

Para vivir

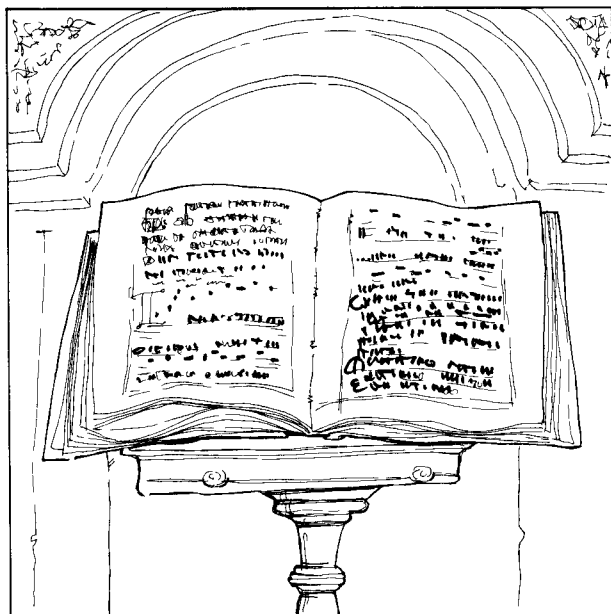
EL MINISTERIO



Jesús Equiza
Germán Puhl

Para vivir
EL MINISTERIO

Jesús Equiza
Germán Puhl



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1988

CONTENIDO

<i>Introducción</i>	7
I. SACERDOCIO Y EXISTENCIA	11
1. Problemática sacerdotal: datos de una encuesta	13
1. Significado del sacerdocio: su realización existencial	13
2. Grado de ilusión con que el sacerdote vive su vocación	14
3. Problemas creados al sacerdote al enjuiciar la actuación de la Iglesia española en el contexto socio-político actual	15
4. Resumen de los problemas que acabamos de apuntar	16
5. Representación gráfica de los datos presentados	16
2. Interpretación sociológica de los datos anteriores	29
3. El sacerdocio en el Nuevo Testamento	35
1. Misión de Jesucristo	35
2. El pueblo cristiano participa de la vida de Cristo	38
3. El ministerio sacerdotal	40
4. Relación entre Cristo, pueblo de Dios y ministerio sacerdotal	43
4. Una Iglesia toda ella ministerial: reflexión histórica (1)	45
1. Los ministerios en la primera generación cristiana	46
2. Los ministerios en la época posapostólica	50
3. Los ministerios en los siglos II y III	53
5. Los ministerios en la Edad Media: reflexión histórica (2)	58
1. Concepción pneumatológica-ecclesial del ministerio en los primeros siglos	58
2. La «señal» de los concilios 3.º y 4.º de Letrán	64
3. Continuidad y ruptura entre el primero y segundo milenio	69
4. Algunas perspectivas para el futuro	73

6. Sacerdocio y últimos concilios: reflexión histórica (3)	78
1. El Concilio de Trento (1546-1563)	78
2. El Concilio Vaticano II (1962-1965)	83
7. Síntesis teológica	88
1. El hombre: la persona	88
2. El cristiano: el miembro del pueblo de Dios	91
3. El ministro eclesial	94
 II. CELIBATO Y MINISTERIO	 101
8. El celibato	103
1. Primera teoría del celibato. Elementos para una definición actual	104
2. Análisis de la situación actual del celibato	107
3. El celibato ministerial desde una perspectiva histórica	111
4. El celibato en la perspectiva cristiana. Visión de conjunto	124
9. Pistas de solución	138
1. Nuevo alumbramiento	138
2. Plural realización de la existencia sacerdotal	139
3. Integración en los grupos humanos	140
4. El sacerdote en el trabajo	140
5. Ilusión por la vocación sacerdotal	141
6. Exigencias evangélicas	141
7. Alegría en la tarea	142
8. El respeto a lo personal	142

INTRODUCCION

Estas reflexiones teológicas acerca del sacerdocio no pretenden ser un estudio acabado sobre el ministerio eclesial, sino una modesta aportación más al planteamiento del problema que su vivencia hoy suscita.

La teología es «inducida» por la vida. Interpelada por la situación existencial, se propone iluminarla desde la vertiente de la fe. El mensaje de Cristo tiene que permear todas las épocas de la historia. Por eso, debe ser actualizado. Esto es lo que está ocurriendo con el sacerdocio. Y esto es lo que justifica también las referencias sociológicas, previas y concomitantes, a los estudios teológicos. No es banalizar la teología aferrar los signos de los tiempos a nivel de ciencias humanas y confrontarlos con la fuerza de la fe. Más bien, es fidelidad a la propia misión por parte de la teología.

En este trabajo se han dado los siguientes pasos:

1. **Problemática sacerdotal.** Se han recogido con fidelidad los interrogantes de los sacerdotes diocesanos tal y como fueron expuestos en una asamblea diocesana y más extensamente en la encuesta a la que respondieron 721 sacerdotes.

2. **Interpretación sociológica de estos datos.** Hemos intentado acercarnos a la comprensión del problema detectando las causas. Nos parece que hay una causa primordial: el cambio de cultura. Sin negar la existencia de otros factores que han podido agudizar la situación conflictiva que viven muchos sacerdotes, pensamos que la actual crisis se debe antes a causas estructurales que a personales. La pregunta final es: ¿cómo encarnar el sacerdocio en un mundo secular?

3. **Estudio bíblico del sacerdocio de Cristo, del sacerdocio de la Iglesia y del sacerdocio ministerial.** La pregunta anterior equivale a ésta: ¿cómo discernir lo permanente y lo mudable en el ministerio eclesial? La respuesta no puede darse más que a partir del Nuevo Testamento, ya que en él están contenidos los fundamentos normativos de la fe y de la realidad cristiana. Cristo, enviado por el Padre, que a su vez envía a la Iglesia y a los apóstoles a

salvar al mundo, es la fuente y el paradigma del ministerio sacerdotal en los nuevos tiempos. No se puede comprender el sacerdocio a partir de la dimensión sacral-cultural. Sería retroceder en la historia salvífica hacia las categorías sacerdotales paganas y, en cierto modo, judías. El ministerio es una unidad, la misión, que se despliega en tres funciones: profética-real-cultural.

4-6. El sacerdocio ministerial vivido e interpretado a lo largo de la historia de la fe. El problema del ministerio eclesial, lo mismo que tantos otros problemas teológicos, no puede ser solucionado de manera total y definitiva con sólo el Nuevo Testamento en la mano. La Iglesia sigue la misma ley de Cristo: se encarna como él en la historia. Por tanto, está sometida en cierta medida al curso de una evolución histórica, lo cual hace inevitable la fusión de elementos temporales con lo genuino de su naturaleza. Por eso, es necesario mirar a la historia para comprender mejor el ministerio eclesial.

7. Síntesis teológica. Cristo instauro:

Una nueva alianza. Más exigente que la anterior. Un amor que ha de englobar a todos en una actitud radical de apertura y de solidaridad con los hombres y con Dios.

Un nuevo sacrificio: el sacrificio vital. La existencia íntegra en obediencia al Padre y entrega a los hombres.

Un nuevo sacrificio ritual: la eucaristía. La eucaristía es sacrificio, pero es un sacrificio sacramental: el sacramento de un sacrificio, precisamente de un sacrificio existencial. Celebrar la eucaristía es recordar y actualizar el amor de Cristo en el signo entrañable de la Cena, en la intimidad de un encuentro. Es celebrar un amor que nos interpela, critica y convierte el verdadero amor a los hermanos. Por eso, eucaristía y vida son indisociables. El sacrificio ritual busca el sacrificio existencial.

Un nuevo sacerdocio. Cristo fue original con respecto al sacerdocio judío. No fue un profesional del templo de Jerusalén.

Un nuevo sacerdocio del pueblo de Dios, que participa de la misión salvífica de Cristo.

Un nuevo sacerdocio ministerial. Un pequeño grupo de cristianos son enviados por Cristo a la Iglesia para mantener a toda la comunidad vigilante a fin de que no desmaye en el cumplimiento de su misión.

Un nuevo templo: su cuerpo, coextensivo a todo el mundo. Toda la existencia es lugar apto para realizar el encuentro con Dios.

8. Fórmulas de solución - Conclusiones. No se pretende ofrecer respuestas definitivas ni exhaustivas. Quizás la reflexión parezca demasiado teóri-

ca, pero, en cierto grado, puede resultar clarificadora de la situación existencial, ya que «en cuestiones de verdadera importancia lo más práctico es tener una buena teoría». Las premisas establecidas permiten sacar (o, mejor, actualizar) conclusiones ya formuladas en viejos principios sobre la importancia de la personalidad humana (la gracia no destruye, sino que perfecciona la naturaleza) en el cristiano y en el sacerdote, sobre el pluralismo sacerdotal, sobre la sacramentalidad del sacerdocio ministerial (sacerdote-otro Cristo) interpretada como signo eficaz de la presencia salvadora de Cristo en el mundo, signo que ha de ser legible a simple vista, sin complicaciones de hermenéutica teológica.

9. El celibato ministerial. El celibato ha sido y es un carisma personal que ha producido no pequeños frutos a lo largo de los tiempos. También ha sido regulado por ley eclesial para los sacerdotes de la Iglesia occidental... Hoy se hace necesaria una reinterpretación del celibato en ambos aspectos, de tal manera que el ministerio sacerdotal, lejos de quedar obstaculizado, experimente un relanzamiento vigoroso.



Reconocemos las limitaciones terminológicas en que nos movemos. Lo que al principio llamamos «sacerdocio ministerial», otras veces lo designamos con la expresión «ministerio sacerdotal» y, finalmente, con otra que parece reflejar más adecuadamente el contenido: «ministerio eclesial». La palabra sacerdocio a secas viene a significar lo mismo a lo largo de esta exposición. Lo que podría parecer imprecisión terminológica, es, más bien, limitación y, por otra parte, pedagogía. Comenzamos usando los términos más conocidos para llegar a servirnos, ya al final, de expresiones menos en uso, pero, quizás, más apropiadas.

Algo similar hay que decir del término «hombre», que, a lo largo del trabajo, y sobre todo en el capítulo 7, no equivale a «varón», sino a «ser humano» (varón o/y mujer). Así queda despejada, aun sin planteamiento explícito, la cuestión del sacerdocio de la mujer.



Los autores expresan su agradecimiento a Julián Goicoechea, Eloy Fernández, Francisco Azcona, José María Lacasia y Gregorio Martínez por sus aportaciones a la preparación de este libro.

I

**SACERDOCIO
Y EXISTENCIA**

1

Problemática sacerdotal: datos de una encuesta

Los números marginales hacen referencia a las preguntas de la encuesta. Los sacerdotes navarros encuestados fueron 721. Entre paréntesis se señalan los porcentajes nacionales sobre 15.156 sacerdotes españoles. En primer lugar, veremos el significado vivencial del sacerdote; en segundo lugar, observaremos el grado de ilusión con que la vocación sacerdotal es vivida. En tercer lugar, estudiaremos el catolicismo español. Después expondremos una breve síntesis de los problemas descubiertos ¹.

1. Significado del sacerdocio: su realización existencial

1.071: Para un 65%, no están determinadas claramente las acciones pastorales que deben considerarse como permanentes y esenciales en el sacerdocio. Tampoco lo están para el 73,8% (75) de los menores de 30 años.

¹ Se trata de la Encuesta Nacional, preparada por el Secretariado de la Comisión Episcopal del Clero y respondida por más de 15.000 sacerdotes en España (inicio de los años 70); cf. F. Klostermann, *Der Priester Mangel und seine Konsequenzen*. Patmos, Düsseldorf 1977.

1.072: Un 64% (68) echa en falta, en la formación recibida, fórmulas adecuadas para desarrollar con eficacia su ministerio. Entre 30 y 40 años, el porcentaje sube al 78,8% (77,8).

1.085: Para un 61,7% (56,3), ha quedado indeterminado lo que significa y exige el ser sacerdote en la Iglesia. El 81,9% (69,4) de los menores de 30 años opina lo mismo.

1.087: El sacerdote del futuro no se distinguirá de un seglar. Así piensa el 11,5% (11,1). Del mismo parecer es el 32,8% (19,1) de los menores de 30 años.

1.088: Para el 86,8% (88), las normas de la jerarquía española sobre el sacerdote no responden a los problemas reales, son insuficientes, poco homogéneas, inadecuadas, agudizan la situación existente.

1.010: El Concilio no ha respondido con satisfacción a los problemas de los sacerdotes, según opinión del 36% (44,8). De igual parecer es el 47% (54,3) de los comprendidos entre 30 y 40 años.

1.039: La formación seminarística supone un obstáculo para comunicar el cristianismo a los hombres, según confiesa el 36,1% (32,6). Este porcentaje sube al 41% (39,1) entre los más jóvenes.

1.040: La formación seminarística supone un obstáculo para responder a los problemas que hoy se plantean a los hombres, según manifestación del 41,9% (39,3). El porcentaje sube al 50,8% entre los menores de 30 años.

1.090: Hubiera desarrollado mejor su vocación cristiana como seglar. Así piensa el 12,4% (13) y el 16,4% de los más jóvenes. La indecisión a la hora de responder es mayor entre estos últimos, pues se abstiene el 13,1% (11,3).

1.091: El 27% tiene la impresión de que los fieles valoran más al militante laico que al sacerdote. Los más jóvenes opinan lo mismo en un 50,8% (33,8).

1.092: El sacerdote no debe ser tratado como una jerarquía en la sociedad. Así piensa el 53% (33,1) del total y el 88,5% (80,5) de los más jóvenes.

1.093: La evolución social moderna justificaría que el sacerdote asumiera también otras actividades seculares (promotor social, maestro, obrero). Así opina el 52% (51,87) del total y el 86,9% (80,1) de los jóvenes.

2.110: Sería conveniente que los sacerdotes dispusieran de tiempo para simultanear su ministerio tradicional con el ejercicio de una profesión o trabajo manual. Es la opinión del 50,9% (47,9). Entre los más jóvenes, el 83,6% (86,5).

2.111: Razones que justificarían el trabajo secular del sacerdote: razones sociales, eficacia pastoral, independencia económica (respecto del Estado y de los fieles), testimonio evangélico, por ser lo normal. Así piensa el 72,9% (64,2) y el 91,7% de los jóvenes (89,9).

1.094: En cuanto al vestido, el 57,3% (58,6) es partidario del traje seglar o del que mejor se adapte al ambiente. Partidario de la sotana es el 23,5% (20). Entre los menores de 30 años, no hay ni un solo partidario de la sotana. Por otra parte, el 88,6% de los jóvenes prefiere el trabajo seglar o el que mejor cuadre con el ambiente.

1.096: Un 34% (40) no se siente plenamente integrado en un grupo humano. Entre los menores de 30 años, el porcentaje sube al 59% (52,9).

1.059: Muchos, por el hecho de ser sacerdotes, se sienten desplazados de las tareas transformadoras de la sociedad española. De este sentir es el 33,8% (35,1) del total y el 62,5% (43,7) de los más jóvenes.

1.097: Un 96,9% (96,3) tiene la impresión de que el sacerdote es criticado por todos.

1.099: Un 38,9% (46,4) piensa que ha sido lanzado a un puesto de trabajo y ha sido allí olvidado por sus superiores. Esta opinión es compartida por el 55,5% (60) de los comprendidos entre 30 y 40 años.

1.126: El 26% (29) opina que tiene poca influencia religiosa sobre los laicos. Lo mismo piensa el 31,1% (36,1) de los más jóvenes.

1.127: Al 32% (35,3) le es difícil tratar de problemas religiosos sobre los laicos. Lo mismo piensa el 31,1% (36,1) de los más jóvenes.

2. Grado de ilusión con que el sacerdote vive su vocación

1.128: El desarrollo de las actividades pastorales deja insatisfecho al 52,2% (56,8) del total, al 53,4% (61,9) de los menores de 40 años y al 65,6% (64,7) de los menores de 30 años.

2.003: Un 32,5% se considera a sí mismo como un hombre con poca ilusión y que sólo aspira a cumplir. Entre los más jóvenes, el 19,1% (22,7).

2.004: Para el 52,7% (54,9), los compañeros que conoce sólo aspiran a cumplir. Entre los menores de 30 años, el % sube al 58,8% (59,6) y entre los menores de 40, al 65,6% (59,4).

2.005 y 2.006: sumadas. Se dan razones para explicar el comportamiento del que sólo aspira a cumplir:

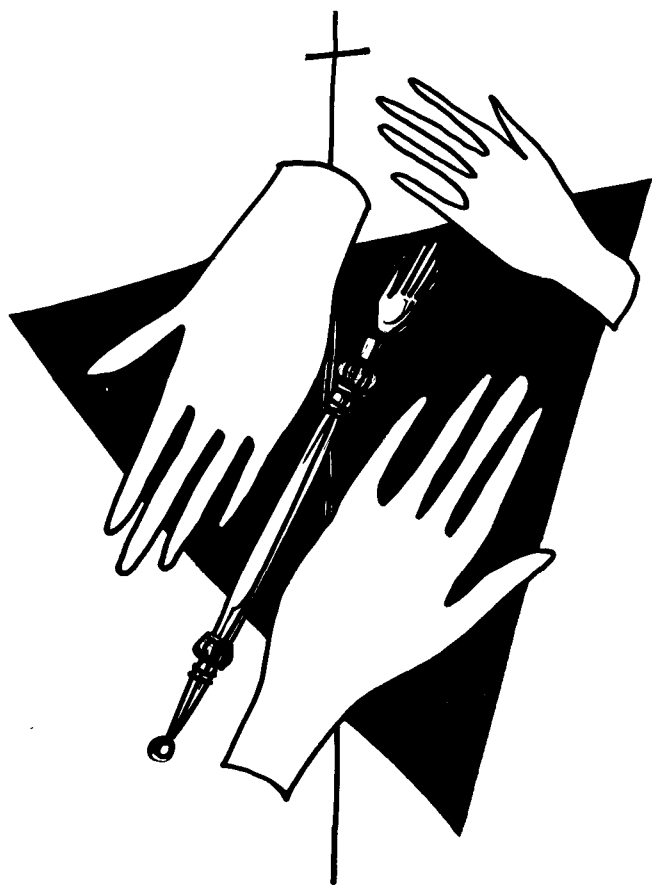
- a) falta de formación: 42,88%
- b) fuerza del ambiente: 36,63%
- c) vida aislada: 35,55%
- d) problemas de equilibrio
- e) incomprensión de los superiores jerárquicos: 17,9%

2.012: Se siente interiormente enfrentado con la jerarquía el 31,8% (6,8). Entre los más jóvenes, el 71,1% (47,2).

1.058: No se siente identificado con la Iglesia como institución visible. Así piensa el 29,1% (25,8) y el 64% (48,5) de los más jóvenes.

2.023: Para el 46,7% (49,4), es un problema el no saber qué hacer o cómo hacerlo. Lo mismo le ocurre al 60,7% (65,2) de los menores de 30 años y al 67,2% (59,6) de los situados entre 30 y 40 años.

2.025: La jornada laboral es más breve que para el laico. Un 51,4% (43) trabaja menos de 5 horas



diarias. Es paradójico que los más jóvenes trabajen menos: entre 30 años y 40, el % sube al 54,6% (44,7).

2.029: Más de la mitad tiene la impresión de no emplear el tiempo en forma adecuada: 54,6% (49). Entre los menores de 30 años, el 59,1% (58,1). Entre 30 y 40 años, el 58,5% (54,5).

2.027: Es muy pobre el afán por estudiar y formarse intelectualmente. Sólo un 43,4% (41,5) dedica una hora diaria o más a la lectura o a estudios formativos. El % más alto corresponde a los de 30 a 40 años, con un 55,2% (43,9).

1.005: Sólo un 46,9% (45) ha leído las últimas cinco encíclicas.

1.004: Sólo un 20% (17,7) ha leído el Concilio entero. Por edades, el más alto porcentaje corresponde a los menores de 30 años, con un 29,5% (22,9).

1.031: El 56,6% (55,2) confiesa no recibir consultas de orientación religiosa por parte de los fieles. El porcentaje más alto pertenece a los comprendidos entre 40 y 50 años: el 61% (57,3).

2.041: Para un 40% (42,3), el trabajo que desarrollan no interesa a sus superiores. Lo mismo le ocurre a un 50,3% (49,5) de los comprendidos entre 30 y 40 años.

3. Problemas creados al sacerdote al enjuiciar la actuación de la Iglesia española en el contexto socio-político actual

1.057: El 68,9% (61,6) está en desacuerdo con la postura actual de la Iglesia española en relación con lo social y lo político. Entre los menores de 40 años, el porcentaje alcanza el 88% (78,5). Entre los menores de 30 años, el porcentaje sube al 98,3% (86,2).

1.061: Con sólo su acción pastoral, la Iglesia española no puede evangelizar los sectores desecristianizados sin implicarse en juicios o actuaciones con-

cretas reivindicativas, sociales o políticas: es opinión compartida por el 70,4% (63,9) del total, por el 87,5% (76,1) de los menores de 40 años y por un 100% (83,9) de los más jóvenes.

2.010: ¿Qué opinión tiene el sacerdote acerca de la jerarquía eclesiástica española? Desigual, regular, mala o muy mala, la tiene el 67,7% (71,7). Menores de 40 años, el 92,9% (96,7). Menores de 30 años, el 100% (91,7).

2.007: Un sacerdote consciente del momento actual del mundo debe adoptar una de estas posiciones (omitimos las otras respuestas): de profunda crítica en relación con la jerarquía e instituciones diocesanas y de entrega personal a la acción apostólica, que sea manifiesta de su disconformidad con la Iglesia oficial: 19,6% (21,1); menores de 40 años: 31,7% (26,7); menores de 30 años: 36,2% (30,5).

4. Resumen de los problemas que acabamos de apuntar

1. La indeterminación de la tarea a realizar. Indeterminación de lo que significa y exige el ser sacerdote.

2. Postura de fuerte crítica a la formación recibida en el seminario.

3. Ni el Concilio ni la jerarquía española han atendido adecuadamente a los problemas sacerdotales.

4. Son mayoría absoluta los que piensan que el sacerdote no debe ser tratado como una jerarquía social.

5. Son mayoría absoluta los que opinan que el sacerdote debe integrarse en el trabajo secular, simultáneamente con el ministerio. Esta integración en el trabajo ayudará a superar la sensación de desarraigo del grupo humano que muchos dicen experimentar. Hasta en lo referente al vestido externo, opina la mayoría que el sacerdote debe vestir como los demás hombres.

6. Sensación de no haber sido suficientemente atendidos por los superiores. Falta de identificación con la Iglesia como institución visible, alejamiento interior de la jerarquía: preguntas.

7. Falta de alegría interior y de ilusión vocacional en el desempeño de la tarea ministerial.

8. Insatisfacción por causa de la mala racionalización del trabajo pastoral: jornada laboral corta, reparto desigual del trabajo, no saber qué hacer o cómo hacer.

9. Escaso afán por formarse y estar al día.

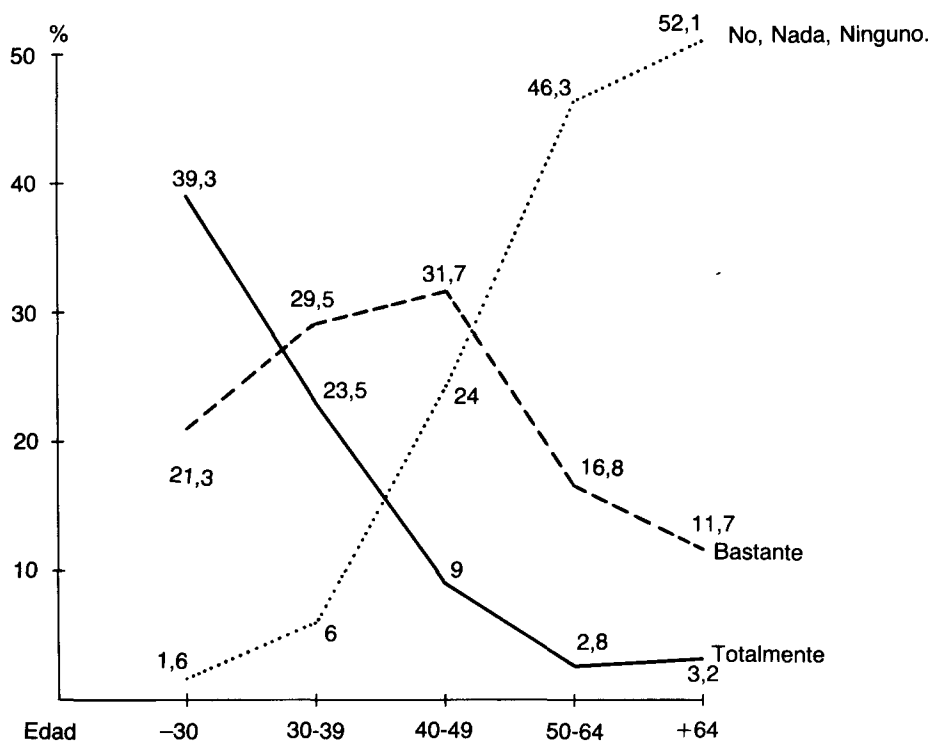
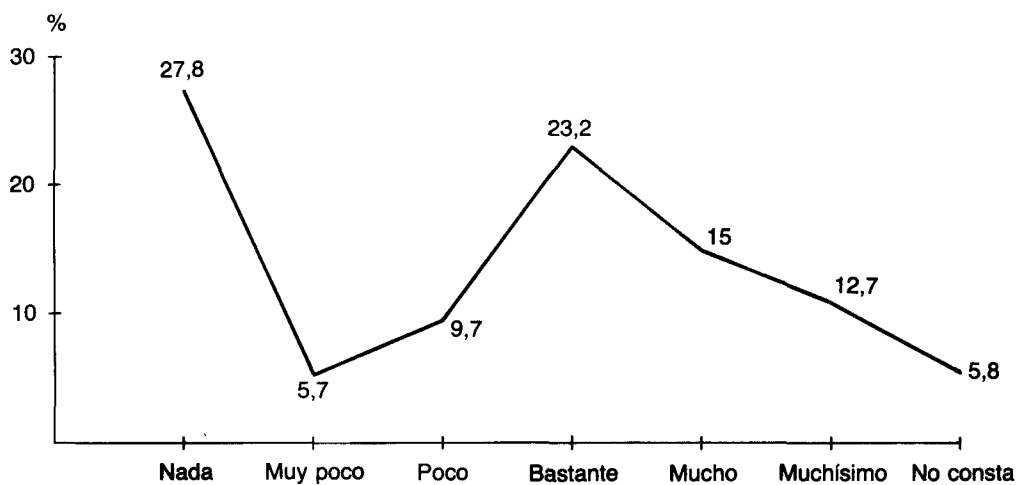
10. Opinión negativa acerca del catolicismo español.

11. Opinión negativa acerca de la jerarquía española.

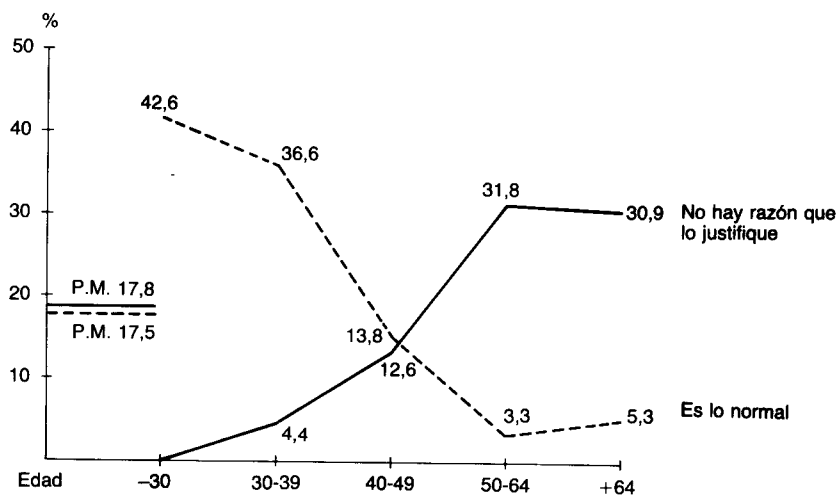
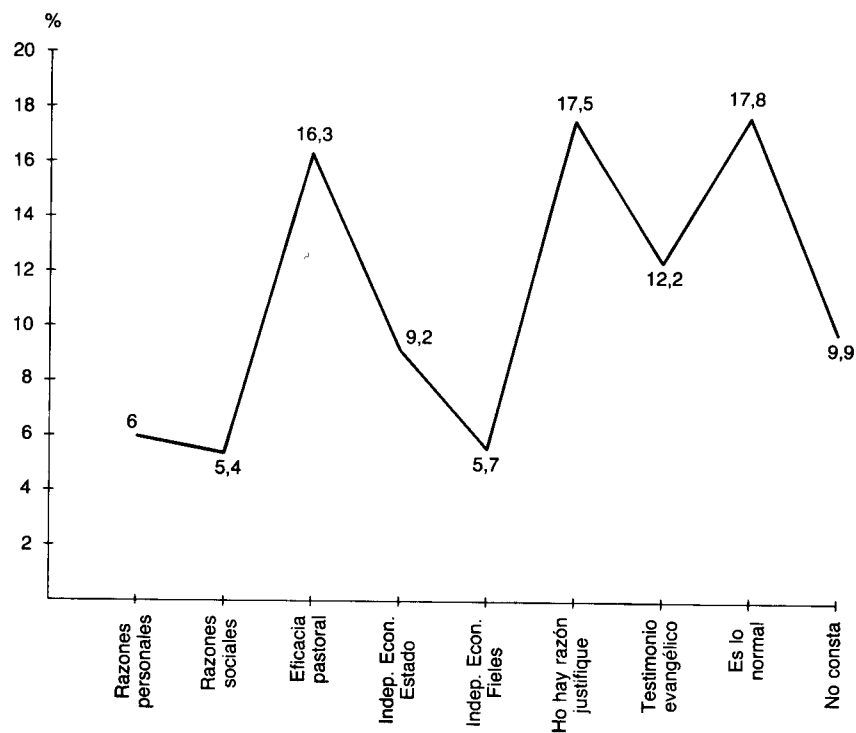
No todos los encuestados responden así (ténganse en cuenta los porcentajes presentados), pero esta es la tendencia más detectada.

5. Representación gráfica de los datos presentados

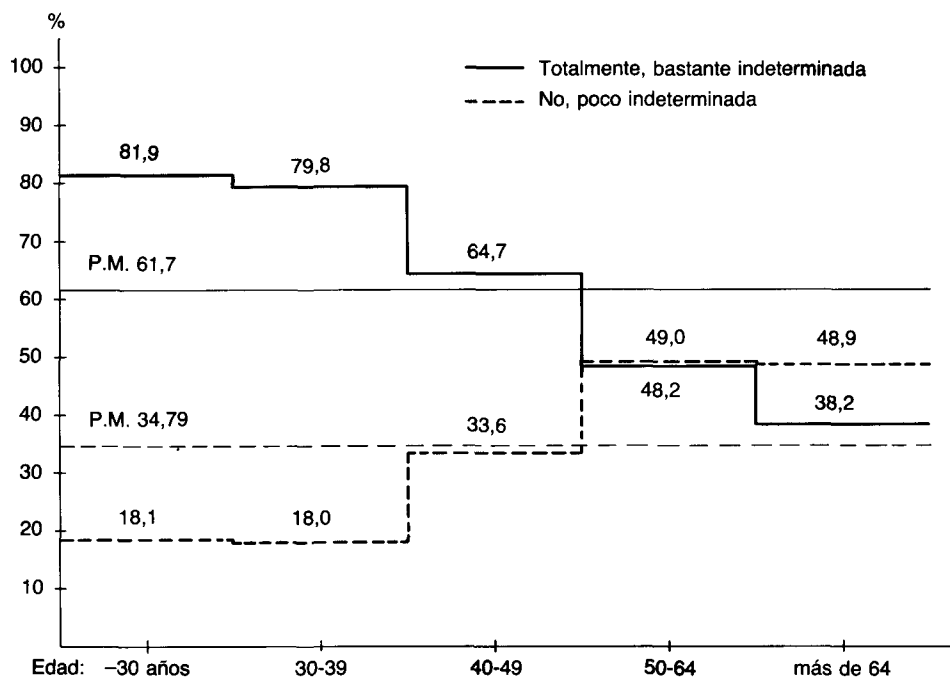
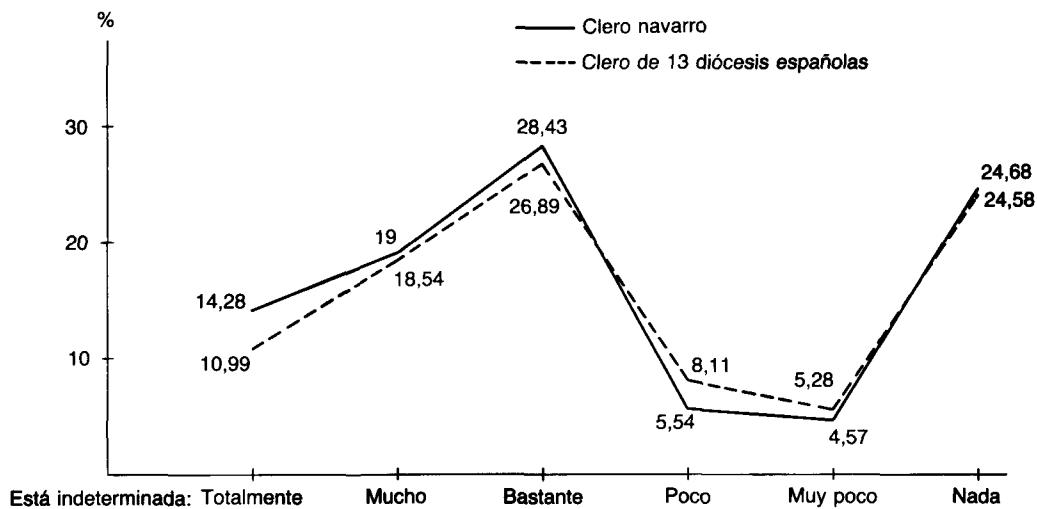
2.110: ¿Sería conveniente que los sacerdotes dispusieran de tiempo para simultanear su ministerio tradicional con el ejercicio de una profesión o trabajo manual?



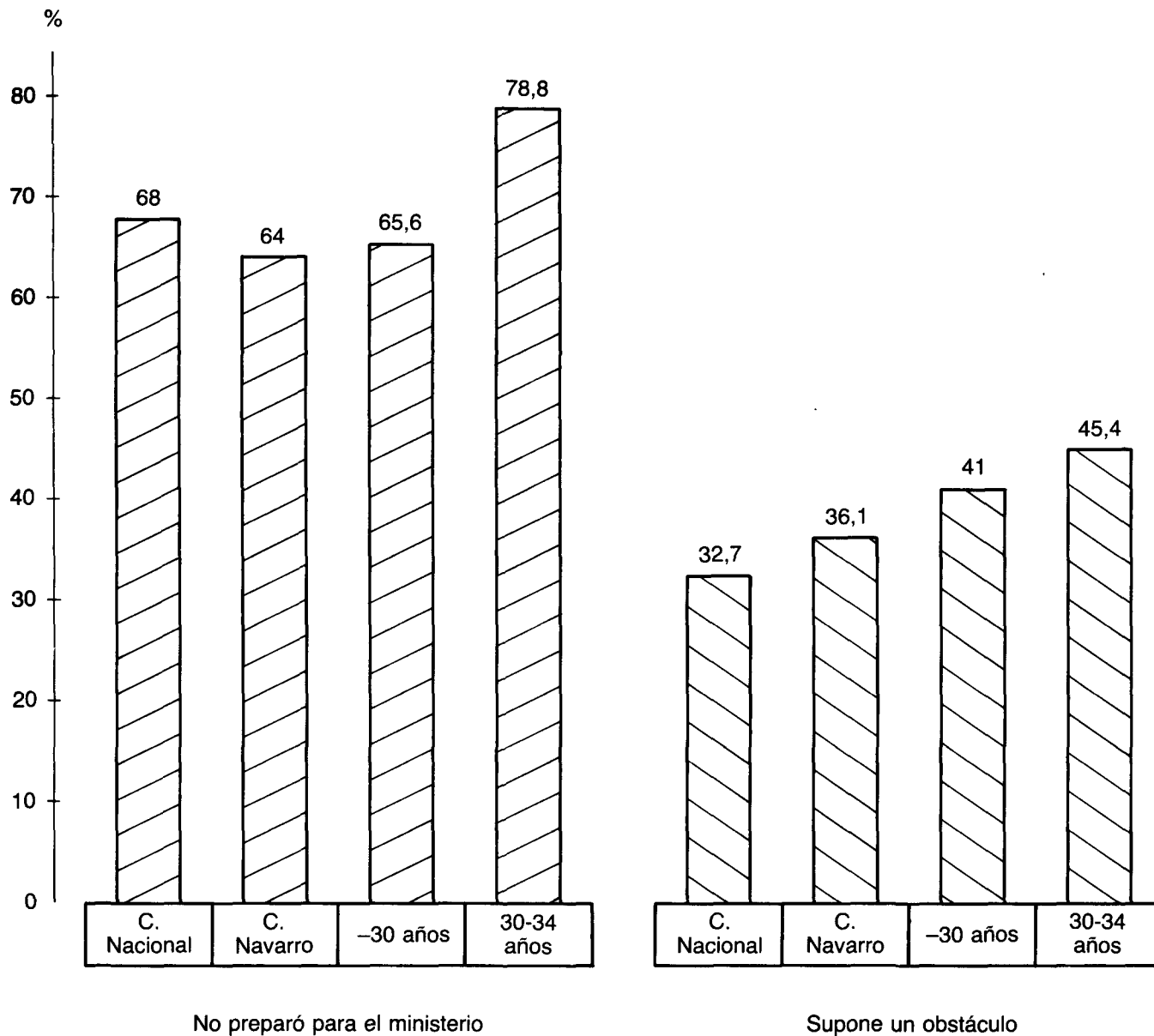
2.111: ¿Qué razón fundamental lo justificaría?



