadas de la Asociación Española de Canonistas*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2000, pp. 41-94.

§ 2. Corresponde a los Ordinarios del lugar el conservar y defender esta autonomía».

De la exención canónica trata genéricamente el c. 591 en estos términos:

«Para proveer mejor al bien del instituto y a las necesidades del apostolado, el Sumo Pontífice, en virtud de su primado sobre toda la Iglesia y en atención a la utilidad común, puede eximir a los institutos de vida consagrada del régimen de los Ordinarios del lugar, haciendo que estén sometidos exclusivamente a sí mismo o a otra autoridad eclesiástica».

En su aplicación a la vida consagrada, la autonomía de vida y régimen *no es un principio sustancialmente nuevo* y desconocido en el ordenamiento canónico. Desde antiguo, cada instituto se ha regido por sus propias reglas y constituciones buscando salvaguardar su propio espíritu y su identidad en el conjunto de la vida eclesial, y particularmente de la vida religiosa. Con todo, *su reconocimiento formal y generalizado* supone, a nuestro juicio, un positivo avance legal, promovido sin duda por la ciencia canónica, que está llamado a tener una muy notable relevancia en un momento en que el viejo instituto de la exención ha perdido, quiérase o no, gran parte de su significado clásico. Prueba de ello es que la doctrina reciente empareja con frecuencia ambos conceptos —autonomía y exención—, tratando de descifrar sus diferencias, o en todo caso, sus mutuas implicaciones. Para unos, en efecto, autonomía y exención son fenómenos jurídicos distintos, tanto por su naturaleza, como por su fundamento, origen y fin; mientras que para otros, hasta tal punto ha perdido vigor, o se ha transformado el instituto de la exención, que en la práctica se confunde con el de la justa autonomía.

En el Concilio Vaticano II se debatió ampliamente la cuestión del viejo instituto de la exención. El texto de LG 45 quedó reflejado casi literalmente en el c. 591. A su vez, el Decr. *Christus Dominus* 35, somete a la autoridad del Obispo diocesano muchas de las actividades de los religiosos, sean exentos o no. El Concilio mantiene, por tanto, el instituto de la exención. Lo mismo se puede decir del CIC de 1983 y de la Exh. *Vita consecrata* 49. Pero, a diferencia del CIC de 1917 en el que la *exención* era una pieza clave o el eje sobre el que giraba buena parte del derecho de religiosos, el Código vigente tan sólo en el c. 591 se refiere a la

exención mediante la genérica locución *eximi potest*. Desaparece de sus normas la distinción entre institutos exentos y no exentos, casas exentas o no exentas, exención *a jure* o por especial concesión, y todas las consecuencias jurídicas que la condición de ser exento conllevaba. Por todo ello sostenemos que, aun suponiendo que el c. 591 sancionara el principio de exención, no es fácil ver qué es lo que añade hoy el hecho de ser un instituto exento al hecho de ser autónomo y de derecho pontificio⁹.

2. El fundamento eclesiológico de la justa autonomía

Tradicionalmente, la exención venía considerada como un privilegio, el privilegio de la exención concedido *a iure* a las órdenes religiosas. En el caso de la autonomía, se trata de un reconocimiento formal y no de una concesión administrativa por parte de la autoridad eclesiástica. Responde ese reconocimiento, por tanto, a la previa existencia de un *ius nativum* a la autonomía, fundado en el principio constitucional que emana de la *conditio libertatis* del fiel. Quizás sea éste el fundamento eclesiológico más radical en que se asienta la autonomía reconocida a todos los institutos de vida consagrada. Ciertamente es que se pueden invocar —de hecho se invocan— otras fundamentaciones eclesiológicas, tales como el origen carismático y la naturaleza pública de la potestad con que se gobiernan dichos institutos. Pero con ello no se hace sino especificar uno de los múltiples modos en que se actúa la *conditio libertatis* del fiel, y la autonomía inherente a esa libertad. Una asociación de fieles, por ejemplo, goza de una gran autonomía, mayor aún si es una asociación privada, pese a que no tenga un origen carismático, ni sus directivos ostenten potestad pública. Allá donde se manifieste una verdadera comunión, integrada por los elementos de unidad y diversidad, se hace presente necesariamente el principio de autonomía, como instrumento técnico de salvaguardia de la propia identidad, en cuanto expresión de esa diversidad. A ello se refiere el c. 586, cuando señala como la razón de ser, la finalidad última de esa autonomía, el poder conservar íntegro el patrimonio de cada instituto, en definitiva, la diversidad carismática fundacional.

9. Para un estudio más detenido del viejo instituto de la exención canónica, tanto en su perspectiva histórica como en el reciente debate doctrinal, *vid.* T. RINCÓN-PÉREZ, *La vida consagrada en la Iglesia latina. Estatuto teológico-canónico*, Eunsa, Pamplona 2001, pp. 133-139.

3. *Ámbito o extensión de la autonomía*

El c. 586 reconoce a cada instituto una *justa* autonomía. Con el calificativo de «justa» quiere expresarse dos cosas: por un lado, que la autonomía reconocida es debida en justicia y, como consecuencia de ello, que la autonomía debida, siendo reconocida a todos y cada uno de los institutos, no lo es en igual medida: dar a cada uno lo suyo no es dar a todos igual, sino dar a cada uno aquello que le corresponde, atendidas la naturaleza e índole de cada instituto. Así, no es igual la autonomía de que goza un instituto de derecho diocesano que un instituto de derecho pontificio; ni es idéntica la autonomía de un instituto laical de derecho pontificio, o de un instituto secular, aunque sea de clérigos, que la que ostenta un instituto religioso clerical de derecho pontificio cuyos Superiores mayores gozan de potestad de jurisdicción y, por tanto, son Ordinarios conforme a lo establecido en el c. 134 § 1.

Pero esto último nos lleva a tratar otro problema que la doctrina acostumbra a poner de relieve a propósito de la justa autonomía. Nos referimos al ámbito o extensión de dicha autonomía. El canon habla expresamente de autonomía de vida, *praesertim regiminis*, de modo que dispongan de una disciplina propia dentro de la Iglesia. En esos términos viene comprendida, sin duda, la llamada autonomía *interna*. Pero el problema reside en saber en qué medida abarca también la autonomía *externa*, es decir, las relaciones del instituto hacia fuera a través de las obras apostólicas. Son evidentes, en este sentido, las conexiones entre autonomía y exención; y así lo ha hecho ver un sector doctrinal: «La evolución de la exención —concluye V. de Paolis¹⁰— se ha producido de tal forma que ya no se considera como sustracción de la jurisdicción del Obispo, sino como autonomía necesaria para preservar la identidad de los institutos, a tenor del derecho. Esta autonomía afecta en primer lugar, a la responsabilidad de los superiores respecto a las obras de apostolado, en la medida en que éstas dicen relación al carisma».

J. L. Gutiérrez concluía también: «La exención debe entenderse como legítima autonomía por cuanto se refiere ya sea al orden interno, ya sea —siempre en estrecha relación con la autoridad territorial— al

10. V. DE PAOLIS, «Exemptio an autonomia institutorum vitae consecratae», en *Periodica* 7, 1982, p. 177.

modo concreto de ejercer las obras de apostolado propias del instituto de que se trate. Me parece, por eso, poco oportuno el uso de la palabra *exención*, y considero más adecuado a la realidad hablar de legítima autonomía —y a la vez de coordinación con la autoridad del territorio—, la cual sería mayor o menor en la medida en que un instituto haya adquirido las oportunas sanciones»¹¹.