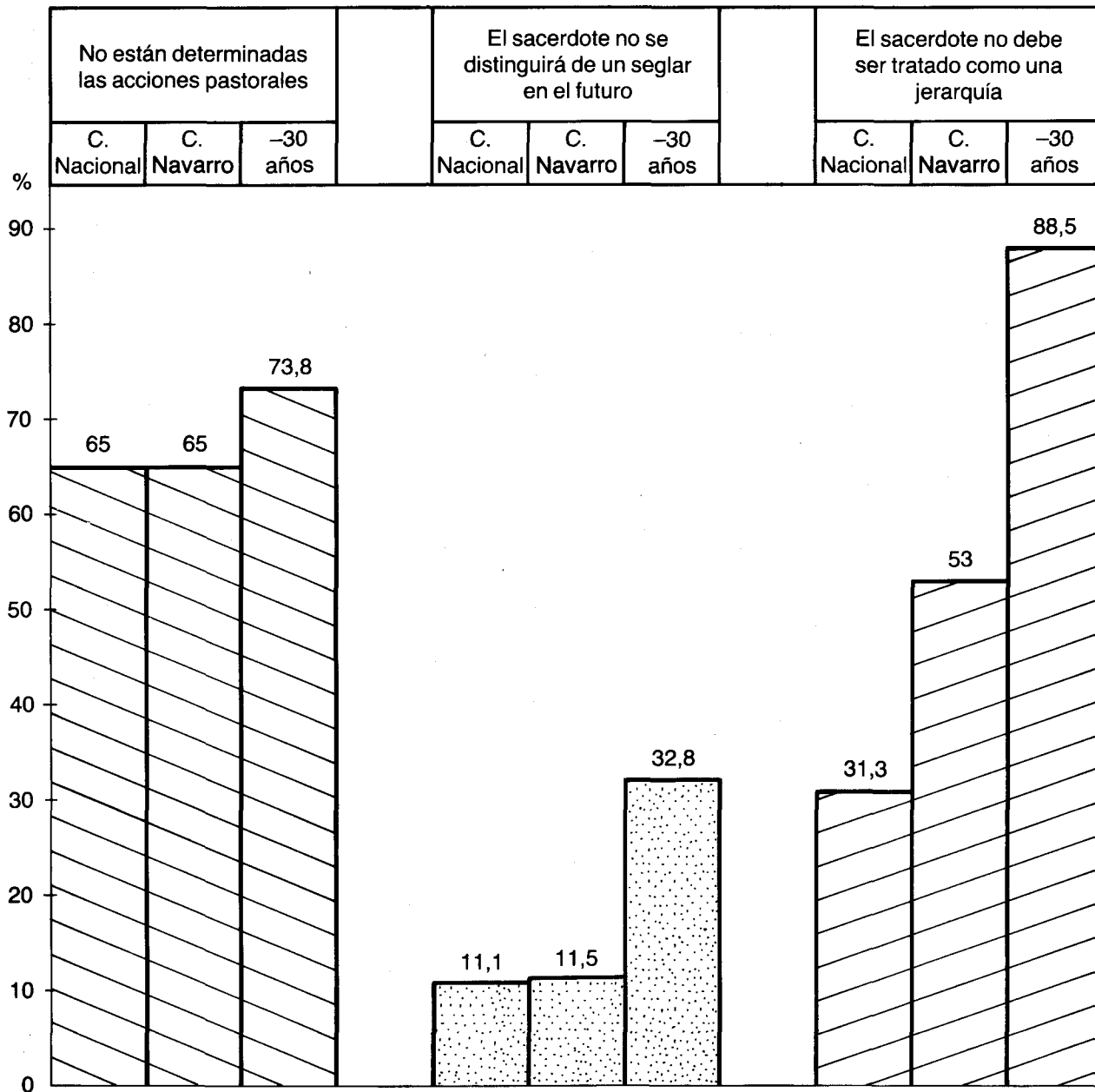
1.085: Indeterminación de la misión sacerdotal.



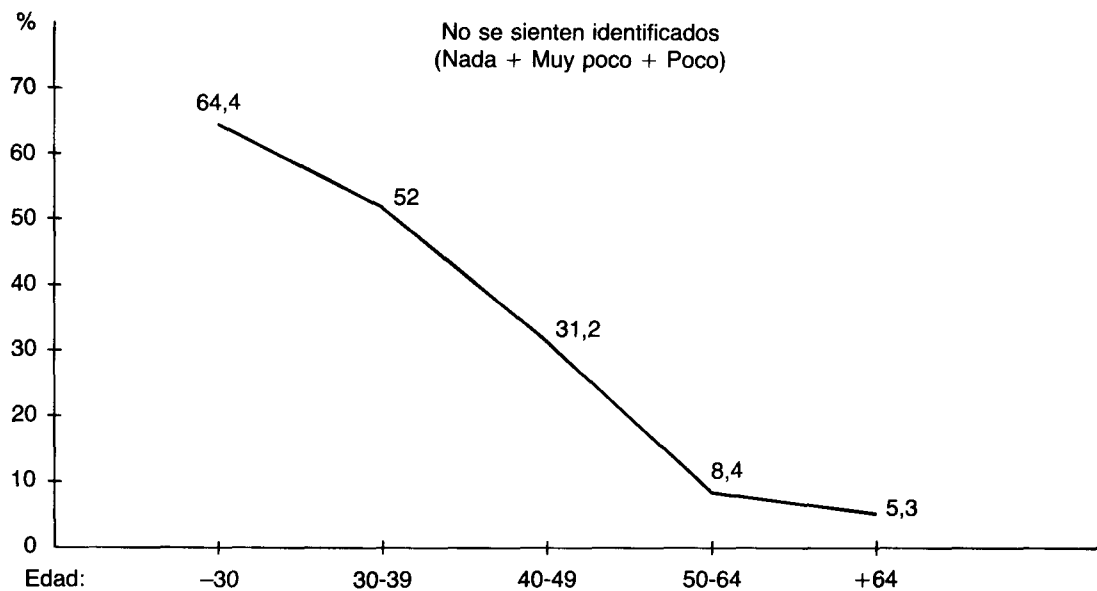
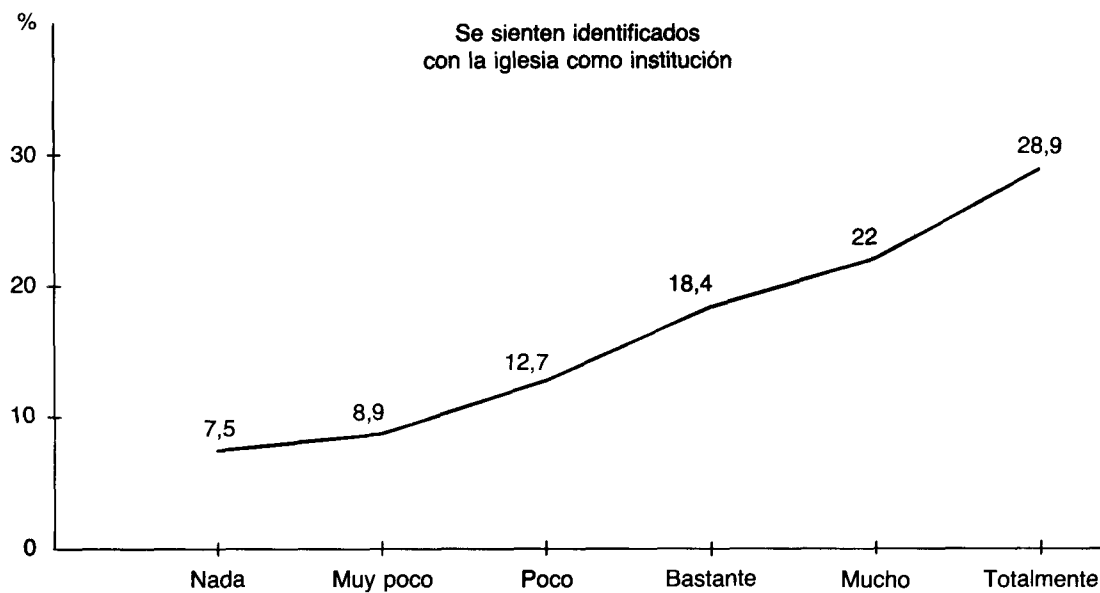
1.072 y 1.039: La formación recibida.



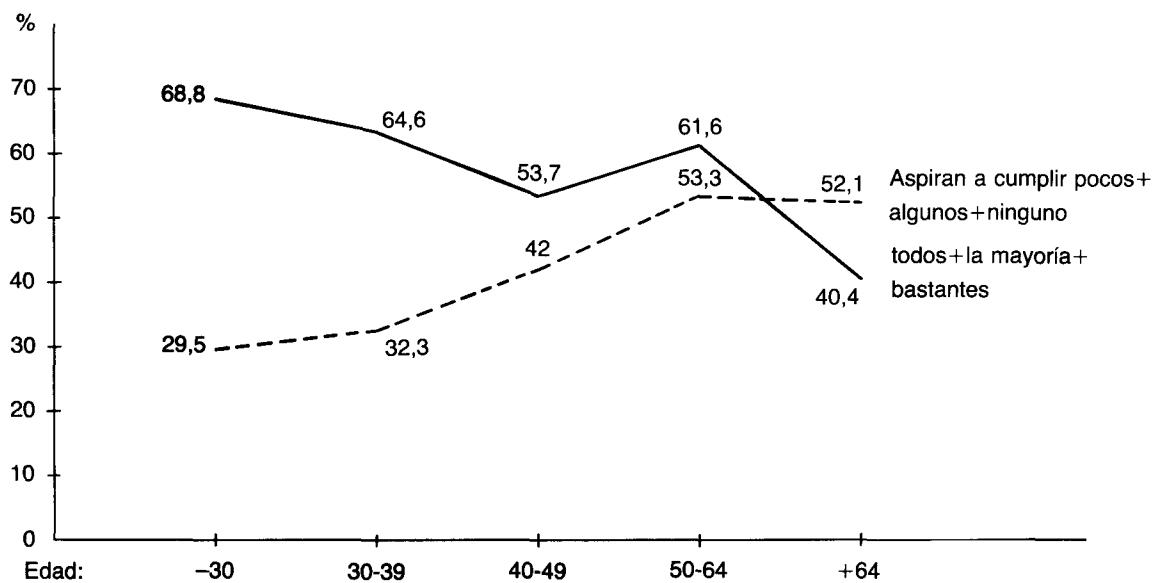
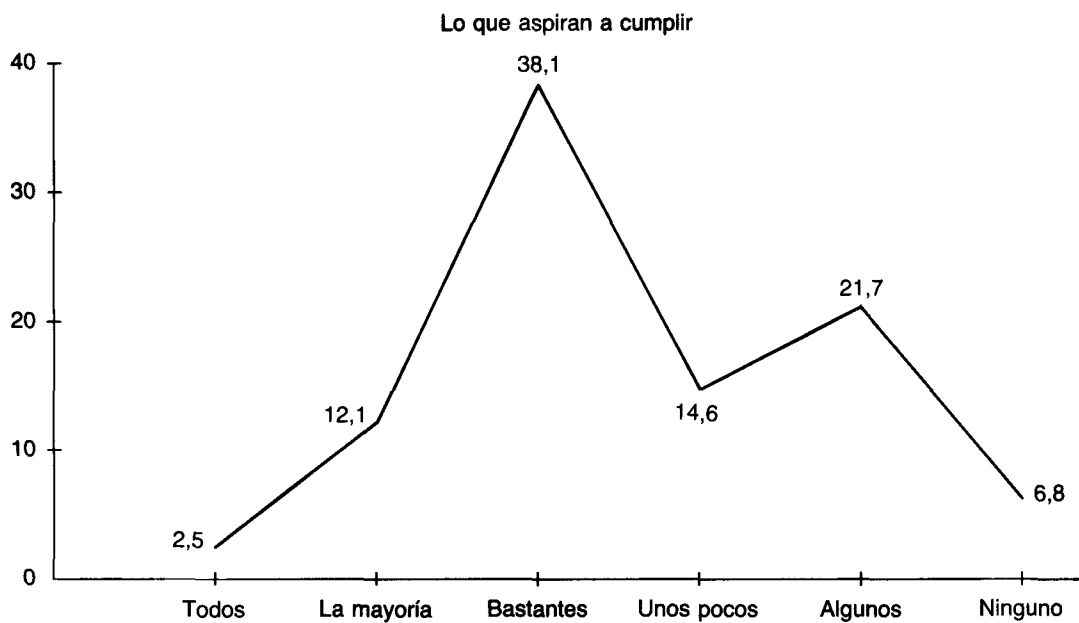
1.071, 1.087 y 1.091.



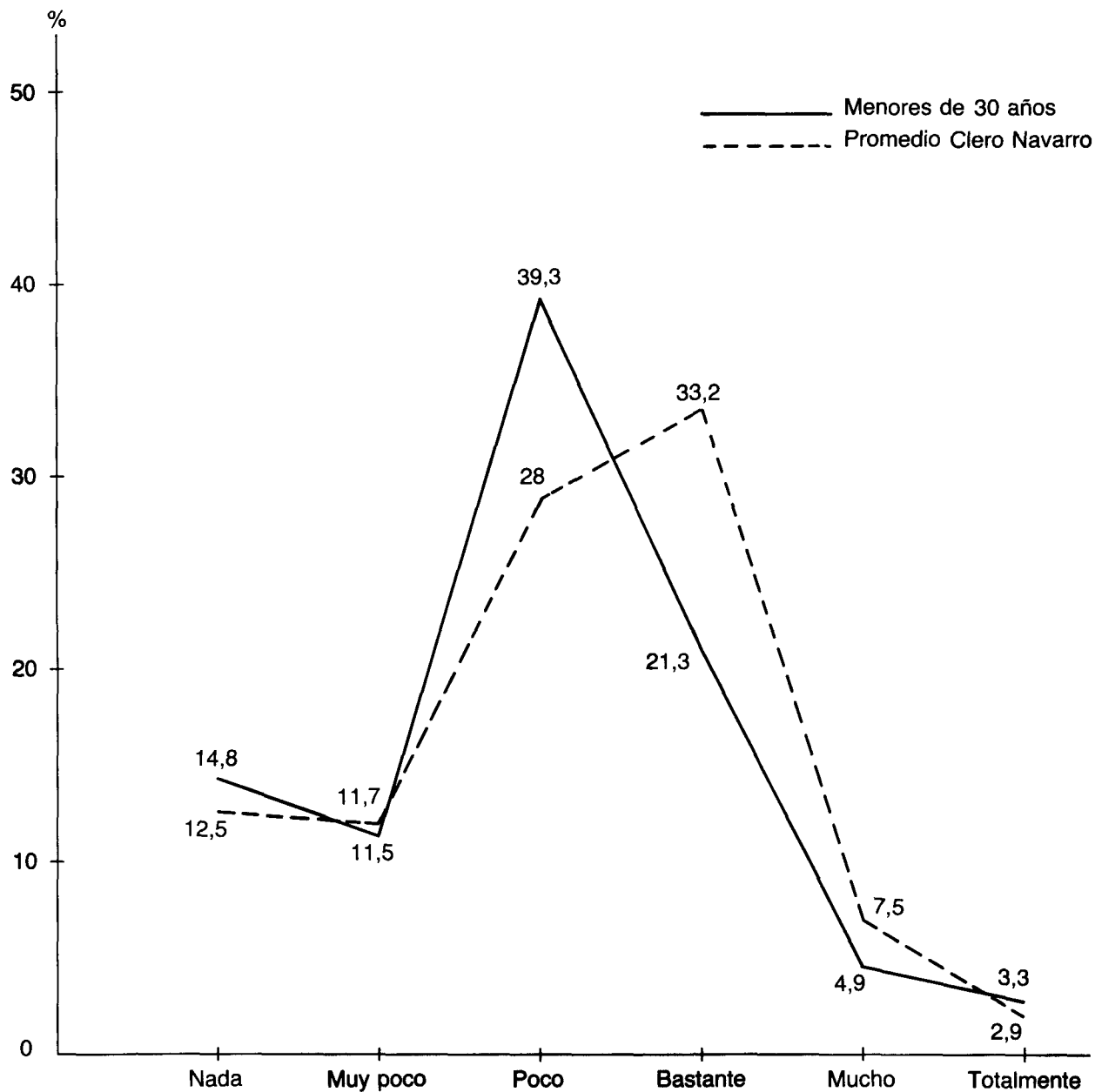
1.058.



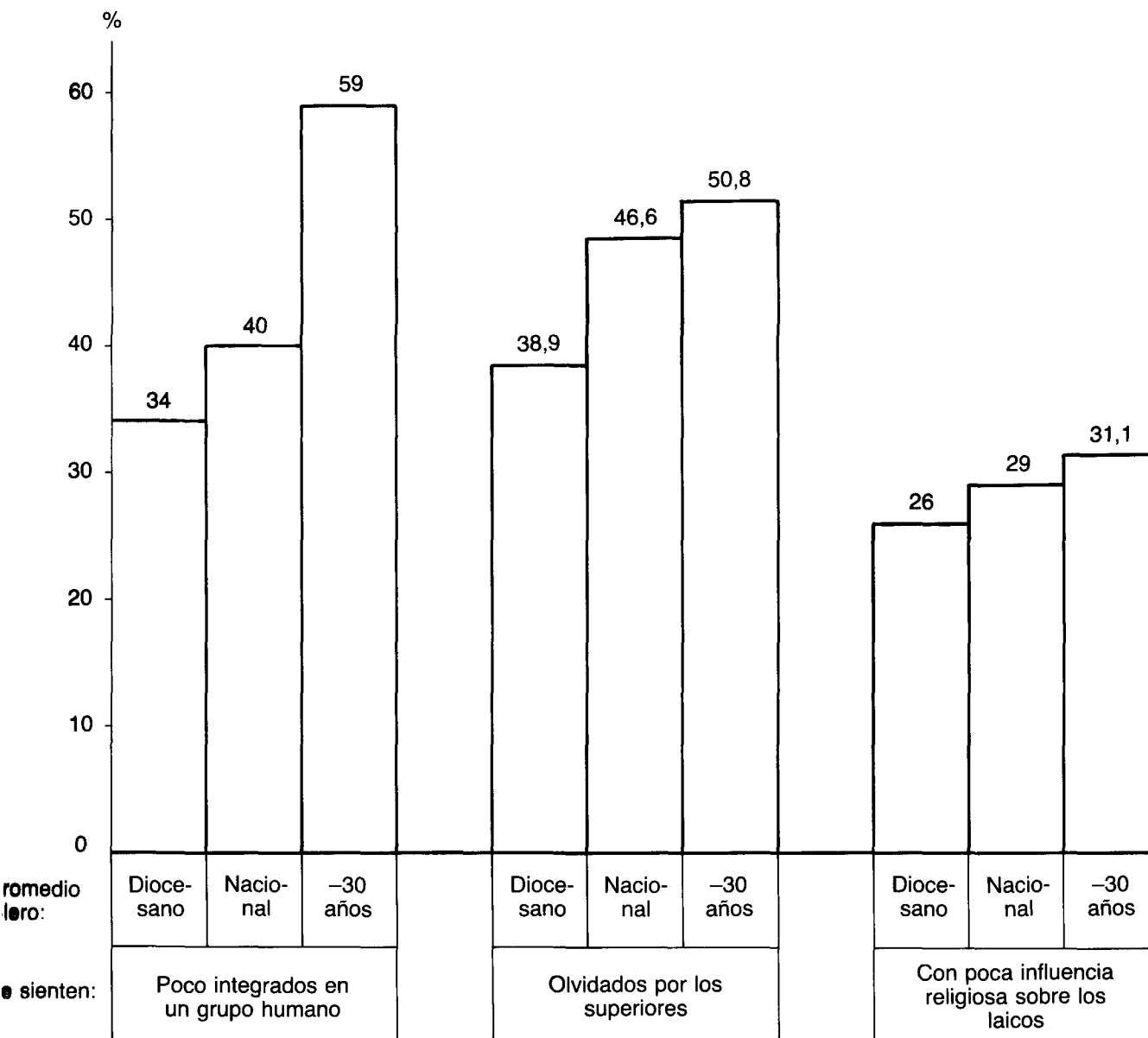
2.004.



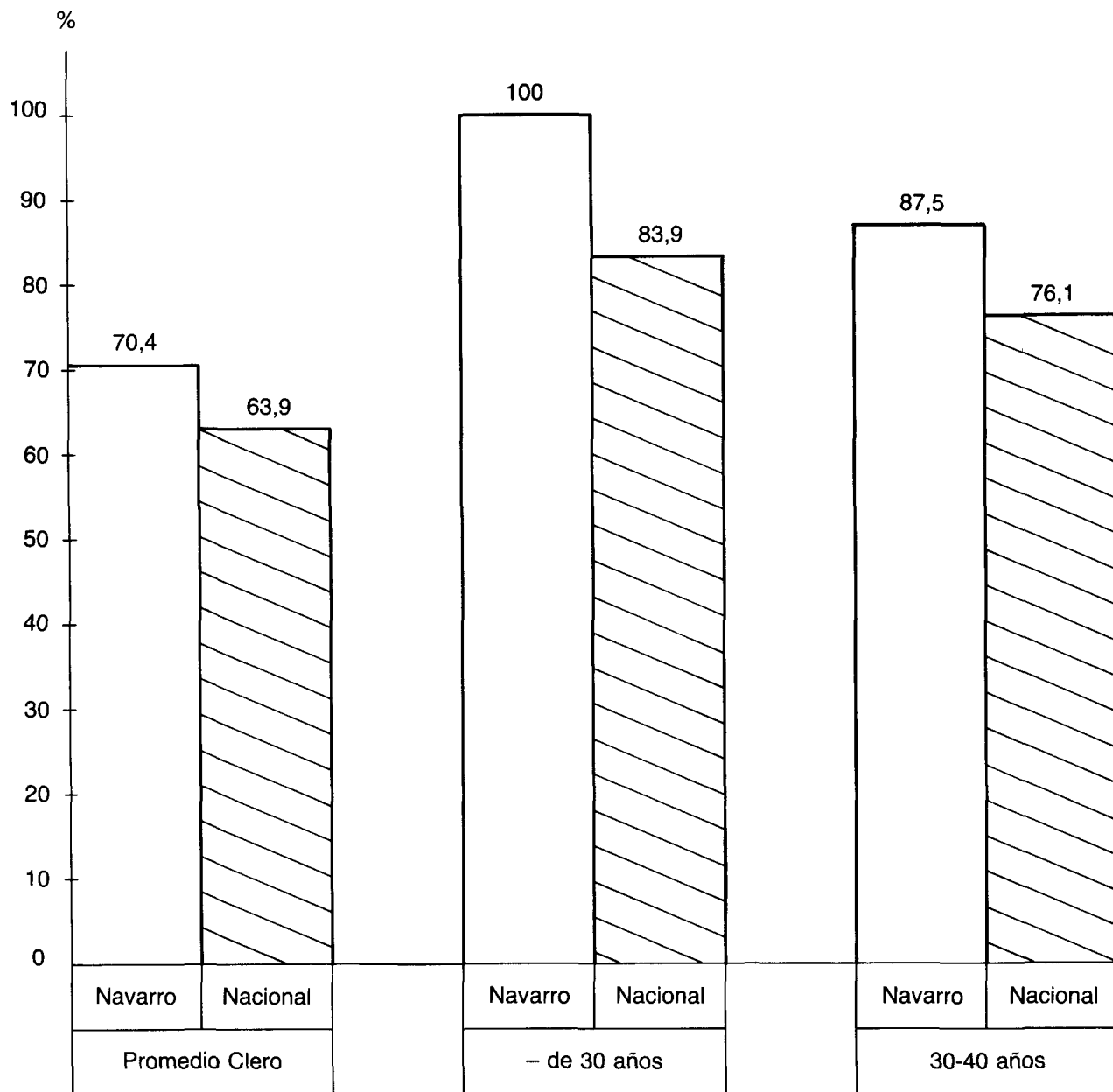
128. Las actividades pastorales le dejan insatisfecho.



Promedio Clero

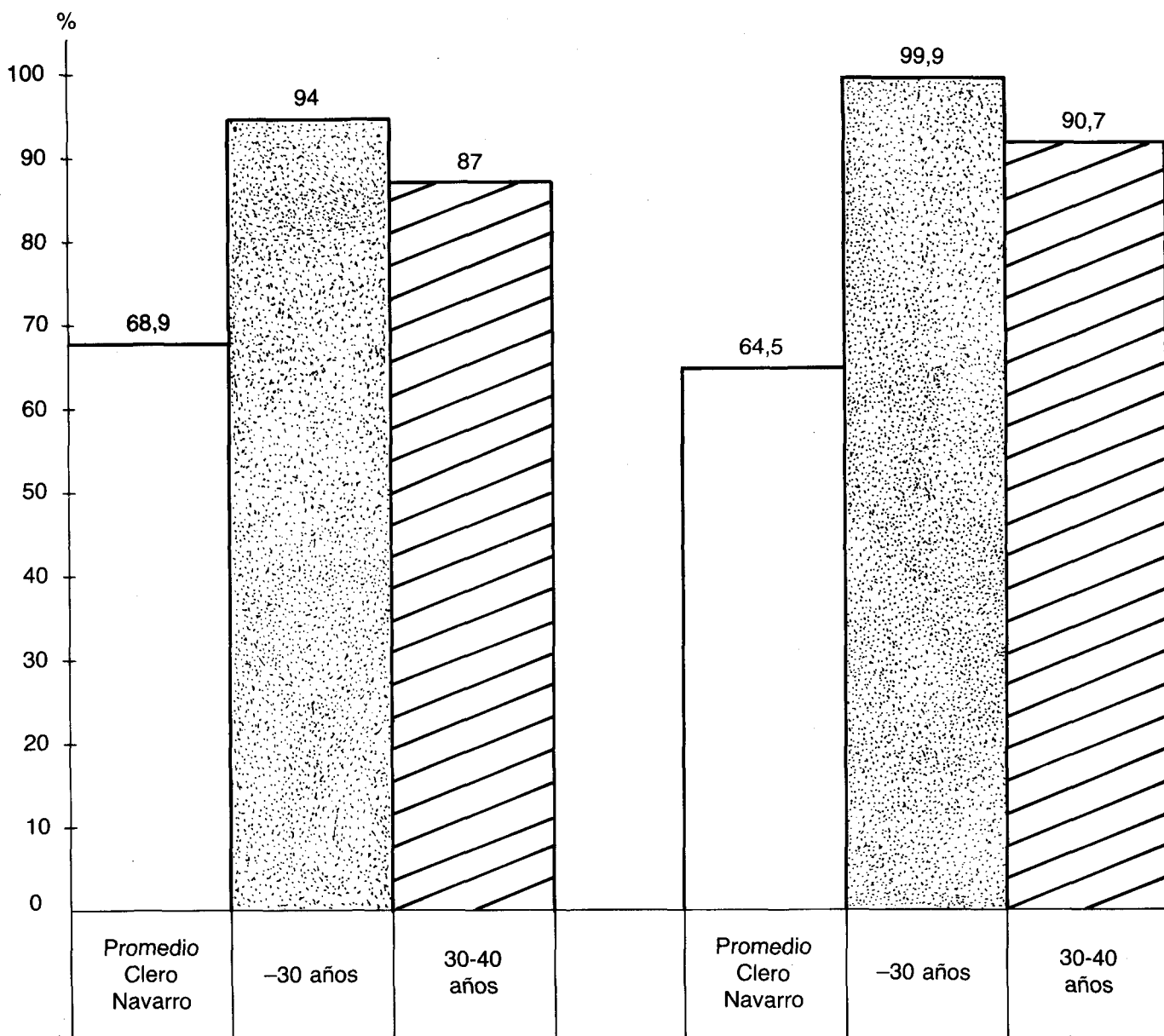


1.061.

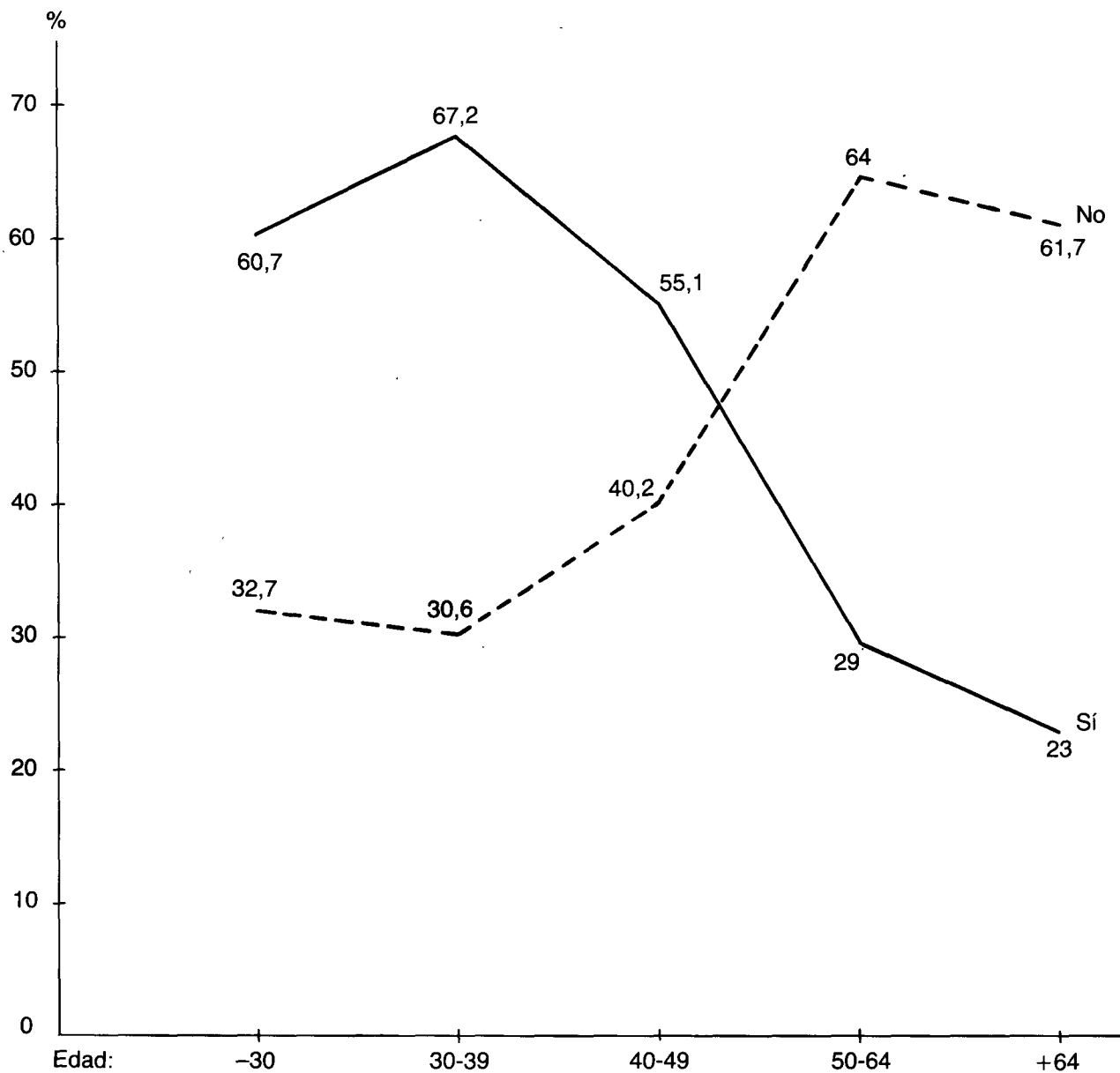


1.057: Desacuerdo con la postura de la Iglesia en lo social y político.

1.066: Desacuerdo con que la Iglesia aparezca ligada al Estado.



2.023: Constituye problema serio el no saber qué hacer.



2

Interpretación sociológica de los datos anteriores

La encuesta revela insatisfacción, por no decir malestar, en un alto porcentaje de sacerdotes diocesanos y extradiocesanos. Es legítimo intentar descubrir los factores que provocan tal estado de ánimo y tratar de corregirlo. Bien sabemos la dificultad que entraña tal intento, pero la complejidad del problema no exime del empeño de búsqueda de datos para plantearlo lo más adecuadamente posible. El peligro de generalización queda neutralizado por la fácil referencia a los datos aducidos en el apartado anterior. En todo caso, queremos reflejar lo más objetivamente posible las dimensiones de una situación tal como ha sido manifestada por los propios interesados.

Este fenómeno se puede tipificar como crisis de sacerdocio. Muchos sacerdotes no se realizan satisfactoriamente en el ejercicio del ministerio pastoral. Hay campos concretos en que se advierte la desilusión. Hasta el complejo de inferioridad se filtra en más de una respuesta. Se puede hablar de verdadero desajuste entre persona y vida. La síntesis fe-vida de la época anterior, de tinte sacral, ha sido desbordada. Los principios que antes inspiraban las más profundas actitudes no logran ya realizar la unidad existencial tan necesaria. Lógicamente, los presbíteros viven la experiencia de la dispersión. Experiencia

incómoda de desasosiego interior. ¿Cómo conciliar Dios y mundo, segregación sacerdotal y personalidad humana?

Esta crisis tiene múltiples causas, pero la principal, sin duda, es el cambio cultural que afecta a la humanidad. Arraiga, en efecto, en una nueva concepción de la vida que llamamos secularización. Sin él buscarlo ni preverlo, el sacerdote ha irrumpido en un mundo más secularizado con una imagen sacral. He aquí el drama: afrontar una realidad nueva con un ministerio plasmado en la sensibilidad de otros tiempos; afrontar el desafío secular con bagaje sacral.

Conviene disipar desde el principio todo recelo prematuro con respecto a la palabra secularización. Secularización no es sinónimo de ateización, cerrazón a la trascendencia, aniquilación de la fe cristiana. Esta actitud negativa se llama secularismo. La secularización es algo positivo. «Por secularización se entiende, en primer lugar, el procedimiento en virtud del cual el hombre va llegando de forma gradual a una valoración más ponderable de los bienes de este mundo, de sus estructuras, fines y normas»²

² Sínodo de los Obispos, *El Sacerdocio Ministerial*. Oficina Diocesana de Prensa, Madrid 1971, 6.

Cada vez cunde más la convicción de valorar las realidades terrenas en sí mismas y no por su referencia *inmediata y directa* a lo religioso. Las cosas, las personas, las instituciones temporales tienen fines intramundanos y aspiran a realizarlos. Siendo fieles a sí mismas en lo inmediato, son fieles a Dios. Sufren violencia y se resisten a todo corte en su intrínseca finalidad, aunque sea para refundirla en un orden superior (heteronomía).

El paganismo sacralizó la naturaleza despojándola de su consistencia real. El mundo infrahumano no era mundo, no era campo de acción del hombre, sino feudo de los dioses; carecía de leyes, de constantes de ser y de actuar; estaba regido por el capricho de los dioses, que formaban parte del engranaje cósmico. Aquéllos eran inmanentes al mundo. Por eso explicaban inmediatamente los fenómenos cósmicos y sociales. Llovía cuando al dios de turno se le ocurría abrir las compuertas del firmamento. Estallaba la guerra cuando Marte hacía entrar en situación conflictiva los ánimos de los pobres mortales. La biblia, en cambio, seculariza las cosas. Los relatos creacionistas de los dos primeros capítulos del Génesis introducen un cambio radical: subrayan fuertemente la distinción real Dios-mundo y la diversidad de causalidades. Los autores de estos relatos, aun no siendo originales en los géneros literarios que emplean, aportan un nuevo contenido. Modifican totalmente las relaciones Dios-hombre-cosas. Dios es Dios, el hombre es el hombre, el mundo es el mundo. Dios no es el hombre ni el mundo. Ningún elemento del mundo tiene aureola de Dios. Frente al politeísmo del tiempo se afirma el más puro monoísmo. No hay más que un Dios Yahvé, que ha hecho todo. Se van eliminando las diversas categorías de seres (sol, luna, etc.) divinizadas por las religiones orientales.

También se distinguen las causalidades. Yahvé no es un concurrente de los hombres. No rivaliza con ellos. Opera en diverso plano. Al ser el único trascendente, es la única causa absoluta. Por consiguiente, no se puede encuadrar a Dios en un sistema cósmico. Su causalidad no es un factor más, aunque importante, al lado de otros, en el conjunto de las relacio-

nes y leyes estudiadas por la ciencia. Decir que Dios es creador equivale a reconocer que todo depende radicalmente de él; pero esto no afecta a la estructura interna y a las leyes permanentes. No se puede enmarcar a Dios en el mundo. Su causalidad no se puede reducir a una función particular dentro de un esquema general. Precisamente, porque su causalidad es absoluta, no aparece cuando se busca la inteligibilidad propia del universo ³.

Paradójicamente, en la experiencia religiosa bíblica, todo es sagrado, pero todo es profano. Todo es sagrado, porque todo está en conexión de origen, de profundidad y de destino con ese alguien que todo lo sustenta y finaliza. Todo es profano, porque el mundo, en su compleja organización, es consistente y, relativamente, autónomo. Iniciado por Yahvé, el mundo se desenvolverá según propias leyes, explorado e impulsado por el hombre, y aquél no interferirá en su profanidad. Por tanto, el sabio que estudia las íntimas correlaciones del cosmos, tiene razón al prescindir de Dios: simplemente respeta su trascendencia. La ciencia reconoce la existencia del universo y estudia la evolución y la estructura de la realidad que tiene delante. El científico no prueba ni la existencia ni la inexistencia de Dios. Esta cuestión desborda su campo de exploración. El investiga. El problema de Dios surge cuando, como hombre, se pregunta por la causa primera y por el sentido último de la realidad que él escudriña.

El hombre bíblico es un ser consciente, activo y responsable. Imagen del que lo inició, ha de proseguir su obra con personalidad. Es un *iniciador iniciado*. Dios jamás le ha de privar de sus valores humanos, y, en caso de que se hubiese sacralizado, puede emprender legítimamente el proceso desacralizador de sí mismo: «Si por autonomía de la realidad terrena, dice el Concilio, se quiere decir que las cosas creadas y las comunidades mismas gozan de leyes propias y valores, que el hombre gradualmente ha de descubrir, emplear y ordenar, esta exigencia de autonomía es absolutamente legítima. No es sólo que

³ Charles Davis, *La gracia de Dios en la historia*. DDB, Bilbao 1970, 25.



la reclamen los hombres de nuestro tiempo, sino que concuerda además con la voluntad del creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un orden propio regulado que el hombre debe respetar según los métodos propios de cada ciencia o de cada arte»⁴.

La secularidad, pues, bien entendida es la conciencia de la bondad de los valores humanos y la convicción de que la persona no debe renunciar a ellos por activos religiosos. Más aún, el hombre secular, aunque no sepa expresarse, vive la convicción de que Dios en sus intervenciones gratuitas no puede empobrecer al hombre ni ensombrecerlo. Sus auto-comunicaciones divinas al mundo son gratuitas: ni rebajan ni aumentan las virtualidades históricas a nivel inmanente. Las porciones de mundo que se dicen «consagradas» no pierden su consistencia natural ni adquieren una fuerza sobrenatural que las habilite por ello para ejercer una función temporal e inmanente. Se sigue hablando de realidades sagradas (espacios, objetos, personas), pero en un sentido trascendente y escatológico. «Lo sagrado no discrimina de forma inmanente, sino en relación trascendente hacia Dios y en función de una ultimidad histórica»⁵. Una persona que se consagra a Dios no disminuye ni adquiere automáticamente cualidades humanas. El pan y el vino eucarísticos no alimentan ni más ni menos que el pan y el vino corrientes. Lo que hacen es (adquirir o) explicitar su referibilidad y la de toda la creación a la plenitud trascendente. Al convertirse en el cuerpo y en la sangre de Cristo, nos remiten a su autocomunicación graciosa a los hombres.

Pues bien, muchos sacerdotes están autocomprendiéndose de forma más secular que antes:

a) Rehuyen o rechazan la excesiva *segregación*, tan propia de la cultura sacral. Lo apuntan, al responder el 52% (51,8) del total, y el 86,9% (80,1) de los más jóvenes, que la evolución social moderna justifi-

caría que el sacerdote asumiera también otras actividades seculares (asistencia social, maestro, obrero). Postura que queda reforzada al responder el 50,9% (47,9) y el 83,6% (86,5) que sería conveniente que los sacerdotes dispusieran de tiempo para simultanear su ministerio tradicional con el ejercicio de una profesión o trabajo manual. Dato que se hace todavía más significativo al fundamentar el 72,9% (64,2) y el 91,7% (89,9) sus afirmaciones precedentes en razones sociales, de eficacia pastoral, de independencia económica (respecto del Estado y de los fieles), de testimonio evangélico, de normalidad (poder ser lo normal). Sólo una mentalidad que se va secularizando postula un cambio en la imagen del sacerdote en cuanto a su estatuto profesional. La mentalidad sacral sigue identificada con la imagen de segregación profesional y, por supuesto, piensa que debe vivir del altar.

b) Otro dato de importancia en este mismo sentido alude a la desacralización de la política. El 67% piensa que con sólo su acción pastoral no puede la Iglesia en España evangelizar los sectores desecristianizados sin implicarse en juicios o actuaciones concretas reivindicativas, sociales y políticas. Una Iglesia profética y comprometida en estos sectores requiere un clero que asuma la causa de los débiles con realismo de encarnación.

c) Es relativamente alto el porcentaje de los que no se sienten plenamente integrados en un grupo humano: 34% (40), 59% (52,9), y el de los que, por ser sacerdotes, se sienten desplazados de las tareas transformadoras de la sociedad española: 34,8% (35,5), 52,5% (43,7). Indicio de menor significación es la forma de vestir: el 57,3% (58,6) es partidario del traje seglar, o del que mejor se adapte al ambiente. El 23,5% (20) prefiere la sotana. En los jóvenes, la desproporción es mayor: 86,6%.

d) Muchos rechazan el estatuto de superioridad que la sociedad sacral les otorga: el 53% (51,3), el 88,5%, y no son pocos: el 27% (50,8), (33,3) los que tienen la impresión de que los fieles valoran más al militante laico que al sacerdote. El trabajo constituye problema por su escasez, por la impreparación por la falta de ilusión. Las cifras no son delezna-

⁴ GS 36.

⁵ J. M. González Ruiz, *Dios es gratuito, pero no superfluo*. Navarra, Madrid 1970, 35.

e) Decrece la influencia religiosa en los laicos: el 26% (29), el 31,1% (36,1) tienen muy poca. Y no queda mucha posibilidad de suplencias profanas, ya que el 56,6% (55,2), el 61% (57,3) entre cuarenta y cincuenta años, confiesan no recibir consultas de orientación religiosa por parte de los fieles.

Contrastando la figura del sacerdote en ambas épocas, se advertirían las siguientes diferencias más o menos acentuadas:

<i>Epoca sacral</i>	<i>Epoca secular</i>
Segregación	Integración - Compromiso
Elevación	Servicio
Privilegio	Igualdad
Suplencias	Competencia o especialización
Ritualismo	Profetismo
Celibato	¿Pluralismo?

Una cultura que «separaba» profano y sacro, que daba primacía a lo sacro sobre lo profano, convirtiendo a éste «casi» en medio para aquél, tendía a sacralizar, a segregar (cuanto más, mejor) zonas profanas. La sociedad, impregnada de tal cultura:

- Segregaba a un grupo de personas (no sólo ontológicamente, en virtud del sacramento del orden, sino también) *sociológicamente*: las apartaba de su estatuto profesional, cívico-político, de su modo de vestir, de divertirse y, en general, de vivir (cosa lógica, por otra parte, dada la sensibilidad del momento).

- Las elevaba convirtiéndolas en seres revestidos de poder real o de prestigio social.

- Las privilegiaba otorgándoles un régimen de favor en los sectores más importantes de la vida profana, con la que, de alguna manera, tenían que relacionarse (recuérdense algunos cánones del C. I. C. y algunos artículos concordatorios).

- Les concedía una especie de competencia general. Partiendo de la investidura sacra para celebrar la eucaristía y otros sacramentos, el sacerdote recibía del grupo una misión, una potestad, unos derechos y privilegios que se extendían a todo cuanto directa o indirectamente se relacionaba con lo sagrado:

do: sacralización de los acontecimientos familiares, locales, nacionales; enseñanza de la teología y de la filosofía, supervisión de las escuelas, dirección espiritual, pedagógica y psicológica; administración de las cosas y de las personas en la Iglesia; beneficencia en nombre de los fieles; hasta, a veces, participación directa en la política... Por otra parte, no les exigía una preparación especial en estos campos.

- Les situaba predominantemente en el templo como hombres del culto, como intermediarios sagrados entre el fiel y su Dios, a fin de obtener los favores de éste. A los que se identificaban con esta imagen, la sociedad les reconocía plenamente carta de ciudadanía.

La encuesta nos dice que muchos sacerdotes no se reconocen fisonómicamente en una figura de dichos rasgos. Quieren estar *integrados* en la vida, corresponsabilizándose, a una con los hombres, en la construcción de la historia. Están convencidos de que hay que amar al mundo, positivamente entendido, desarrollando los valores humanos propios y ajenos y, de que, al hacerlo, viven la relación con Dios. Descubren, en una palabra, la vertiente de compromiso que la fe implica, sin abandonar las obras. Conciben, de forma nueva, la relación entre sacrificio existencial o caridad y sacrificio ritual.

Les fascina la defensa y promoción de la persona humana, y el *estatuto de igualdad* con todos. Han perdido relieve a sus ojos el problema de la dignidad sacerdotal en cuanto tal, y son alérgicos cada vez más a cualquier *privilegio*. Cambian las actitudes de *poder* por actitudes de *servicio*, y prefieren la *especialización*. Lo hacen por realismo y convicción. El efecto: han observado que se les niega audiencia en los terrenos que son específicamente suyos. Han perdido el poder de controlar directa y globalmente la vida de los individuos y de la comunidad. Su poder se ejerce de modo indirecto. Es decir, limitándose a los que quieren recurrir libremente a ellos, y dentro del ámbito ético y ritual. E incluso este poder indirecto, que aún les queda, está amenazado. Por pronto, cada día se les discute más, y ello en el seno mismo de la comunidad creyente, su capacidad para hablar con competencia de materias éticas. La vi-

diaria, económica, política, literaria, artística, en la que el sacerdote no participaba en tiempos pasados como actor inmediato, pero sí como una especie de superintendente, hoy se desarrolla al margen de su control ⁶.

Estos mismos sacerdotes resaltan el ministerio profético. Quieren anunciar el reino de Dios íntegramente (valores escatológicos y temporales, naturales y sobrenaturales), anunciarlo con sentido de historia, destacando los valores evangélicos que respondan a los signos de los tiempos ⁷.

Desde luego, que estas imágenes no son «químicamente puras». Sus rasgos se encuentran simultáneamente en ambas, aunque con diferente intensidad. Con todo, la crisis es sentida por unos y por otros. Los que siguen anclados en la cultura antigua no digieren las nuevas formas de comportamiento, a veces tiemblan ante ellas por creerlas una amenaza a la fe y a Dios. Por otra parte, se dan cuenta de que la vida camina y de que de alguna manera hay que insertarse en ella. Los otros intuyen el cambio cultu-

⁶ Cf. Pin, *Diversificación de las funciones sacerdotales*: Concilium 43 (1969) 346.

⁷ Pin, *o. c.*, 347.

ral y quieren responderle, pero no se hallan preparados. La formación del seminario supone un obstáculo para comunicar el cristianismo a los hombres: así se expresa el 36,1% (32,7) y el 41% (39,1). Y, más en concreto, la formación del seminario supone un obstáculo para responder a los problemas *que hoy se plantean* los hombres, como lo manifiestan el 41,9% (39,3) y el 50,8%. Sin duda, experimentan un desfase entre los objetivos perseguidos por la pedagogía del seminario: preparar sacerdotes para un mundo sacral, y la realidad que tratan de evangelizar, y que exigiría modelos de comportamiento más seculares.

Todos quieren ser fieles al sacerdocio. Pero todos se preguntan cómo serlo. Nos parece que lo más eficaz en esta coyuntura eclesial es ponerse a reflexionar sobre qué es lo permanente y qué es lo provisional en la realidad ministerial. Más que emitir juicios valorativos desde el punto de vista teológico, ya ahora urge acercarnos a la comprensión del sacerdocio de Cristo tal como él lo vivió y tal como ha sido vivido e interpretado en las diversas etapas de la Iglesia. Descubriendo el núcleo que permanece y detectando la realidad vital que cambia, estaremos en camino para actualizar el sacerdocio. ¿No lograríamos, entonces, integrar la fidelidad a los orígenes y la fidelidad a los tiempos que tanto nos preocupa?

3

El sacerdocio en el Nuevo Testamento

Misión de Jesucristo

El punto de partida para una reflexión sobre el sacerdocio tiene que ser, como es natural, el Nuevo Testamento. Más en concreto, la persona misma de Cristo que en sí mismo y en su obra se presenta como el camino, la verdad y la vida, y «como el único hombre bajo el cielo dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos» (Hch 4, 1-2).

Con él se inicia la nueva y definitiva etapa de la historia de la salvación; por ser una etapa más de dicha historia, está en conexión con la anterior; por ser nueva, presenta una originalidad y una profundidad que hacen saltar muchas concepciones existentes y que la constituyen en plenitud de los tiempos.

Cristo, profeta

«De una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo...» (Heb 1, 1-2). Cristo tiene conciencia de ser «el enviado» (Jn 3, 16-17;

12, 47). Tiene conciencia de no haber venido por su cuenta, sino de ser el enviado del Padre (Jn 8, 42; Mt 10, 40; 15, 24; 21, 37; Mc 9, 37; Lc 10, 16). Por eso, los evangelios presentan a Cristo como profeta, bien manifestando el propio Jesús su calidad de profeta (Lc 4, 16-24; 13, 33; Mt 13, 57; Mc 6, 1-6), bien proclamado así por la multitud (Mt 16, 14; 21, 11; Mc 6, 15; Lc 7, 16-39; 24, 19; Jn 4, 19; 6, 14; 7, 40; 9, 17); y así es aceptado por la comunidad cristiana primitiva (Hch 3, 22-26).

Cristo es, sobre todo, «el profeta», no sólo porque en él se cumplen todas las profecías (Lc 24, 25-27.45; Mt 1, 22-23; cf. la frecuencia en este último evangelio de la fórmula: «para que se cumpliera lo que estaba escrito por el profeta»), sino principalmente porque él es el revelador del Padre (Jn 1, 18; 1 Jn 1, 1-4), el testimonio más perfecto del amor de Dios a los hombres (1 Jn 4, 7-10).

Todo esto encuentra su resumen en uno de los pasajes centrales de los evangelios, la respuesta de Simón Pedro: «Señor, ¿a quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que tú eres el santo de Dios» (Jn 6, 68-69), escena que es equivalente a la recogida por los sinópticos (Mt 16, 16).

Cristo, por tanto, como profeta predica el mensaje de salvación, manifiesta la voluntad de Dios a los hombres, presenta sus exigencias que muchas veces tendrían que ser radicales.

Cristo, Señor

Pero Cristo no sólo es palabra, es también acción, o, si se quiere, es la palabra de Dios que por sí misma es y se manifiesta eficaz. A él le corresponde el señorío, y lo ejercita. Así lo reconoce muy pronto la primitiva comunidad cristiana, y «Cristo es el Señor» es una de las primeras fórmulas de la fe (Flp 2, 11)⁸. El señorío no es otra cosa que el dominio, por haber triunfado, de todos los enemigos, hostiles a la plena expansión de la vida de los hombres. Cristo es el Señor después de su resurrección de una manera perfecta, porque su victoria ha sido y es total y definitiva: el poder del pecado y de la muerte han sido vencidos.

Pero durante su vida terrena estuvo sometido a los embates de estos poderes, a los que superó en su existencia: a la muerte por su resurrección, y al pecado por la superación del egoísmo, autosuficiencia y soberbia del hombre, no dejándose aprisionar ni por la ambición del poder, ni por el provecho ni por el deseo de vanagloria (Mt 4, 1-11).

Su vida pública es vida de servicio, de entrega: «El hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida como rescate por muchos» (Mt 20, 28). Trata de vencer el poder del pecado en los hombres, lo mismo si éste aparece a la luz del día que si se encuentra agazapado en una vida ya organizada e incluso presentada como querida por Dios. Este es su señorío en la vida, vencer al pecado por la denuncia y el servicio: «Vosotros me llamáis el Maestro y el Señor, y decís bien, porque lo soy. Pues, si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros» (Jn 13, 13-14).

⁸ Cf. la nota de la *Biblia de Jerusalén* a este texto.

Los dos aspectos, el profetismo y el señorío, aparecen resumidos en Mt 9, 35: «Recorría todas las ciudades y los pueblos enseñando en sus sinagogas proclamando la buena nueva del reino y sanando toda enfermedad y dolencia». Las dos actividades fundamentales que formaban parte de su misión fueron *proclamar* el evangelio de la salvación y *operar* esta salvación, significada en las curaciones como la expresión más clara de su caridad y de su entrega en favor de los hombres, principalmente de los pobres y de los oprimidos (Lc 4, 18. 19). Esto es lo que Jesús «hizo y enseñó desde un principio hasta el día en que, después de haber dado instrucciones por medio del Espíritu Santo a los apóstoles que había elegido, fue llevado al cielo» (Hch 1, 1-2).

Cristo, sacerdote

La carta a los Hebreos es el único escrito del Nuevo Testamento que aplica a Cristo el término «sacerdote», con el que eran denominados algunos miembros del sacerdocio levítico de la antigua alianza (2, 17; 3, 1; 4, 14; 7, 26). Emplea también categorías propias del sacerdocio de Jesucristo.

Pero esta terminología podría desfigurar la nueva realidad del sacerdocio de Cristo, si no se tiene en cuenta que la intención fundamental de la carta es precisamente mostrar que el sacerdocio ritual ha sido radicalmente transformado (éstos, los sacerdotes según la ley, dan culto en lo que es «sombra figura de realidades celestiales»: 8, 5) y sustituido «por ministro mejor» (7, 11-24; 8, 6-7).

Los múltiples sacrificios legales de la economía anterior han sido sustituidos por el único sacrificio de Cristo como oblación personal consumada en la cruz: «Penetré en el santuario no con la sangre de machos cabríos ni de novillos, sino con su propio sangre» (9, 12).

La originalidad del sacerdocio de Cristo es bien patente en su naturaleza, en su función, en su permanencia. Cristo es consagrado sacerdote y constituido mediador por su encarnación: «Tampoco Cristo se apropió la gloria del sumo sacerdocio, sino



JC-25120



JC-25120

que la tuvo de quien le dijo: Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy» (5, 5). Cristo cumple su función de sacerdote con su vida existencial, haciendo la voluntad del Padre: «Holocaustos y sacrificios por el pecado no te agradaron. Entonces dije: He aquí que vengo –pues de mí está escrito en el rollo del libro– a hacer, oh Dios, tu voluntad» (10, 6-7).

El supremo acto del cumplimiento de la voluntad de Dios fue su muerte: «no se cumpla mi voluntad, sino la tuya»; por eso es la oblación perfecta de su persona como consecuencia del pecado para vencer el pecado.

La permanencia del sacerdocio y sacrificio de Cristo es fruto de su resurrección y nueva vida que manifiesta el triunfo permanente sobre el pecado: «Llegado a la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen». Manifiesta la intercesión continua: «No penetró Cristo en un santuario hecho por mano de hombres en una reproducción del verdadero, sino en el mismo cielo para presentarse ahora ante al acatamiento de Dios en favor nuestro» (9, 24).

Si el autor de la carta a los Hebreos trata de salir al paso de dificultades y peligro de apostasía y exhorta a mantener la fe a determinados sectores provenientes del judaísmo, es lógico que intente iluminar su fe «contraponiendo a la nostalgia del antiguo sacerdocio y del antiguo culto levítico la persona de Cristo sacerdote según el orden de Melquisedec, superior a Aarón»⁹.

Pero, al ser distinto el sacerdocio, es lógico también que los evangelios presenten la misma realidad sin aplicar nunca a Cristo la palabra sacerdote. Su consagración aparece en el bautismo: «Este es mi Hijo amado en quien me complazco» (Mt 3, 17). Su función es el cumplimiento de la voluntad del Padre; toda su vida fue una donación y oblación personal en favor de los hombres para reparar sus miserias y dolencias y restaurar su libertad. El cumplimiento de esta voluntad y expresión de amor

tiene su momento culminante en la muerte: «El mundo ha de saber que amo al Padre y que obré según el Padre me ha ordenado. Levantaos, vámonos de aquí», dice Jesús a sus discípulos después de la cena (Jn 14, 31).

La eucaristía es la permanencia del sacrificio de Cristo sacerdote, el signo visible de la vida de Cristo entregada por los hombres, que culmina en la muerte y que permanece por su resurrección y nueva vida. Obsérvese, en este sentido, que el lugar de la institución de la eucaristía está ocupado en el evangelio de Juan por el relato del lavatorio de los pies, como expresión de la actitud «sacerdotal» de Jesús, que no pretendía ser meramente ritual, sino de servicio personal en favor de los demás (Jn 13, 1-15). La eucaristía es, pues, el sacrificio sacramental de Cristo, es decir, la presencia bajo signos sensibles de la vida sacrificada de Cristo por los hombres, para que éstos al participar hagan suya la realidad permanente de la muerte y de la vida de Cristo. Nótese, por tanto, la diferencia del sacrificio eucarístico con relación a los sacrificios del Antiguo Testamento; el rito está esencialmente subordinado al sacrificio existencial de Cristo y de los que participan en él.

De todo lo dicho se desprende que, al hablar de Cristo sacerdote, no tenemos que aplicar las categorías del sacerdocio judío, mucho menos del pagano a la realidad del sacerdocio de Cristo. Más cerca estaríamos de las fuentes del Nuevo Testamento expresando la realidad de Cristo como el «profeta» que presentó y vivió su mensaje de liberación hasta las últimas consecuencias entregando toda su persona en favor de los hombres, para que en él encuentre el hombre el sentido y la realización de su vida.

2. El pueblo cristiano participa de la vida de Cristo

Al hablar del pueblo de Dios, dice el concilio Vaticano II: «Constituido por Cristo en orden a la comunión de vida, de caridad y de verdad, es en

⁹ Cf. *Biblia de Jerusalén*. Introducción a las Epístolas de san Pablo, 1.509.

pleado también por él como instrumento de la redención universal y es enviado a todo el mundo como luz del mundo y sal de la tierra»¹⁰. Los creyentes son, pues, a la luz del Concilio, los continuadores de la misión de Cristo. El Nuevo Testamento, siguiendo la explicación anterior de la misión de Cristo, vemos que nos dice lo mismo.

El pueblo de Dios, profeta

El contacto con Jesús de Nazaret, tal como aparece muchas veces en el evangelio, llevaba espontáneamente a un apostolado rudimentario. Los primeros discípulos llevan a otros a Cristo (Jn 1, 40-47); la samaritana se convierte en anunciadora del judío que había hablado con ella (Jn 4, 28-29); los curados referían lo sucedido, aun a pesar de la prohibición (Mc 7, 31-37).

Pero, sobre todo, la primitiva comunidad, por exigencia de la vitalidad de su fe en Cristo, sentía la necesidad de extenderla, y encontramos a muchos cristianos que así lo hacían. El concilio Vaticano II, en el decreto sobre el apostolado de los laicos, recoge varios textos cuyo significado aclara con estas palabras: «Cuán espontánea y cuán fructuosa fuera esta actividad en los orígenes de la Iglesia lo demuestran abundantemente las mismas Sagradas Escrituras» (cf. Hch 11, 19-21; 18-25; Rom 16, 1-16; Flp 4, 3)¹¹.

El fundamento de esta actividad está en la presencia íntima del espíritu, una de cuyas funciones es llevar al cristiano al descubrimiento y profundización de la verdad y a su proclamación. «Vosotros habéis sido instruidos por Dios para amaros mutuamente», dice Pablo a los Tesalonicenses (1 Tes 4, 9), haciendo alusión a la profecía de Jr 31, 33-34: «No tendrán que adoctrinarse unos a otros, mutuamente, pues todos, grandes y pequeños, me conocerán». La presencia del espíritu se manifiesta ante todo en la diversidad de carismas: todos proceden de él, es-

tán destinados al bien de la comunidad e incluso a aquellos que no pertenecen a ella (1 Cor 12, 14). Por eso, Pablo constata en la comunidad de Roma: «Estáis llenos de buenas disposiciones, henchidos de todo conocimiento y capacitados también para amonestaros mutuamente» (Rom 15, 14), y exhorta a los de Tesalónica a que «amonestéis a los que viven desconcertados, animéis a los pusilánimes, sostengáis a los débiles y seáis pacientes con todos» (1 Tes 5, 14). Y, así, cuando el apóstol está prisionero, «la mayor parte de los hermanos, alentados en el Señor por mis cadenas, tienen mayor intrepidez en anunciar sin temor la palabra» (Flp 1, 14).

El pueblo de Dios es señor

La comunidad cristiana participa de la vida de Cristo y, por tanto, del señorío que Cristo posee. La victoria de Cristo sobre el pecado, la ley y la muerte es patrimonio del cristiano (Rom 6, 2; 7, 6; 7, 24-25). Al hombre se le ha entregado el dominio de todas las cosas (1 Cor 3, 21-23). No hay nada a lo que el hombre tenga que estar sometido. «Para ser libres nos libertó Cristo» (Gál 5, 1). El esfuerzo del hombre debe encaminarse a conquistar y mantener este dominio. Pero del mismo modo que Cristo en su vida terrena fue señor constituyéndose en servidor, para que nadie fuese esclavo del pecado y sufriese las consecuencias del mismo, así también el cristiano debe participar de ese señorío para intentar lograr otro tanto. No es necesario insistir en esto, ni recordar textos bíblicos. El Nuevo Testamento se centra en el amor, que no es otra cosa que buscar el bien de los hombres y tratar de conseguirlo, por estar todos llamados a la misma vocación (Ef 4, 1s). La fe en la resurrección de Cristo y la presencia del espíritu mantienen la firme esperanza del hombre en una actitud constante (Rom 5, 1-5), y la victoria final está asegurada (1 Cor 15, 20-28; 54-57). Este es el principio en el que se basa la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de

¹⁰ LG 10.

¹¹ AA 1.

Cristo»¹², y que el Concilio trata de actualizar «escrutando a fondo los signos de los tiempos e interpretándolos a la luz del evangelio» (GS 4).

El pueblo de Dios es sacerdotal

Según el Vaticano II, «los bautizados son consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo por la regeneración y por la unción del Espíritu Santo, para que, por medio de todas las obras del hombre cristiano, ofrezcan sacrificios y anuncien maravillas de quien los llamó de las tinieblas a la luz admirable (cf. 1 Pe 2, 4-10)». Junto al texto que cita el Concilio, encontramos otros tres en los que Juan llama a la comunidad cristiana reino de sacerdotes (Ap 1, 6; 5, 10; 20, 6). El bautismo es para el cristiano un rito de consagración que le capacita para dar profundización a su vida y actividad por la presencia de la vida de Cristo que lleva en sí mismo. Por eso Pedro en su primera carta caracteriza el sacerdocio de los cristianos por «el ofrecimiento de sacrificios espirituales aceptos a Dios por mediación de Jesucristo» y «por el anuncio de las alabanzas de Dios».

Este es el sacrificio espiritual del que varias veces se hace eco Pablo en sus cartas (Rom 12, 1; Flp 3, 3; Heb 13, 15) y que coincide con la intención expresa de Cristo: «Créeme, mujer, llega la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre... los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (Jn 4, 21-23); y poco antes había dicho Juan a la luz de la resurrección de Cristo: «Destruid este templo y en tres días lo levantaré. Pero él hablaba del templo de su cuerpo. Cuando resucitó, pues, de entre los muertos, se acordaron sus discípulos de que era eso lo que quiso decir» (Jn 2, 19-22).

Podemos, por tanto, decir que, así como pasamos de un sacerdocio ritual, externo, a un sacerdocio real, existencial en Cristo ofreciéndose a sí mismo: su propia existencia, del mismo modo el cris-

tiano debe ejercer su propio sacerdocio, participando del de Cristo con una vida generosa y de entrega. «No os olvidéis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente; esos son los sacrificios que agradan a Dios» (Heb 13, 16).

3. El ministerio sacerdotal

La misión de Cristo es para todos los hombres. Fueron pocos los que le escucharon y vivieron con él, fueron pocos los testigos de su vida y su palabra concretas y existenciales. Pero su misión debía continuar. De entre sus seguidores escogió a doce que fueron llamados apóstoles (Lc 6, 12-16). La expansión de la primitiva comunidad fue exigiendo la dedicación de otras personas a esta misión. ¿En qué consistía esta misión? Siguiendo el anterior esquema, podemos decir:

Ministerio profético

Si hay algo claro en el Nuevo Testamento es que los apóstoles se dedicaron fundamentalmente a la predicación. Ya en vida de Cristo, como signo de su misión posterior, les envía a predicar, ocasión que aprovecha Mateo para intercalar un discurso sobre las exigencias misionales de los primeros predicadores (Mt 10).

En el momento de la ascensión, el mandato de Cristo es la predicación del mensaje de la fe y sus exigencias formando así una comunidad de bautizados (Mt 28, 18-20), y la realización la describe Lucas en los Hechos (2, 37-41). Cuando los apóstoles se sienten desbordados por las diversas necesidades de la comunidad, eligen a los diáconos para que así ellos «se dediquen a la oración y al ministerio de la palabra» (Hch 6, 4), función por otra parte a la que también se dedicaron los diáconos, al menos dos de ellos, de los que nos hablan los Hechos, Esteban y Felipe. No es otra cosa la vocación de Pablo, «instrumento de elección que lleve el nombre de Jesús ante los gentiles, los reyes y los hijos de Israel» (Hch 9, 15).

¹² GS 1.



Pablo va a ser precisamente quien más detalladamente y con más abundancia de nombres definirá la misión apostólica (1 Cor 1, 4; 2 Cor 1, 6); hasta tal punto tiene conciencia de su misión de predicar, que teme por sí mismo si no predica: «Predicar el evangelio no es para mí ningún motivo de gloria: es más bien un deber que me incumbe. Y ¡ay de mí si no predicara el evangelio!» (1 Cor 9, 16); y hasta afirma: «No me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el evangelio» (1 Cor 1, 17)¹³.

Ministerio real

La participación de la misión profética de Cristo debe llevar consigo la participación de la misión real. Si Cristo predica con palabras y con su vida, el apóstol debe hacer otro tanto. «Llamando a sus doce discípulos, les dio poder sobre los espíritus inmundos para expulsarlos y para sanar toda enfermedad y toda dolencia», así empieza Mateo (10, 1) la descripción de la misión de los apóstoles. Los apóstoles deben tener dominio sobre el pecado y sus consecuencias. La predicación les traerá sinsabores y persecuciones: «No está el discípulo por encima de su maestro» (Mt 10, 24), y deben estar dispuestos a correr incluso el riesgo de la vida: «No temáis a los que matan el cuerpo...» (Mt 10, 28). La libertad que Cristo mantuvo durante su vida debe ser también patrimonio de los discípulos, y esta libertad se consigue con un servicio humilde y constante. Los deseos de poder (sentarse a la derecha o a la izquierda en su reino), la autosatisfacción del éxito, la consideración y distinciones humanas son aspectos que ni Cristo los tuvo para sí ni el apóstol debe ambicionarlos.

Los apóstoles son las personas relevantes y dirigentes de la comunidad, pero el sentido que Cristo da, en su persona y en sus palabras, al mando y gobierno es bien claro y una de las constantes del evangelio y de la vida de la primitiva comunidad: entera disposición y entrega al mensaje, y a aquellos

que lo han aceptado, entera disposición y entrega a las consecuencias que la presentación del mensaje pueda acarrear. Las dos frases de Juan: «No pido que los retires del mundo, sino que los libres del maligno» (Jn 17, 15) y «Si fuerais del mundo, el mundo amaría lo suyo, pero como no sois del mundo, porque yo, al elegiros, os he sacado del mundo, por eso os odia el mundo» (Jn 15, 19) marcan el significado del cristiano y sobre todo del apóstol. El mundo para san Juan, el mundo bajo el pecado, no debe contaminar al apóstol; por el contrario, el apóstol debe liberar al hombre, con su acción y su palabra, de la esclavitud del pecado, que no es solamente un pecado concreto, sino la red que envuelve a los hombres y que les impide desarrollar su verdadera dignidad de hijos de Dios y de hermanos. Aquí está «la consagración en la verdad» (Jn 17, 19), que supone un acercamiento y «conocimiento» más profundo de Cristo y, como consecuencia, una participación más activa y eficaz en la extensión y desarrollo de la visión cristiana.

El ministerio sacerdotal

El ministerio sacerdotal no es más que una consecuencia de lo dicho en el apartado anterior. Los apóstoles y los que éstos asocian a su misión, bien durante su vida porque su campo de acción se va extendiendo, bien para que continúen la misión después de su muerte, *nunca son designados con la palabra sacerdotes*. Su misión concreta se especifica bajo tres aspectos:

1) Misión de predicación, que ya está explicada.

2) Misión de dirección de la comunidad, para la que el Nuevo Testamento emplea los términos de servidor, presbítero, obispo. Hch 20, 28-35; 1 Tim 3, 1-13; 1 Pe 5, 1-4, entre otros textos, señalan las condiciones y exigencias de aquellos que están al frente de las comunidades.

3) Misión de entrega total. Esta misión, sobre todo en alguno de los textos de Pablo, está expresada en términos cultuales (Rom 1, 9, «latreuo»; 15,

¹³ PO 4.

16, «leiturgón, hierurgunta»; Flp 2, 17, «thysia, leiturgia»; 2 Tim 1, 3, «latreou»; Heb 9, 14; 12, 28, que emplean el mismo verbo). Y así entiende Pablo toda su vida, al escribir a Timoteo como en una especie de testamento espiritual: «Estoy a punto de ser *derramado en libación* y el momento de mi partida es inminente. He competido en la noble competición, he llegado a la meta, he conservado la fe» (2 Tim 4, 6-7). Para Pablo, en este texto como en los anteriores, su sacrificio es la entrega total de su existencia, y así comparte el sacrificio de Cristo. Por eso, exhorta a los Efesios (5, 1-2): «Sed imitadores de Dios, como hijos queridos y vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó por vosotros como *oblación y víctima de suave aroma*». El cristiano, el apóstol, Cristo, viven el sacrificio en su entrega vital de amor.

Este ministerio sacerdotal tiene unos momentos más concretos en los que se simboliza, en los que se concentra su expresividad y en los que se vive o se debe vivir con más intensidad. En el momento en el que el hombre escucha el mensaje y lo acepta, sella el bautismo esta realidad. Pero, sobre todo, aquellos que ya participan de la vida y de la misión de Cristo, encuentran el mejor signo, la más alta expresión, la realidad más concreta de unión con Cristo y con los hermanos en el sacrificio eucarístico. Pero, como es natural, sin la fe (mensaje) y sin la vida (señorío), perdería la eucaristía (sacrificio) todo su sentido y valor. Una lectura meditada de 1 Cor 11, 17-34 nos ilustraría el sentido de la eucaristía.

4. Relación entre Cristo, pueblo de Dios y ministerio sacerdotal

Hemos visto que la misión del cristiano es la misma que la misión de Cristo, y ésta es también la del apóstol. ¿Existe alguna diferencia entre ellas? No hacen falta muchas palabras para decir que, si Cristo es profeta, señor y sacerdote, lo es por su misma naturaleza. Su «consagración» como tal le viene por ser Hijo de Dios, por su relación tan estrecha con el Padre, que es, al mismo tiempo, el mismo

Dios, distinguiéndose de él por su relación de filiación.

Pero el Hijo de Dios, al tomar la naturaleza humana, lo hace para que toda la humanidad participe de su propia vida. El es el único profeta, el único señor, el único sacerdote; pero quiere hacer partícipes a todos los hombres de esa triple realidad. Así se crea una relación vital entre Cristo y el hombre. Dicha relación vital puede ser más o menos intensa.

Un «conocimiento» mayor de Cristo y su mensaje, una capacidad de descubrir lo que impide la liberación total del hombre y de lucha contra el mal, una donación más perfecta de toda la persona, sitúa a uno en una relación más estrecha con Cristo y en una potencialidad mayor para la extensión del reino de Cristo entre los hombres. Esta relación más estrecha se debe no al esfuerzo del hombre, sino a la gracia de Dios, a una elección de Cristo, y el descubrimiento de tal elección y el reconocimiento de la misma darán a una persona un puesto relevante en la comunidad, el cual no será de honor, sino de servicio.

Si recorremos el Nuevo Testamento, encontramos muy diversas maneras de elección. Para sustituir a Judas, el grupo de discípulos (120), a los que se dirige Pedro «puesto en pie en medio de los hermanos», presentó a dos, de los cuales Matías fue elegido por la suerte (Hch 1, 15-26).