A parecidas conclusiones llega G. Ghirlanda, si bien desde una postura de clara defensa del instituto clásico de la exención en cuanto distinto de la justa autonomía reconocida a todos. Respecto a lo que ahora nos interesa subrayar, el autor sostiene que la autonomía de los institutos dedicados a obras de apostolado, reconocida en el c. 586, no puede ser sólo interna, sino también externa, puesto que la acción apostólica pertenece a su misma naturaleza, y el carisma se expresa en aquella actividad ejercitada de manera original y propia. Por eso, toda la vida de sus miembros debe estar empapada de espíritu apostólico y toda la actividad apostólica de espíritu religioso (c. 675 § 1). Cabe resaltar —añade más adelante— el paralelismo entre el c. 586 y el 678: la autonomía de gobierno no puede ser entendida sólo en relación con la vida interna del instituto por el hecho mismo de que el gobierno de un instituto dedicado a obras de apostolado está llamado al cumplimiento fiel del propio fin apostólico, obligación que deberán urgir los propios Obispos cuando sea el caso, al igual que les corresponde conservar y defender la autonomía de cada instituto (c. 586 § 2)¹².

En conformidad con las opiniones apuntadas, parece claro que por justa autonomía no cabe entender únicamente la capacidad de régimen y autogobierno meramente interno de los institutos. Éstos se proyectan necesariamente hacia el exterior tal y como son desde su propia identidad carismática, con sus propios modos de operar, con su peculiar espiritualidad. En consecuencia, también estos reflejos externos de su modo de ser interno caen bajo el ámbito de la autonomía, teniendo en cuenta, además, que su fecundidad apostólica estriba fundamentalmente en la fidelidad al propio carisma fundacional, esto es, a la vocación, y a la misión específica que lleva consigo.

11. «Dalla potestà dominativa alla giurisdizione (Appunti per uno studio)», en *Ephemerides Iuris Canonici*, 1983, p. 74.

12. Cfr. G. GHIRLANDA, «La giusta autonomia e l'esenzione degli istituti religiosi: fondamenti ed estensione», en *Vita consecrata* 25, 1989, pp. 679-699.

En vista de ello, nada tienen de extraños los principios que sienta el Código, en el Capítulo dedicado al apostolado de los institutos religiosos (cc. 673-683). Entre esos principios (de comunión, de coordinación y de dependencia del Obispo diocesano), no faltan tampoco reflejos del principio de autonomía: en los institutos que se dedican a obras de apostolado, la actividad apostólica forma parte de su propia naturaleza. Consecuentemente, concluye el c. 675 § 1, la vida entera de los religiosos ha de estar llena de espíritu apostólico y, a la vez, toda su acción apostólica debe estar informada por el espíritu religioso. Los institutos laicales que se dedican a las obras de misericordia, deben permanecer con fidelidad a la gracia de su vocación (c. 676).

Pero donde ese reflejo autonómico es más claro es en la norma que establece el c. 678 § 2: «En el ejercicio del apostolado externo, los religiosos dependen también de sus propios Superiores y deben permanecer fieles a la disciplina de su instituto; los Obispos no dejarán de urgir esta obligación cuando sea el caso». En conformidad con esta norma, es decir, con el derecho reconocido a los Superiores, se rigen también las actividades encomendadas a los religiosos por el Obispo diocesano, y, que, lógicamente, quedan bajo la autoridad y dirección de éste (c. 681 § 1).

A estos reflejos autonómicos de la actividad apostólica, cabría añadir, «el derecho de presentación» que el c. 567 reconoce al Superior de un instituto religioso laical antes de que el Ordinario del lugar proceda al nombramiento de un sacerdote para capellán de la casa, a quien en ningún caso le está permitido inmiscuirse en el régimen interno del instituto.

Como bien se ve, la autonomía que algunos *llaman externa*, no equivale, en ningún caso, a independencia. Lo impiden el principio de comunión, por un lado, y el principio de subordinación, por otro. Pero tampoco la autonomía interna tiene un carácter absoluto, sino que está limitada externamente: en unos casos, por la potestad de la Sede Apostólica, y en otros, por la del Obispo diocesano. Los institutos de derecho pontificio, en efecto, dependen inmediata y exclusivamente de la potestad de la Sede Apostólica, en lo que se refiere al régimen interno y a la disciplina (c. 593), mientras que los de derecho diocesano quedan bajo el cuidado especial del Obispo diocesano (c. 594). En todo caso, tampoco el ejercicio de esta potestad externa —incluida la de la Santa Sede— es absoluto, sino que está limitado igualmente por la legítima autonomía de cada instituto.

IV. AUTONOMÍA DE LOS MONASTERIOS¹³

1. Sentido y alcance de esta autonomía

La justa autonomía reconocida a todo instituto religioso (y a todo instituto de vida consagrada) es aplicable, en todo su significado y alcance, a los monasterios de monjes y de monjas, salvo las peculiaridades que establecen los cc. 614 y 615. La instr. *Verbi Sponsa* cuando trata de la autonomía de los monasterios de vida contemplativa (n. 25), la define con los términos del c. 586 § 1 al que remite, estableciendo una equivalencia de sentido y de fin: «La Iglesia reconoce a cada monasterio *sui iuris* una justa autonomía jurídica, de vida y de gobierno, para que con ello pueda gozar de su propia disciplina y conservar íntegro el propio patrimonio».

Más arriba lo decíamos en referencia a todos los institutos religiosos: la autonomía no es una concesión graciosa de la autoridad, sino un verdadero derecho. La *Verbi Sponsa* subraya también este dato: «Esta autonomía es un derecho del monasterio, que por su naturaleza es autónomo; por esto no puede limitarse o disminuirse por intervenciones externas (...)». Por tratarse de un derecho, añadido yo, cualquier intervención o limitación ilegítima sería además injusta, con la consecuencia de que, con palabras del Papa, no sería invocable la caridad pastoral mediando una injusticia pastoral. De ahí que la Instrucción recuerde el precepto del c. 586 § 2: es cometido del Ordinario del lugar conservar y defender esta autonomía.

La aplicación de la autonomía a los monasterios, aunque no se usara este término técnico, se remonta a los mismos orígenes de la vida monástica y después se consolida cuando se introduce el instituto de la exención canónica. El hecho de que mediante este instrumento jurídico los monasterios pasaran a depender directamente del Papa, acrecienta la autonomía frente a los obispos del lugar en donde radicaba el monasterio, sin que ello supusiera un debilitamiento en relación con la Sede Apostólica, pues la exención trata precisamente de salvaguardar esa autonomía.

13. Los temas que abordamos a continuación, y otros muchos referidos a los Monasterios de Monjas, son tratados ampliamente y con fines prácticos por Mons. L. GUTIÉRREZ MARTÍN, Obispo de Segovia, en su monografía que lleva por título *Los monasterios de monjas*, Fundación Promete, Segovia 2003.

Los avatares históricos que después sufre la exención canónica, tal vez fueron debidos a que los monasterios —o algunos monasterios— no tuvieron en cuenta que, como dice la instr. *Verbi Sponsa* 25, «la autonomía no equivale a independencia de la autoridad eclesiástica», sino que es justa, conveniente y oportuna para tutelar la identidad propia de cada monasterio. Los institutos, había enseñado ya la exhortación ap. *Vita consecrata* 49, «no pueden invocar la justa autonomía o incluso la exención de que gozan muchos de ellos, con el fin de justificar decisiones que, de hecho, contrastan con las exigencias de una comunión orgánica que es carismática y al mismo tiempo jerárquicamente estructurada».

La razón histórica que justifica esta autonomía, reside en la naturaleza del régimen monacal que tiene su centro vital en el monasterio, no importa que se agrupe en familias de monasterios, en congregaciones, federaciones y confederaciones. Como algún autor ha indicado, no sé si con una fórmula adecuada, pero sí expresiva, «cada casa *sui iuris* viene a ser prácticamente como un instituto en *miniatura*, una religión local, con todas las posibilidades de ésta, constituida en el ámbito de la casa autónoma»¹⁴, aunque el conjunto de esas casas tenga el mismo fundador o pertenezca al mismo tronco.

2. Los tres supuestos contemplados en la ley canónica (cc. 613-614, 615)

La ley contempla tres supuestos con elementos comunes y elementos diferenciados: monasterios de monjes (y canónigos seculares), monasterios de monjas asociados, y *monasterios* bajo la peculiar vigilancia del obispo diocesano. Además de la autonomía interna, pero con reflejos externos —que también aquí existen—, un elemento común a los tres supuestos es el que sus superiores —llámense Abades o Priors, Abadesas o Prioras—, aún siendo superiores *locales*, ostentan el rango de Superiores *mayores* con las facultades que el derecho atribuye a estos últimos. En el caso de los monasterios de monjes, al ser institutos clericales y de derecho pontificio, el Abad en cuanto superior mayor es *Ordinario* con potestad ejecutiva ordinaria además de la potestad antes llamada *dominativa*.

14. D. J. ANDRÉS, «Comentario el c. 613», en *Comentario Exegético al CIC*, vol. II, Eunsa, Pamplona 1996, p. 1526 (*ComEx* II, p. 1526).

Las Abadesas o Prioras de los monasterios autónomos también gozan del rango de *Superioras Mayores*. Así se determinaba expresamente en la Const. *Sponsa Christi* de Pío XII (1951), nn. 17-18: «Antistites singulorum monasteriorum monalium in jure superiores maiores sunt omnibusque facultatibus donantur quae superioribus maioribus competunt». Así se desprende también del c. 620 en donde no se hace distinción entre casa autónoma de monjes o de monjas a la hora de determinar quien es superior mayor.

La peculiaridad de los monasterios de monjes viene determinada por el hecho ya apuntado de que, por ser clericales y de derecho pontificio, los abades tienen la condición de Ordinario, con potestad de jurisdicción, al menos ejecutiva. Su autonomía respecto a los Ordinarios del lugar donde está enclavado el monasterio se rige por parecidos criterios normativos que regulan las relaciones obispos-institutos clericales de derecho pontificio. Que sean lugares exentos, como antes señalé, no sé si añade algo al hecho de que sean autónomos. En relación con la posible integración en una congregación monástica o en una confederación, habrá que estar a lo que establezcan las constituciones. En todo caso, el abad primado y el superior de una congregación monástica vienen configurados de algún modo como superiores mayores, si bien el ámbito de su potestad es más limitado que el que corresponde a los superiores mayores según el derecho universal (c. 620) sin duda por la justa autonomía de que gozan los monasterios integrados. Según parece, uno de los problemas que algunas familias monásticas masculinas se plantean en la actualidad, no es tanto su grado de autonomía sino su configuración como institutos clericales con el consiguiente efecto de que estén *sub moderamine clericorum*. En sus orígenes no nacieron *clericales* según la categoría técnica actual. No tuvieron como fin el ejercicio del orden sagrado, y los hermanos laicos o no ordenados tuvieron una gran relevancia, incluso en el gobierno de los monasterios. Es tal vez la problemática que recoge la exh. *Vita Consecrata* (n. 61) al referirse a los institutos llamados *mixtos*, para cuya solución el Papa instituye una comisión especial. Pero se trata de una cuestión que aquí no nos interesa analizar.

Nos fijamos, por tanto, con más detenimiento en el alcance canónico de la autonomía a que tienen derecho los monasterios de monjas, según estén regidos por el c. 614 o por el 615.

A. *Monasterios asociados a un instituto de varones (c. 614)*

El acto de asociarse a un instituto de varones no debe confundirse con los actos de unión, de fusión ni de federación. Tampoco con el concepto de *agregación* contemplado en el c. 580. La *agregación* sólo produce efectos de orden espiritual; es decir, significa solamente comunión de espíritu y de gracias espirituales, sin menoscabo de la autonomía jurídica del instituto agregado¹⁵. El concepto genérico —no muy preciso— de asociación que emplea el c. 614, es un acto jurídico mediante el cual, y de forma convenida, se crea un vínculo del que derivan derechos y deberes mutuos entre el asociante (de varones) y el asociado (de monjas), que deberán quedar recogidos en las constituciones del monasterio asociado. De este modo la justa autonomía, la dependencia de la Santa Sede a muchos efectos, así como la vinculación con el instituto asociante y con el superior regular, determinan que las relaciones de este tipo de monasterios con el Obispo diocesano, estén desprovistas de potestad alguna sobre su *régimen interno*, a salvo siempre la potestad que el Obispo tiene sobre cualquier entidad eclesial y religiosa que esté situada en su diócesis.

Para algunos ésta es la norma; la del supuesto de no asociados es la excepción¹⁶. Tal vez sea así desde un punto de vista histórico y sociológico, pero al situarnos en ámbitos de libertad nada impediría que lo que hoy es la excepción mañana sea la norma. En todo caso, la Instr. *Verbi Sponsa* pone especial énfasis en los monasterios asociados, por razones históricas y por el dato apuntado de que esa es la norma general, pero acaso también porque considera oportuno subrayar en este supuesto la justa y debida autonomía que la vinculación a un instituto masculino no debe en ningún caso menoscabar. Así lo establece, por lo demás, la norma canónica: «los monasterios de monjas asociadas a un instituto de varones mantienen su propio modo de vida y gobierno conforme a las Constituciones». Y como salvaguarda de esa autonomía, la norma añade que «deben determinarse los derechos y obligaciones recíprocos de manera que dicha asociación pueda servir para el bien espiritual».

15. Vid. *Communicationes* 11, 1979, p. 45.

16. Cfr. F. R. DE PASCUAL, «Los monasterios autónomos. A propósito de los cc. 613-615», en *Commentarium pro religiosis* 74, 1993, pp. 5-30.

Téngase en cuenta, no obstante, que en ocasiones, un efecto de la asociación puede ser que el Superior del instituto masculino tenga verdadera potestad sobre el monasterio asociado. Por eso son muy oportunas las observaciones que hace la *Verbi Sponsa* confirmando los aspectos positivos de la asociación, al tiempo que advierte de la necesidad de superar ciertas formas de tutela jurídica por parte de los superiores regulares que limiten de hecho la autonomía de los monasterios asociados.