«Pareció bien la propuesta a la asamblea y escogieron» a los diáconos (Hch 6, 5). En el primer caso, Pedro pone como condición, como cualidad, que «haya andado con nosotros todo el tiempo que el Señor Jesús convivió con nosotros», para que así sea «testigo con nosotros de la resurrección». En el segundo caso, las cualidades son «de buena fama, llenos de espíritu y sabiduría». La vocación de Saulo se presenta recibida directamente de Cristo y aceptada por la comunidad; en este caso es presentado por Bernabé (Hch 9, 15.26-30).

Pablo asocia a Timoteo a su misión, pues «los hermanos de Listra e Iconio daban de él un buen testimonio» (Hch 16, 2). Otros son presentados como predicadores, sin expresar ninguna elección (cf.

Hch 18, 24-28). Y es que el Nuevo Testamento no nos da una teología sistemática, sino una teología vital y en acción.

El modo concreto de elección y de reconocimiento es la imposición de las manos (1 Tim 4, 14)¹⁴. Pero tengamos en cuenta que tampoco se interesa mucho el Nuevo Testamento en destacar este rito, por la razón antes dada. Si no tuviésemos la primera carta a Timoteo, no sabríamos que en su elección se había dado imposición de manos. Como consecuencia de una relación más vital con Cristo,

¹⁴ Cf. *Biblia de Jerusalén*. Comentario a este texto.

detectada por la comunidad, reconocida por el apóstol y sacramentalizada por la imposición de manos, el elegido se constituye en dirigente de la comunidad, servidor de la misma, impulsor y alentador de una vida cada vez más auténticamente cristiana. Si Cristo está unido a los hombres, pero al mismo tiempo «separado» por su relación personal con el Padre, el apóstol está unido a los hombres, pero en cierto modo «separado» por un acercamiento más vital a Cristo, reconocido visiblemente por la Iglesia¹⁵.

¹⁵ Cf. Walter Kasper, *Nuevos matices en la concepción dogmática del Ministerio Sacerdotal*: Concilium 43 (1969) 375-389.

4

Una Iglesia toda ella ministerial: reflexión histórica (1)

Las comunidades cristianas nacen del impacto de Jesús de Nazaret en algunos de sus contemporáneos. La fe consistió en una especie de fascinación-convicción por la persona de aquel que anunciaba el reino de Dios y vivía para él. Creer en Jesús significaba seguirle con fidelidad: no literalmente, calcando sus pasos y repitiendo sus detalles, sino asumiendo sus grandes actitudes y dejándose motivar por su espíritu. Por eso, el seguimiento presuponía la conversión del corazón. Jesús no exigía a los suyos ni extravagancias ni inhumanidades (abandonar su domicilio, renunciar a su cultura, aceptar un *statu quo* de injusticia, etc.); lo que exigía era un cambio radical en su manera de ser y de existir, siempre en línea con el mejor proyecto de existencia humana.

Como efecto de esa conversión, la existencia cristiana es esencialmente servicio. Jesús había enseñado, en no pocas ocasiones, que el estilo propiamente cristiano de la existencia consiste en compartir su talante de servidor (el hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir: Mc 10, 5). Parece ser que no le resultó fácil convencer a sus inmediatos seguidores y colaboradores de la verdadera naturaleza de su mesianismo: un mesianismo de diakonía: no de poderes...

Con todo, los primeros cristianos se hicieron conscientes de que Jesús había dado origen a una comunidad de hermanos, en la que sus miembros compartían la misma dignidad (Mt 23, 1-12) y estaban llamados a servirse mutuamente (Jn 13, 1-17; Flp 2, 1-11; Gál 5, 13; 1 Cor 13, 4; 1 Cor 16, 1...). Y en el marco de esas comunidades, todas ellas diaconicas, ministeriales o serviciales, había surgido un templo nuevo, un culto nuevo y un sacerdocio nuevo...

El templo nuevo era la comunidad viviente reunida (ecclesia); el sacrificio era la existencia orientada según el evangelio (la vida como servicio: Rom 12, 1s); la hospitalidad, la misericordia: Mc 8, 34; Mt 12, 35; sacerdotes eran todos los miembros de la comunidad (1 Pe 2, 4-10). Los ministerios en el Nuevo Testamento y en las comunidades del siglo II serán servicios prestados a la comunidad sacerdotal, serán ejercicio de la responsabilidad que incumbe a toda la comunidad, llamada a edificarse y a crecer.

Como ya se ha resaltado en el capítulo anterior, a los que desempeñan los ministerios, no se les llama (en los dos primeros siglos) *sacerdotes* (en hebreo, «cohen»; en griego, «ieréus») o *pontífices* (en griego «archiereus» = jefe de sacerdotes), ya que estos sustantivos tienen connotaciones veterotestamentarias

y prejuicios: significan personajes segregados y superiores al resto del pueblo.

A los ministros se les designa con nombres de las tareas que aquéllos ejercen al servicio de la comunidad. Las tareas, al ser permanentes, se convierten en funciones que cualifican a los que las asumen. No son términos religiosos, sino profanos, que se transforman en religiosos al ser realizados por causa de Cristo. Helos aquí:

- apóstoles (enviados, doctores, profetas): 1 Cor 12, 28.
- evangelistas, didascalos (enseñantes): Ef 4, 11.
- pastores: Ef 4, 11; 1 Pe 5, 2; Jn 21, 15-17.
- episcopos (vigilantes): Hch 20, 28; Flp 1, 1; 1 Tim 3, 2; Tit 1, 7; *Didajé*, 1.
- presbíteros, ancianos: Hch 11, 30; 14, 24; 15, 2; 20, 17; 21, 28; 1 Tim 4, 14; 5, 17-19; Sant 5, 14; 1 Pe 5, 1.
- diáconos, servidores: Flp 1, 1; 1 Tim 3, 8; Rom 16, 1.
- higoumene (jefe, prepósito): Rom 12, 8; 1 Tes 5, 12; 1 Tim 5, 17; *Ad Cor.* (Clemente Romano).
- ecónomos, intendentes, gerentes: Lc 12, 42; 1 Cor 4, 1; Tit 1, 7.

En todas las comunidades cristianas apostólicas, posapostólicas (neotestamentarias) y posteriores (siglo II) siempre hubo dirigentes, siempre hubo dirigentes servidores; no siempre, en tiempo y espacio, estuvieron en vigor los mismos modelos ministeriales... Hoy se señalan ya los siguientes tipos de Iglesias neotestamentarias:

1. Los ministerios en la primera generación cristiana

Jesús de Nazaret predica el reino de Dios, lo predica con elocuencia, lo expresa en signos, lo testimonia en vida y en muerte... Comienzan las adhesiones y se pergeña embrionariamente un movi-

miento de seguidores. No cabe duda de que el movimiento de Jesús se iría estructurando según las leyes psico-sociológicas de grupo... Toda experiencia de liderazgo y, correlativamente, de seguimiento... genera comunidad... que al principio es espontánea y vital, pero que luego empieza a organizarse.

Los evangelios son muy parcos en ofrecernos información de esta índole. Pero dicen que Jesús quiso tener continuadores de su obra evangelizadora. Escogió a doce, después de madura reflexión, después de orar (Lc 6, 12), los formó haciendo vida común con ellos, al estilo de los rabinos de la época (Mc 3, 13-19) y los envió a evangelizar (Mc 6, 7-13). Estos serían los colaboradores inmediatos y cualificados de Jesús. Los setenta y dos discípulos (Lc 10, 1-10), que Jesús también elige y envía a todos los pueblos, vendrían a ser los representantes de todos los colaboradores en el ancho mundo, no sólo en el hebreo.

«Lucas quiere poner de relieve que la Iglesia futura será apostólica en la medida en que se ajuste a la enseñanza íntegra de los doce apóstoles sobre los dichos y hechos de Jesús predicado por ellos a la iglesia de Jerusalén y, por medio de ella, a las demás iglesias» (L. Sartori, G. Leonardi, *Varietà di ministeri nelle comunità cristiane del primo secolo*, en Varios, *I ministeri ecclesiali oggi*. Borla, Roma 1977, 154).

Dentro de los doce, parece que Jesús señala funciones concretas: Pedro, Santiago y Juan le acompañan en determinados momentos; Juan recibe un tratamiento de predilección. Pedro será el coordinador, dotado de especiales funciones doctrinales y pastorales (Mt 16, 17-19; Lc 22, 31-32; Jn 21, 15-17).

El proceso, pues, seguido por Jesús no fue: Pedro –los doce– el resto (la muchedumbre), sino el inverso: la muchedumbre –los doce– Pedro.

No parece que Jesús organizase más detalladamente su movimiento, sino que dejó que sus seguidores se organizaran bajo la acción del espíritu y, ateniéndose a la sabiduría, que lo llevasen a analizar las situaciones y a dotar a las comunidades de las funciones más apropiadas en cada caso.

Los apóstoles prosiguen la acción de Jesús. Ellos van a anunciar, más que el reino de Dios, a Jesús de Nazaret. Jesús pasa de predicador a predicado. Tienen ellos la convicción de haber sido enviados por el Señor, muerto y resucitado, a comunicar la innarrable experiencia del acontecimiento Jesús que ellos habían vivido personalmente desde el inicio de la vida pública hasta las apariciones postpascuales... La predicación, al ser acogida, hace germinar la fe, y la fe, al ser compartida, genera comunidad.

Las primeras comunidades cristianas son fundadas por los apóstoles: son apostólicas. Pero el concepto «apóstol» era fluido. No sólo abarcaba a «los doce», sino también a otros creyentes de los primeros tiempos que se dedicaron asimismo a fundar y a organizar comunidades cristianas. Tales eran muchos «entusiastas», llamados profetas por la carta a los de Efeso, 2, 20, que se esforzaron por crear o, por lo menos, por organizar nuevas comunidades; tales eran probablemente los «siete diáconos», elegidos por la comunidad de Jerusalén para atender a los helenistas (judeocristianos de lengua griega) no debidamente atendidos (Hch 6, 1-7). Aunque son llamados diáconos, por contraposición a «los doce», sin embargo cumplen las funciones de los apóstoles; Felipe, uno de los siete, evangeliza en Samaría (Hch 8, 5) y en la costa oeste de Palestina (Hch 8, 39); y tal era Saulo, el fariseo, el perseguidor de los cristianos (Hch 6, 58; 8, 1; 9, 1-3), que se autodefine apóstol (1 Cor 9, 1-14; 2 Cor 5, 10s; 11, 1s) con las mismas prerrogativas que «los doce» (1 Tes 2, 7).

¿Tenían dirigentes estas comunidades apostólicas?

Sin duda los tenían, aunque se constata una variedad de modelos ministeriales, vinculados a zonas geográficas y, más todavía, a zonas de influjo personal...

Los fundadores mantenían una dirección a distancia, una especie de supervisión. Las cartas escritas por Pablo entre los años 50 y 64 de nuestra era acreditan esa vinculación. El apóstol se dirige a las comunidades de Tesalónica, de Corinto, de Filipos..., comunidades que normalmente se reúnen en casa de un creyente (1 Cor 16, 39; Rom 16, 5-23; Col 4, 15) y que son, más bien, de pequeñas dimensiones y en las que se dan los presupuestos para el mutuo conocimiento, la solidaridad, la hospitalidad, la participación.

Pablo les habla con autoridad moral: les exige corresponsabilidad a la hora de actuar y de tomar decisiones en favor de la comunidad, así como les amonesta por la complicidad en lo negativo. En Corinto, todos son responsables del desorden eucarístico (1 Cor 11, 17-30), todos deben poner remedio al escándalo del incestuoso (1 Cor 5, 2-5; 2 Cor 2, 5-11), todos deben contribuir económicamente a subvenir a las necesidades de los santos o cristianos de Jerusalén y todos han de decidir a ver quién va a llevar la colecta (1 Cor 16, 1s). En Tesalónica, todos se han de preocupar de superar la ociosidad y de no ser gravosos a los de fuera (1 Tes 4, 9-12; 2 Tes 3, 6s).

Pero los apóstoles vivían en constante movilidad. Por eso, había en las comunidades locales algunos creyentes que asumían las funciones directivas y coordinadoras. Lo dice Pablo en el documento más antiguo del Nuevo Testamento:

«Os pedimos, hermanos, que tengáis en consideración a los que trabajan entre vosotros, os presiden en el Señor y os amonestan»

(1 Tes 5, 12).

Parece que las tres tareas formaban parte de la responsabilidad de los dirigentes, ya que las tres

están unidas por un único artículo. Probablemente, ocupaban estos cargos directivos los líderes naturales convertidos entre los primeros.

Las comunidades paulinas son muy carismáticas y participativas. Sus miembros ponen en juego sus cualidades o carismas en favor de la comunidad. Son muchas las actividades que hay que realizar para que la comunidad crezca en la fe... Estos carismas se convierten en servicios, al aplicarse en la práctica, y de ellos unos son más ocasionales y otros más estables. Los ministerios pertenecían a los servicios importantes y permanentes. Analicemos el siguiente texto:

«En virtud de la gracia que me fue dada, os digo a todos y a cada uno de vosotros: No os estiméis en más de lo que conviene; tened más bien una sobria estima según la medida de la fe que otorgó Dios a cada cual... Teniendo dones diferentes: si es el don de profecía, ejerzámoslo en la medida de nuestra fe; si es el ministerio, en el ministerio; la enseñanza, enseñando; la exhortación, exhortando; el que da, con sencillez; el que preside, con solicitud; el que ejerce la misericordia, con jovialidad».

(Rom 12, 3-8).

A Pablo le han dado pie, para hacer la teología de los carismas, los conflictos que han estallado en el seno de sus comunidades. Puede que hubiese interferencias, absorciones, un cierto anarquismo voluntarista. El apóstol soluciona el problema apelando al pluralismo de dones... existentes en la comunidad... Nadie puede serlo todo en ella. Lo que procede es que cada uno actúe en aquello para lo que ha sido enriquecido por el Espíritu. Y uno de estos dones es el de dirección.

Si bien la enumeración de carismas no es literalmente exacta ni exhaustiva en Rom 12, 3-8 y en 1 Cor 12, 27-30:

«Y así, Dios los puso en la Iglesia primeramente a unos como apóstoles; en segundo lugar, como profetas; en tercer lugar, como maestros; luego, el poder de los milagros; después, el don de las curaciones, de asistencia, de gobierno, de diversidad de lenguas...»

(1 Cor 12, 27-30),

se podrían tipificar en tres categorías: *servicio de la palabra* durante la asamblea (anuncio de la palabra, sabiduría interpretativa, hablar con fe, discernimiento de espíritus, don de lenguas...); *servicios de asistencia social* y *servicios de dirección*...

Además, Pablo jerarquiza los servicios (1 Cor 12, 27-30) poniendo en los tres primeros lugares el de apostolado, el de profecía y el de magisterio (apóstoles, profetas, maestros):

a) Los apóstoles son anteriores a la comunidad, anuncian el evangelio, fundan y dirigen el grupo, aunque en el marco de la fraternidad... y, luego, se van.

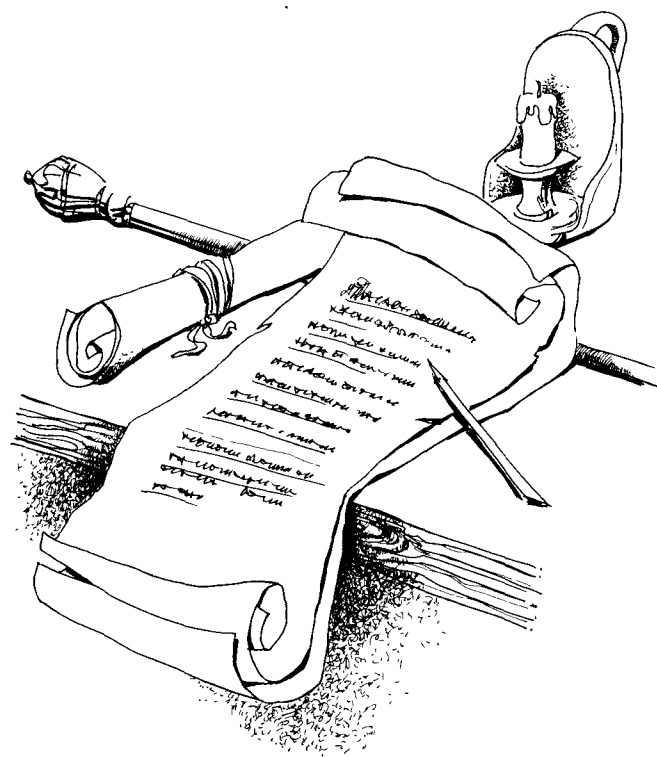
«Las funciones de los apóstoles fundadores, a su partida, pasan a la entera comunidad dotada ya de grupos de dirigentes: los fundadores mantienen, a distancia, una alta dirección y asistencia hasta que ella llegue a la madurez completa; alta dirección que ejercitan con visitas, con enviados o con escritos»

(L. Sartori, o. c., 126).

b) Los profetas tienen un papel importante y claro en el interior de la asamblea...: «hablar a los

hombres para su edificación, exhortación y consolación» (1 Cor 14, 1s). Pero los profetas pueden ser servidores estables en la comunidad (1 Cor 14, 29-33). ¿Qué función cumplen entonces? Parece ser que les incumbe moderar las aportaciones proféticas de los reunidos en asamblea y, a juzgar por la carta a los de Efeso, 2, 4, desempeñaban también funciones directivas; aparecen muy en conexión con los apóstoles.

c) Los maestros se encargaban de la formación teológica. Venían a ser una especie de catequistas, dedicados a la ampliación y profundización en el saber sobre los dichos y hechos de Jesús de Nazaret. «No está claro hasta qué punto se distinguían de los apóstoles y de los profetas y, más tarde, de los pastores (Ef 4, 11) y de los presbíteros (1 Tim 5, 17). Probablemente, algunos de ellos ejercitaban ambas tareas y es posible que los presbíteros y profetas



fuesen escogidos preferentemente de entre los maestros» (L. Sartori, o. c., 127).

Concluyendo podríamos decir

- que en las comunidades paulinas, documentadas en las cartas escritas entre los años 50 y 64, hay dirigentes sociales;
- que éstos son designados con términos variados: *presidentes* (1 Tes 5, 12-13; Rom 12, 8), *diáconos* o *ministros* (1 Cor 16, 15; Col 4, 17), obispos o vigilantes (Flp 1, 1), pastores (Ef 4, 11), *profetas* y *maestros* (1 Cor 12, 28);
- que las funciones que realizan no están delimitadas con mucha precisión. Estos ministros han de colaborar con Pablo edificando sobre el fundamento puesto por él, y lo han de hacer según su ingenio, su talento, su sabiduría. Quizá sean una excepción algunos de los mayores colaboradores, como Timoteo y Tito, que reciben órdenes concretas para actuar en las comunidades;
- que la organización de las comunidades de Pablo se parece a la organización de las ciudades griegas, que ponían a su frente a un «colegio episcopal», integrado por inspectores estatales, vigilantes municipales, administradores de bienes comunes y funcionarios de mercado;
- que no consta el modo de constitución de estos dirigentes locales. Tal vez fuese el resultado de un acuerdo entre el interesado, la comunidad y el fundador de la comunidad, como parece haber ocurrido con Timoteo (Flp 2, 22), con Epafras (Col 4, 12-13), con Epafrodito (Flp 2, 25);
- que no aparece ningún rito como el de la imposición de manos.

En el área jerosolimitana, palestinese y juanea-mateana existe otro modelo de organización comunitaria. Lucas presenta a la comunidad de Jerusalén dirigida por «los doce» apóstoles, con Pedro co-

mo líder y portavoz (Hch 1-6). Lucas idealiza, sin duda, a la comunidad primera y la presenta como modélica. Es el grupo de los verdaderos testigos de Cristo, que, como nuevo Israel, lo irradiarán a los cuatro puntos cardinales, de tal manera que toda comunidad venidera, para ser auténtica, ha de sintetizar en doctrina, en verdad, con la de Jerusalén.

A partir del capítulo sexto, se narra la crisis y subsiguiente división de esa comunidad primera. Los judeocristianos de habla griega no están conformes con la situación y se autonomizan. Eligen a *siete de sus miembros* creyentes, «llenos de espíritu Santo y de sabiduría», que, previa imposición de manos, por parte de «los doce», se hacen cargo de la nueva comunidad (Hch 6-8).

La sección de lengua aramea continúa su existencia, crece y aparece gobernada por un consejo de presbíteros liderado por Santiago, el hermano del Señor (Gál 1, 19; Hch 11, 30; 15, 2; 4, 6; 20, 22). Este colegio de presbíteros, juntamente con los apóstoles (15, 2; 4, 6. 22), afrontaron el grave problema de la inculturación del mensaje cristiano en la asamblea de Jerusalén, hacia el año 50.

En el primer viaje apostólico, Pablo y Bernabé «designaron presbíteros en cada Iglesia y, después de hacer oración con ayunos, los encomendaron al Señor en quien habían creído» (Hch 14, 23). Hay quienes impugnan la historicidad de este texto alegando que Pablo desconocía el sistema presbiteral, ya que no lo cita en ninguna de sus cartas auténticas. Sin embargo, son más los que la defienden apoyándose en que las comunidades del Asia Menor fueron promovidas por Pablo y Bernabé, que procedía de Jerusalén y conocía el modelo presbiteral.

El encuentro de Mileto (Hch 20, 17-38) con los presbíteros de Efeso nos presenta a Pablo despidiéndose de ellos y dejándoles, en testamento, la gran recomendación de ser fieles a su misión, que consiste en gobernar, en cuidar del pueblo de Dios, en pastorearlo con amor... Para Lucas, estos presbíteros son los continuadores de Pablo en la dirección de la comunidad.

El modelo presbiteral se inspira en la praxis ju-

día de gobierno, según la cual las ciudades hebreas eran dirigidas por siete presbíteros o ancianos, de los que seis eran laicos y, uno, sacerdote. El nuevo consejo de ancianos era introducido mediante la imposición de manos del consejo precedente... El consejo presbiteral cristiano ejercía colegialmente su responsabilidad, coordinado, evidentemente, por alguien.

2. Los ministerios en la época posapostólica

Es ya común entre los biblistas dividir el tiempo del Nuevo Testamento en dos épocas: apostólica y posapostólica, delimitadas elásticamente por la muerte de los apóstoles o por la desaparición de la primera generación cristiana hacia los años 80 - 100 de nuestra era. Esta sucesión de etapas tiene importancia de cara al tema que nos ocupa.

Una vez muertos los fundadores apostólicos de comunidades, «¿cómo seguir actuando?», se preguntaban los dirigentes locales. ¿Cómo justificar su función? La respuesta consiste en mostrar que ellos siguen haciendo lo que habían hecho los apóstoles (Pedro, Juan, Pablo...), es decir, que ellos continúan la *tradición apostólica*. Y, para ello, algunos, al menos, escriben a las comunidades cartas pseudónimas encabezadas ficticiamente por Pablo, por Pedro, en una palabra, por los que habían sido los grandes transmisores de la tradición. Así surgen la carta a los Efesios y las cartas pastorales, atribuidas a Pablo; y la 1.ª carta de Pedro atribuida a Pedro, sin ser obra suya... En estas cartas se tematizan los ministerios. Ahora, no basta con enumerarlos como un carisma más, sino que hace falta una reflexión sobre sus objetivos, límites, etc.

La carta a los de Efeso plantea directamente el problema de los ministerios:

A cada uno de nosotros le ha sido concedida la gracia a la medida del don de Cristo... El mismo día a algunos ser apóstoles; a otros, profetas; a

otros, evangelistas; a otros, pastores y maestros para el recto ordenamiento de los santos en orden a las funciones del ministerio, para edificación del cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado del hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo.

Para que no seamos ya niños llevados a la deriva y zarandeados por cualquier viento de doctrina, a merced de la malicia humana y de la astucia que conduce engañosamente al error, antes bien, siendo sinceros en el amor, crezcamos en todo hasta aquel que es la cabeza, Cristo...»

(Ef 4, 7-16).

El autor está preocupado por la apostolicidad de la Iglesia de Efeso. Proclama que el designio de salvación de Dios, consistente en la reconciliación de judíos y gentiles (es decir, de todos), se ha comenzado a realizar en Efeso por obra de los apóstoles y profetas (2, 30). Y anima a todos a crecer en el ministerio de Dios por la acción del Espíritu, a crecer en el amor de Cristo...

Y ahí sitúa la función de los ministerios: todos han de contribuir con sus dones y carismas a la edificación de la comunidad... Los dirigentes (evangelistas, pastores y maestros: 4, 11) han de velar para que los cristianos de Efeso avancen en sintonía con la Iglesia apostólica, sin desviarse hacia sincretismos heterodoxos: han de garantizar la identidad cristiana de la comunidad manteniendo en ésta el origen apostólico de la experiencia de Jesús. Además, «han de equipar a los cristianos para la tarea del servicio» (4, 12), han de coordinar y estimular todos los servicios de la comunidad... Se advierte una cierta tendencia a resaltar las funciones ministeriales frente a las no ministeriales.

«Predicación, dirección y edificación de la comunidad sobre el fundamento apostólico: esta es

claramente la teología del ministerio reflejada en la carta a los Efesios. Nada nos dice esta carta sobre la forma concreta de la institución de los ministros. En esa época no era aún problemático cómo un cristiano se convertía en dirigente de la comunidad; esto era de hecho algo secundario. Pero el ministerio está al servicio de la conservación de la apostolicidad en las comunidades, que deben seguir siendo comunidades de Dios o de Jesús. La apostolicidad y no el modo en que debían ser sustituidos los ministros era el punto teológicamente relevante»

(E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial*. Cristiandad, Madrid 1983, 29-30).

No existen problemas de apostolicidad en línea de sucesión mecánica, sino en línea de doctrina, de autenticidad de contenidos, de identidad global.

Las cartas pastorales (las dirigidas a Timoteo y a Tito) son también pseudónimas. Están atribuidas a Pablo, pero no son de él. Y plantean, como tema central, el de la apostolicidad eclesial, apostolicidad de doctrina. Lo cual se consigue expresar brillantemente, ya que Pablo, que es el que habla, exhorta vivamente a Timoteo y a Tito a mantener con fidelidad el depósito encomendado. Esa apremiante llamada cierra la primera carta a Timoteo (1 Tim 6, 20) y abre la segunda (2 Tim 1, 14) y define el contenido de ese depósito: el evangelio (2 Tim 1, 11), la didascalía (1 Tim 1, 10; 2 Tim 4, 3; Tit 1, 9; 2, 1).

La apostolicidad de doctrina conlleva una cierta apostolicidad ética o de costumbres en aquellos que se han de responsabilizar de la marcha de las comunidades: «La doctrina que me oíste a mí en presencia de muchos testigos, encomiéndala a hombres de fiar, capaces, a su vez, de enseñar a otros» (2 Tim 2, 2). Aunque todo cristiano tiene el derecho de desear el ministerio (1 Tim 3, 1), sin embargo se ha de cribar a los candidatos exigiéndoles madurez humana, honestidad de costumbres y un mínimo de praxis de vida ejemplar, sobre todo en familia (1 Tim 3, 1-13; Tit 1, 6).

Además, se ritualiza la admisión o institución de los ministros dirigentes mediante la imposición de manos «de un colegio de presbíteros y la palabra de un profeta». Sin duda, se intenta asegurar la continuidad en la tradición apostólica asegurando la continuidad de los dirigentes. El propio Pablo impone las manos a Timoteo (2 Tim 1, 6); Timoteo se las impone a los presbíteros (1 Tim 5, 22); los presbíteros se las imponen a los carismáticos para la dirección, e incluso al mismo Timoteo (1 Tim 4, 14).

Las cartas a Timoteo y a Tito se proponen, pues, mantener la identidad cristiana de las comunidades paulinas (después de la muerte de sus fundadores y en momentos de amenaza de desviación, ya que existen falsos maestros y herejes), afirmando la necesidad de ser fieles al evangelio de Cristo o al «depósito» encomendado por el apóstol Pablo. Afirman también la necesidad de un ministerio (de gobierno) como medio o en función de esa apostolicidad.

«El ministerio en cuanto servicio está subordinado a esta continuidad o sucesión apostólica de los contenidos, y en razón de la misma deberá haber siempre un ministerio en la Iglesia» (E. Schillebeekx, *o. c.*, 34).

Pero estas cartas no precisan mucho las competencias de los dirigentes. En efecto, presuponen que, en las comunidades de destino, existen ya (o deben existir):

- un colegio de presbíteros (1 Tim 5, 17-22; Tit 1, 5-9);
- un colegio de diáconos (1 Tim 3, 8-13);
- un (el) episcopos (obispo).

Pero no delimitan las funciones de unos y de otros. No se dice qué hacen o deben hacer los diáconos... Los presbíteros presiden la comunidad, pero ¿en qué consiste esa presidencia en la práctica? Al-

gunos enseñan y predicán (1 Tim 5, 17); los demás ¿no enseñan ni predicán? Más indeterminada aparece todavía la figura del «episcopos». Parece ser un diácono, que emerge del grupo y lo coordina (1 Tim 3, 1-7), o un presbítero que coordina a los presbíteros (Tit 1, 5-9), que son los que vigilan (episcopousi) y presiden la comunidad.

No hay preocupación por mostrar una organización detallada de servicios directivos. Lo que prima, en estos documentos, es la aserción solemne (la proclamación) de que el ministerio es necesario para supervisar y procurar la apostolicidad de las comunidades. Más tarde, irrumpirá la preocupación por escalar los servicios (¿poderes?) de dirección y cristalizará el denominado «episcopado monárquico» (esto ocurrirá más tarde, en el siglo II, a partir de Ignacio de Antioquía), «que es ciertamente un ordenamiento eclesiástico legítimo, pero que, sin embargo, no constituye una normativa bíblica» (E. Schillebeekx, *o. c.*, 36).

Las cartas de Santiago y primera de Pedro (también pseudónima) presuponen la existencia de colegios presbiterales al frente de las Iglesias a las que van destinadas (Sant 5, 14; 1 Pe 5, 1-5). Esta última constata que el origen de los ministerios fue carismático (1 Pe 1, 4), pero luego habla de los presbíteros:

A los presbíteros que están entre vosotros, los exhorto yo, presbítero como ellos, testigo de los sufrimientos de Cristo y participe de la gloria que está para manifestarse:

Apacentad la grey de Dios que os está encomendada, vigilando, no forzados, sino voluntariamente, según Dios; no por mezquino afán de ganancia, sino de corazón; no tiranizando a los que os ha tocado cuidar, sino siendo modelos de la grey, y cuando aparezca el mayoral, recibiréis la corona de gloria que no se marchita»

(1 Pe 5, 1-4).

El autor escribe a unos cristianos probados por la persecución y les anima a mantenerse firmes contando para ello con la fuerza de Dios y con el servicio de un colegio presbiteral, dispuesto a ayudarles.

Podemos concluir que, al final del siglo I (etapa posapostólica), se observa una tendencia a pasar de formas directivas o ministeriales más comunitarias y corresponsables a formas más selectivas y delegadas.

El modelo ministerial carismático, ampliamente vigente en la etapa apostólica, va cediendo el puesto al ordenamiento eclesial de corte presbiteral. Ahora es el colegio presbiteral el que va tomando el relevo en la dirección de la comunidad.

Por otra parte, resulta socio-teológicamente explicable este cambio. Los movimientos humanos de intensa vivencia idealística suelen nacer en torno a un líder carismático que polariza el entusiasmo común y dinamiza al grupo... Pero, más adelante, comienzan a entibiarse los ánimos, y se origina un doble fenómeno: por un lado, los miembros no se muestran tan dispuestos a asumir la responsabilidad, y sí a cederla o delegarla a un vértice que ha ido surgiendo mientras tanto; y, por otro, la autoridad instituida desea consolidar sus posiciones concentrando en sí misma funciones y nombre. Además, la amenaza del «gnosticismo» contribuyó, sin duda, a centralizar la autoridad con vistas a una defensa más eficaz de la identidad cristiana.

Con todo, las comunidades siguen manteniendo un alto nivel de participación. El colegio de presbíteros elegidos por la comunidad está al servicio de ésta: vela por su vitalidad evangélica y su identidad cristiana, en solidaridad con el resto de sus miembros y el conjunto de sus carismas.

3. Los ministerios en los siglos II y III

No se puede trazar una línea divisoria entre los dos primeros siglos en lo referente a la multiplicación y crecimiento de las comunidades cristianas. La Iglesia crecía animada por testigos excepcionales del evangelio (mártires) que ponían en juego su

libertad y su vida en aras de su fidelidad a Cristo. Era tiempo de persecuciones, y las comunidades creyentes, perseguidas, se sentían estimuladas.

Los ministerios eclesiales ofrecen una fisonomía desigual. Mientras en unas áreas (las más) se consolida la estructura presbiteral, que rige colegialmente la comunidad, en otras (en algunas) se da una fuerte centralización de las funciones directivas en torno al obispo. Comienza a surgir el «modelo episcopal monárquico», que irá progresivamente extendiéndose.

Podemos dividir en tres áreas la realidad eclesial del siglo II, desde nuestro punto de vista (investigación sobre los ministerios):

3.1. *Los ministerios en las Iglesias de Grecia, Asia Menor y Siria*

Estas zonas presentan la mayor vitalidad de fe en los tiempos en que concluyen los escritos del Nuevo Testamento. Casi coincidiendo con algunos de ellos, surgen documentos muy expresivos de la vida de las comunidades cristianas. Son escritos pequeños, pero muy útiles para aproximarnos a la comprensión de los ministerios de la época.

- La primera carta de Clemente a los Corintios es el primer escrito de la antigüedad cristiana posneotestamentaria. Su autenticidad está suficientemente acreditada y sus orígenes son bien conocidos.

La carta está escrita desde Roma y dirigida a la comunidad cristiana de Corinto, la misma urbe a la que había escrito el apóstol Pablo dos o tres cartas en los años 50. Y el motivo son los desórdenes que han estallado en aquella Iglesia. En efecto, el partido de los jóvenes ha entrado en conflicto con el partido de los ancianos o presbíteros, que son los que tienen la dirección de la comunidad. El uso de los términos «jóvenes», «ancianos o presbíteros» obedece, sin duda, a que en la comunidad eclesial existía algo parecido a la doble estructura de las ciudades (un consejo de presbíteros y un consejo de jóvenes, coordinados por una presidencia común).

Clemente aconseja a la comunidad que restablezca la paz y declara que el colegio de presbíteros es el encargado o responsable de la dirección, del servicio o liturgia y de la supervisión o vigilancia; y da la razón: porque los presbíteros han sido instituidos jurídicamente obispos y diáconos de la comunidad cristiana:

«Nuestros apóstoles, por nuestro Señor Jesucristo tuvieron de antemano conocimiento de que surgirían contiendas acerca del nombre del episcopado.

Por esta causa, pues, dotados de una perfecta ciencia de lo porvenir, instituyeron a los susodichos (ministros sacros), y luego dieron la norma de que, cuando ellos hubieran fallecido, otros varones aprobados les sucediesen en el ministerio.

Con que no juzgamos justo echar de su ministerio a hombres que fueron instituidos por los apóstoles, o más tarde por otros varones esclarecidos, con el beneplácito de toda la Iglesia, y que habían servido irreprochablemente al rebaño de Cristo con humildad, serenidad y generosidad, y por mucho tiempo se granjearon la aprobación de todos.

Pues un pecado nada pequeño cometemos si derribamos de su episcopado a quienes intachable y religiosamente han ofrecido las oblaciones.

Dichosos aquellos ancianos (presbíteros-obispos) que ya han recorrido su camino habiendo conseguido un provechoso y perfecto desenlace: no han de temer ya que nadie los expulse del lugar que les fue asignado.

En efecto, vemos que vosotros amovisteis a algunos (presbíteros) de excelente actuación, del ministerio que ellos honraron con un ejercicio irreprochable».

Clemente, *1 Cor 49, 1-6*.

Es patente que en la comunidad cristiana de Corinto está instaurado el presbiterado como modelo de autoridad: presbiterado que cuenta con la aprobación de la Iglesia (la comunidad, pues, participaba en la elección de los presbíteros).

Es claro, igualmente, que los presbíteros tienen una doble función: vigilancia y servicio, y que Clemente usa indistintamente los términos: presbiterado-episcopado (presbíteros-obispos).

Es cierto que los presbíteros cumplían fielmente sus funciones y, por tanto, «los que disteis origen a la sublevación, subordinaos a los presbíteros, corregíos y convertíos...» (58).

- La carta de Policarpo a la comunidad cristiana de Filipos, escrita probablemente el año 135, ofrece también el modelo de colegio presbiteral como estructura ministerial. La carta está dirigida a los presbíteros y diáconos, que son los dirigentes de aquella Iglesia. No aparece mención alguna del obispo, en singular; sí aparece la función episcopal, pero como actividad propia de los presbíteros, que deben vigilar, animar y dirigir:

«Asimismo, los diáconos deben ser intachables a los ojos de su justicia, como diáconos, es decir, servidores de Dios y de Cristo, no de los hombres...