En efecto, dice la Instrucción, «una relación entre los monasterios y el respectivo instituto masculino, salva la disciplina claustral, puede favorecer el crecimiento en la espiritualidad común. Bajo esta óptica la asociación de los monasterios al instituto masculino, respetando la autonomía jurídica propia de cada uno, trata de conservar en los monasterios mismos el espíritu genuino de la familia religiosa para encerrarlo en una dimensión únicamente contemplativa.

»El monasterio asociado a un instituto masculino mantiene su propio ordenamiento y su propio gobierno. Por tanto, la delimitación de los recíprocos derechos y obligaciones orientadas hacia el bien espiritual, debe salvaguardar la autonomía efectiva del monasterio.

»En la nueva visión y en la perspectiva con que la Iglesia considera hoy el papel y la presencia de la mujer, es preciso superar cuando exista, aquella forma de tutela jurídica, por parte de las órdenes masculinas y de los superiores regulares, que puede limitar de hecho la autonomía de los monasterios de monjas.

»Los superiores masculinos deben desempeñar su cometido con espíritu de colaboración y de humilde servicio, evitando crear cualquier subordinación indebida hacia las monjas, a fin de que ellas decidan con libertad de espíritu y sentido de responsabilidad en lo relativo a su vida religiosa» (nn. 25-26).

En orden a la formación de las monjas, la Instr. *Potissimum Institutioni* (n. 83), de 2.II.1990, destaca también las ventajas de la asociación de monasterios de monjas a institutos masculinos, pues «garantiza la fidelidad al carisma, al espíritu y a las tradiciones de una misma familia espiritual».

Dadas las distintas formas de asociación que han existido y pueden existir, es preciso prestar atención a las respectivas Constituciones

de los monasterios asociados para conocer el alcance o contenido del vínculo asociativo, incluso para conocer si tal vínculo sigue existiendo. Sabemos que para adaptar el derecho propio de los institutos religiosos al derecho universal recién promulgado, un Decreto de la Congregación de religiosos estableció un procedimiento especial y transitorio, encargando al Moderador supremo junto con su consejo las tareas correctora y normativa. Este procedimiento hubo de seguirse también en los monasterios de monjas, pero con la salvedad de que la autoridad a quien se encomienda la tarea es, o bien la autoridad suprema de la Orden, si existe, o en caso contrario la persona delegada para ello por la Santa Sede. Con todo, esta disciplina general respecto a los monasterios de monjas en modo alguno impide que por razones graves el Papa —que es no sólo Superior externo sino también interno (*vid.* c. 590 § 2)— pueda reservarse la competencia para modificar el derecho propio de algún instituto, incluidos los monasterios de monjas que constitucionalmente estén asociados a un instituto masculino y cuyo superior ostente verdadera potestad sobre los mismos. Nos viene a la memoria, a este respecto, el caso de 92 monasterios de carmelitas descalzas —y los que en el futuro hagan la misma elección—. El Papa Juan Pablo II aprobó el 8.XII.1991 que se rigieran por las Constituciones de 1581 debidamente corregidas y adaptadas. Desde entonces, esos monasterios en su nueva configuración jurídica, sin menoscabo de seguir conservando la unidad espiritual de toda la orden, no tienen otro superior mayor sobre la priora sino la Santa Sede, ni están asociados a los hermanos descalzos, de manera que el Superior general tenga sobre ellos potestad alguna. En consecuencia, están encomendados a la vigilancia del Obispo diocesano, rigiéndose a estos efectos por el c. 615.

B. *Los monasterios de monjas bajo la vigilancia peculiar del Obispo diocesano (c. 615)*

Describimos sintéticamente los rasgos que configuran este tipo de monasterios para después analizar con más detalle algunos de esos rasgos:

1º Son monasterios autónomos. Gozan por tanto de todas las prerrogativas que la autonomía de vida y de gobierno les confiere con el fin de tutelar su índole e identidad propia y favorecer así «la estabilidad de vida y la unidad interna de cada comunidad, garantizando las mejores

condiciones para el ejercicio de la contemplación» (*Verbi Sponsa* 25). No se olvide que se trata de un derecho que debe ser respetado evitando ingerencias indebidas en el ámbito de la autonomía.

2º Sin perjuicio de esta autonomía, como norma general dependen —no son independientes— inmediata y exclusivamente de la Sede Apostólica en cuanto al régimen interno y a la disciplina. Esta dependencia es más intensa en relación con otros institutos religiosos de derecho pontificio, por cuanto que la Sede Apostólica se reserva para sí ciertos actos administrativos que en otros casos están encomendados a los Superiores del instituto. Por ejemplo, para erigir o suprimir un monasterio, o para establecer las normas de la clausura papal.

3º Se trata de monasterios en los que concurren estas dos circunstancias: a) que, aparte de su Superior mayor (Abadesa, Priora), no tengan otro Superior mayor; b) que no estén asociados a un instituto de religiosos de manera que el Superior de éste tenga sobre dichos monasterios una verdadera potestad, determinada en las constituciones. No se indica, por tanto, que el monasterio no esté asociado o vinculado, de algún modo, a un instituto masculino, por lazos por ejemplo de comunión espiritual, sino que no lo esté según el modo que la norma codicial establece.

4º Pese a que dependan inmediatamente de la Sede Apostólica, dada su autonomía de gobierno interno, atendida también su vida claustral, en muchos casos de estricta clausura, y verificadas esas dos circunstancias, la situación resultante de esos monasterios es de un cierto aislamiento; en palabras de D. J. Andrés, constituyen una especie de islotes, comunicados con la Santa Sede y con el Obispo, pero desde una cierta lejanía¹⁷. Ésta es tal vez la razón por la que la ley los confía a una vigilancia peculiar del Obispo diocesano.

Hecho este enunciado sintético de los elementos que configuran este tipo de monasterios, es preciso analizar con más detalle algunos de ellos, en especial los que dicen relación a la efectiva autonomía y a la peculiar vigilancia del obispo diocesano a la que están sometidos. Es aquí, si no me equivoco, donde pueden aparecer los principales problemas de orden práctico y donde deben extremarse todas las cautelas a fin de evitar

17. «Comentario a los cc. 613-615», en *ComEx* II, pp. 1525-1534.

conflictos innecesarios que pongan en peligro la comunión eclesial que antes definíamos como unión en la diversidad. Muchos de esos conflictos tal vez obedezcan a un desconocimiento histórico y jurídico de lo que ha sido y es un monasterio autónomo; la libertad en suma reconocida a las monjas para organizarse según su modo propio de ser y estar en la Iglesia.

a) *Algunas manifestaciones concretas de la autonomía*

La autonomía interna o de gobierno de los monasterios de monjas, como la de cualquier otro instituto religioso, no tiene nunca un carácter absoluto, sino que está limitada externamente, bien por la potestad de la Sede Apostólica, bien por la del Obispo, si tiene conferidas algunas potestades que afecten al régimen interno; pero tampoco el ejercicio de esta potestad externa es absoluto sino que está limitado igualmente por los ámbitos de la legítima autonomía. Esos ámbitos son establecidos o por el derecho universal o por el derecho propio. Generalmente esos espacios autónomos afectan al gobierno interno, aunque, como dijimos antes, pueden tener —de hecho tienen— una incidencia hacia el exterior en las actividades apostólicas. En el caso de los monasterios de monjas contemplativas, el reflejo exterior de su autonomía se manifiesta indirectamente a través de su derecho a ejercer su apostolado en la soledad y el silencio, y del deber correlativo de respetar ese modo propio de servir a la misión de la Iglesia.

Dentro de su marco carismático y fundacional, y de acuerdo con la ley universal, los monasterios son libres para modificar su derecho propio, si bien las modificaciones necesitan el refrendo de la Santa Sede al menos cuando son constitucionales. En todo caso, las constituciones de los monasterios encomendados a la peculiar vigilancia del Obispo diocesano, deben indicar lo que le compete a éste, de modo particular, puntualiza la instr. *Verbi Sponsa*, «lo relativo a la presidencia de las elecciones, la visita canónica y la administración de los bienes».

En relación con la formación tanto inicial como permanente, la Instr. *Potissimum Institutioni* 85, de 2.II.1990, pide, entre otros, a los monasterios no federados o no asociados que elaboren un programa de formación (*ratio*) que formará parte de su derecho propio, y que contendrá normas de aplicación conforme a los cc. 650 § 1 y 659-661. La instr. *Verbi Sponsa* 23,

puntualiza de nuevo que esa *Ratio formationis* tendrá vigor «después de haber sido sometida a la Santa Sede y previo voto deliberativo del capítulo conventual». La formación, en todo caso, constituye un derecho y un deber de cada monasterio, y por ello lo normal es que se desarrolle dentro del monasterio. Cuando esto no es posible, la *Potissimum Institutioni* (n. 85) arbitra algunas formas alternativas o servicios de enseñanza comunes a varios monasterios. Incluso se puede recurrir también a personas ajenas al monasterio y aún a la Orden, «a condición de que lo hagan desde la perspectiva específica de los religiosos a los que han de instruir» (*ibidem*).

Todo esto conecta con otra de las competencias que tienen los monasterios de monjas —al igual que todos los institutos religiosos— y que se configura como el *derecho de admisión*. Este derecho compete a los Superiores mayores, en nuestro caso, a la Abadesa o Priora, conforme a la norma del derecho propio, que podría establecer, por ejemplo, que la Superiora necesitase el voto de su Consejo o Capítulo (c. 641).

Se trata, como se habrá advertido, de la admisión al noviciado que constituye la etapa de formación inicial cuyo programa deberá ser definido por el derecho propio. Para ejercer esta función responsablemente, la Superiora deberá seguir las reglas que fija el Código y las formas de ejecución que establece la *Potissimum Institutioni*, incluso las que no son imperativas como la siguiente:

«Es desaconsejable que el noviciado se desarrolle en un ambiente extraño a la cultura y a la lengua de origen de los novicios. En efecto, son preferibles los pequeños noviciados, a condición de que estén enraizados en esta cultura. La razón esencial es la de no multiplicar los problemas durante una etapa de formación en la que deben hallar su propio puesto los equilibrios fundamentales de la persona, en la que las relaciones entre los novicios y el maestro de novicios deben ser fáciles, dándoles la posibilidad de explicarse mutuamente con todos los matices requeridos para un camino espiritual inicial e intensivo. Además, la transferencia a otra cultura en este momento comporta el riesgo de acoger falsas vocaciones y de no percibir eventuales falsas motivaciones» (n. 47).

Los reflejos de la autonomía son también patentes en lo relativo a la clausura papal de los monasterios de vida estrictamente contemplativa. Es cierto que el Obispo diocesano tiene ciertas facultades al respecto, como reconoce el c. 667 § 4. Este precepto codicial faculta al Obispo

para entrar en la clausura con causa justa, y para permitir, con causa grave, y consentimiento de la abadesa, que otras personas sean admitidas en la clausura, y que las monjas salgan fuera de ella durante el tiempo verdaderamente necesario.

El M. Pr. *Pastorale munus* (30.XI.1963), que había modificado ya notablemente la disciplina antigua, sirvió de guía para la redacción del canon, pero en su última redacción se introdujo una modificación importante, al exigir *el consentimiento de la Abadesa*, además de causa grave, para que el Obispo pueda permitir que otras personas sean admitidas en la clausura, o que las monjas salgan de la misma.

Juan Pablo II en la exh. *Vita Consecrata* (n. 59) se hace eco de las indicaciones del Sínodo de Obispos sobre este tema «y en particular el propósito de otorgar una mayor responsabilidad a las Superiores mayores en lo concerniente a la dispensa de la clausura por causas justas y graves». Al tiempo anuncia implícitamente la publicación de un nuevo documento que sustituya a la Instr. *Venite Seorsum* de 1969. Me parece que la *Verbi Sponsa* responde a ese anuncio pontificio¹⁸. Sin entrar en detalles, parece indudable que la Instrucción también responde a ese deseo del Sínodo, de dar mayor responsabilidad —mayor libertad y autonomía— a la Abadesa a la hora de conceder permisos de entradas y salidas, recayendo sobre ella de manera principal la custodia directa de la clausura.

Un reflejo más de la autonomía del monasterio lo constituye el derecho que el c. 567 reconoce al Superior —Abadesa— de proponer al sacerdote que el Ordinario del lugar instituirá como capellán del monasterio. Al capellán compete cumplir sus funciones pastorales y litúrgicas, pero sin inmiscuirse en el régimen interno del instituto.

b) *La peculiar vigilancia encomendada al Obispo diocesano: significado y alcance jurídico*

La función de vigilancia propia del Obispo diocesano no es algo que se circunscriba a una clase de fieles o de instituciones eclesiales, sino que abarca cualquier entidad presente en la diócesis. Se trata, por tan-

18. Cfr. A. McGRATH, «Verbi Sponsa: an Instruction on the contemplative life and on the enclosure of nuns», en *Periodica* 91 (2002), pp. 361-422.

to, de una función que compete siempre al Obispo en su condición de maestro en la fe, sacerdote y pastor de una porción del Pueblo de Dios en la que están comprendidos los monjes y las monjas. «Es propio de los Obispos, señala el Directorio *Mutuae Relationes* (14.V.1978), en calidad de maestros auténticos y moderadores de perfección para todos los miembros de su diócesis, el custodiar también la fidelidad a la vocación religiosa según el espíritu de cada Instituto» (n. 28).

Sentado ese principio, aparece claro que la *peculiar vigilancia* sobre los monasterios de monjas no asociados es un concepto o una cláusula técnica que añade a la *vigilancia común* una serie de atribuciones canónicas que de por sí el Obispo no tendría por razón de la autonomía interna del monasterio. Estas atribuciones no menoscaban sustancialmente la autonomía, pero es indiscutible que reducen sus ámbitos de expresión. Por eso es importante conocer los ámbitos de autonomía infranqueables, y aquellos otros en que la ley concede al Obispo diocesano atribuciones específicas. Ciertamente es que la peculiar *vigilancia* comporta además una más intensa preocupación o atención pastoral hacia ese tipo de monasterios, pero sin que ello venga en detrimento de su autonomía.