Igualmente, sean los jóvenes irreprochables en todo.... teniendo cuidado especialmente de la castidad y refrenándose de todo mal... Por tanto, menester es abstenerse de todo eso y estar sujetos a los presbíteros y diáconos como a Dios y a Cristo... Los presbíteros sean compasivos, misericordiosos para con todos. Reduzcan a los extraviados, visiten a los enfermos, no descuiden a las viudas ni a los huérfanos ni a los pobres, y sean siempre solícitos de lo bueno delante de Dios y de los hombres, absteniéndose de toda ira, acepción de personas e injusto juicio y alejados de toda afición a las riquezas».

Policarpo de Esmirna, *Carta a los filipenses*, 5 y 6.

• Uno de los documentos posneotestamentarios más importantes, la *Didaché*, nos informa también al respecto. Escrita probablemente en Siria y para las Iglesias de Siria, presenta un esquema ministerial similar al ahora descrito. Es el modelo presbiteral. Nunca se habla del «obispo», en singular. La vigilancia constituye una función de los presbíteros. Junto a los presbíteros aparecen enumerados «los profetas y los maestros», que son las más antiguas denominaciones de los directivos:

«Elegíos, pues, obispos y diáconos dignos del Señor, varones mansos, indiferentes al dinero, veraces y probados. Porque también ellos administran para vosotros el oficio (liturgia) de los profetas y doctores.

No los menospreciéis, porque ellos son venerables entre vosotros, junto con los profetas y maestros».

Didajé, 15, 1-2.

• Sin embargo, hay otro modelo de ministerios en la zona asiática (Siria y Asia Menor), en la misma a que nos estamos refiriendo. Modelo que se iría extendiendo en la segunda mitad del siglo II. Modelo que, a principios del siglo II, testifica Ignacio de Antioquía en sus cartas, y que suele ser considerado como una excepción.

Es el modelo monárquico episcopal que está integrado por un colegio de presbíteros (y diáconos) y dirigido por un solo presidente que recibe el nombre de «Episkopos» o, mejor, de «O Episkopos»: «el Obispo». La diferencia es tan marcada entre los presbíteros y el que los preside, que ya se habla de él en singular: el obispo. Existe unidad entre los presbíteros y el obispo, que es una unidad de dirección, pero, al mismo tiempo, una neta superioridad de éste sobre aquéllos.

La experiencia es tan nueva, que algún historia-

dor ha pensado que los textos que la sustentan podrían ser interpolados... aunque resulta muy difícil mantener esta suposición, ya que éstos impregnan todas las cartas de Ignacio y habría que dudar de la autenticidad de todas ellas. Otros apuntan a un origen diaconal, en el sentido de que el obispo habría sido el responsable de la economía de la comunidad, función propia de los diáconos, y progresivamente se habría convertido en el responsable único. Otros quieren ver una evolución de un miembro del colegio presbiteral que, andando el tiempo, concentraría en sí la función episcopal (Eusebio, *Historia Eclesiástica*, V, 16, 5, 31, 41, 55, 73).

Lo cierto es que se trata de un nuevo modelo de autoridad en la comunidad cristiana.

3.2. *Los ministerios en Roma*

En el siglo II estaba en vigor en Roma el modelo de colegio presbiteral. Hay un documento que lo atestigua, el llamado *Pastor de Hermas*, escrito hacia la mitad del siglo II. Usando un lenguaje de visiones y comparaciones, el autor trata de impulsar la vida comunitaria en fidelidad a Cristo. Habla de obispos (Sem., 9, 27, 2) y presbíteros (Vis., 2, 42, 3), además de diáconos (Sem., 9, 26, 2), al lado de las antiguas formas de «apóstoles, profetas y maestros» (Sem., 9, 15, 4). A los primeros (obispos y presbíteros) los llama dirigentes o presidentes, en plural, les atribuye funciones de servicio y la animación litúrgica (Sem., 9, 27). Y todo hace pensar que ellos son las mismas personas: es decir, que los presbíteros son los obispos o vigilantes de la comunidad.

Se trata, pues, de una estructura comunitaria y de un estilo de autoridad semejante al de las Iglesias de Grecia y de Asia: el modelo colegial presbiteral.

3.3. *Los ministerios en Egipto*

También en Egipto tenían las comunidades cristianas, al frente, un colegio de presbíteros, a lo lar-

go del siglo II. Hasta entonces, solamente Alejandría contaba con episcopado monárquico, pero es, a partir del obispo Demetrio (188-231), cuando se comienza a introducir un obispo en las ciudades grandes de Egipto: proceso que culminará a principios del siglo III. La peculiar estructura de unidad entre las diversas iglesias de Egipto en torno al patriarcado de Alejandría tiene su causa en la también peculiar estructura de la provincia romana de Egipto. Alejandría que, a partir de Septimio Severo (202), tiene una dirección colegial de presbíteros, evolucionará hacia una dirección monárquica, extenderá su influjo a toda la provincia y marcará la pauta para la administración eclesial. También la Iglesia de Alejandría adquirirá una cierta supremacía sobre todas las comunidades cristianas de Egipto (Eusebio, *Hist. Eccl.*, VI, 3, 8; 44 y 45; san Jerónimo, *Epístola* 146).

3.4. Los ministerios en Africa proconsular

Podemos también aproximarnos a la configuración y ejercicio de los ministerios en el norte-centro de Africa, con cierta probabilidad: tenemos datos de finales del siglo II y principios del siglo III, que suponen una continuidad en la tradición. Ambos presentan la estructura de la Iglesia, de las Iglesias, al estilo civil en la zona.

Tertuliano, cristiano, presbítero, jurista, teólogo, escribe hacia el año 202 (probablemente) su obra *Apologeticum adversus gentes*, para probar al emperador Septimio Severo que la persecución contra los cristianos es injusta tanto por razón de procedimiento como por razón de contenido. Y para ello, le hace ver la praxis y la organización de los cristianos. Los cristianos no son una facción (grupo negativo, moralmente depravado, jurídicamente desordenado), sino una verdadera congregación, un ordo,

«una sociedad con todas las de la ley..., ya que nos reunimos para orar, para escuchar la palabra

de Dios o leer las divinas letras, para alimentar la fe, fortalecer la esperanza... para inculcar el cumplimiento de los mandamientos y discernir las infidelidades hasta el punto de apartar de las asambleas de oración a los que hubiesen delinquirado gravemente.

Nos presiden ancianos probados, que han conseguido este honor no con dinero, sino con testimonio. No se paga nada por las cosas de Dios. Mensualmente, cada cual aporta (o cuando puede) alguna cantidad de dinero, no para ser malgastado en francachelas, sino para atender a los pobres, a los huérfanos, a los ancianos, a los encarcelados por causa de la fe...».

Además, el bautizado se compromete, por medio de un juramento, a ser fiel a la ley de la fe (*De praescript.*, 13), una especie de constitución o ley fundamental de la Iglesia.

No se trata, pues, de una masa o de una multitud amorfa, sino de una verdadera comunidad cuyos dirigentes son ancianos o presbíteros, debidamente aprobados por el pueblo, como veremos más adelante.

Cipriano, obispo de Cartago, continúa, a lo largo del siglo III, la tradición de Tertuliano. Su Iglesia está estructurada «democráticamente» según el modelo romano, como se desprende del proceso de institución de un obispo: el candidato es presentado al pueblo reunido, y éste lo aprueba (Carta 67), pues tiene poder para elegirlo o rechazarlo. El rito de la ordenación consiste en la elección del candidato por el pueblo (y el clero) o por toda la fraternidad (Carta 51). A continuación viene la imposición de manos (a cargo de los obispos vecinos), que confirma la «ordenación».

La organización eclesial se ha inspirado en la civil, que seguía parecido proceso para instituir a los funcionarios de la administración. El pueblo intervenía ejerciendo su derecho de elección, pero luego el emperador decía la última palabra. Análogamente, para introducir a un obispo, el pueblo

eclesial intervenía y elegía, pero Dios pronunciaba la última palabra. Y parece que, al principio, se trataba de un verdadero sufragio o derecho popular, que más adelante (siglo IV) quedaría reducido a un derecho formal, a una aclamación.

El código de Justiniano alude todavía a los privilegios existentes en Africa en el área administrativa (XII, 5, 1), privilegios consistentes en un cierto sufragio popular. Por eso, no es de extrañar que hubiera habido un influjo de esta naturaleza en las comunidades eclesiales.

Podemos concluir con un teólogo de hoy:

«En el proceso de institucionalización de la Iglesia, ésta va tomando las estructuras civiles de la zona, aunque a veces de manera peculiar. A grandes rasgos, se desarrolla así la estructura del ministerio eclesial: en la línea de la «fraternidad» neotestamentaria, se da al principio, en todas partes, todavía una dirección bastante

democrática, colegial, por medio de los presbíteros. Luego, se incrusta en este colegio una dirección monárquica, con lo que la codirección de los presbíteros progresivamente pierde importancia. En varias zonas surge una estructura escalonada: obispos, metropolitans, patriarcas. Por analogía con los órganos regionales del imperio, surgen entonces también sínodos de todos los obispos en una determinada zona y finalmente concilios ecuménicos de todos los obispos en el imperio. Más tarde todavía, tendrá uno de los patriarcas –al final del siglo IV había cinco grandes patriarcados: Jerusalén, Alejandría, Antioquía, Constantinopla, Roma– la dirección suprema de todos los obispos y patriarcas: el obispo de Roma, patriarca de occidente, más tarde llamado papa; en él se configura y expresa históricamente lo que en el Nuevo Testamento es la función de Pedro».

E. Schillebeeckx, *Christliche Identität und Kirchliches Amt*. Patmos, Düsseldorf 1985, 161.

Los ministerios en la Edad Media: reflexión histórica*(2)

En la comunidad de Cristo —«comunidad de Dios», se la llama en el Antiguo y en el Nuevo Testamento— son muchas las cosas que se pueden hacer libremente, pero no todas. El que yo con vistas a una elección responsable en el ejercicio futuro del ministerio, de antemano (aunque sea de un modo muy global) mire retrospectivamente a la opinión de la primitiva Iglesia, distintamente orientada en los aproximadamente diez primeros siglos de vida eclesial, no se debe de ninguna manera a un romanticismo nada teológico de los orígenes. Tampoco es fruto de la opinión, por lo demás pienso que injusta, de que la prioridad cronológica, en este caso la proximidad temporal con el Nuevo Testamento, en cuanto tal tenga preferencia. En sí mismos, los diez primeros siglos de cristianismo no tienen ninguna preferencia sobre el segundo milenio. Lo decisivo no es la cronología, sino la praxis cristiana, el «seguimiento de Jesús». Fidelidad al Nuevo Testamento y a la gran tradición cristiana, que ronda los 2.000 años, de nin-

guna manera significa repetición de cualquiera de sus períodos; ni siquiera de la época neotestamentaria. Pero tampoco nuestras cuestiones modernas son por sí mismas la norma decisiva sin un recuerdo crítico de todo el pasado cristiano, aun cuando forman parte del mismo. Solamente en una mutua confrontación crítica entre el presente y el pasado veo yo posible una auténtica respuesta cristiana. Por consiguiente, para mí lo importante es descubrir los criterios teológicos y por tanto el significado teológico de la práctica eclesial del ministerio en las situaciones históricas muy concretas y cambiantes en el momento actual y en el pasado.

1. Concepción pneumatológica —eclesial del ministerio en los primeros siglos

a) *El testimonio de Calcedonia*

En primer lugar, hemos de hablar del canon 6 del concilio de Calcedonia (año 451), un canon que en su forma jurídica refleja muy bien la visión y la práctica de la primitiva iglesia en torno al ministerio. La teología patrística y las liturgias de la iglesia primitiva son una confirmación plástica de esta concepción que del ministerio tiene Calcedonia.

* Del 4 al 6 de abril de 1979, tuvo lugar en Nimega (Holanda) un congreso sobre el ministerio en la Iglesia, cuyo resumen ha sido publicado en la revista *Tijdschrift voor Theologie* 3 (1979). Traducimos aquí el texto de la ponencia de E. Schillebeeckx, pero sin notas y abreviado, con el permiso del autor.

El canon no sólo condena toda forma de «ordenación absoluta», es decir, sin relación con una comunidad, sino que la declara inválida: «Nadie debe ser ordenado ni sacerdote ni diácono de un modo absoluto». «Si él no está *adjudicado a una comunidad local* de un modo claro, bien sea en la ciudad o bien en el campo, bien en un martirio o en un monasterio», en tal caso, concluye el sacrosanto concilio que su «ordenación (cheirotonia) carece de valor, y que, en consecuencia, en ninguna circunstancia puede ejercer las funciones». ¿Qué concepción teológica del ministerio se encierra aquí? Fundamentalmente ésta: solamente puede recibir una «ordenación» válida aquel que es llamado por una comunidad determinada para que sea su presidente y animador. Lo que actualmente se llama ordenación era en aquella época una «ordenación», es decir, una *inserción como ministro en una comunidad determinada*, comunidad que ella misma ha llamado a ese miembro concreto y le ha designado como su presidente, o que ha aceptado y confirmado la real actuación de dirección carismática de uno (o más) de sus miembros. Una ordenación absoluta, es decir, imponer las manos a uno sin que éste haya sido llamado por una comunidad determinada como su presidente (o, vista su satisfactoria actuación, haya sido aceptado por la comunidad) carece de todo valor. Aquí se manifiesta una concepción *eclesial* fundamental del ministerio.

Por lo demás, al concepto de «ordenación» pertenece no sólo la imposición de manos por un «obispo» bajo la epiclesis u oración de toda la comunidad al Espíritu, sino también, y ciertamente para la validez, la llamada y nombramiento de una determinada comunidad cristiana. La comunidad llama; *esta* es la «vocación sacerdotal». La comunidad sabe que tiene derecho a presidentes y animadores. Expresada en forma canónica esta vinculación esencial entre comunidad y ministerio, señala que la distinción entre potestad de orden y potestad de jurisdicción en aquella época no sólo era desconocida, sino que eclesialmente era impensable. Cipriano dice incluso que la elección de un ministro por el pueblo es un derecho divino. Esto vale sobre todo para un obispo: «No se dé al pueblo un obispo que

él no quisiera»; y León Magno dice: «Aquel que debe presidir a todos, debe ser elegido por todos».

Esencialmente, el ministerio es determinado eclesialmente y no como una cualificación ontológica de la *persona* del ministro prescindiendo de las funciones eclesiales. Se trata de la relación de reciprocidad entre comunidad y ministerio. Por tanto, no se ordenaba primero de sacerdote, en virtud de lo cual se poseerían poderes sacerdotales, para ser colocado después como sacerdote, equipado con todos los requisitos, en alguna parte según la disposición pastoral de una curia episcopal. Esta forma de razonar era impensable para la primitiva iglesia. Paulino de Nola cuenta que él fue ordenado en Barcelona de modo absoluto; él mismo escribe sobre ello de forma irónica y piadosa, en este estilo: allí me encontraba yo, extrañado, frente al biombo, pero sin comunidad: «in sacerdotium tantum Domini, non etiam in locum Ecclesiae dedicatus». Más tarde, Isidoro de Sevilla llama hombres sin cabeza: «ni caballo ni hombre», a aquellos que han sido ordenados de modo absoluto. Del extravagante Jerónimo sabemos que, aunque de mala gana, accedería a ser ordenado presbítero con la condición de no tener necesidad de ejercer funciones ministeriales. Ni carne ni pescado, decía la primitiva Iglesia.

El canon de Calcedonia era conocido no sólo en oriente, sino también en occidente y sirvió aquí también para los juristas eclesiásticos y teólogos hasta el siglo XII. El papa León, juristas como Burchard de Worms, Yvo de Chartres, el «Decreto de Graciano», varios sínodos occidentales y también teólogos hasta el siglo XII remiten a la declaración de nulidad de las ordenaciones absolutas según Calcedonia.

Llama la atención que, mucho más tarde, los «Correctores Romani», que a partir de 1566 debían preparar una edición del nuevo código, edición que apareció en 1581 como edición romana, cambiaron intencionadamente el canon 6 de Calcedonia, para adaptarlo a la práctica eclesial que entretanto había cambiado. La vinculación entre la comunidad y su presidente, sin embargo, era tan fuerte en la Iglesia primitiva que el traslado a otra comunidad era,

en principio, imposible, aunque se hacían excepciones de acuerdo con el principio de la «oikonomia», es decir, en base a consideraciones de benevolencia que establecían la norma.

Otra consecuencia fundamental del canon de Calcedonia fue que un ministro que cesaba de ser presidente de una comunidad, por la razón que fuera, por eso mismo quedaba convertido en laico en el pleno sentido de la palabra. La distinción entre jurisdicción, es decir, presidencia concreta en una comunidad, y «orden», potestad de orden en sí misma, no existía en aquella época. La salida de un ministro tenía en aquel tiempo, por tanto, un significado totalmente distinto al actual de secularización de un sacerdote. Con otras palabras, según esta visión, no es aquel que posee la potestad de orden quien preside la comunidad y por tanto también la eucaristía de esa comunidad, sino que aquel ministro designado por la comunidad obtiene, por su inserción en ella, todas las competencias para la dirección de una comunidad cristiana. Las obtiene del Espíritu Santo *por medio de la comunidad*. Ya que, dado que la comunidad se comprende a sí misma como comunidad de Dios —templo del E. Santo—, se comenzó, y como algo evidente, a darle a esta inserción un marco litúrgico en el cual se pedía el carisma de Dios sobre el presidente. ¡No algo «sacral», sino una sacramentalidad creyente!

Esto significa que en la primitiva iglesia es teológicamente impensable la situación actual en la que una comunidad no puede celebrar la eucaristía *porque* no hay un sacerdote presente, ya que en tal caso la comunidad escoge un presidente al que se le imponen las manos, para poder ser una comunidad celebrante, es decir, «comunidad de Dios». La vitalidad evangélica de la comunidad es, por tanto, el factor decisivo y no el potencial humano de sacerdotes disponibles y preparados de antemano en cualquier parte o lugar.

b) *El testimonio de la liturgia*

Esta visión de la primitiva iglesia sobre el ministerio, documentada oficialmente en el canon 6

de Calcedonia, se expresa en la más antigua liturgia de imposición de manos que conocemos y que procede de la primera mitad del siglo III, la *Tradición Apostólica* de Hipólito (y en toda la tradición litúrgica influida por ella, especialmente en las *Constitutiones apostolicae* y el *Testamentum Domini*), así como en los escritos de los teólogos de aquel tiempo. En la tradición litúrgica, la «ordenación» («designación») de un obispo, presbítero o diácono comprende diversos aspectos esenciales.

En primer lugar, la inserción de un obispo en una comunidad eclesial local.

- Toda la comunidad local con su clero escoge al obispo propio, y el llamado debe en principio aceptar libremente la elección. Por otros documentos sabemos que en realidad se espera que el llamado obedezca esta llamada de la comunidad, incluso en contra de su voluntad, como ocurrió por ejemplo con Ambrosio y Agustín. El ministerio es además una función necesaria para la comunidad y, por tanto, la comunidad tiene derecho a tener ministros. Por otra parte, la iglesia local prueba la fe apostólica del candidato y da testimonio de ella. De esto habla aquel antiguo convencimiento de que la comunidad misma es apostólica, pero dado que a su vez el obispo adquiere una responsabilidad específica para esa comunidad y, por tanto, para su apostolicidad, la comunidad receptora le exige primero el fundamento apostólico de su fe.

- La imposición de manos episcopal bajo la epiclesis u oración de toda la comunidad al Espíritu. Aunque la iglesia local escoge un ministro episcopal, no se da ella de forma autónoma su ministro. La elección es experimentada como un don del E. Santo, puesto que es elegido por una «comunidad de Cristo». El ministro, el nuevo obispo, es visto en la primitiva Iglesia, igual que en el Nuevo Testamento, como un don del Espíritu de Jesús. Esto es expresado litúrgica-sacramentalmente mediante la imposición de manos de los obispos (más tarde, según el Concilio de Nicea, por lo menos tres obispos) de las diócesis vecinas. Aquí se manifiesta la comunión intereclesial con todas las comunidades cris-



tianas. Ninguna comunidad local tiene el monopolio del evangelio o de la apostolicidad evangélica; está bajo la crítica de otras iglesias apostólicas. La presencia litúrgica de los líderes de otras iglesias es en primer lugar la confirmación testimonial de la identidad de la fe de esta comunidad con la de la otra. Por consiguiente, no es endogamia local; de este modo se expresa creativamente la colegialidad bajo las iglesias locales.

Los (tres) obispos imponen las manos al candidato, asistidos en silencio por todo el consejo presbiteral, mientras toda la comunidad ora en silencio a Dios (tal como el presidente pide en voz alta), concretamente para obtener la fuerza del espíritu de liderazgo como presidente y animador, y del espíritu del sumo sacerdocio. Antes se decía que Dios concedió líderes y sacerdotes a la raza de los justos, sucesores de Abraham, es decir, la Iglesia: Moisés y Aarón (en el Antiguo Testamento, expresión de la autoridad teocrática, mundana y religiosa: Esd 8, 69; Neh 12, 12; Jr 16, 3; 31, 7; Am 1, 15). De la «fuerza del espíritu de dirección» se dice que Dios la concedió a su Hijo (en el bautismo en el Jordán), mientras que éste a su vez la derramó como don pentecostal a los apóstoles, los fundadores de las Iglesias. Ahora es pedido este mismo «espíritu de dirección» («spiritus principalis», según la traducción de la Vulgata del Sal 50, 14) sobre el nuevo candidato. Con la fuerza de este carisma de dirección, «pastoreará él el rebaño» (un término mesiánico: Is 40, 11; cf. Hch 20, 18 y 1 Pe 5, 2). El ministro (obispo) recibe la misión profética de anunciar la «palabra de gracia» (remite a Lc 4, 22; Hch 14, 3; 20, 32), es decir, la buena noticia de Jesús que han transmitido los apóstoles. Se pide además para el candidato «la fuerza del carisma espiritual del sumo sacerdocio». También este carisma lo concedió Dios a su Hijo y éste lo dio a los apóstoles; ahora la comunidad pide a Dios que derrame el mismo espíritu del sacerdocio sobre el nuevo candidato. Como presidente sacerdotal de la comunidad, el ministro:

a) intercede ante Dios incesantemente por su comunidad (cf. Heb 7, 25; 9, 24), en especial por el perdón de los pecados;

b) es también «sacerdote» en el sentido de presidir la eucaristía;

c) en virtud del carisma sacerdotal, posee el poder de perdonar los pecados (cf. Mt 9, 6; Jn 20, 33);

d) distribuye y coordina al «clero» (es decir, los servicios ministeriales, concretamente el presbiterado y el diaconado);

e) ejerce la potestad de atar y desatar (cf. Mt 18, 18). Realizará todo esto con humildad y pureza de corazón (cf. Mt 5, 5-8 y 2 Tim 2, 25).

Al igual que se hacía antes (ver *1 Clem.*, 42, 1-4), en la tradición apostólica se pone el acento claramente sobre la misma y única fuerza del Espíritu que va del Padre al Hijo, del Hijo a los apóstoles y que, dentro de la comunidad fundada sobre los apóstoles con sus líderes, es pedida ahora sobre aquel que la comunidad, aquí y ahora, ha escogido para su líder. La «ordenación» litúrgicamente es expresiva, porque la dirección eclesial es experimentada como un don del Espíritu: participación del carisma profético y sacerdotal de Jesús mismo.

La «ordenación» de un *presbítero* se realiza por la imposición de manos del obispo; pero, en este caso, los sacerdotes también imponen las manos al candidato presentado por la comunidad. De la epiclesis se desprende la variación en el carisma: «Concédele el espíritu de gracia y de consejo del colegio presbiteral, para que pueda ayudar y guiar a tu pueblo con un corazón puro». Los presbíteros son comparados con «los ancianos» elegidos por Moisés (Nm 11, 16-25). En la iglesia pre-nicena, los presbíteros como tales no podían, por lo común, presidir la eucaristía; en la «ordenación» litúrgica según la tradición de Hipólito, tampoco se dice nada de un carisma para ello. Pero con autorización del obispo, el presbítero podía sustituir al «sacerdote», es decir, al obispo (sin que para ello fuera «necesaria» una ordenación suplementaria). En aquel tiempo no había todavía «parroquias»; existían solamente, como si dijéramos, los obispos urbanos. Con la expansión de la iglesia, los presbíteros toma-

ron de hecho la «dirección episcopal y sacerdotal» en pequeñas comunidades. Desde entonces y poco a poco —hay diferencias de una región a otra— se fue llamando «sacerdotes» también a los presbíteros.

Sacramentalmente se hizo problemática la distinción entre obispo y sacerdote: un párroco es de hecho, como si dijéramos, obispo de una parroquia, como actualmente muchos obispos en Italia hacen lo que entre nosotros es atendido por un decanato. Tales diferencias han sido determinadas históricamente por el ordenamiento eclesial.

La «ordenación» de un *diácono* escogido tiene lugar prácticamente del mismo modo, con la diferencia de que no interviene el colegio presbiteral, pues un diácono, en aquella época, estaba exclusivamente al servicio de un obispo y no de los presbíteros. Tampoco recibe el carisma del que participa el colegio presbiteral, pues él no forma parte del mismo. Su carisma permanece, como si dijéramos, «abierto»: recibe el carisma «bajo la autoridad del obispo»; por tanto, puede y le está permitido realizar todo aquello que en concreto el obispo le encar- gue.

Además, para estos tres casos de «ordenación», Hipólito no quiere prescribir fórmulas inmutables. Su *Tradición* está pensada más bien como una ayuda para presidentes improvisantes: «con tal de que la oración sea ortodoxamente saludable». Para los otros servicios eclesiales, por ejemplo lectores y subdiáconos, en aquella época no era necesaria ninguna inserción u «ordenación» litúrgica.

c) *El ministerio en la primitiva Iglesia*

Este testimonio de la *Traditio* y de las *Constitutiones apostolicae* es importante también porque muestra un claro paralelo con el canon 6 del posterior concilio de Calcedonia.

Al igual que en Calcedonia, aparece claramente la concepción pneumatológica y eclesial del *ministerio*: *el ministerio viene de abajo*, pero este acontecimiento es experimentado como «don del Espíritu»,

por tanto *desde arriba*. Los carismas participados remiten a la plenitud del Espíritu del cual Jesús mismo estaba lleno y con el cual llena él a la Iglesia. Esta tradición de Hipólito, después del Vaticano II el año 1969, fue integrada en el nuevo *Pontificale Romanum*, queriendo conectar de nuevo la tradición actual de la Iglesia con aquella de la Iglesia primitiva; un beneficio no pequeño (gracias sobre todo a B. Botte).

En aquella liturgia, el momento decisivo lo constituye el don de la fuerza del Espíritu (no se establece todavía distinción entre «gracia» y «carácter»: está en juego un carisma). Esto se subraya todavía más por lo que esta *Traditio* dice sobre los «mártires-confesores», cristianos que han sido arrestados por su fe y han sufrido por la causa de Cristo, pero por razones casuales no han sido ejecutados. De esta forma, uno posee el carisma en virtud de su testimonio doloroso de la fe. Cuando una comunidad lo elige más tarde como presidente (diácono o presbítero al menos), ya no necesita de la imposición de manos (sí, ciertamente, para el ministerio episcopal). El posee ya la necesaria fuerza del Espíritu. Es importante ciertamente que también para estos candidatos se lleve a cabo, no obstante, una inserción litúrgica en una determinada comunidad (sin la imposición de manos). Con esto se manifiesta la doble dimensión de la primitiva «ordenación»: de una parte, la *inserción eclesial* (aspecto eclesial y de ordenamiento eclesiástico), y de otra, el *carisma del espíritu* (aspecto cristológico y pneumatológico). Hay que decir que lo que más tarde se llamará potestad de orden y carácter no es otra cosa que la inserción como ministro en una determinada comunidad, *juntamente con el don del Espíritu* (institucional o espontáneamente carismático), diferenciado según las diversas tareas ministeriales.

Las estructuras reales *del ministerio* en la primitiva Iglesia se forman, por tanto, con líderes dentro de un equipo especializado. Junto a él existen toda clase de servicios en la iglesia, como el de maestros y lectores, pero éstos no necesitan ninguna inserción litúrgico-eclesial, y no tienen ningún carisma propio ministerial; están lo bastante pertrechados pneumatológicamente para estos servicios en vir-

tud del don del Espíritu del bautismo cristiano y, por consiguiente, de su pertenencia al pueblo de Dios sacerdotal. Lo que sí ha influido en el ministerio eclesial han sido cuestiones de prestigio (especialmente entre presbíteros y diáconos), pero, en definitiva, dentro de algunas demandas principales pertenecientes a la tarea de cada uno, las fronteras son, sin embargo, muy tenues.

En comparación con el Nuevo Testamento, la diferencia está sobre todo en que las tareas que en la época neotestamentaria estaban diferenciadas, ahora en principio son reunidas en el único ministerio episcopal. Más tarde llevaría esto a la teoría de que en realidad no existe más que un solo ministerio, a saber, el episcopal, y todos los demás serían solamente una participación de tareas. Esto me parece a mí una interpretación teológica posible y legítima, pero no necesaria. Interpretación que, sobre todo K. Rahner (a mi juicio injustamente), la ha presentado como la *única teoría posible*. Me parece más bien que está más fundada en una posibilidad meramente especulativa que en datos históricos neotestamentarios. Dentro de toda la pluriformidad, la ministerialidad en la Iglesia es esencialmente *colegialidad*, es decir, solidaridad de cristianos dotados de los diversos carismas ministeriales. Hasta aquí la «imagen del ministerio» en la primitiva Iglesia, vista globalmente.

2. La «señal» de los concilios 3.º y 4.º de Letrán

a) *La imagen presbiteral en la Edad Media*

Un viraje bastante fundamental con relación a esta visión de la primitiva Iglesia sobre el ministerio fue sancionado, en principio, por dos concilios ecuménicos, aunque (después del cisma oriental de Focio) en gran parte son concilios latinos: el 3.º y el 4.º concilios de Letrán, años 1179 y 1215, respectivamente. En diversos puntos forman ambos concilios el comienzo de una nueva práctica eclesial. Me limito aquí a la nueva visión sobre el ministerio eclesiástico.

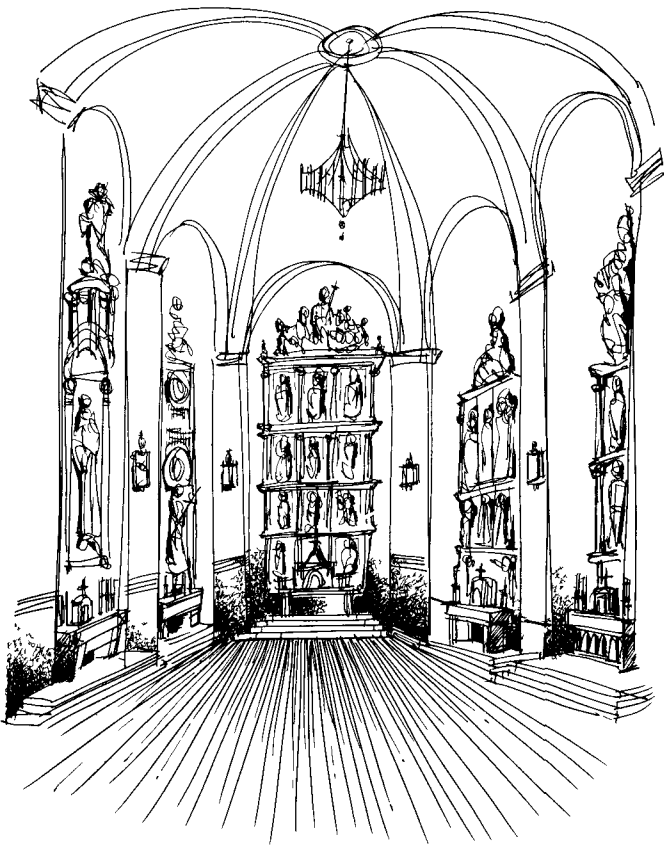
Todavía en el medievo, el *Decreto de Graciano*

había remitido al canon 6 de Calcedonia que prohíbe las «ordenaciones absolutas», y también en la teología se había señalado ese canon en el siglo XII entre otros por Hugo de san Víctor. Sin embargo, el tercer concilio de Letrán, ciertamente no por principio, pero sí realmente, rompió con la visión de Calcedonia.

El «*titulus Ecclesiae*» sobre el cual se ordenaba según Calcedonia (es decir, que uno podía ser ordenado cuando había sido propuesto por una cantidad determinada de fieles como su presidente —un elemento esencial de la «ordenación» o inserción—, de forma que las «ordenaciones absolutas» eran inválidas) fue reinterpretado en 1179 radicalmente. El eclesiológico «*titulus Ecclesiae*» fue explicado feudalmente en tiempos del papa Alejandro III en este sentido: nadie puede ser ordenado «*sin que le sea asegurada una subsistencia digna*». Con esto, al menos en principio, no se negaba todavía la inserción eclesial primitiva, pero ésta (vista la turbulenta época feudal) fue considerada desde el punto de vista del mantenimiento vital financiero del sacerdote. Que no se pretendiera una ruptura con el pasado, lo deduzco yo del hecho de que el papa Inocencio III, en 1119, veinte años después de este concilio (otra vez y la última en la historia de la Iglesia) recuerda la invalidez de las ordenaciones absolutas; pero añade que, por benevolencia y siguiendo una antigua costumbre de «*oikonomia*», los presbíteros que han sido ordenados de un modo absoluto pueden ejercer funciones presbiterales a condición de que el obispo que los ordenó *prevea su sostenimiento*.

Vista la situación económica y social de aquel tiempo, con la gran cantidad de clérigos vagos, el procurar el sostenimiento de los religiosos era ciertamente una cuestión aguda que debía ser reglamentada. Esto no quita para que la interpretación corriente del antiguo «*titulus Ecclesiae*» de hecho fuera reducido a la pura cuestión feudal de un «*beneficium*». La primitiva corriente cristiana no fue negada, pero se sobrepuso la otra corriente, sobre todo en la teología escolástica que estaba formándose.

La consecuencia fue, sin embargo, que, unos siglos más tarde, el concilio de Trento solamente conoció esa corriente posterior, y en su 23 sesión conciliar, de 1563, únicamente sancionó ésta. Uno tiene o siente vocación sacerdotal, se presenta (el vínculo eclesial no se ha perdido totalmente), es formado para sacerdote y finalmente ordenado. El paquete está preparado: el ordenado espera únicamente a ver dónde lo coloca su obispo como sacerdote. La «ordenación» continúa siendo, abstractamente, la inserción de un cristiano como ministro en una región *diocesana*, aun cuando la localización concreta continúa sin determinar. Desaparece aquí la intervención de la comunidad, lo que originariamente era un elemento esencial de la «ordenación».



Por tanto, no afirmo de ninguna manera que, en la así llamada «cristiandad», como suele ser llamada la Edad Media, este nuevo uso pueda ser identificado sin más con las «ordenaciones absolutas» declaradas inválidas por Calcedonia. La repetición literal del pasado en circunstancias nuevas de ninguna forma significa todavía fidelidad a la gran tradición. A mi juicio, la nueva práctica no necesita ser llamada «ordenación absoluta», aun cuando haya habido, desde entonces, muchas ordenaciones absolutas inválidas, sobre todo de monjes que solamente se dedicaron a decir misas privadas. Aquí pienso en la piadosa ironía de Paulino de Nola: soy sacerdote «in sacerdotium tantum Domini» y no como presidente y animador de una comunidad.

Si ya el Concilio Laterano 3.º divide profundamente el primero y el segundo milenio, este viraje fue otra vez extra-subrayado por el 4.º Concilio laterano, concretamente por su declaración de que solamente se podía celebrar la eucaristía «por un sacerdote válida y lícitamente ordenado». Por sí mismo tampoco esto tiene por qué estar en contradicción con el primer milenio, pero sí que es una reproducción recortada del mismo: amenazan con desaparecer el vínculo de la elección por la comunidad y la eclesialidad del ministerio. Además, es reducida la dimensión eclesial de la eucaristía al «sacerdote celebrante». La prehistoria y sobre todo el influjo posterior de estos dos concilios mostrarán todo el alcance de este encogimiento de la mirada eclesial, pues ese viraje, harto fundamental, sucedió evidentemente no tanto en virtud de criterios teológicos cuanto sobre todo debido a razones extrateológicas. Asimismo, el influjo posterior (*Wirkungsgeschichte*) del mismo no siguió intuiciones teológicas, sino más bien prejuicios extrateológicos. Y solamente este dato puede justificar el que la primitiva visión eclesial del ministerio tenga preferencia sobre la opinión oficialmente válida desde entonces.

Efectivamente, se puede preguntar cómo se ha podido realizar históricamente este viraje fundamental en la visión de la Iglesia acerca de sus propios ministros. Algunos historiadores y otros auto-

res echan toda la culpa al hecho de que precisamente en la época de los concilios 3.º y 4.º de Letrán, apareció la teoría de un misterioso carácter sacramental, base de todo el «sacramento del orden». Lo cual me parece totalmente injusto, sobre todo porque los así llamados escolásticos mayores –Buena-ventura, Alberto Magno y sobre todo Tomás de Aquino– interpretaban, en continuidad con la primitiva Iglesia, la muy vaga teoría del carácter de finales del siglo XII, por moderna que entonces fuera. A pesar de las diversas interpretaciones mutuas, el carácter señalaba para ellos precisamente el vínculo visible entre «servicio» e «Iglesia». Caracterización que tenía lugar por lo demás en toda ordenación, desde la del obispo hasta la del acólito y sacerdote. El concepto «mancipatio» –es decir, ser llamado para y aceptado por la comunidad para la prestación de un determinado servicio eclesial– era en la Edad Media el punto más sensible del carácter, y éste empalma, en su esencia, con la concepción primitiva eclesial del ministerio.