Por otro lado, no me parece acertada la opinión de quienes consideran conceptos equivalentes la *peculiar vigilancia* de la que hablamos, y el *cuidado especial* que tiene el obispo sobre los institutos religiosos de derecho diocesano. El *cuidado especial* al que se refiere la norma codicial (c. 594) no debe ser entendida como una mera atención pastoral, sino que lleva implícito especiales competencias jurídicas sobre esos institutos, no sólo como entes públicos radicados en la diócesis, sino también a efectos de su régimen interno. Es cierto que muchas de las atribuciones que tiene el Obispo respecto a los institutos de derecho diocesano coinciden con las que confiere la *peculiar vigilancia* sobre los monasterios de monjas no asociados (por ejemplo, elección del Superior general, c. 625 § 2; derecho de visita —c. 628 § 2—, enajenación de bienes —c. 638 § 4— y otros supuestos). Pero el *cuidado especial* conlleva otras muchas competencias que no contiene la peculiar *vigilancia*, y que no conviene extrapolar a la misma. En ambos casos la ley busca siempre que se respete y favorezca la autonomía interna, pero reduciendo más o menos los espacios mediante normas de sometimiento

a la jerarquía externa. No se olvide a este respecto que esa jerarquía externa en el caso de los institutos de derecho diocesano es por lo general el Obispo, mientras que en el caso de los monasterios de monjas es la Santa Sede. Un ejemplo claro es la competencia del Obispo para aprobar las constituciones de los institutos de derecho diocesano, o para confirmar las enmiendas que se introduzcan legítimamente en ellas, o la facultad para dispensar de las mismas en casos particulares (c. 595). Consecuencia de esto último es que el indulto «de secularización» de un profeso perpetuo, si el instituto es de derecho pontificio como el caso de los monasterios de monjas, se reserva a la Santa Sede, mientras que en los de derecho diocesano puede concederlo también el Obispo diocesano (c. 691 § 2).

Hasta aquí nos hemos referido al Obispo diocesano porque a él se refiere nominalmente el c. 615. Pero parece oportuno analizar la cuestión teniendo como punto de mira el Ordinario del lugar. Se ha escrito a este respecto que los ordinarios del lugar, si de hecho ejecutan alguna vigilancia, sólo puede ser por encomienda o delegación del Obispo diocesano¹⁹. Más adelante hacemos alguna matización al respecto.

Sabido es que Ordinario del lugar es el vicario episcopal para la vida consagrada, oficio recomendado ya por el *Mutuae Relationes*, antes de la promulgación del CIC de 1983, con el fin de proveer de ayuda al Obispo en este campo de la vida consagrada. El CIC de 1983 confiere a los vicarios episcopales potestad ordinaria y vicaria para realizar cualquier tipo de acto administrativo, exceptuados aquellos que el Obispo se reserve o que según el derecho requieran un mandato especial. En el caso de los vicarios episcopales para la vida consagrada, al tratarse de un oficio con competencias circunscritas a unas determinadas personas e instituciones, deberán determinarse adecuadamente el ámbito y contenido de esas competencias. Pero de forma general el vicario episcopal para la vida consagrada tiene potestad ejecutiva en ese campo, salvo que algunos asuntos se los reserve el Obispo, o que a tenor del derecho exijan un mandato especial. Es obvio que esa potestad no le convierte en representante de las personas consagradas ni de los institutos de vida consa-

19. Cfr. D. J. ANDRÉS, «Comentario a los cc. 613-615», en *ComEx II*, p. 1533; P. PUCA, «La figura del vicario episcopale per la vita consacrata», en *Vita consacrata*, 1998, pp. 44-54.

grada ante el Obispo u otros componentes de la diócesis, ni tiene autoridad de Superior religioso sobre las personas consagradas ni sobre los institutos, en cuanto a su ordenamiento interno, a su espiritualidad y a otras características institucionales²⁰.

Las potestades que requieren un mandato especial son aquellas que el derecho atribuye nominalmente al Obispo, y no genéricamente al Ordinario del lugar. Por eso, ateniéndonos a una interpretación literal de la cláusula del c. 615 sobre la vigilancia peculiar confiada nominalmente al Obispo diocesano, habría que concluir que queda fuera de las competencias del vicario episcopal, salvo que se le de un mandato especial. Pero analizada la cuestión con más detenimiento nos encontramos que algunas de las competencias jurídicas, derivadas de la *peculiar vigilancia*, están legalmente atribuidas al Ordinario del lugar, mientras que otras vienen conferidas nominalmente al Obispo. Las primeras estarían contenidas por principio en el oficio de vicario episcopal, mientras que las segundas exigirían un mandato especial. En todo caso, adviértase que es el Ordinario del lugar, y por tanto también el vicario episcopal, quien está obligado a conservar y defender la autonomía de cada instituto (c. 586 § 2). De ahí que el Obispo no pueda conceder al vicario facultades que menoscaben esa autonomía, ni el vicario justificar su intromisión en la esfera reservada a los superiores religiosos²¹.

Relacionado con esto último está una cuestión que, a mi juicio, merece también una breve consideración. Se encomienda al Obispo la vigilancia peculiar *ad normam iuris*, entendiendo por tal el derecho propio así como el derecho universal. La instr. *Vita Consecrata* dice al respecto que el Obispo desempeña su encargo según las leyes de la Iglesia y las constituciones, y que en éstas debe estar fijado lo que le compete, de manera particular lo relativo a la presidencia de las elecciones, la visita canónica y la administración de bienes. Todo esto parece lógico. El problema reside en saber hasta qué punto los monasterios autónomos en su derecho propio pueden conceder al Obispo prerrogativas y facultades

20. Vid. *El Vicario Episcopal para los IVC*. Notas orientativas de la Comisión Mixta de Obispos y Superiores Mayores de religiosos e institutos seculares. 2.II.1985. Boletín CEE, 1985, p. 93

21. Cfr. *ibidem*.

más allá de las que serían necesarias según el derecho universal, incluyendo aquellas que entrañaran una clara cesión de aspectos concretos de la propia autonomía a favor del Obispo y con menoscabo de lo que habitual y tradicionalmente competen a la Abadesa. D. J. Andrés da a entender que *suele* ocurrir que algunos monasterios voluntaria y libremente concedan al Obispo esas prerrogativas y facultades. Desconozco si esto es así en la actualidad. En el Decr. *Peculiaribus circumstantiis* de Pío IX (10.XII.1858), en efecto, aparecían sujetos a la jurisdicción del Ordinario del lugar, disciplina que luego queda reflejada en los estatutos de algunas federaciones²².