No obstante, esta doctrina eclesiástica contenía elementos que mucho más tarde contribuirán a una sacerdotalización ontológica e incluso mágica del presbiterado. Las raíces de la misma están presentes en el medievo, pero serían proyectados, desde posteriores contextos, en la teoría medieval del carácter. ¿Cuáles son esos otros factores contextuales?

Desde el siglo VI, los papas habían sido el juguete de los emperadores con su todavía influyente cesaropapismo bizantino. La renovación espiritual que los misioneros irlandeses trajeron al continente europeo estaba animada por un espíritu totalmente distinto del que estaban acostumbrados los cristianos «germanos» y «galos».

Con muchos historiadores, se puede decir: con la conversión de los «bárbaros», la Iglesia se convirtió a los «bárbaros». Los hasta entonces libres e independientes obispos se convirtieron en servidores de amos poderosos, señores mundanos, que, para mayor honor de su status, construían iglesias propias y para ello reclutaban caprichosamente *clérigos*. El renacimiento carolingio supuso una reacción contra esto, pero al mismo tiempo consolidó

toda la institución feudal de fundaciones y donaciones (eclesiales), aun cuando trató de arrebatar el nombramiento de los sacerdotes al mangoneo de los señores mundanos. Como parte de este sistema feudal, los obispos fueron restablecidos en su independencia espiritual. No obstante, y precisamente en el feudalismo, los reyes, condes y duques eran los únicos que disponían de los sacerdotes e incluso de los obispos.

La «Ecclesia» no era ya entonces una comunidad viva como lo había sido antes, sino con frecuencia era solamente un símbolo del status de los poderosos del mundo con «iglesias propias». Por la incorporación de la Iglesia en el feudalismo, aparecieron obispos-príncipes que apenas conocían la gran tradición de la Iglesia. Pero hay que decir que en aquella confusa actuación, la reforma de Gregorio VII fue nada menos que una directa revolución. Este papa, a finales del siglo XI, quiere desenredar a la Iglesia de su anudamiento feudal. La reforma gregoriana significa el principio de un «movimiento evangélico» que, a pesar de todo, continuamente surge de nuevo en la Edad Media.

Pero a finales del siglo XI y a comienzos del XII, hubo también un renacimiento del derecho romano. El influjo del mismo me parece decisivo sobre todo eclesialmente y por tanto en relación con la visión eclesiástica del ministerio. Precisamente esta visión jurídica, influida por el contexto feudal, desvinculó jurídicamente la potestad de dirección (en todos los campos) del concepto de «territorialidad» y, además, en el campo religioso, del concepto de «Iglesia local», territorialidad e Iglesia local vista sobre todo como «espacio humano» (no puramente geográfico). Esto llevaría, a finales del siglo XIII, a la conocida frase de Vicente de Beauvais: «quodque principi placuit, legis habet vigorem»: el principio de plenitud de poder (plenitudo potestatis); autoridad como valor en sí misma, desvinculada de la comunidad, tanto en la esfera civil como en la religiosa.

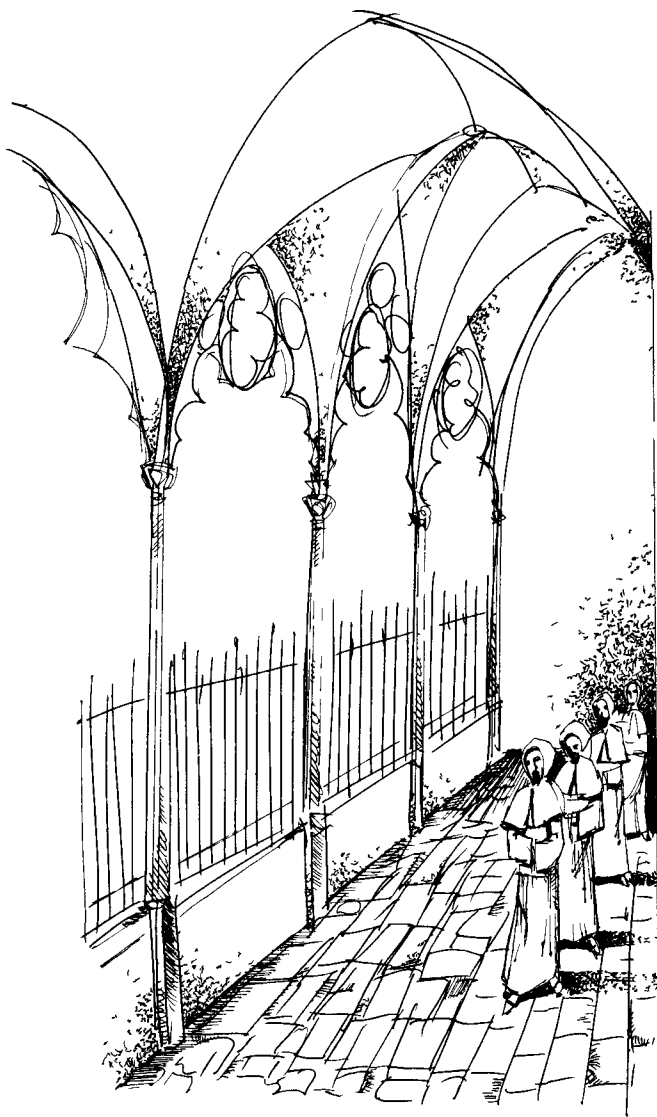
Factores no-teológicos (feudales y jurídicos) hicieron por tanto posible el giro «teológico» medieval. Antes, para los cristianos, la frontera entre el

«espíritu de Cristo» y el «espíritu del mundo» se situaba en su bautismo: la conciencia de haber sido incorporado a la comunidad elegida de la Iglesia de Dios, aun cuando (con la expansión masiva de la Iglesia) se vino a situar dicha frontera sobre todo en el «segundo bautismo», el de la vida monástica. Los

monjes eran, en los primeros tiempos, laicos, no sacerdotes. La comunidad cristiana veía realizada profundamente en ellos su imagen cristiana primitiva ideal.

En cierto modo, ya por el concilio carolingio de Aquisgrán, pero sobre todo después de la reforma gregoriana, fue desplazándose, sin embargo, la perspectiva. En una época en la que, de hecho, casi todos estaban bautizados, vino a colocarse en el *clero* la frontera entre el «espíritu de Cristo» y el «espíritu del mundo». De esta forma se veía el sacerdocio mucho más como un «estado personal de vida», un *status*, que como un servicio ministerial a la comunidad; fue personalizado y privatizado. Especialmente las nuevas concepciones sobre el derecho, «ius», y por tanto sobre la jurisdicción trajeron una separación entre potestad de orden y potestad de jurisdicción, a mi parecer uno de los factores más decisivos que separan el primer milenio del segundo. Además, los juristas, por lo demás fuertemente presionados por el contexto, desarrollaron la idea de «potestad sagrada»

«Potestad» es la base de toda lucha de las investiduras entre «imperio y sacerdocio», entre el emperador y el papa, y las competencias de cada uno relativas a la autoridad. Sin embargo, la separación entre potestad de orden y potestad de jurisdicción, desde el punto de vista teológico y eclesial, significa abrir la puerta a las ordenaciones absolutas. Pues aun cuando al ordenado no se le confíe ninguna comunidad cristiana (jurídicamente: no se le concede «potestad de jurisdicción»), sin embargo, en virtud de la «ordenación», posee ya de forma fija «solamente», personalmente, toda la potestad sacerdotal. Exactamente ahora la «ordenación» se convierte directamente en *ordenación*: uno es ordenado sacerdote, prescindiendo de una Iglesia determinada (con otras palabras, la definición misma de lo que Calcedonia había llamado una «ordenación» absoluta inválida). Esta visión abre la puerta a usos que, desde el punto de vista cristiano, antes eran impensables, especialmente la misa privada. Personalmente es pues un sacerdote ordenado; el ordenado posee la «potestad de la eucaristía» y en consecuen-



cia la puede ejercer a solas. Esto era en la primitiva Iglesia, eclesialmente, inimaginable sin más.

La consecuencia de todo esto es que la antigua relación entre «ministerio» e «Iglesia» se desplaza ahora a una relación entre «potestad» y «eucaristía». Este desplazamiento es llevado a cabo, además, de la mano de un viraje semántico que de ningún modo es casual, a saber, el cambio de sentido de la alta Edad Media entre «*corpus verum Christi*» y «*corpus mysticum Christi*». Los documentos teológicos y litúrgicos de la Iglesia primitiva habían afirmado constantemente que el ministerio eclesial es necesario para presidir en la Iglesia, es decir, en el «*corpus verum Christi*»: para la dirección de la comunidad. Pero a partir de la lucha eucarística entre Ratramno y Lanfranco, comenzó a flotar esta terminología. En la Iglesia primitiva, «*corpus mysticum Christi*» no significaba la «Iglesia», sino el «cuerpo eucarístico» de Cristo. En la Edad Media, sin embargo, era otra cosa. La polémica cambió el significado de las palabras. Allí donde antes se decía que un ministro tenía que ser ordenado para presidir en la comunidad eclesial (= *corpus verum*), se dice ahora: para presidir el «*corpus mysticum*», es decir, para celebrar la *eucaristía*. Sobre este dato iba a jugar su papel la «sacra potestad» medieval, que se había desarrollado entretanto: la ordenación se convierte en la concesión de una potestad especial para realizar la consagración de la eucaristía.

Como una consecuencia lógica de esto, dice el Concilio IV de Letrán que únicamente un sacerdote válidamente ordenado puede pronunciar las palabras de la consagración. Tomás de Aquino formulará solamente de forma más aguda lo que había crecido desde el siglo XII: Los actos pueden ser dirigidos a Dios inmediatamente de una doble manera. De una parte, pueden proceder de una persona individual, como rezar, etc.; todo bautizado está capacitado para tales actos. De otra parte, pueden ser realizados por toda la Iglesia, y así solamente el sacerdote está capacitado para actos que están dirigidos inmediatamente a Dios, pues solamente puede realizar el acto de toda la Iglesia aquel que con-

sagra la eucaristía, que es el sacramento de toda la Iglesia. Comparadas con las de la primitiva Iglesia, vemos que aquí han cambiado fundamentalmente las relaciones: un sacerdote es ordenado *para poder celebrar la eucaristía*; en la primitiva Iglesia se decía que él era «insertado» como ministro para poder actuar como *líder de la comunidad*; con otras palabras, la comunidad lo llama como animador para la edificación de la comunidad y, precisamente por eso, era él la persona indicada para presidir la eucaristía. Un desplazamiento que es bastante esencial.

b) *La «imagen moderna del sacerdote»*

Estos cambios condicionados por el feudalismo llevaron más tarde, sobre todo en el antiguo régimen de monarquía absoluta, a una imagen del sacerdote tal como agudamente la formuló por primera vez José Clichtove (1472-1543) y que a posteriori influyó en la imagen del sacerdote en Trento y en toda la espiritualidad sacerdotal de los siglos XVI y XVII. Esta imagen sacerdotal fue desarrollada por Bérulle y la Escuela francesa y supuso el trasfondo de toda la literatura espiritual sobre el sacerdocio del siglo pasado hasta el Vaticano II. Sobre todo Clichtove relacionó las ideas bíblicas, patrísticas y medievales con la situación de la sociedad moderna en aquel momento. Una idea en sí misma justa. Pero en una sociedad jerárquicamente cristiana, dirigida por un poder que descansaba en el derecho divino, el sacerdote, en virtud de su estado de vida, es desligado del mundo y de los laicos (que por su parte tienen la responsabilidad «secular»). Además, Clichtove ve el sacerdocio cristiano en la prolongación del sacerdocio levítico en una sociedad teocrática. La base de esta moderna espiritualidad sacerdotal es entonces la gracia sacramental del estado sacerdotal. Esta es sacrificial y es vivida socialmente en el *estado sacerdotal*, que cada vez más va tomando rasgos monacales. Tampoco el celibato sacerdotal es visto ya (como lo es todavía en Tomás de Aquino) como una norma puramente disciplinar de la Iglesia. Se convierte poco menos que en derecho divino: el celibato pertenece, en lo que a la espiritualidad se refiere, esencialmente al estado del sa-

cerdocio separado de la vida laical. Justamente en esta época, la imagen del sacerdote se hace totalmente clerical y jerárquica.

El reformador de la espiritualidad que era José Clichtove con todo derecho quiso defender la espiritualidad del sacerdote frente a la caída de las costumbres y la inmoralidad de los sacerdotes, en contra de lo cual habían hablado también Lutero y Erasmo. Pero desgraciadamente Clichtove lo hizo en forma *jurídica*. Así, el sacerdocio vino a situarse a la luz de una absolutización del derecho, para lo cual la imagen medieval del sacerdote solamente había ofrecido parsimoniosas bases.

Dentro del segundo milenio, y a partir del siglo XVI, tiene lugar propiamente un entumecimiento moderno y jurídico de la imagen medieval del sacerdote. En el siglo XX, sobre todo Pío X, Pío XI y Pío XII contribuyeron a la popularización de esta imagen moderna del sacerdote, que para muchos cristianos vale actualmente como *la* imagen del sacerdote.

3. Continuidad y ruptura entre el primero y el segundo milenio

De forma global se pueden distinguir en la historia de la Iglesia tres imágenes del sacerdote (determinadas socialmente): una patrística, otra feudal o medieval y otra moderna. En base a una antropología renovada y a la sensibilidad social, la crítica moderna ataca sobre todo la visión moderna del sacerdote y en su reacción asocial esta crítica muestra claramente un parentesco con la imagen sacerdotal de la primitiva Iglesia.

Aunque la teología del ministerio que se fue desarrollando a partir del siglo XII tiene unos rasgos propios del occidente latino, sin embargo, desde el punto de vista teológico veo dos líneas subterráneas de continuidad en la gran tradición de la vivencia bimilenaria del ministerio cristiano. De una parte, tanto la Iglesia antigua como la medieval y la moderna se oponen a la celebración de la eucaristía en

ausencia de la «comunidad eclesial» universal; y de otra parte, está la conciencia antigua y moderna de que ninguna comunidad cristiana puede considerarse a sí misma como la *última* fuente de sus propios ministros. Ciertamente, habrá que conceder que el primer milenio, y dentro de él sobre todo la época prenicena, ha tematizado su visión del sacerdocio principalmente en forma eclesial –pneumatológica, o mejor *pneumático-cristológica*, mientras que el segundo milenio fundó el sacerdocio de forma *directamente cristológica* y desplazó a segundo plano la mediación eclesial. Se desarrolló así una teología del ministerio sin eclesiología, como también en el medioevo el llamado tratado de sacramentos seguía inmediatamente al de cristología sin mediación de una eclesiología autónoma (entonces todavía no desarrollada). Aun cuando por ejemplo al menos Tomás de Aquino todavía habla siempre de «sacramenta *Ecclesiae*», más tarde se determinará el sacramento de forma técnica y abstracta como «signo eficaz de la gracia», en donde para nada se menciona la dimensión eclesial. La fuerza sacramental del mismo es fundada directamente en la «sacra potestad» que el sacerdote posee personalmente. De esta manera, se oscurece el sentido eclesial-carismático y pneumatológico del ministerio, y además éste es *encajado* cada vez más en un marco jurídico de concesión sacral de potestad.

El Vaticano II conscientemente en muchos puntos ha vuelto a echar mano de las instituciones teológicas de la Iglesia primitiva, pero su visión del ministerio eclesial, especialmente en lo que se refiere a terminología empleada, es, sin embargo, innegablemente un *compromiso* entre dos grandes bloques de tradición de la Iglesia. La eclesialidad o dimensión eclesial del ministerio es acentuada de nuevo, y en lugar de «potestad», el concilio usa con preferencia los términos «ministeria» y «munera»: servicialidad eclesial. Pero también aparece varias veces la palabra «potestas sacra», aun cuando en ninguna parte de la *Lumen gentium* aparece la clásica distinción entre «potestas *ordinis*» y «potestas *iurisdictio-nis*». Más bien se rompe con esta duplicidad, pues se establece que la jurisdicción, en su fundamento esencial, ya está dada en la «ordenación». De esta

forma, al menos en principio, se restablece honrosamente la antigua visión del «titulus ecclesiae» sobre el ministerio y se rompe, al menos inicialmente, el juridicismo en torno al mismo.

En contra de eso, en 1976, concretamente en la declaración de la Congregación de la Doctrina de la fe sobre la mujer en el ministerio, se rompe de nuevo este equilibrio conseguido en el Concilio. La declaración concede ciertamente que el sacerdote es la figura de identificación de la comunidad, pero añade inmediatamente: esto lo es porque en *primer lugar y de antemano* él representa a Cristo mismo, y solamente por medio de la representación de Cristo como cabeza de la Iglesia le representa también a ella. Aquí se abandona el punto de vista eclesial-pneumatológico y se funda el sacerdocio otra vez directamente en sentido cristológico.

Basándome en criterios teológicos, creo que tengo que preferir el primer milenio cristiano y particularmente el Nuevo Testamento y el tiempo pre-niceno como modelo para una formación futura del ministerio eclesiástico, aunque de nuevo en un contexto vital moderno, históricamente distinto. En esto tengo en cuenta los acuerdos («agreed statements») precedentes de las comisiones oficiales ecuménicas de teólogos de los últimos diez años.

Pues en la comunidad de Jesucristo no es posible nada por capricho. La autocomprensión de las Iglesias cristianas como «comunidad de Dios» es el principio que orienta todo. Por eso resumo lo primero la *visión cristiana fundamental* sobre el ministerio eclesiástico en algunos conceptos clave, teniendo en cuenta la crítica teológica moderna del ministerio en su totalidad.

1. Desde el principio hay «muchos ministerios» y servicios en la Iglesia; no hay un ministerio que cada vez se va dividiendo en fragmentos más pequeños (esta última es ciertamente una teoría teológica extremadamente abstracta y a-histórica que ya no es defendible).

Dada la responsabilidad de todos los creyentes sobre toda la comunidad, que se expresa también

en toda clase de servicios y carismas, hay también en la Iglesia servicios *ministeriales* que tienen un rasgo *específico propio*: hay diversas formas de *dirección* pastoral de la comunidad; de presidencia en la misma. Estos ministros son llamados (según un procedimiento adecuado) por la comunidad para este servicio ministerial, o en virtud de su efectiva actuación en la comunidad que manifiesta su dotación carismática son confirmados por la comunidad en su efectiva actuación. La llamada de la comunidad es la forma eclesial concreta de la vocación de Cristo. El ministerio desde abajo es ministerio «desde arriba».

Después del tiempo apostólico, pero todavía dentro del Nuevo Testamento, comienza a surgir ya, en algunas comunidades, la costumbre de dar una forma *litúrgica* a esta llamada de la comunidad: en última instancia, en la Iglesia no se trata de una designación como para la «General Motors» o para la «Unilever», ni tampoco es una designación en nombre de la autoridad civil. De ahí la imposición de manos por los todavía líderes carismáticos (especialmente «profetas», más tarde «presbíteros»), bajo la oración profética, la posterior epiclesis al Espíritu; juntamente, la información litúrgico-sacramental de la conciencia de la comunidad de que lo que acontece en la Iglesia es don del Espíritu de Dios y no expresión de la arbitrariedad eclesial. Sobre el líder propio del equipo pastoral de una Iglesia local (históricamente, éste era el obispo en la Iglesia primitiva) se pide el Espíritu que conduce a la comunidad eclesial y la lleva al recuerdo de lo que Jesús dijo e hizo, tal y como esto había sido transmitido por la tradición apostólica a las comunidades para guardarlo como una herencia dinámica. Como líder de la comunidad, el ministro es, consecuentemente, el presidente de la eucaristía, pues en ella celebra la comunidad su más profundo misterio y su propia existencia en agradecimiento y alabanza a Dios.

Al líder del grupo se le adjudican colaboradores ministeriales, que asimismo son designados mediante la imposición de manos y la oración en la que, de un modo vago o diferenciado, se expresa pa-

ra qué ministerio especial son llamados. También se pide para ellos el necesario carisma para ejercerlo. Pero en virtud del carisma que se les ha concedido, todos los ministros, en situaciones de emergencia, pueden pasar a la dirección del grupo y tomar su servicio sin que para ello sea necesaria, como si dijéramos, una «ordenación» suplementaria. En la vida concreta de una comunidad es con frecuencia difícil de señalar dónde comienza o termina un servicio ministerial y otro no ministerial. Los conceptos de dirección, enseñanza, liturgia y diaconía reflejan, en forma resumida, pero de un modo adecuado, lo que la gran tradición cristiana ha visto como servicios *ministeriales*. Acerca de la estructuración concreta del ministerio, sin embargo, el Nuevo Testamento deja a la Iglesia plena libertad; incluso la elección de un ordenamiento episcopal o presbiteral de la Iglesia visto desde el Nuevo Testamento no es ningún factor escidente de la misma.

Según el Nuevo Testamento, sacerdotales son Cristo y la Iglesia; el ministro eclesiástico, en ninguna parte del Nuevo Testamento recibe cualificaciones típicamente sacerdotales. Incluso Agustín se opondrá todavía a la sacerdotalización del ministerio. En esta perspectiva solamente se puede llamar «sacerdotal» a un ministro porque él es servidor de la comunidad sacerdotal de Cristo, pero no porque sea un mediador entre Cristo y la comunidad (una formulación que también se negó a emplear el Vaticano II).

2. Muy pronto, después del Nuevo Testamento, con Clemente surgió, en analogía con la distinción judía entre «sumos sacerdotes y el pueblo» (Is 24, 2 y Os 4, 9), la distinción entre «clérigos» y «laicos», pero esta terminología no expresaba, de todas formas, una *distinción de status* entre clérigos y laicos. «Klerikos» es uno que ocupa un «kleros», es decir, un ministerio. Se trata, por tanto, de una distinción de *funciones*, no en el sentido ministerial; había funciones carismático-eclesiales que, sin embargo, eran de *naturaleza especial* comparadas con otros servicios en la comunidad. A la luz de esto debe ser interpretada la inserción que hace la *Lumen gentium* —que por lo demás es una cita de una encíclica

de Pío XII— en la que se dice que el sacerdocio ministerial «difiere esencialmente» del sacerdocio común del pueblo de Dios (el término protestante «ministerio general» me parece asimismo una terminología impropia para esto). Vista toda la tradición de la Iglesia, esa inserción del Vaticano II hay que interpretarla como la confirmación de una función específica y ciertamente *sacramental*, y *no como un estado*.

Basándose en esto, ecuménicamente, y a mi juicio con razón, se rechaza el concepto *jerarquía* para designar los ministerios; lo cual, por otra parte, de ninguna manera pretende infravalorar la función directiva en la Iglesia. Incluso los grandes teólogos medievales se negaban a hablar de «praelatio» y «subiectio» en relación con el ministerio: «Esto no se pretende con el sacramento del orden». El dilema entre una concepción ontológico-sacerdotal del ministerio, por una parte, y una concepción puramente funcional de la otra, debe ser superada viendo teológicamente el ministerio eclesial como un carisma ministerial, un servicio de dirección de la comunidad; por tanto, como una función eclesial dentro de la comunidad y aceptada por la comunidad.

3. De aquí se desprende, no obstante, la *sacramentalidad* (no la sacralidad) del ministerio, que va unida a una «inserción litúrgica». Aunque en el terreno ecuménico no se haya cerrado todavía la discusión sobre el sentido técnico de la palabra «sacramento», todas las Iglesias cristianas que aceptan el ministerio coinciden, *en el fondo*, en el contenido de los elementos esenciales de lo que la Iglesia primitiva llama «ordenación»: llamada (o aceptación) por la comunidad, imposición de manos por otros ministros bajo la oración, epiclesis por todos. Con razón la teología ecuménica, en este momento, no vincula la cuestión de la hospitalidad eucarística con la cuestión del reconocimiento del ministerio mutuo. El ministerio sacramental, como por ejemplo lo ha explicado el teólogo griego-ortodoxo J. D. Zizoulas, es el acto por el cual la comunidad se realiza a sí misma; para él, el carisma (sin contraposición al ministerio o institución) es también esencialmen-

te la inserción, que, sin embargo, es comunitaria-eclesial, pneumatológica y sacramental-jurídica. La validez de la «ordenación» va unida aquí no tanto a una actuación sacramental aislada de la Iglesia, es decir, la imposición de manos litúrgica considerada *en sí misma*, cuanto a la actuación de la comunidad eclesial en su totalidad.

4. El carácter sacramental continúa siendo para algunos un obstáculo. El primer documento eclesiástico oficial que hace mención de un carácter es de 1201 (el carácter bautismal, en una carta del papa Inocencio III), y el «carácter sacerdotal» aparece por primera vez en 1231, en una carta de Gregorio IX al arzobispo de París. La alta escolástica, en su doctrina del carácter, desde el comienzo del siglo XIII, había acentuado sobre todo el vínculo entre «sacramento del orden» e «Iglesia», la línea de la primitiva Iglesia, si bien usando una nueva categoría conceptual. La concepción ontológico-sacramental del ministerio que se iba desarrollando entre tanto se la unió también al carácter que después de algunos siglos iba a apoyar todo el peso de la concepción ontologizante del ministerio. Pero dogmáticamente, de hecho, solamente se formuló la existencia del carácter. Por lo demás, Trento quiso dejar libres todas las declaraciones precisas del mismo, incluso la opinión de algunos que veían solamente una «relatio rationis» o lógica (Durando de san Porciano). Con otras palabras, la concepción ontologizante no puede ser fundada por de pronto en los concilios que hablan del carácter. El «carácter», en definitiva, se ve que es una determinada categoría medieval en la cual se expresa la visión de la primitiva Iglesia sobre la relación permanente entre el ministro y el don del carisma pneumatológico del ministerio en la Iglesia. En la Edad Media se introdujo en este carisma ministerial la distinción entre la competencia ministerial confiada (expresada además en términos de «potestad sagrada») y la «gracia sacramental» adaptada a ella que capacitaba al ministro para un ejercicio personal, santo y auténtico, de dicha competencia. Esta distinción ha traído la sacerdotalización ontológica. Sin embargo, y según 2 Tim 1, 6, el ministro recibe un carisma ministerial para el servicio de la comu-

nidad; toda la atención se presta aquí a la servicialidad carismática pneumatológica.

5. La comunidad y su colaboración eucarística. La Iglesia primitiva y (sobre todo desde el Vaticano II) la moderna no se pueden imaginar una comunidad cristiana sin celebración de la eucaristía. Se da un vínculo esencial entre «Iglesia» local y «eucaristía». En toda la Iglesia pre-nicena valía como principio, evidentemente basándose en modelos judíos, que una comunidad en la que se reunieran al menos doce cabezas de familia tenía derecho a un sacerdote o líder de la comunidad y, en consecuencia, a la eucaristía presidida por él. En las comunidades pequeñas, el dirigente de la comunidad, originariamente episcopal, pasó rápidamente a ser presbiteral, un párroco. En cualquier caso, según la primitiva concepción eclesial, la escasez de sacerdotes es eclesialmente imposible. La actualmente así llamada escasez de sacerdotes está, por tanto, bajo la crítica de la primitiva visión eclesial acerca de la Iglesia y del ministerio, ya que la actual escasez obedece, de hecho, a causas extra-ministeriales, concretamente a las condiciones a las que, por razones no específicamente eclesiológicas, es ligado el ministerio de antemano. Actualmente hay más que suficientes cristianos, hombres y mujeres, que, eclesiológica y ministerialmente, poseen este carisma, como por ejemplo muchos catequistas en África y no pocos agentes de la pastoral en Europa y en otras partes, o que al menos están dispuestos a la inserción ministerial, si para ello, según su sensibilidad en este punto, no deben ser clericalizados o entrar al servicio de un «sistema». Según la normativa de la primitiva Iglesia, esas personas responden a todas las exigencias.

6. Finalmente, tenemos la relación entre ministerios en una Iglesia local y la «Iglesia universal». En la Iglesia primitiva, la Iglesia universal no era una magnitud *por encima* de las Iglesias locales. En un principio no existía una organización suprarregional, aunque sí se desarrollaron rápidamente los patriarcados e Iglesias metropolitanas en las que se reunían las diferentes Iglesias locales en una unidad supraprovincial. En los cinco primeros si-

glos se fue reconociendo cada vez más el «primado de la caridad» de la «Sede Romana» patriarcal, de la Sede de Pedro.

El Vaticano II ha retomado el antiguo concepto de Iglesia universal. El concilio habla de «comunidades locales *en las que y a partir de las cuales se constituye la Iglesia universal*». La iglesia universal *se actualiza en la Iglesia local*. La visión de K. Rahner, que contempla a la Iglesia universal en el «alto personal supradiocesano en la Iglesia» que forma el colegio de los obispos, no encuentra ninguna *base* ni en la historia concreta de la Iglesia ni en el Vaticano II. Más bien se pertenece a la Iglesia universal *porque se pertenece a una comunidad local*. Por esto mismo, ninguna comunidad puede monopolizar al Espíritu de Dios; es, por tanto, posible una mutua crítica evangélica entre las diversas comunidades, y la solidaridad con otras comunidades pertenece a la esencia de hasta el más pequeño de los grupos de base en la Iglesia.

No se puede remitir a las instancias superiores esta preocupación eclesial. Es una preocupación de toda comunidad eclesial, lo cual no debe implicar una autocensura a priori en el sentido de que se rechaza de antemano todo aquello que no sería bien recibido por las instancias superiores, mientras que eso mismo se ve como cristianamente legítimo, y dentro del contexto de la vida propia eclesial como posible y urgentemente necesario. Dentro de un «liderazgo integrado», la última responsabilidad se deja a quien de hecho la tiene; de lo contrario, se produce un círculo vicioso paralizante dentro de la dirección colegial en la Iglesia. Precisamente para evitar esta «endogamia», se exigía la presencia de los portavoces de las comunidades vecinas en la inserción litúrgica de los ministros. Todas las confesiones aceptan de hecho un ministerio supraparroquial y supradiocesano, en sentido sinodal, en un episcopado personal, en conferencias episcopales y finalmente en el ministerio de Pedro. Pero la estructura es tal que los ministros *locales*, como portavoces de sus propias Iglesias, cuidan *al mismo tiempo* de la dirección de la «Iglesia universal», el vínculo de la caridad, junto con aquel que entre ellos ejerce

el ministerio de Pedro. Pienso que he reflejado en todo esto un creciente consenso ecuménico.

4. Algunas perspectivas para el futuro

Propiamente han sido dadas ya, en esta esquemática visión teológico-eclesial del ministerio, las perspectivas dentro de las cuales las comunidades, experimentando, pueden encontrar las mejores estructuras para el ministerio, con tal de que tanto sociológica como teológicamente se reflexione también periódicamente sobre estos experimentos. Para la «situación anormal», es decir, para cuando el ordenamiento canónico de una o más Iglesias declare ilegítimo el nacimiento de nuevos servicios eclesiales, al menos en sentido de ministerio eclesial, permítaseme remitir a mi artículo en «Basis in Amb». Aquí quiero señalar algunas implicaciones teológicas de la situación actual de los hombres en el mundo. Pues «Iglesia» es servicio a los hombres, «sacramentum mundi», dijo la *Lumen gentium*.

En la línea de la dimensión eclesial y pneumatológica de una comunidad como primer requisito para que funcione el ministerio, no veo yo el comenzar con un plan de personal o reclutamiento de «vocaciones», que después, pertrechados con la «potestad de orden» adquirida, necesiten únicamente esperar un nombramiento por parte de la autoridad. Lo que sí veo necesario es desarrollar un plan pastoral actual y adaptado a la situación: dentro de esta unidad pastoral (por ejemplo un barrio como en Pamplona podía ser Iturrama o Ermitagaña) y visto eclesialmente, ¿qué es lo primero que habría que hacer para crear una comunidad humana viva, que de hecho es pluralista? Esto quiere decir concretamente: ¿cuál es la aportación propia de una comunidad de base cristiana, tal vez pequeña, para la formación de una comunidad vital solidaria que, de hecho, es por naturaleza pluralista (y en la que, tarde o temprano, se siente la necesidad de pronunciar la palabra «Dios?»). Pues ésta es cada vez más la situación concreta de una comunidad cristiana.

Cuando hablo de comunidad viva al servicio de

una comunidad humana más amplia y pluriforme, me refiero a una comunidad que hace suyo el asunto de Jesús, es decir, el reino de Dios que viene como algo que va unido con toda la actuación de Jesús. Hace suyo el asunto de Jesús y por eso también quiere mantener vivo el relato de Jesús en su significado para el futuro. En esta perspectiva, el acento no se pone tanto en una *doctrina* que debe ser conservada lo más pura posible, cuanto en el relato y en el seguimiento de Jesús; es una praxis cristiana que debe ser vivida lo más radicalmente posible: «el reino de Dios y su justicia» (Mt 6, 33), es decir, el poder amoroso de Dios se expresa en justicia, amor social y solidaridad con los hombres —el sueño como idea—, fuerza constructora de futuro: «esta es la morada de Dios con los hombres» (Ap 21, 1-4). Así se forma una comunidad en la que se mantiene viva la visión de «un nuevo cielo y una nueva tierra» en la referencia a Jesús de Nazaret, el Cristo, en el testimonio profético y en la praxis comunitaria, conforme a la de Jesús, en el seguimiento de Jesús.

Esta comunidad futura, como en la Iglesia primitiva, es una *fraternidad* y una *serenidad* en la que se rompen las estructuras de poder vigentes en la sociedad dominante: todos son iguales, o se podría decir: solamente el más humilde, el más pequeño, el pobre es «más igual». Todos cuentan, aun cuando hay diferencias funcionales, y dentro de la comunidad hay incluso una diferencia entre la aportación común en favor de la comunidad y los servicios ministeriales específicos, sobre todo el del líder (o líderes) del grupo que coordinan todos los servicios carismáticos y los carismático-ministeriales.

Justamente cuando se ha hecho un plan general de la situación, puede verse cuál es la distinta relación pastoral del equipo que se necesita para las unidades pequeñas y las mayores dentro de una región determinada. Está claramente desfasado el modelo del párroco que es capaz de hacer todo. La agenda de una comunidad cristiana, las cuestiones de las que se ocupará vienen dictadas en gran parte por el «mundo» mismo. Esto aporta una inspiración de fe a la política religiosa y, bajo esta luz, ofrece una orientación pluralista (desde una refle-

xión crítica-teológica sobre el pasado cristiano en su totalidad) a la actuación cristiana de una comunidad (vista global y esquemáticamente):

1. Una *dinámica hermenéutica-práctica*. Quiero decir con esto que la tradición cristiana con su praxis y experiencia es introducida por la comunidad, con sus ministros, dentro del horizonte de comprensión y de experiencia (críticamente analizado e interpretado) de los habitantes de una unidad pastoral (predicación, catequesis dentro de un contexto de experiencia, etc.). La comunidad profética interpreta los signos de salvación y de no-salvación en su contexto vital y en un ambiente más amplio para actuar consecuentemente de conformidad con la orientación evangélica.

2. Una *dinámica cristiana crítica del hombre y de la sociedad*, a través de la cual y desde el evangelio liberador se averigua dónde las estructuras concretas y las actitudes dominantes paralizan más bien que fomentan la libertad y la dimensión humana, y por tanto impiden la llegada del reino de Dios.

3. Una *dinámica diaconal y agógica (conducta)*, por la cual la formación de una comunidad, como fermento en una sociedad pluralista, es vivida como un proceso de crecimiento que toma su punto de arranque secular y humano partiendo cristianamente en toda clase de formaciones de comunidades que tienen lugar ya (fuera de la Iglesia) dentro de la región de la unidad pastoral. Con otras palabras, la solidaridad crítica-cristiana con el trabajo constructivo ya existente, compromiso político, etc.

4. Una *dinámica celebrativa de la liturgia*, que en una «interacción simbólica» propia, periódicamente recuerda y celebra explícitamente aquello a partir de lo cual la comunidad vive en todo su actuar y hablar. Las formas seculares y las simbólicas o religiosas, mediadoras de sentido, se necesitan mutuamente y se llaman unas a otras. Esto significa que la comunidad, y por tanto sus presidentes, ya no pueden seguir presentando tan exclusiva y masivamente el sentido de la vida y las necesidades religiosas solamente en la liturgia y en los sacramentos. Las celebraciones litúrgicas son más bien

«kairoi» evidentes, momentos privilegiados en la formación del grupo y de la comunidad y no ya «un número obligado»; efectivamente, celebración del «día del Señor» espontánea, y sin embargo internamente necesaria.