A mi juicio, la vigorosa afirmación de la autonomía que actualmente se reconoce a todos los institutos debería romper esa inercia histórica y devolver a los monasterios la justa libertad para organizarse según su propio carisma, sin perjuicio de los límites que la ley universal establece, cuando transfiere competencias concretas, bien al Obispo diocesano nominalmente, o al Ordinario el lugar. Entre ellas, y a modo de enunciado general, señalamos las siguientes:

- El derecho y deber de visita del Obispo (c. 628 § 2-1º).
- La rendición de cuentas al Ordinario del lugar una vez al año (c. 637).
- El consentimiento del Ordinario del lugar para la validez de las enajenaciones (c. 638 § 4).
- La presidencia del Obispo en la elección de la superiora del monasterio (c. 625 § 2).
- La Confirmación por el Obispo del indulto «de secularización» de una profesora temporal (c. 688 § 2). Para los profesos perpetuos, el indulto está reservado a la Sede Apostólica, cuando el instituto es de derecho pontificio (c. 691 § 2).
- El decreto de expulsión del monasterio (c. 699 § 2), que para que sea eficaz, a mi juicio, necesita la confirmación de la Santa Sede, aunque nada diga al respecto el c. 700.

22. Para estas cuestiones históricas, cfr. F. R. DE PASCUAL, «Los monasterios autónomos», cit.

V. MONASTERIOS AUTÓNOMOS DE MONJAS Y FEDERACIONES MONÁSTICAS

En el apartado anterior nos hemos referido a la repercusión sobre la autonomía de los monasterios que puede suponer el hecho de que esté asociado a un instituto masculino, o bien que esté sometido a la vigilancia peculiar del Obispo diocesano, con mención expresa en este último supuesto de la función que pueda cumplir al respecto el vicario episcopal para la Vida consagrada. Nos queda por analizar, siquiera sea brevemente, el papel que juegan las federaciones monásticas y la función asignada al asistente religioso. Todo ello con el propósito de indagar si constituyen un límite a la autonomía interna de cada monasterio, o son tan sólo un instrumento de ayuda y colaboración para un desarrollo armónico de la vocación a la vida contemplativa, así como para la formación inicial y permanente de las monjas, formación que, con palabras de la instrucción *Verbi Sponsa*, «no termina nunca», porque tiene como rasgo fundamental «la perseverancia en la fidelidad» (nn. 22 y 23).

1. Breve anotación histórica

Me parece útil en primer lugar recordar algunos datos históricos, a partir de la codificación de 1917. Como es conocido, el viejo Código tan sólo se refirió explícitamente a la llamada Congregación Monástica (c. 488), entendiéndose por tal la unión o conjunción de varios monasterios autónomos bajo un mismo Superior. La doctrina configuraba esas congregaciones como verdaderas *Religiones*, con personalidad moral propia, constituidas no por personas físicas, sino por otros entes morales, esto es, por monasterios autónomos. Teóricamente nada impedía que se formaran Congregaciones monásticas de mujeres, pero el concepto sólo era aplicable de hecho a las órdenes de varones. La doctrina también parecía unánime en no identificar entonces Congregación monástica con *federación*. El CIC de 1917, por último, no menciona explícitamente el término confederación, si bien se refiere a él de manera implícita siempre que contempla la figura del Abad primado, bajo cuya autoridad se regía una confederación o unión de varias federaciones o Congregaciones monásticas.

La Const. *Sponsa Christi* de Pío XII (21.XI.1950) constituye un hito importante en el desarrollo de las federaciones monásticas femeninas.

En efecto, el documento pontificio recomienda vivamente el establecimiento de federaciones monásticas de mujeres, «como medio de facilitar una más conveniente distribución de los oficios, el útil y muchas veces necesario traslado temporal de las religiosas de un monasterio a otro, por diversas causas; la ayuda económica, la coordinación de las labores, la defensa de la común observancia y otras cosas por el estilo»²³. La Instr. *Inter praeclara*, publicada dos días después, añade como otro objetivo positivo asignado a esas federaciones, la erección de noviciados comunes o para varios de los monasterios federados, cuando se comprueba que en cada uno de ellos no pueda darse una sólida y práctica formación.

El Decr. Conciliar *Perfectae Caritatis*, nn. 21-22, además de instar la promoción de nuevas federaciones de monasterios autónomos, con la aprobación de la Santa Sede, propicia otro tipo de uniones y asociaciones; normas conciliares que ejecutará y desarrollará después el motu proprio *Ecclesiae Sanctae* (1966).

2. La disciplina vigente

Hay que distinguir al respecto, entre las escasas y parcas disposiciones condicionales y las abundantes orientaciones o criterios normativos que nos ofrece la instr. *Verbi Sponsa*.

A. El CIC de 1983

El Código vigente sólo se refiere en tres momentos al tema de las federaciones. En primer lugar, cuando habla de los diversos tipos de vinculación entre institutos de vida consagrada en el c. 582, situado en la parte general o común a cualquier institutos de vida consagrada. La norma que establece al respecto es que, al igual que las uniones y las fusiones, se reservan a la Sede Apostólica las confederaciones y federaciones.

El segundo momento en que explícitamente hace mención de las congregaciones monásticas es cuando establece quienes se configuran como superiores mayores en un instituto religioso. Dice a este respecto

23. L. MIGUÉLEZ-S. ALONSO-M. CABREROS DE ANTA, *Comentario al c. 488 del CIC de 1917*, BAC, Madrid 1954.

el c. 620 que son de algún modo *superiores mayores* el abad primado y el superior de una congregación monástica, si bien el ámbito de su potestad es más limitado que el que tienen los superiores mayores a tenor del derecho universal.

Finalmente, el c. 1427 confiere la condición de juez en primera instancia al abad superior de congregaciones monásticas, cuando el litigio es entre dos monasterios.

De estas escasas disposiciones codiciales pocas conclusiones se pueden extraer en relación con las federaciones de monasterios de monjas, salvo que su constitución se reserva a la Sede Apostólica. Es de destacarse, asimismo, que el concepto de congregación monástica usado por el CIC sigue siendo idéntico al del CIC de 1917, aplicable sólo a la unión de monasterios de varones de índole *clerical* y con potestad de jurisdicción, incluida la potestad judicial antes mencionada. Como consecuencia de ello, al intentar elaborar una doctrina el canonista ha de servirse, primero y en perspectiva histórica, de los aportes doctrinales y disciplinares de la const. *Sponsa Christi*, y en la actualidad por los criterios sentados por el Sínodo de Obispos, acogidos por la exh. *Vita Consecrata* 59, así como por la disciplina específica de la instr. *Verbi Sponsa*.

De forma exhortativa, Juan Pablo II hace una llamada a favorecer las asociaciones y federaciones entre monasterios, especialmente allí donde no existan otras formas eficaces de coordinación y de asistencia, para custodiar y promover los valores de la vida contemplativa. En efecto, añade la *Vita Consecrata*, «tales agrupaciones, salvando siempre la legítima autonomía de los monasterios, pueden ofrecer una ayuda válida para resolver adecuadamente problemas comunes, como la oportuna renovación, la formación tanto inicial como permanente, la mutua ayuda económica y la reorganización de los mismos monasterios» (n. 59).

B. *Criterios normativos de la Instrucción Verbi Sponsa*

Esta Instrucción de la Congregación de Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica, aprobada por el Santo Padre el 1.V.1999 y publicada el 13.V.1999 —como Instrucción, a mi juicio, no necesita promulgación—, dedica íntegramente la Parte IV a las asociaciones, federaciones y confederaciones de monasterios de monjas, lo que

es una muestra más de la importancia que la Sede Apostólica concede a estas formas de ayuda y coordinación entre monasterios de monjas.

Como quiera que buena parte de los criterios normativos de la Instrucción se nutren de los ya establecidos en la *Sponsa Christi* y de las indicaciones de la exh. *Vita Consecrata*, para evitar la reiteración voy a fijar la atención en aquellos aspectos que constituyen una cierta novedad o en los que aparecen resaltados de forma especial.

a) La constitución de las federaciones, la aprobación de sus estatutos, así como el ejercicio sobre las mismas de la vigilancia y autoridad necesarias, son competencias reservadas a la Sede Apostólica. Además, le está también reservada la inscripción o separación de los monasterios.

b) La Instrucción resalta de forma reiterada la *libertad* con que han de proceder cada uno de los monasterios en aspectos varios de su vinculación a la Federación. Ya había indicado anteriormente, al tratar de la autonomía, que «desde el momento en que los monasterios son autónomos y recíprocamente independientes, cualquier forma de *coordinación* entre sí, de cara al bien común, necesita la *libre* adhesión de los monasterios mismos y la aprobación de la Sede Apostólica» (n. 25). Ahora, reitera el mismo principio: «La opción de adherirse o no depende de cada comunidad, cuya libertad debe respetarse» (n. 27). Y más adelante, cuando se refiere a los medios de formación que la Federación puede ofrecer a un monasterio, el servirse o no de ellos pasa también por una decisión libre del monasterio, igual que la ayuda que puedan prestarse con el intercambio de monjas (nn. 29-30).

c) Un tercer punto a destacar es que, a diferencia de las congregaciones monásticas, las federaciones de monjas no aparecen como estructuras con potestad jurídica, sino de coordinación, colaboración y servicio. En efecto, la federación, por estar al servicio del monasterio, debe respetar su autonomía jurídica; no tiene sobre el mismo autoridad de gobierno ni de representación.

d) Entre las ayudas que las federaciones pueden ofrecer a los monasterios, destacan las relativas a la formación tanto inicial como permanente. A partir del principio de que cada monasterio tiene por derecho su noviciado, y que el servicio de formación que pueda ofrecer la federación es subsidiario, se pide a esas federaciones de monjas que ela-

boren una *Ratio formationis*, con normas concretas de aplicación, que formará parte del derecho propio de cada monasterio. Se establece asimismo la posibilidad de instituir un noviciado y otros servicios de enseñanza de los que puedan servirse los monasterios si así lo desean libremente.

e) Respecto a la supresión de un monasterio, sabemos que la competencia recae sobre la Sede Apostólica (c. 616 § 4). La Instrucción señala, al respecto, más que un estricto procedimiento jurídico, una vía práctica a seguir. Cuando se den las condiciones requeridas para la supresión, «la presidenta de la federación debe avisar al Obispo diocesano y al superior regular, donde exista, y someter el caso a la Santa Sede».

f) Finalmente es obligado hacer una breve mención de la figura del asistente religioso. La Santa Sede puede ejercer una inmediata vigilancia y autoridad, si el caso lo requiere, sobre la federación a través del asistente religioso cuya función no es solamente representar a la Santa Sede sino también fomentar la conservación del genuino espíritu propio de la Orden y ayudar a las superiores en el recto y prudente gobierno de la federación. Éste era el perfil de la figura que describía la *Sponsa Christi* 19.

La *Verbi Sponsa* no perfila mucho más la figura del asistente religioso. «Ordinariamente, dice el Documento, la Santa Sede nombra un asistente religioso, al cual puede delegar, para lo que considere necesario, en casos particulares, algunas facultades o encargos. Es cometido del asistente: procurar que en la federación se conserve o acreciente el espíritu genuino de la vida enteramente contemplativa de la propia Orden; colaborar con espíritu de servicio fraterno en la guía de la federación y en los problemas económicos de mayor importancia y contribuir a una sólida formación de las novicias y de las profesas» (n. 28).

No tengo muchos datos al respecto, pero al parecer en los estatutos de las federaciones generalmente se reitera que el asistente religioso es el representante de la Santa Sede ante la federación, pero no en cada monasterio. Es decir, su relación es entre la Santa Sede y la federación, pero no interfiere en el gobierno del monasterio, ni en la relación canónica de éste con el Ordinario y con la Santa Sede²⁴.

24. Cfr. A. McGRATH, «Verbi Sponsa...», cit.

VI. REFLEXIÓN FINAL

Hemos enmarcado el tema de la autonomía dentro del principio de comunión caracterizado por las notas de unidad y de diversidad. Como reflexión final, no debe pasar inadvertida la llamada del Papa Juan Pablo II a promover antes que nada la *espiritualidad de comunión*. Porque «no nos engañemos, concluye el Papa, sin este camino *espiritual* de poco servirán los instrumentos externos de comunión. Se convertirían en medios sin alma, máscaras de comunión más que sus modos de expresión y de crecimiento» (Cart. Ap. *Novo Millennio Ineunte*, 43).

De otro lado, en el mensaje de Juan Pablo II antes citado en un Simposio de la Universidad Lateranense (21.III.2002), tras señalar que el principio de comunión se asienta sobre la igualdad sustancial y la diversidad de funciones de cada uno, se añade que «sólo en la comunión orgánica de la comunidad eclesial la dignidad de los fieles encuentra el espacio y los modos para situar la exigencia legítima de tutela de los derechos y de asunción de deberes». Por eso, advertía el Papa, «la comunión exige que esté siempre presente la *caridad*, que no contradice el derecho, sino que lo eleva a instrumento de verdad, contribuyendo a crear la certeza de las reglas y, por consiguiente, el desarrollo ordenado de las relaciones jurídicas que no van contra la justicia».

Consecuentes con estas enseñanzas, se puede decir en una apretada síntesis, que la comunión eclesial y sus expresiones canónicas, para que sean auténticas deben discurrir por estos tres carriles complementarios entre sí: *espiritualidad*, *caridad pastoral* y *justicia pastoral*. Así lo exigen la tutela de los derechos de todos los fieles, incluidos los fieles religiosos, el respeto debido a la justa autonomía de cada monasterio, y el bien común de la Iglesia hacia el que se orienta, o debe orientarse, la ley canónica, incluida la ley que reconoce los derechos de libertad y la justa autonomía de los monasterios.

RESUMEN-ABSTRACT

El tema de la justa autonomía de los institutos religiosos es analizado aquí a partir de un marco doctrinal en el que destaca sobre todo el principio de la unidad en la diversidad, como aspecto característico de la noción de *communio*. Después se analiza la profunda unidad que debe darse en el religioso entre libertad y obediencia, con sus consecuencias para el derecho canónico. El principio de la justa autonomía de cada instituto es estudiado en su fundamento y en su aplicación a los monasterios, sobre todo femeninos.

Palabras clave: Autonomía, Institutos religiosos, Monasterios femeninos.

The theme of the true autonomy of the religious institutes is analysed here starting from a doctrinal framework which emphasizes especially the principle of unity in diversity, as a typical aspect of the notion of *communio*. Then follows the analysis about the profound unity between liberty and obedience that must be in the religious, with its consequences to canon law. The principle of the true autonomy of each institute is studied in its foundation and in its application to the monasteries, especially for women.

Keywords: Autonomy, Religious Institutes, Monasteries for Women.