Estas cuatro dimensiones de la Iglesia como seguimiento religioso y político-religioso de Jesús dentro del horizonte concreto de las situaciones locales y dentro del horizonte más amplio del mundo requieren un equipo de gobierno o de dirección adecuado y dotado para esto. En términos arcaicos se puede decir: un equipo *sacerdotal* como en la Iglesia primitiva. Hoy decimos lo mismo con la expresión «equipo *pastoral*», pero con esto queda en la penumbra la cuestión propiamente eclesial del ministerio, aunque sea para complacer al derecho canónico vi-



gente. De hecho, los animadores concretos de la comunidad, con toda clase de diferenciaciones y especialidades en los diversos terrenos, desempeñan un rol *directivo*, animador, orientador e inspirador, imágenes de identificación en quienes la comunidad reconoce lo mejor de sí misma y de quienes está dispuesta a recibir estímulos, pero también crítica, amonestación y consuelo evangélico, de la misma manera que ellos están dispuestos a recibir «estímulo», crítica y compasión de la comunidad. Por tanto, precisamente aquello que la primitiva Iglesia deseaba «del ministerio».

Este «grupo pastoral» determinado, llamado o aceptado por la comunidad —después de haber probado toda su actuación—, debe recibir también, en mi opinión, la «ordenación» eclesial, y concretamente en una celebración litúrgica de la comunidad que los acepta: la imposición de las manos del equipo de líderes ya presente de la propia comunidad y de las comunidades vecinas, bajo la oración de la epiclesis de toda la comunidad. La imposición de las manos como la aceptación eclesial de un miembro para la dirección de la comunidad, vistas las circunstancias concretas, a veces incluso ya «extraordinarias», y en línea con el primero y segundo milenio, me parece la *normal* inauguración litúrgica para presidir en una comunidad, y por tanto también en su eucaristía. Visto desde el punto de vista teológico-eclesial, significa esto que a los animadores reales de la comunidad, aceptados también por ella, debe dárseles también la «ordenación» e inserción litúrgica.

El modelo sociológico de un «liderazgo integrado» tal como lo ha desarrollado Vollebergh, me parece que tiene pleno sentido para esto. Por lo demás, la imposición de manos en el Nuevo Testamento y en la primitiva Iglesia era ya polivalente. Significaba el reconocimiento por la comunidad, por sus ministros y los de las comunidades vecinas del liderazgo efectivo. Esta imposición de manos por la cual la comunidad reconoce un carisma ministerial o se lo pide a Dios, litúrgicamente puede servir para toda clase de desarrollos en la práctica. Aunque las tareas ministeriales pueden ser distin-

tas, sin embargo el carisma de dirección pedido a Dios o ya presente y reconocido por la imposición de manos, a pesar de todas las posibles especializaciones, convierte a mi parecer en un rompecabezas superfluo cuestiones sobre si un determinado ministro puede hacer esto o dejar de hacerlo (por ejemplo presidir la eucaristía). En los tres primeros siglos, los «presbíteros» que en aquella época no estaban ordenados para presidir la eucaristía, no obstante lo podían hacer con autorización del «sacerdote» (es decir, del obispo). Los líderes de la comunidad, en la cual hay también especializados, en virtud de su «ordenación» ministerial e inserción en una comunidad eclesial, en definitiva (según las circunstancias) pueden y les está permitido hacer por esa comunidad todo aquello que como «Iglesia de Cristo» sea necesario. Que además, en circunstancias extremas –digamos ante la falta total de ministros–, una comunidad apostólica puede llamar de entre sus miembros a un ministro para que la presida, me parece sin más evidente, visto desde el Nuevo Testamento. Pero me opongo, en virtud de toda la historia teológico-eclesial, a una opinión que se escucha por ahí de que, incluso en presencia de líderes de la comunidad (sacerdotes), a cualquier creyente le está permitido presidir la eucaristía. Esto contradice la visión eclesial neotestamentaria, primitiva, medieval y posttridentina del ministerio. No está permitido convertir en norma para la vitalidad evangélica normal de una «Iglesia de Cristo» las circunstancias muy extraordinarias de una comunidad, así como tampoco una imagen concreta del sacerdote, desarrollada históricamente, puede bloquear aquella vitalidad evangélica.

Esta interpretación implica, desde luego, que lo que actualmente se llama «escasez de sacerdotes» desde el punto de vista teológico-eclesial es propiamente imposible. Si esto ocurre, no obstante, visto sociológicamente (esta es cada vez más la situación), es consecuencia únicamente de una concepción paralizante del ministerio. Nuestro tiempo ha suprimido y con razón el subdiaconado y las órdenes menores, que de hecho estaban todas ellas ordenadas al culto. Pero se puede preguntar si entretanto no se ha olvidado de reactualizar la antigua vi-

sión teológico-eclesial presente: catequistas en muchos países, colaboradores de pastoral que en muchas zonas de hecho dirigen una comunidad no son reconocidos como tales en el ordenamiento jurídico-eclesial. Eclesiológicamente, esta es una situación anormal que además conduce a consecuencias teológicamente tontas o incluso banalizadoras de la eucaristía. No se trata únicamente de tomar en serio a los (y las) agentes de la pastoral, sino también de reconocer las implicaciones eclesiales de su carisma (de hecho ministerial) y aceptado por la comunidad, su carisma de dirección.

Todavía quiero destacar un elemento de toda esta problemática. Hace unos diez años, cuando coincidí repetidamente con el sociólogo industrial Vollebergh dando clases combinadas al clero de Utrecht, le oí decir varias veces: «Yo echo en falta en la iglesia *estructuras intermedias* entre los obispos y los párrocos; «desde el punto de vista de organización empresarial, es un fallo». Esto me causó entonces profunda impresión. Entretanto se han revalorizado las así llamadas *estructuras decanales* dentro de una determinada región. No se trata del nombre, sino que, vista la crisis del concepto de parroquia y por otra parte el hecho de la lejana «curia episcopal» allá arriba, pienso efectivamente que debemos animar el movimiento «hacia la base» y crear algo así como un nivel decanal, de forma que cada pequeña unidad pastoral no necesite invertir todas las fuerzas pastorales que en realidad son necesarias para la formación de una comunidad cristiana (también a pequeña escala).

En las grandes ciudades y dentro de determinadas aglomeraciones, «decanalmente» se puede proveer de forma más efectiva, de manera que los párrocos que viven en aquel lugar puedan también mantener contactos más intensivos con las personas y con sus problemas diarios. En muchas parroquias se hace muchísimo, pero al mismo tiempo se oye a muchos fieles quejarse de que nunca pueden tener una conversación profunda y liberadora con sus pastores. No puede ponerse en aprieto la *pastoral individual*. Con todas las especializaciones, diferenciaciones y reestructuraciones del ministerio,

sería un mal indicio si no hubiera pastores para ayudar a las personas en sus interrogantes dudosos acerca del sentido de la existencia y en su desesperación ante la burocracia anónima y cosificada de nuestra vida moderna. La preocupación especialmente por la *felicidad* de las personas concretas dentro de su existencia cotidiana es una tarea de toda la comunidad eclesial, en particular del ministro. En este punto sigue siendo éste realmente uno que «hace» y no alguien que puede esconderse detrás de su «especialización pastoral» o de su legítimo deseo de reforma de las estructuras.

La caridad pastoral que cuida de todas las necesidades continúa siendo una tarea de todo el equipo pastoral, por muy especializado que éste pueda ser. Por este motivo, estoy en contra de una academización de todos los ministros. En lugar de cinco facultades teológicas donde se puede preparar teológicamente, con vistas también a una posible ordenación posterior en el ministerio eclesial, preferiría tener algo así como tres «academias pastorales» vistas en analogía con las academias sociales y pedagógicas. En la época en que se suprimieron en Holanda los seminarios y las casas de estudios de los religiosos,

abogué por ello —en vano— ante diversos gremios. Ahora estoy convencido de que en aquel momento perdimos una buena ocasión en Holanda, no ya por la abolición de los muchos seminarios y escolasticados religiosos (y el ambiente cerrado de la formación para el ministerio que se daba allí), sino por la academización de todas las formaciones de ministros y el abandono de la espiritualidad y de la ética del ministerio (en esto constituye una loable excepción la Escuela Superior de Teología de Heerlen).

Pienso que con todo derecho (en la línea de su tradición originaria) algunos institutos diocesanos y órdenes religiosas pueden especializarse académicamente; pero si esto sucede de forma general, temo que no tengan ninguna oportunidad muchos hombres respetables, espiritualmente sanos y cristianamente sabios, potenciales animadores de las comunidades cristianas; y la «erudición académica» puede introducir una nueva ruptura entre el pueblo creyente y sus ministros. También aquí vale aquello de «hay diversidad de dones». Esto no obstante, precisamente todos estos dones deben ser coordinados a pequeña y gran escala «para la edificación del cuerpo del Señor» (Ef 4, 12).

6

Sacerdocio y últimos concilios: reflexión histórica (3)

1. El Concilio de Trento (1546-1563)

El concilio de Trento definió el sacerdocio de los ministros en relación con la eucaristía: «Si quis dixerit non esse in Novo Testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum Corpus et Sanguinem Domini et peccata remittendi et retinendi, sed officium tantum et nudum ministerium praedicandi Evangelium, vel eos qui non praedicant prorsus non esse sacerdotes, A. S.»¹⁶.

El capítulo correspondiente había puesto de relieve la relación entre sacrificio y sacerdocio por disposición divina hasta el punto de que existe dicha relación en toda ley. Por eso, se da también en el Nuevo Testamento: al darse el sacrificio visible (eucaristía), se da el sacerdocio externo y visible¹⁷.

Este planteamiento conciliar ¿exclusiviza la dimensión cultural-ritual eliminando las otras dimensiones del sacerdocio ministerial? Podemos responder negativamente desde ahora. Como muy acerta-

damente procede el Doc. I¹⁸, hay que situar a Trento en su justo contexto. El Concilio no se propuso zanjar exhaustivamente la doctrina sobre el sacramento del orden, sino responder a los puntos de vista de los reformadores. Los padres procedían dialécticamente. Todos los esquemas sobre los sacramentos estaban elaborados inicialmente a base de las negaciones de los reformadores, articuladas en proposiciones precisas. Y esto ocurrió también con el esquema sobre el orden¹⁹. Es verdad que, a lo largo de las

¹⁸ Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes, Doc. 1, 13-14.

¹⁹ El día 26 de abril de 1547, se entregó a los teólogos menores, en Bolonia, el siguiente esquema:

1) Ordo non est sacramentum, sed solum officium et jure divino popularibus institui et destitui debere.

Luther, *De captivitate babilonica*: «Sacramentum Ordinis est adinventio humana, quam Ecclesia Christi ignorat» (*Luthers Werke*, VI, 560, 20s.). «Cleri institutio per populares fieri deberet, similiter et destitutio» (*Luthers Werke*, XII [Weimar 1891] 190, 25-28; Bucer, *Vom Gottes Genaden unser Hermans... einfaltigs Bedenken*, 117; Calvin, *Institutio Religionis Christianae*, IV, 19; Melancton, *Disputationes in Schola propositae*, n. 3-5; *Corpus Reformatorum*, XII, 501).

2) Ordinem potestatem esse praedicandi, non offerendi, ideoque eos qui verbum Dei non praedicant non esse sacerdotes.

Melancton, *Apologia Confessionis Augustanae*: «Si Ordo de ministerio verbi intelligitur, non gravatim vocaverimus Ordinem sacramentum» (*Corpus Reformatorum*, XXI, 850); «Sacerdotium intelligunt adversarii non de ministerio verbi et sacra-

¹⁶ D. 961.

¹⁷ D. 957.

discusiones, «algunos padres quisieron dar alguna respuesta adecuada al desafío luterano mediante una doctrina sistemática elaborada. En vista, sin embargo, de la divergencia de opiniones de los mismos teólogos católicos con respecto a ciertas cuestiones particulares sobre las cuales no se quería definir el Concilio, en vista de las violentas discusiones suscitadas en torno al problema, lugar y función del episcopado dentro de la Iglesia y en vista de las dificultades, algunas de ellas de carácter político interno, que se oponían a la elaboración de una síntesis teológica completa, aquel proyecto inicial de una

mentorum alius porrigendorum, sed intelligunt de sacrificio» (Corpus Reformatorum, XXVII, 570), Luther, *De captivitate babilonica* «Qui non praedicant nec vocantur quidem ad praedicandum papistici sunt, sed non christiani sacerdotes, itaque horeales et missales sunt sacerdotes, id est, idola quaedam nomen sacerdotis habentia, cum sint nihil minus» (*Luthers Werke*, VI, 564, 24-29), Bucer, *Enarratio in Evangelium Johannis*, cap VI, 136, Calvin, *Institutio Religionis Christianae*, IV, 19

3) Omnes christianos ex aequo esse sacerdotes, sed ad usum seu executionem opus esse vocationis majoris et consensu populi

Luther, *De abroganda Missa privata* «Certus esto nec ulla persuasione falli te sinas, quisquis voles esse purus Christi, nullum esse in Novo Testamento Sacerdotium visibile et externum, nisi quod humanis mendacis per Sathanam est erectum Unum vero et solum est nobis sacerdotium Christi, quo ipse se obtulit pro nobis et nos omnes secum» (*Werke*, VIII, 415-19), Melancthon, *De Sacerdotio et Sacrificio Christi* «Nulli unquam competit in mundo jus sacerdotii, nisi auctoritate divina Id jus jam donatum est omnibus credentibus per Christum Omnes igitur credentes sunt sacerdotes, hoc est, non modo potestatem, sed mandatum etiam habent placandi Deum Nec tamem licet publicum ministerium in Ecclesia sine vocatione usurpare» (Corpus Reformatorum, XII, 501, Bucer, *Vom Gottes Genaden unser Herrmans einfaltigs Bedenken*, 118), Calvin, *Institutio Religionis Christianae*, c VIII, 44

4) Episcopus non habere jus ordinandi, ideo ordinationem per eos factam irritam esse

Luther, *De abroganda Missa privata* «Episcopi moderni sunt larvae oleatae nulli jure divino instituti Egone illa idola rasa et oleata ullo digna censeam honore? Praestat publicum lenonem aut latronem esse quam sacerdotem papisticum» (*Luthers Werke*, VIII, 426, 3-6), Calvin, *Institutio Religionis Christianae*, XIX, 30, Concilium Tridentinum, *Diavorum*, etc Goerresiana, VI, 97-98).

Una vez trasladado el Concilio de Bolonia a Trento, se entregó a los padres un nuevo esquema, coincidente en lo sustancial con el anterior, en el que se aducían igualmente las fuentes u obras de los Reformadores, de las que se habían extrado las proposiciones Cf Goerresiana, VII, 377-378, igualmente, un esquema atribuido a Seripando (Goerr, VI, 90 y s) y otro, obra de Antonio Pelargo (Goerr, VI, 127-128), que fueron, sin duda, tenidos en cuenta por los padres, remitían a las mismas fuentes.

'doctrina' fue concentrándose cada vez más en la condenación de la doctrina luterana»²⁰.

El texto definitivo de la sesión 23, que estudia el orden, lleva este proemio: «Vera et catholica doctrina de sacramento ordinis ad condemnandos errores nostri temporis, a Sancta Synodo Tridentina decreta et publicata, sessione (sub Pio IV) septima»²¹.

Así, pues, el Concilio se limitó a reafirmar la doctrina católica tradicional, sólo en las cuestiones discutidas por los reformadores, de tal manera que la declaración de aquel dogma representa una explícita justificación del ministerio (sacerdotal) tal como de hecho se ejercía en la Iglesia²². Los padres no deducen la relación entre sacrificio y sacerdocio de una noción abstracta de sacrificio derivada de la historia de las religiones, sino de la voluntad positiva de Cristo, que ha querido vincular, en los nuevos tiempos, eucaristía y ministerio sacerdotal²³.

Afirmar esta dimensión no significa negar las otras. Los grandes escolásticos habían afirmado (quizás resaltado) la función cultural. Santo Tomás, por ejemplo, llega hasta no reconocer en el episcopado un grado original de orden, porque el obispo no tiene sobre el cuerpo y sangre de Cristo ningún poder que no lo tenga el sacerdote. Sin embargo, otras veces conceden mucha importancia a otras funciones del ministerio sacerdotal, especialmente el servicio de la palabra, y afirman el sacerdocio de los fieles.

Los padres de Trento no ignoraban las funciones profética y real, incluidas en la misión sacerdotal. Aludieron a ellas repetidas veces en el curso de las exposiciones y discusiones. Otro tanto hicieron con el sacerdocio de los fieles. Podemos decir que el pensamiento de dichos teólogos en Bolonia convergió en los siguientes puntos:

1) El orden es sacramento. Se aducen tanto la definición agustiniana como la de santo Tomás y se

²⁰ Obispos alemanes, *El ministerio sacerdotal* Sigueme, Salamanca 1976, 76

²¹ D 956 a

²² Doc, 1, 14

²³ D 957

las verifica elemento por elemento. Se insiste repetidamente en que el sacramento es signo sensible que confiere la gracia. No se niega que el orden implique un officium o ministerium, pero se hace ver que, además de tal dimensión funcional, significa y confiere la gracia.

2) El artículo 2 se dice herético, no porque afirme que el sacerdote carezca del deber de predicar, sino porque se afirma que el sacerdocio consiste *exclusivamente* en dicha potestad. Los teólogos tienen especial interés en mostrar la fuerza de la partícula excluyente «solum».

3) Aunque se reconoce la dimensión profética del sacerdocio, se juzga que lo propio del mismo es ofrecer, advirtiéndose, sin duda, el influjo de santo Tomás, que en la *Suma* lo afirma varias veces: en la parte III de la misma se ponen como equivalentes sacerdocio y potestad de ofrecer el sacrificio de la eucaristía²⁴.

4) Los términos de comparación, ilustrativos de las explicaciones sobre el sacerdocio, son, con mayor frecuencia, tomados del sacerdocio levítico que del de Cristo. Se comprende, por otra parte, que esto sea así, ya que se intentó salvaguardar la función cultural, y ésta aparece con más claridad en el Antiguo que en el Nuevo Testamento.

5) Los teólogos reconocen el sacerdocio de los fieles, pero apenas lo ponen de relieve, puesto que tienen que concentrar el grueso de sus reflexiones en probar la existencia del sacerdocio ministerial; por tanto, tratan de hacer ver el contraste entre los dos sacerdocios destacando las diferencias del ministerial²⁵.

El 29 de julio del mismo año (1547) se terminó el examen de este esquema por parte de los obispos. En líneas generales, los padres reafirmaron:

- La sacramentalidad del orden. El orden, insti-

tuido por Cristo, es signo eficaz de gracia. No es, por tanto, un mero rito para instituir predicadores y pastores en la Iglesia.

- La dimensión profética del sacerdocio. Esto lo afirman de múltiples formas. Unos condenan la proposición del canon 2 por su carácter de exclusividad: «Sacerdotium institutum esse *tantum* ad praedicandum». Otros piden que se resalte más dicho carácter, añadiendo a continuación estas o parecidas palabras: «Et non ad sacrificandum vel offerendum», o «Esse nudum ministerium praedicandi Evangelium», o matizando que los sacerdotes tienen el poder de predicar la palabra cuando son enviados por el obispo.

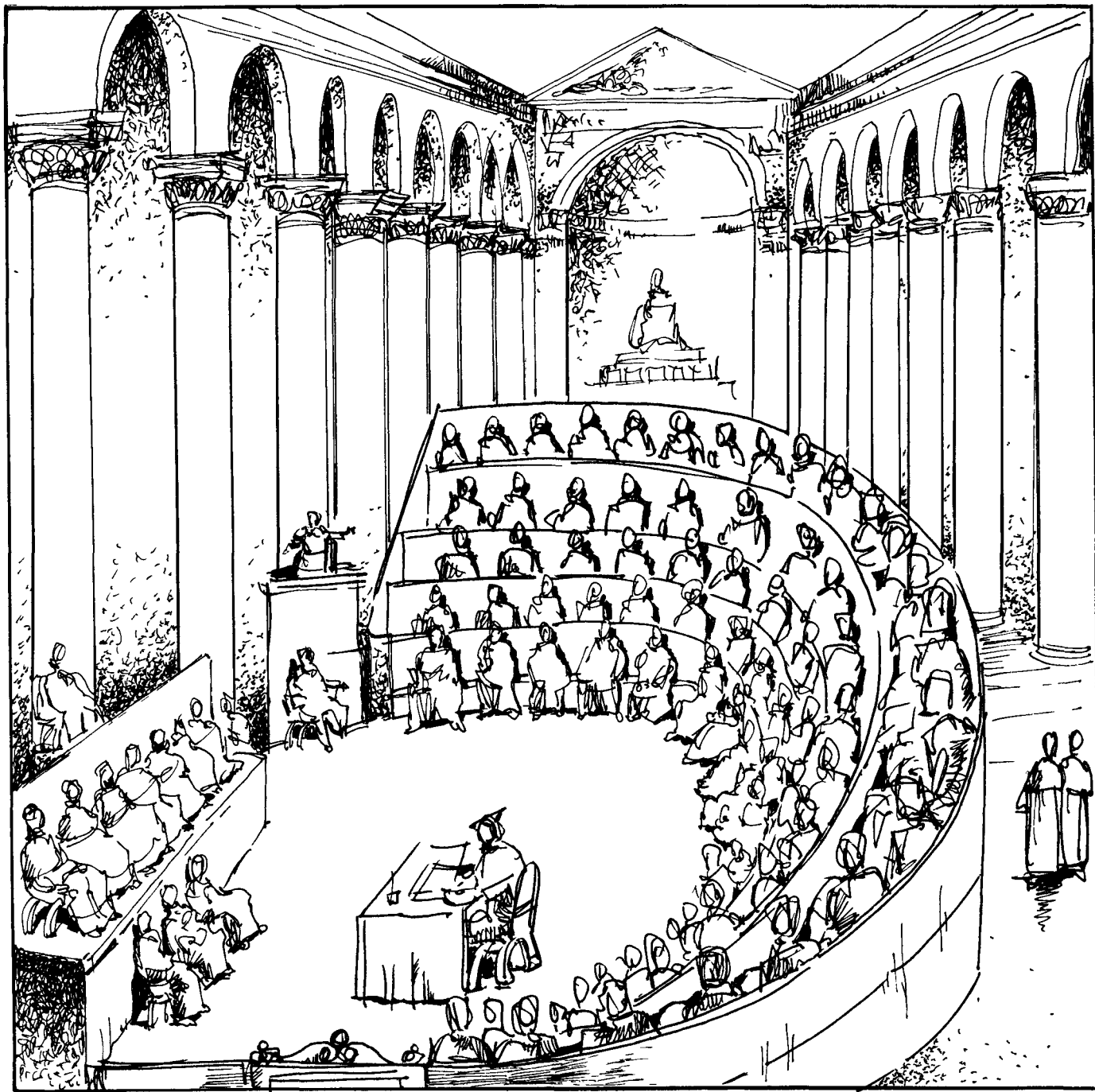
- La dimensión cultural del sacerdocio. De los términos en que se condena la exclusividad profética del sacerdote se desprende la afirmación de su función cultural. Pero, además, los padres insisten expresamente en ello. Alguno sugiere que se ponga más de relieve que el sacerdocio «institutum esse principaliter ad offerendum». Para ello, extrae los argumentos especialmente de los relatos de la institución de la eucaristía: «Hoc facite in meam commemorationem». También apela a Jn 20, 22 y a Heb 5, 1 y s.

- El sacerdocio de los fieles. Pero insisten en el ministerial. Al pronunciarse sobre el canon 3, la mayor parte de ellos hacen ver que no se puede rechazar su contenido, si no se especifica antes el tipo de sacerdocio al que se refiere la afirmación de los luteranos. En efecto, todos los cristianos –se reconoce expresamente– son llamados sacerdotes, de alguna manera, en la biblia y en los padres. Entonces, varios obispos piden que se circunscriba el alcance del término «sacerdotes» de dicho canon al sacerdocio ministerial, adjetivándolo así: «Sacerdotes externi» o «Sacerdotes potestatem et jurisdictionem sacerdotalem habentes». Se reconoce, pues, que no todos los cristianos son sacerdotes ministeriales, pero se presupone e incluso, en cierto modo, se afirma que todos son sacerdotes por el bautismo.

- La diversidad de los grados de jurisdicción de los que han sido ordenados. Hay un clamor general de que se formule con mayor propiedad el canon 5, introduciendo alguna cláusula restrictiva, vgr. «Ex-

²⁴ In IV Sententiarum, dist. 24, q. 3, a. 2; q. 2.

²⁵ Concilium Tridentinum, *Diariorum, Actorum, Epistolarum Tractatum nova collectio*. Edidit societas goerresiana. Tomus sextus, 99-120.



cepto necessitate», o «Quoad usum», o «Exceptis episcopis».

No hay unanimidad en cuanto al canon 4: «Los obispos no tienen potestad de Dios para elegir sacerdotes...». Tres de ellos opinaron que esta potestad se halla en el pueblo. Y citan en su favor a san Cipriano ²⁶, y apelan también a ciertos hechos históricos que prueban que el pueblo ha participado en la elección de sus obispos ²⁷.

No hubo alusiones al carácter sacerdotal. Solamente el obispo de Bitonto dijo que se «explicitara que el sacerdocio es una potestad en el alma y que no se pierde por la deposición» ²⁸. Más adelante, se pide a los padres que emitan su voto sobre esta sugerencia. Estos responden de diferente manera: para unos la cuestión había sido resuelta ya por el Concilio Tridentino en el «Decreto sobre sacramentos en general». Otros, en cambio, opinan que hay distintas maneras de pensar sobre este punto y que, por tanto, no parece que deba ser condenado ²⁹.

El 17 de agosto de 1547, se consultó a la asamblea a ver si se debía suprimir la palabra «tametsi...» e introducir «Et non ad offerendum» en el canon 2. La casi totalidad respondió afirmativamente, poniendo de manifiesto, una vez más, su intención de situar la cuestión en el límite y condenarla. La exclusividad profética, que es lo que se condena, resalta mejor al ser contrapuesta a la función cultural. Algunos razonan la respuesta aludiendo a Heb 5, 1, o diciendo que sacrificar y ofrecer es lo propio del sacerdote y que todas las demás funciones se derivan de ella ³⁰.

Las discusiones de Trento en torno a este tema no modifican ni sustancial ni accidentalmente las conclusiones de Bolonia. El esquema-base de reflexión puesto en manos de los padres el 3 de diciembre de 1551 no difiere, en el contenido, del de abril de 1547,

²⁶ Carta 67,3: «Por lo cual, el pueblo se debe apartar del superior (praepositi) pecador, teniendo como tiene la potestad de elegir dignos sacerdotes o de recusar a los indignos» (PL 1025A).

²⁷ Cf. Funk, *Die Bischofswahl im christlichen Altertum*, en *Kirchengeschichte*, I.

²⁸ Goerr., VI, 316.

²⁹ Goerr., VI, 397-401.

³⁰ Goerr., VI, 371-374.

aquí transcrito. Sólo varía el orden material de los artículos y su formulación. Se introducen dos artículos nuevos, que no son los que más atraen la atención y el esfuerzo dialéctico de la asamblea:

«Ordinem non esse unum sacramentum nec infimos nec medios ordines velut gradus quosdam tenere in sacerdotii ordinem».

«Unctionem non solum non requiri in ordinum traditione, sed esse perniciosam et contemnendam; similiter, et omnes alias ceremonias; et per ordinationem non conferri Spiritum Sanctum; proinde, impertinenter episcopos, cum ordinant, dicere: Accipite Spiritum Sanctum...».

Teólogos y obispos siguen insistiendo en afirmar, sobre todo, la sacramentalidad del orden, la existencia del sacerdocio visible y externo, la dimensión cultural de éste, la distinción entre obispos y presbíteros, el derecho que compete a los primeros de elegir y ordenar sacerdotes... (ahora se afirma también el carácter).

Pero sin excluir las otras características ya afirmadas en Bolonia: funcionalidad del sacerdocio, sacerdocio de los fieles, profetismo ministerial, etc.

El Concilio se hallaba situado en un momento cultural y religioso concreto y los padres acusan esta situación. Tanto la temática como las respuestas a ella reflejan el estado de la teología del tiempo. No siempre hubo acuerdo por parte de todos, al determinar el signo fundamental del orden. Así, mientras para unos la materia era la imposición de manos, otros la hacían consistir en la entrega de los instrumentos o en la unción de las manos o en todo a la vez ³¹. Unos, siguiendo a santo Tomás ³², sostienen que el episcopado no es sacramento, mientras que otros lo afirman ³³. Hubo diversidad de opiniones en cuanto a la sacramentalidad o no sacramentalidad de las órdenes menores ³⁴, sobre el origen inmediato de la potestad de jurisdicción en los obispos y en los

³¹ Cf. Goerr., VII, 399; 403; 411; 415.

³² Goerr., VII, 417.

³³ Goerr., VII, 419.

³⁴ Goerr., VII, 441.

presbíteros, sobre el grado de participación del pueblo en la elección y ordenación de los presbíteros ³⁵. Varios obispos piden que no se zanjen las cuestiones opinables del artículo 6.º y, en general, de todo el esquema ³⁶. Por eso, sólo lo cuestionado por los reformadores y lo aceptado por todos los teólogos católicos pasó a los capítulos doctrinales y a los cánones que quedaron plasmados en el texto (aunque no definitivo), dispuesto para la publicación solemne en la sesión XV. A petición de los oradores del duque Mauricio de Sajonia, se retardó su publicación hasta la sesión XXIII, celebrada el 15 de julio de 1563. El *Enchiridion symbolorum* recoge definitivamente el texto del decreto y de los cánones sobre el orden ³⁷.

No es de extrañar, pues, que el Concilio haya resaltado con tanta fuerza el poder de celebrar la eucaristía y el poder de perdonar los pecados como esenciales al sacerdocio ministerial y que haya pasado tan rápidamente sobre aspectos tan importantes como el sacerdocio bautismal y la misión profética de los fieles. El Concilio no se propuso definir integralmente la esencia del sacerdocio. No es lógico, por tanto, circunscribir el contenido fundamental de éste a los dos poderes explícitamente mencionados, ni siquiera privilegiarlos en detrimento del profetismo y de la realeza.

La teología postridentina, sin embargo, no siempre supo mantenerse dentro de los justos límites. Tomó un aire polémico, que le impidió mirar serenamente y discernir el alcance de las afirmaciones de Trento. Lo que aquí se hizo intencionadamente por causa de algunos condicionamientos, terminó convirtiéndose en programa (casi) completo y en punto de arranque para la reflexión sobre el sacerdocio ministerial. Se siguió silenciando temas de capital importancia para situar adecuadamente el sacramento del orden. Al no ponerse de relieve el sacerdocio de los fieles, se desdibujó el carácter de la misión y se desequilibró la referencia a lo cultural. «Esta perspectiva domina todavía ampliamente —en

perjuicio de una adecuada comprensión de la esencia del ministerio sacerdotal— el planteamiento actual de la cuestión: con frecuencia se comienza por buscar el fundamento neotestamentario de una determinada función sacerdotal (por ejemplo, de la potestad de consagrar); en seguida, se tropieza con embarazosas dificultades exegéticas, por la sencilla razón de que se olvida que el primer paso ha de consistir en examinar el sacerdocio neotestamentario en cuanto a tal y en su totalidad» ³⁸.

No se puede negar que se ha insistido simultáneamente, para el sacerdote, en la necesidad de predicar, pero era una insistencia más bien paralela que unitaria. La vida misma se ha impuesto y ha hecho entrar en crisis esa imagen unilateral del sacerdote ofrecida por la teología.

2. El Concilio Vaticano II (1962-1965)

El Concilio último no ha brotado por generación espontánea: ha sido más bien como la culminación de todo un proceso de autoconcientización eclesial. Un mundo en evolución produce muchas sorpresas, aporta elementos nuevos y sitúa a los hombres de manera nueva frente a la misma existencia. Los avances científico-técnicos, la revolución económica, la movilidad demográfica, han dado una nueva conciencia a los seres humanos inmersos en el mundo, y este cambio ha repercutido en el creyente. El cristiano ha comenzado a situarse de manera nueva dentro de la Iglesia. Los movimientos bíblico, litúrgico, ecuménico, social, constituyen como otras tantas facetas de la imagen del cristiano de hoy que ha encontrado una resonancia imprevista o imprevista en el Vaticano II.

Sin perder nada de su originalidad como gracia, como conocimiento inmerecido, la revelación ha sido presentada más como historia: como historia de salvación; con carácter más personal: como encuentro de personas; más dinámicamente: como la llamada a una constante superación personal y cósmica.

³⁵ Goerr., VII, 451.

³⁶ Goerr., VII, 447, 455, 452.

³⁷ D. 956a-968.

³⁸ Doc. 1, 20.

mica. Y la Iglesia ha sido vista como una de las articulaciones de esa historia salvífica. La Iglesia es sacramento de salvación, pueblo de Dios jerarquizado que camina hacia la plenitud escatológica. Esta autocomprensión nueva de la Iglesia es de gran importancia para la comprensión del sacerdocio.

El proceso seguido por el esquema sobre la Iglesia es muy significativo a este respecto. Por iniciativa de la comisión coordinadora, se introdujo un capítulo sobre *El pueblo de Dios* en dicho esquema conciliar entre el cap. I: *El misterio de la Iglesia* y el cap. II: *Constitución jerárquica de la Iglesia*. Con ello se pretendía, una vez señaladas las causas divinas de la Iglesia: plan salvador de la Trinidad y encarnación del Hijo de Dios:

1) mostrar también cómo esa misma Iglesia se construye en la historia humana;

2) indicar cómo se extiende en la humanidad a distintas categorías de hombres diversamente situados con respecto a la plenitud de vida que se encuentra en Cristo y cuyo sacramento es la Iglesia por él fundada;

3) señalar lo que es común a todos los miembros del pueblo de Dios antes de que surja entre ellos cualquier distinción de oficio o de estado en el plano de la existencia cristiana.

La nueva estructuración justificaba convincentemente una visión distinta de Iglesia. Al colocar en primer lugar la cualidad común a todos los miembros de la Iglesia, y luego la diferencia según la función o estado, el Concilio daba la primacía a la cualidad de discípulo, a la dignidad inherente a la existencia cristiana como tal o a la realidad de una ontología de gracia y, después, dentro de esa realidad situaba la estructura jerárquica de organización social³⁹.

No se trata de negar ningún elemento constitutivo de la Iglesia, sino de reequilibrarlos. La catego-

ría de «pueblo de Dios» tiene una carga histórico-salvífica y una densidad estructural muy pedagógicas.

La noción de pueblo de Dios aplicada a la Iglesia nos remite a Israel, pueblo de Dios, e incorpora en línea de continuidad –discontinuidad todos los valores que pertenecen a esa realidad bíblica:

a) Elección y llamada. La elección en la Escritura no es un privilegio. Va acompañada siempre de un servicio y de una misión: se es elegido para el cumplimiento de un designio de Dios que rebasa la persona elegida. Es todo el pueblo de Dios el elegido y, por consiguiente, el enviado.

b) La idea de alianza, de celebración solemne del pacto de amistad divino-humana. Hay un compromiso serio. Empeñativo de por medio. No se trata de pasatiempos o de romanticismos. El encuentro de la alianza impone una pesada responsabilidad.

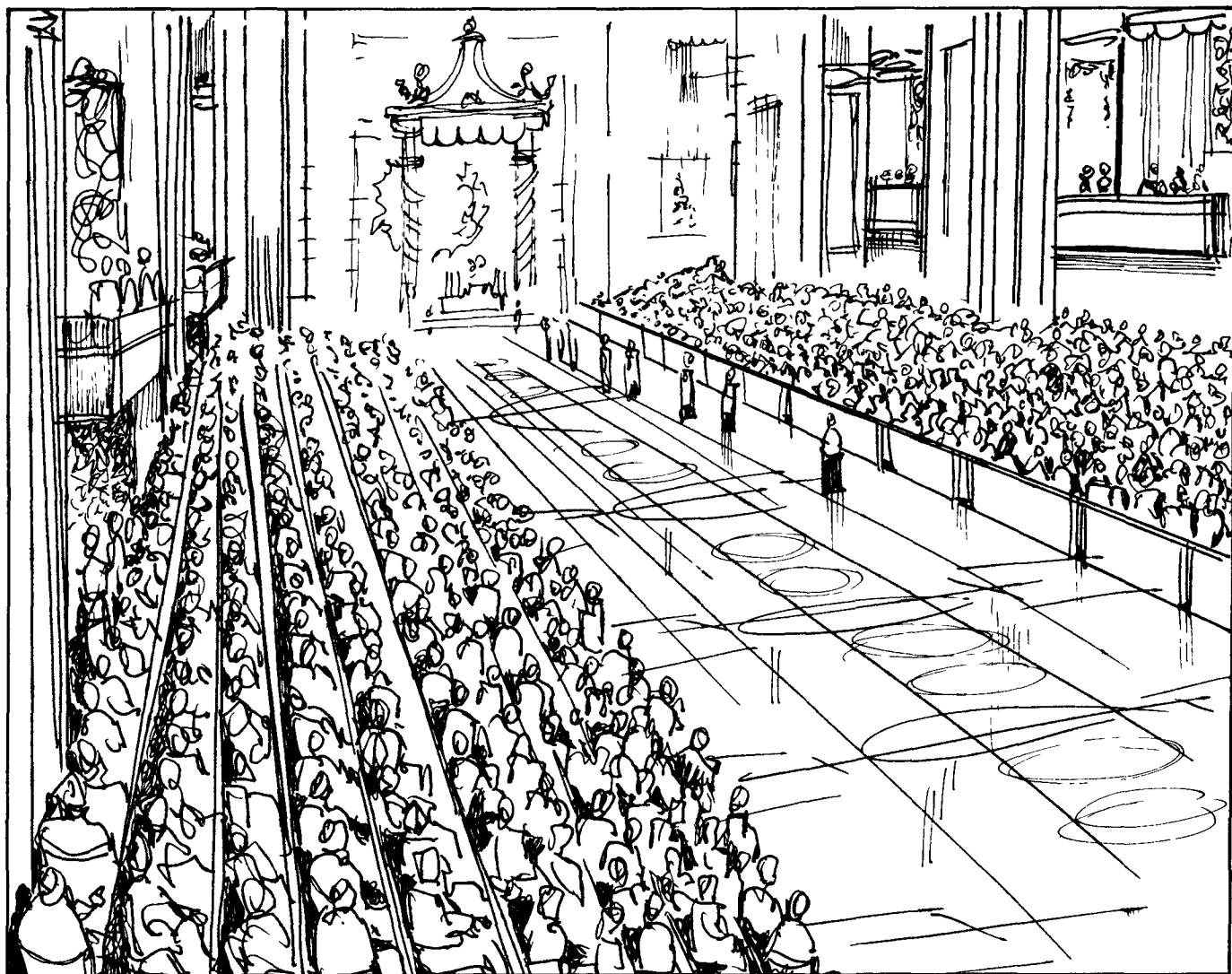
c) La idea de consagración a Dios: de especial vinculación a él, a su causa, para identificarse con ella. El pueblo de Dios es el contemplativo de sus planes, el testigo de sus maravillas.

d) La idea de promesa: la realidad de futuro, todavía no poseída, pero deseada. Deseada ardiente y confiadamente. Esta promesa funda una esperanza existencial y trascendente que pone al pueblo en actitud de marcha, tenso hacia el futuro.

Toda la comunidad es elegida y enviada a testificar esa experiencia nueva y formidable de salvación. Toda la comunidad es signo eficaz de salvación y de esperanza, todo el pueblo es portador de salvación, es las primicias.

La categoría del pueblo de Dios permite afirmar *a la vez* la igualdad de todos los fieles en la dignidad de la existencia cristiana y la desigualdad orgánica de los miembros. Ya en Israel la cualidad sacerdotal y real de todo el pueblo como tal (Ex 19, 5-6) no impedía, sino que reclamaba la existencia de un sacerdocio instituido y ordenado para el servicio del culto público. El pueblo sacerdotal, real y profé-

³⁹ Y. Congar, *Esta es la Iglesia que yo amo*. Sígueme, Salamanca 1969, 13 y s.



tico, el pueblo consagrado y testigo estaba organizado por las funciones sacerdotal, real y profética ⁴⁰.

El pueblo de Dios de los nuevos tiempos es *en-*

⁴⁰ Dt 17, 14-18.22; cf. Y. Congar, *o. c.*, 31s.

viado por Cristo en su totalidad. Todos los adheridos a él por la fe y el bautismo son investidos de la ardua misión de anunciar y realizar el reino. Todos son elegidos y consagrados a la causa noble de la salvación. A todos se les promete ese futuro siempre mayor que se ha de lograr con el propio esfuerzo y con la donación divina. Han de ser el sacramento de

la unidad salvífica para todos y cada uno, y aunque parezca pequeña grey, no ha de desmayar ⁴¹.

Toda la Iglesia es profética: proclamadora de esa vida nueva, testigo de caridad fraternal, llena de elocuencia y de variado vigor por los carismas que el Espíritu difunde copiosamente: con los que dispone y prepara para realizar diversidad de obras y de oficios provechosos para la renovación y una más amplia edificación de la Iglesia.

Toda la Iglesia es sacerdotal. Es un pueblo regio, convocado por Cristo (Ap 1, 6; 5, 9. 10), consagrado por la regeneración y por la unción del Espíritu Santo para que, por medio de las obras del hombre cristiano se ofrezcan sacrificios y se anuncien las maravillas de quien nos llamó de las tinieblas a la luz admirable ⁴². Es toda la Iglesia la heredera de la misión de Cristo, el sujeto auténtico y primario. El Concilio proclama el sacerdocio de toda la Iglesia. Y en primer lugar, el sacerdocio *existencial*. Los cristianos han de ofrecerse como hostia viva, santa y grata a Dios. Han de ser testigos de Cristo y capaces de dar razón de la esperanza en la vida eterna. Novedad radical con respecto a los ambientes paganos circundantes donde los sacerdotes eran profesionales del templo y magos. Los discípulos de Cristo, el nuevo pueblo, han de victimarse al aire libre, en el altar del amor entrañable, del compromiso razonable y arriesgado, de la esperanza dialéctica.

También han de participar de algún modo en los ritos, en la celebración de la eucaristía y de los sacramentos. Pero estas acciones son la visibilización de posturas interiores honradas. Los sacramentos son acontecimientos de salvación, evocación, actualización y anuncio de los gestos salvadores de Cristo que nos interpelan, nos critican, nos convierten a sus actitudes desinteresadas y salvadoras, y nos transforman de egoístas en abnegados, de injustos en promotores del amor auténtico ⁴³. En ese pueblo de Dios, enviado, misionero, sitúa el Concilio al sa-

cerdocio *ministerial*. Ha habido un giro de perspectiva notable. El ministro se inserta en la comunidad misionera y es entendido en relación con el sacerdocio común de todos los fieles ⁴⁴. Es el servidor de la Iglesia que sirve al mundo ⁴⁵; su origen es la misión de Cristo, y su destino la comunidad misionera. Sus múltiples interrelaciones no están definidas por lo cultural, sino por la misión: por el que envía y por los enviados: Cristo, obispos, presbíteros, pueblo.

El sacerdote ya no es primordialmente el hombre del templo, de los sacramentos, sino el identificado con la misión de Cristo y de la Iglesia. Y como esta misión se desdobra en tres funciones, el sacerdote es profeta, sacerdote y rey. Esta es la imagen ministerial que ofrece, sobre todo, el documento sobre los presbíteros. Misión y servicio componen armónicamente su semblanza. El ministro ha de ir en busca de los hombres, compenetrado con una escala de valores que llena su vida. Ha de transmitírsela a los demás convincentemente, casi por vía de contagio. Los términos conciliares, afectuosa y encarecidamente repetidos: evangelizar, predicar en forma concreta, acercarse... adquieren un relieve tan destacado que difícilmente podría realizar este cometido quien existencialmente no se dejase apasionar por Cristo y por los hombres.

En unas circunstancias tan nuevas, circunstancias de pluralismo, de ateísmo, de libertad religiosa..., «la tarea del sacerdote es concebida de nuevo con acentos apostólico-misioneros como tarea misionera cuyo objetivo es estimular a la Iglesia a reformar su fe y estimular al mundo a enfrentarse con Cristo. Toda acción salvífica es concebida como un esfuerzo para llevar la salvación al mundo entero».

Nótese la diferente óptica eclesial del Vaticano II. Una Iglesia misionera se perfila de manera distinta que una Iglesia establecida. Llena de realismo, la primera se percibe minoritaria, testigo de alguien para otros, servidora, igual en lo humano. A

⁴¹ Cf. LG 9.

⁴² Cf. LG 10.

⁴³ LG 12

⁴⁴ LG 10; PO 2.

⁴⁵ LG 28; PO 2,5.

los demás pide respeto de la propia libertad. A sí misma, testimonio. El sacerdote enviado a esa Iglesia ha de vivir todos los valores en mayor escala, ha de ser «misionero» con todas sus implicaciones. El perfil eclesial del Tridentino era distinto. Eran tiempos de cristiandad, que presuponían a la base como totalmente creyente; que era más estática, que tendía a apartarse. A esa concepción de la Igle-

sia correspondía «el tipo de sacerdote» pergeñado en Trento.

Con todo, el Vaticano II no ha agotado la «actualidad» del sacerdote. En parte, porque la historia sigue su curso, y siempre habrá que reajustar, y, en parte, porque fue empresa difícil integrar en armónica síntesis todas las sugerencias de los padres.

7

Síntesis teológica

Estamos convencidos de que el ministerio sacerdotal es gracia, donación inmerecida de Dios al mundo. No es efecto de la pura evolución cósmica-humana, ni se puede explicar por la concatenación de causas que producen y explican los fenómenos naturales. Pero nosotros lo aceptamos globalmente dentro del mensaje salvador. Este no aparece nítido desde el principio. No es primordialmente un conjunto de verdades bien delimitadas y sistematizadas que se aprenden de memoria, sino que es un acontecimiento de salvación. Por eso, la Iglesia, al vivirlo, lo va autocomprendiendo, interpretando y, a veces, plasmándolo en fórmulas técnicamente elaboradas y solemnemente sancionadas. De ahí que los dogmas no deban ser absolutizados tomándolos por separado y «atemporalmente». Los hemos de referir siempre a Cristo, a su misterio, cuyo esclarecimiento y salvaguardia quieren ser, y los hemos de situar en el momento cultural en cuyo ropaje han envuelto el contenido. Por otra parte, las coyunturas de cambio contribuyen poderosamente a esa interpretación (o reinterpretación) creciente del mensaje, a la evolución homogénea del dogma.

En efecto, la Iglesia no es «ahistórica». Es una realidad anclada en el tiempo y sometida, en cuanto tal, a una mutabilidad y a un proceso evolutivo constante. Por tanto, debe encarnarse en cada época, desencarnarse en la siguiente y reencarnarse en ella. Esta dialéctica Iglesia-Mundo le obliga a un esfuerzo

de traducción del mensaje tanto en categorías de pensamiento como en posturas de vida. Es la tarea que señaló Juan XXIII al Concilio: el aggiornamento del depósito de la fe. «Una cosa es, dijo, el depósito de la fe, y otra, las categorías en que ha sido formulado». El sentido integral de la Iglesia, y también del sacerdote, debe explicarse no sólo desde su naturaleza esencial, sino también desde las formas de su realización histórica. Más aún, ayuda a acercarse a la comprensión de lo permanente el considerar la configuración sociológica de ese mismo ministerio en un tiempo y en un lugar dados. Después de releer la biblia, la tradición, los concilios y los signos de los tiempos, pensamos poder afirmar como síntesis que el *ministro es un hombre, un miembro del pueblo de Dios, y un servidor de ese pueblo de Dios.*

1. El hombre: la persona

El sacerdote es una persona, un ser humano (varón o mujer). Esta afirmación parece totalmente ociosa, pero quizás haya que repetirla. Lo primero que hay que considerar en el sacerdote es su ser-hombre. Ante todo, hemos sido «llamados» a la existencia. Esta vocación es común a todos los hombres. El hombre surge por la llamada de Dios. Porque nos llama, somos. Porque nos llama de modo singular con nombre y apellidos propios, cada uno



lleva consigo su individualidad, su dignidad, y una responsabilidad que nada ni nadie puede sustituir. El Vaticano II nos ofrece una antropología cristiana de transparencia meridiana. El hombre es un conjunto de aspiraciones, de deseos, de valores... que se polarizan, poco más o menos, en torno a la dinamicidad, el amor, la libertad, la trascendencia...

La dinamicidad le hace salir de sí e ir a las cosas para explorarlas, contemplarlas y transformarlas; ir a los hombres para ofrecerles directamente servicios personales de cultura, de afectividad, de sanidad. El trabajo es constitutivo del ser hombre y no se puede eludir.

El hombre es ser social: abierto a todos. Se hace superándose a sí mismo y yendo a los demás para comprenderlos, perdonarlos, colaborar, solidarizarse. El amor abarca todos los sectores de la vida: familiar, laboral, cívico, político, internacional, y toma el nombre de *compromiso*, con frecuencia, y de compromiso arriesgado, a veces.

El hombre es ser libre, y se ejercita como tal, cuando es capaz de autodeterminarse, de superar instintos biológicos y presiones sociales, por causa del bien. Decidirse a instancias del amor, de la justicia..., decidirse sin coacción, decidirse por autoconvicción... es el sueño de todos.

Pero el hombre es un ser en desarrollo. Originariamente es como un germen que ha de crecer en todos los valores que lo constituyen. Dice la *Populorum progressio*: «Desde su nacimiento ha sido dado a todos, como un germen, un conjunto de cualidades y de aptitudes para hacerlas fructificar: su floración, fruto de la educación recibida en el propio ambiente y del esfuerzo personal, permitirá a cada UNO orientarse hacia el destino que le ha sido propuesto por el creador. Dotado de inteligencia y libertad, el hombre es responsable de su crecimiento, lo mismo que de su salvación. Ayudado y, a veces, estorbado por los que le educan y rodean, cada uno permanece siempre, sean los que sean los influjos que sobre él se ejerzan, el artífice principal de su éxito o de su fracaso; por sólo el esfuerzo de su inte-

ligencia y de su voluntad, cada hombre puede CRECER más, valer más, ser más»⁴⁶.

Este crecimiento es un deber personal: no es facultativo. Es un deber comunitario: hecho por todos y para todos solidariamente. Jerarquizado: respetando la verdadera escala de valores. Integral: en todos los órdenes, natural y sobrenatural, intelectual, económico y social...

El creyente que ha sido enviado como ministro siente la llamada existencial de humanidad. Se siente a sí mismo y a los demás como un proyecto gigantesco que, progresivamente, se ha de traducir en realidad. El sacramento del bautismo y del orden no lo han *segregado sociológicamente*. No lo han apartado irrazonablemente de todos los sectores vitales en que la vida de todo hombre se realiza, por la simple razón de que lo sobrenatural no destruye lo natural; lo sagrado no empobrece lo profano, sino que se integra en él y lo potencia.

La fe, la vida cristiana, es el seguimiento de Cristo; pero éste no es un desplazamiento geográfico o sociológico, sino que es un discernimiento radical entre bien y mal, entre amor y egoísmo. En otras palabras: supone una *segregación* del mundo en sentido negativo (*segregación teológica*), pero una inserción en el mundo en sentido positivo (*encarnación*).

El bautismo configura con Cristo: esta configuración dedica al cristiano a su causa. Esta consagración cristiana no significa una segregación de las cosas ni un establecer fronteras. Fuera del apartarse de aquellas actividades que realmente son pecaminosas, no tiene manifestación sociológica alguna. La consagración bautismal o la ordenación sacerdotal no significan sacralización de la persona, sino una configuración teológica, una más intensa concentración en el evangelio de Dios⁴⁷. La persona consagrada no queda despojada de su legítima vocación humana, sino que adquiere una referibilidad

⁴⁶ N. 15.

⁴⁷ Hastings, *El problema teológico de los ministerios en la Iglesia*: Concilium 43 (1969) 396.

trascendente, de manera que ante los hombres sea signo de esa dimensión trascendente de la vida, de la esperanza escatológica.

Si el sacerdocio se define primordialmente por su referencia cultural (sacral-ritual), el sacerdote tendrá tendencia a configurarse como alguien apartado, segregado, propenso a abdicar de su vocación humana. Si, en cambio, la interpretación es «misional», tenderá a insertarse en la existencia a imitación de Cristo, que fue enviado y siguió la ley de la *encarnación*. Consecuentemente con su planteamiento, el Concilio subraya que la segregación exigida por el sacerdocio es de sentido exclusivamente teológico, no sociológico: «Los presbíteros, tomados de entre los hombres y constituidos en favor de los hombres para las cosas que miran a Dios, para ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecados, *moran con los demás hombres como hermanos*. Así también el señor Jesús, Hijo de Dios, hombre *enviado* a los hombres por el Padre, vivió entre nosotros y quiso asemejarse en todo a sus hermanos fuera del pecado.

Ya le imitaron los apóstoles, y el bienaventurado Pablo, doctor de las gentes, elegido para predicar el evangelio de Dios (Rom 1, 1), atestigua que se hizo para todos, para salvarlos a todos. Los presbíteros del Nuevo Testamento, por su vocación y por su ordenación, son *segregados en cierta manera en el seno del pueblo de Dios, no de forma que se separen de él ni de hombre alguno, sino a fin de que se consagren totalmente a la obra para la que el Señor los llama...*»⁴⁸.

De ahí que los principios del ministro eclesial sean no el principio de *separación*, sino el de *asemejación* y el de *disponibilidad*.

Principios directivos que faciliten el cultivo de actitudes como son el trato social, la bondad de corazón, la sinceridad, la fortaleza de alma, la constancia, la asidua preocupación por la justicia, etc. (cf. Flp 4, 8). Y por otra parte, la liberación de toda

atadura que pueda impedir o dificultar la proclamación rápida y eficaz del reino⁴⁹.

Carece, pues, de base teológica la situación de muchos sacerdotes (como revela la encuesta) que no trabajan o trabajan poco o a disgusto. Por otra parte, el cambio de vida profesional, político-social, etc., que haga el cristiano al ser ordenado, se basa en razones pastorales, no en razones teológicas. Y la exclusión de la mujer de las tareas sacerdotales no hunde sus raíces en el humus de la tradición cristiana, sino en cierta sensibilidad discriminatoria (siempre o casi siempre rechazada en teoría, pero aceptada en la práctica) de la sociedad occidental.

2. El cristiano: el miembro del pueblo de Dios

El ministro eclesial es miembro del pueblo de Dios. Por la fe y por el bautismo se ha hecho ciudadano de la comunidad cristiana. A este nivel, se ha de sentir partícipe de la misión global de la Iglesia, que es la de Cristo. Y para ello, ha de refrescar su fe como encuentro personal, como compromiso, como riesgo...

La fe identifica con Cristo y por consiguiente con su misión. Creer es comprometerse, encontrarse y seguirse encontrando con el enviado del Padre. Es dejarse fascinar por su mensaje, por su persona. Es enrolarse definitivamente con él. El creyente no puede instalarse, vive la tensión de Cristo, vive el riesgo de su reino. En efecto, el encuentro de la fe que ha marcado la existencia del creyente no se diluye en sueños románticos de tipo individual. Creer no es el resultado del egoísmo convergente de dos. Consiste, más bien, en arriesgarse con Cristo por las zonas inexploradas de su reino; un reino lleno de paradojas que clama apasionadamente y retrae al mismo tiempo por lo «utópico» de la empresa. Orientar el curso de la historia por los senderos del amor, de la verdad, de la justicia, de la esperanza,

⁴⁸ PO 3.

⁴⁹ Doc. 1, 27.

no es tarea ni de perezosos, ni de egoístas, ni de pusilánimes. Requiere clarividencia y arrojo, fruto de la insobornable fidelidad a Cristo.

Cuando Cristo nos propone su seguimiento, no quiere que calcuemos sus pasos o copiemos los más mínimos detalles de su existencia terrena. Jesús no es un recetario que previene ya, antes de hacerlas patentes, nuestras aspiraciones y reacciones más concretas y nos ofrece una respuesta precisa y acabada. De esta manera, no quedaría lugar para la inventiva y para el riesgo de la persona, y resultaría intolerable la fe. ¿Cómo se podría decir del hombre que es una libertad creadora que se logra a sí misma?⁵⁰ Seguir a Cristo consiste, más bien, en captar sus grandes y profundas actitudes y convertirlas en motivación seria y sincera de nuestra autorealización personal. Cristo no es un modelo al dictado, sino un nuevo modo de ser que invita a converger en Dios, consigo mismo y con los demás, y así a un modo victorioso de enfrentarse con las potestades de la autoalienación. Cristo lanza un movimiento hacia una interioridad, una búsqueda sin término. El que se encuentra con Cristo en verdad, se reencuentra a sí mismo y a los demás.

Queda estimulado a amar con el discernimiento y el ardor con que Cristo amó a todos; en resumen, el que cree, no puede menos que comprometerse en el mundo de las cosas sometiéndolas progresivamente, y en el mundo de los hombres, luchando por el desarrollo integral de toda persona y de todas las personas. El amor auténtico, el que quema, no permite ni la indiferencia ni la injusticia, ni la autosatisfacción por lo ya adquirido.

El evangelio no interfiere en la profanidad de la creación y más en concreto de la sociedad. No nos ofrece técnicas humanísticas concretas en ninguno de los campos: científico, social, político, etc. Deja a los hombres en su autonomía, pero los incita a la constante búsqueda de los mejores métodos que la verdad y la justicia reclaman. Esto crea un clima de

⁵⁰ Armendariz, *Aceptación de Cristo e iniciativa humana*, en *¿Qué aporta el cristianismo al humanismo?* Mensajero, Bilbao 1970, 90.

saludable tensión hacia el hombre, que se ha de hacer realizable en una entrega siempre mayor a su causa. Decir sí a Cristo es entrar en su reino, y la presencia del reino es de tal envergadura que se impone un cambio radical en los que se decidan a dar el paso. Los tres sinópticos insisten en la necesidad tajante de penitencia para asumir la nueva ciudadanía, y no es de extrañar.

El reino ha sido definido como un nuevo estilo de convivir, incompatible con la superficialidad y la perversidad anterior. La mística del reino es el espíritu de las bienaventuranzas que ha de permear todas las capas del ser. Las bienaventuranzas representan para el cristiano la escala de valores y el punto de insobornable referencia que ha de tamizar la existencia y conformarla al diseño del «hombre nuevo». No forman un elenco de leyes a las que el cristiano tiene que someterse desde fuera. A éste no se le dice: «sé pobre, sé paciente, llora, ten hambre y sed, sé pacífico, sé perseguido por la justicia». Las bienaventuranzas no piden nada a nadie. Se presentan bajo formas de deseos y contestaciones, pero no piden ni lo uno ni lo otro. Son mucho más: para un cristiano representan la esencia misma de su vida de hombre⁵¹. Ya se explica que alguien dijese que le daba miedo leer esta página evangélica. Las bienaventuranzas disciernen como espada de dos filos. Todo hombre puede reconocer en ellas su futuro, aunque también su juez. Ponen en tela de juicio el grado de personalidad conseguido e instan a trascenderse. Son escurridizas y ningún intento de domesticarlas o de estabilizarlas tendrá éxito: lo mismo que Cristo no deja indiferente, sino que reta a todo hombre, así también ocurre con el haz de actitudes que constituyen el sermón del monte.

El que las hace carne de su carne, no se instala. Afronta cada situación con originalidad, que es lo mismo que decir con lucidez y valentía. Donde no había amor verdadero, poner amor verdadero. Donde existía justicia, poner más justicia. «Son a la vez explosivas y calladas, subversivas y resignadas, pú-

⁵¹ Monjardet, *Otra Iglesia, otra Fe*. Marova, Madrid 1969, 326.

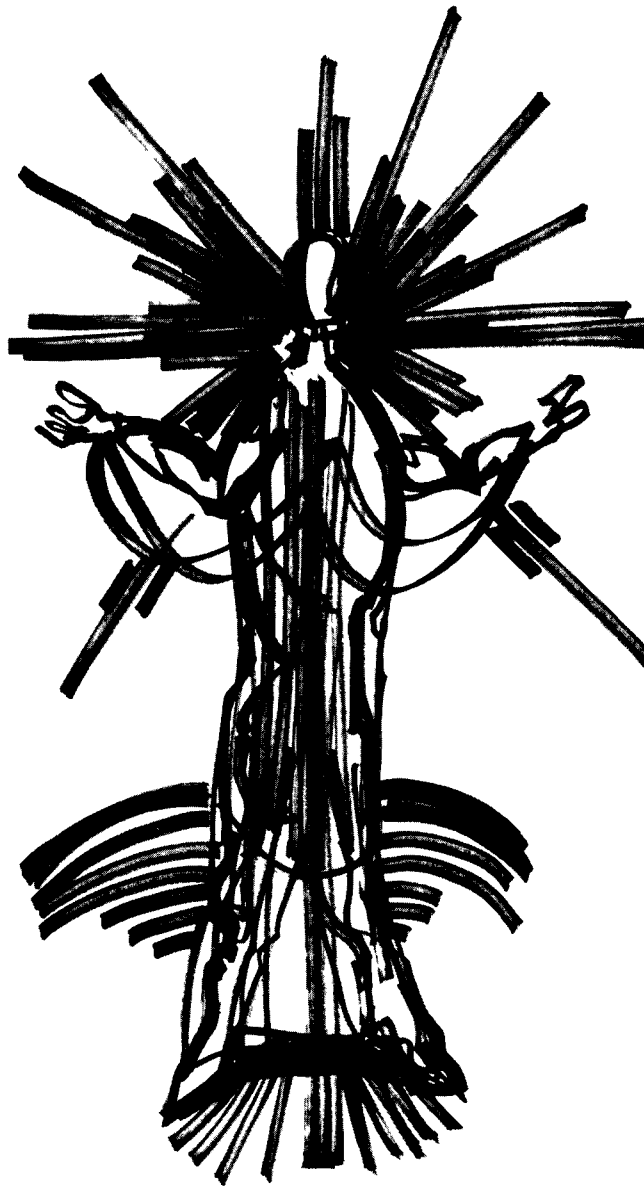
blicas y secretas. Son verificables en el individuo más desconocido como en el más amplio movimiento histórico. Tejen la trama tanto de las jornadas sin historia como de las revoluciones históricas. Son revolucionarias sin decirlo, son violentas y serenas. Conciernen al hombre individual en su soledad más desarmada y al hombre social en su participación más comprometida en la constitución del mundo»⁵².

Es un reino, el de Cristo, que quien lo anhela debe renunciar a otras formas contradictorias de existir. Debe convertirse de una vida organizada egoísta o perezosamente, a una vida pensada y organizada con los demás y para los demás, y esto no se puede asumir sin hacer propia la causa ajena, sin solidarizarse con todas las consecuencias, sin comprometerse, sin arriesgarse. Creer en Cristo es comprometerse y arriesgarse con él en la historia. Lejos de evadirse de la existencia, el creyente la asume en su totalidad, la confronta con la de otro mayor que él, y se decide a vivir más de acuerdo con las exigencias fundamentales de su propia persona. La triple comunión con las cosas, con los hombres y con Dios queda purificada de sus alienaciones y pulsada en su debilitamiento. Al creer, no varía ni el campo de acción ni el prójimo a quien amar, pero todo ello es transfigurado por una perspectiva de futuro absoluto, por una profundidad nueva y por unas motivaciones más apremiantes.

La fe radicaliza y relativiza a la vez el grave empeño temporal del hombre. Lo radicaliza porque añade una visión trascendente y honda del mundo, que se convierte en motivación fuertemente estimulante. Vale la pena de luchar por un mundo que está vocacionado a la plenitud, a la más alta conquista de los valores humanos: solidaridad, libertad, dinamicidad. Vale la pena luchar por un mundo superior a la muerte. Vale la pena luchar por un hombre cuya dignidad ha sido esclarecida por la gesta de Cristo.

Pero la fe relativiza todo resultado obtenido. El

cristiano que sabe de las promesas de plenitud no podrá identificar ninguno de sus logros con «el cielo nuevo y la tierra nueva» prometida. Cada grado de humanización que se consiga no es más que un nue-



⁵² Monjardet, *o. c.*, 237.

vo estadio en el camino de lo definitivo. Por eso, el creyente denuncia el pecado como retroceso o pausa en el desarrollo deseable o como falta de aportación al mismo. Además, asume una postura crítica contra todo intento de reducir las posibilidades del hombre absolutizando el «orden establecido». El reino de Dios es superior a todo «statu quo». Nadie puede atribuir a su comportamiento personal o a su planteamiento político-económico-social-cultural el logro de la perfección, porque nadie puede presumir de haber alcanzado el futuro. Nadie agota la promesa en sus realizaciones limitadas.

Situarnos (los sacerdotes) dentro de la Iglesia es sentirnos cristianos, compartir las seguridades e inseguridades de la base, confiar ante lo imprevisible, como confía el pueblo de Dios, agarrarse a la roca que es Cristo, vivir la misión con la serenidad y el desinterés de Jesús de Nazaret.

El santuario ha tenido a veces carácter de reducito de seguridad. Al concebir nuestro ministerio un poco extraeclesialmente, existe el peligro de convertirnos en guardianes del «statu quo», en defensores de un designio de salvación, atemporal, ahistórico, que no responde al reino de Dios, inaugurado por Cristo.

3. El ministro eclesial

Dentro del pueblo de Dios, hacen falta y existen un puñado de servidores. El sacerdocio ministerial es entendido en relación con el sacerdocio común de los fieles (LG 10) y como servicio en favor de la totalidad de la Iglesia y en orden a la salvación del pueblo de Dios (LG 28). El ministerio ha sido instituido para utilidad de la Iglesia y de su misión. No es la Iglesia la que está al servicio del ministerio.

El ministerio apostólico se diferencia esencialmente del sacerdocio de los fieles (LG 10). Esta diferencia esencial consiste, sin duda, en afirmar la prerrogativa de un envío, de una misión, de una función, fundados en la voluntad de Cristo. Aunque el destino del ministerio eclesial es el pueblo de Dios, sin embargo las relaciones entre ambos no son ple-

namente democráticas. Los ministros no son meros delegados de la comunidad, aunque la comunidad participe en la designación de las personas cada vez en mayor grado.

Todo el pueblo de Dios, colegialmente entendido, ha sido enviado por Cristo a proseguir la salvación. Todos los creyentes bautizados –previamente a cualquier distinción jerárquica– son el sujeto de la misión salvífica. Todos y cada uno han de profetizar, anunciar el reino, con fuerza y elocuencia, con sentido de historia, con coraje. Todos han de celebrarlo en la «cena del Señor» y en los otros sacramentos, en la contemplación sincera y gozosa. Todos han de impulsarlo en el amor, en la justicia, en la paz. El amor es el alma del reino: su ley fundamental, su objetivo, su medio. En la medida en que el amor inspire los comportamientos, juzgue las posturas, haga nacer instituciones que liberen y promuevan al hombre, el reino crece, el mundo se salva.

Esta responsabilidad colectiva del pueblo de Dios no se realiza de la misma manera por parte de todos. Todos y cada uno deben promover el amor en la esfera profética, sacerdotal y real, pero no todos aman de la misma manera. Los fieles, cada uno de los fieles, tienen su especialidad y la han de ejercitar en la edificación de este reino. La Iglesia sobrea-bunda en carismas, en cualidades de entrega y servicio a los demás. Pablo enumera los dones de apóstolado, de profecía, de milagros, de curaciones, de ayuda, de lenguas, de gobierno (1 Cor 12, 5; Rom 12, 6; Ef 4, 11; 1 Cor 13, 3s; 1 Cor 7, 7). Y su enumeración no es exhaustiva; irán apareciendo otros dones en la medida en que la necesidad lo exige.

Por eso, se dice con toda verdad que la Iglesia tiene una estructura jerárquica, pero también carismática. La variedad de carismas se ha de mostrar en la vitalidad de todo el pueblo de Dios. Los fieles han de hacer puesta en común de los saberes, vivencias y servicios. Estos, lejos de destruirse, han de integrarse. «La síntesis y la norma de todos los carismas ha de ser el amor (1 Cor 13s). Ninguno puede poseer todos los carismas y nadie deberá pretender serlo todo en la Iglesia; cada uno habrá de escuchar

a los demás y necesitará de los otros como correctivo y complementación. Esto es válido también para el carisma de gobierno (1 Cor 12, 8), es decir, para el ministerio eclesiástico. Tampoco éste puede concentrar todo en su mano; su función no es la acumulación, sino la integración de todos los carismas. El es el responsable de la unidad y de la colaboración ordenada de todos ellos y, por tanto, su servicio se centra de manera especial en la unidad de la Iglesia. De este modo, le compete, en la Iglesia, un servicio esencialmente distinto de los otros servicios. Pero se trata de un servicio o ministerio entre otros ministerios; es un ministerio para los otros ministerios»⁵³.

Como se hace ver en el apartado bíblico de este estudio, la nomenclatura usual en la Escritura y en la Iglesia primitiva favorece esta interpretación. A los que gobiernan las comunidades no se les designa con nombres sacrales: iereus, sacerdotes, pontifex, ni con apelativos de dominio o prepotencia, sino con palabras que expresan servicio: «los que se fatigan», «los que presiden», episcopos, presbyter, diáconos. Por tanto, sacerdote no es sinónimo ni de profesional del culto, al estilo de los sacerdotes del Antiguo Testamento, ni de jefes autoritarios que se mitifican y absolutizan. El sacerdote es el miembro de la comunidad que ha sido revestido, por medio de la imposición de manos, de esa misión de servicio a la misma comunidad.

El objetivo de esa misión está ya delimitado. La Iglesia es una comunidad en marcha y necesita de unidad, de unidad dinámica, de unidad en torno a la palabra que cada vez se proclama con más energía, se comprende con mayor profundidad, se asimila con sinceridad y espíritu de conversión y se transmite con fidelidad. El ministro se ha de preocupar de que resuene la palabra, de que se investigue y se profundice en ella. La fe que ha de ser personal en sus motivaciones y social en su proyección, necesita de iluminación constante: formación e información creciente son requisitos de todo gru-

po que quiere ser adulto. Y a esa adultez aspira toda comunidad de creyentes, pero no la logrará sino a través de una participación activa y generosa en el desarrollo de la propia fe. Al ministro incumbe la tarea de poner en juego los carismas proféticos de todos. El será el (primer) testigo de la fe y velará para que la misión catequética y homilética no languidezca. Tal vez sea él teólogo, pero, aunque no lo fuera, su objetivo está en conseguir esa unidad progresiva en torno a la palabra (cf. Hch 20, 28; 1 Tim 5, 17; 6, 33s; 12, 20; 2 Tim 1, 8-13; 2, 14s; 2 Tim 1, 9).

Los cristianos han de vivir su fe a la intemperie, allí es donde han de realizar el verdadero *sacrificio*, la auténtica unidad de corazones (Rom 12, 1), la unidad eclesial. Pero también necesitan hacer una experiencia de unidad más gratuita, más desvinculante. Se sienten llamados a «estar juntos» con Cristo, de manera distinta a como lo hacen en la existencia ordinaria, aunque en conexión con ella. «La cena en la fe» supone el acercamiento y el redescubrimiento de la vocación comunitaria de todos. Es Cristo el que convoca, comunica su intimidad, sus sentimientos de unidad, verdad y justicia, etc... y hace ver, convincentemente, la comunión universal como una de las características del reino. Comunión entorpecida por el pasado, comunión en vías de desarrollo. Esta experiencia desemboca en conversión...

El ministro garantiza la celebración eucarística convocando a todos y presidiendo la asamblea. No absorbiendo, sino moderando y promoviendo, es como fomentará la verdadera unidad de los creyentes. De esta forma, ni la eucaristía es algo mágico, ni el sacerdote tendrá conciencia o apariencia de ser un mago. Más bien, se vivirá como un momento fuerte de la existencia, ya que la fe existencial se ha expresado, criticado, convertido y comprometido en la verdadera existencia.

Es toda la Iglesia la que colabora en el memorial de la unidad, del sacrificio existencial de Cristo, y es toda la Iglesia la que celebra su propio sacrificio de conversión a la unidad real. Aquí puede verse la conexión sacerdocio-eucaristía.

El ministro tiene una misión que cumplir en

⁵³ W. Kasper, *Concepción dogmática del ministerio sacerdotal*: Concilium 43 (1969) 381.

campo real. La Iglesia se realiza en el servicio mutuo y comunitario del amor. No es fácil avanzar por las veredas de la justicia. Es necesario invitar a los creyentes a la revisión de sus vidas, al compromiso inteligente y arriesgado... Quizá más que actuar directamente, al ministro le toca descubrir talentos, alentar iniciativas, reanimar a los decaídos... (impulsar una sana dialéctica, que es motor de progreso) e impedir las rupturas. No se trata de suplir, sino de estimular a todos a esa transformación personal y estructural que exige el reino de Cristo. Una imagen sacerdotal de estos rasgos exige encarnación y fe tensa, y conduce a la realización personal.

El que ha de ser ordenado, ha de poseer la idoneidad: espíritu de servicio, capacidad de diálogo, sentido democrático o de corresponsabilidad, fe viva y vivificadora. Así se podrían traducir el concepto anterior de idoneidad (cualidades físicas, intelectuales y morales) y de rectitud de intención. Esta visión unitaria del ministerio integra la potestad de orden y la potestad de jurisdicción en una actitud global de servicio a la comunidad que promueve la unidad profética, eucarística y social.

Desde esta perspectiva, exigen una actualización el concepto de sacramento y el concepto de carácter sacerdotal. Evidentemente, ambos contienen una realidad, pero no pueden significar algo consistente en sí mismo y desligado de la comunidad eclesial. El ministerio eclesial o sacerdocio ministerial tienen origen sacramental. El *orden* es un sacramento y, por tanto, un signo eficaz de gracia. La realidad significativa está integrada por la imposición de manos y las palabras de envío del obispo.

La realidad significada abarca la misión de servicio a la comunidad y la gracia para realizarla. Para el ejercicio del ministerio hace falta el carisma que, además de santificar personalmente, capacita para la eficacia de la función pública. El signo sacramental, por tanto, es simultáneamente llamada visible al ejercicio de un servicio público en la Iglesia y promesa eficaz del don de Dios.

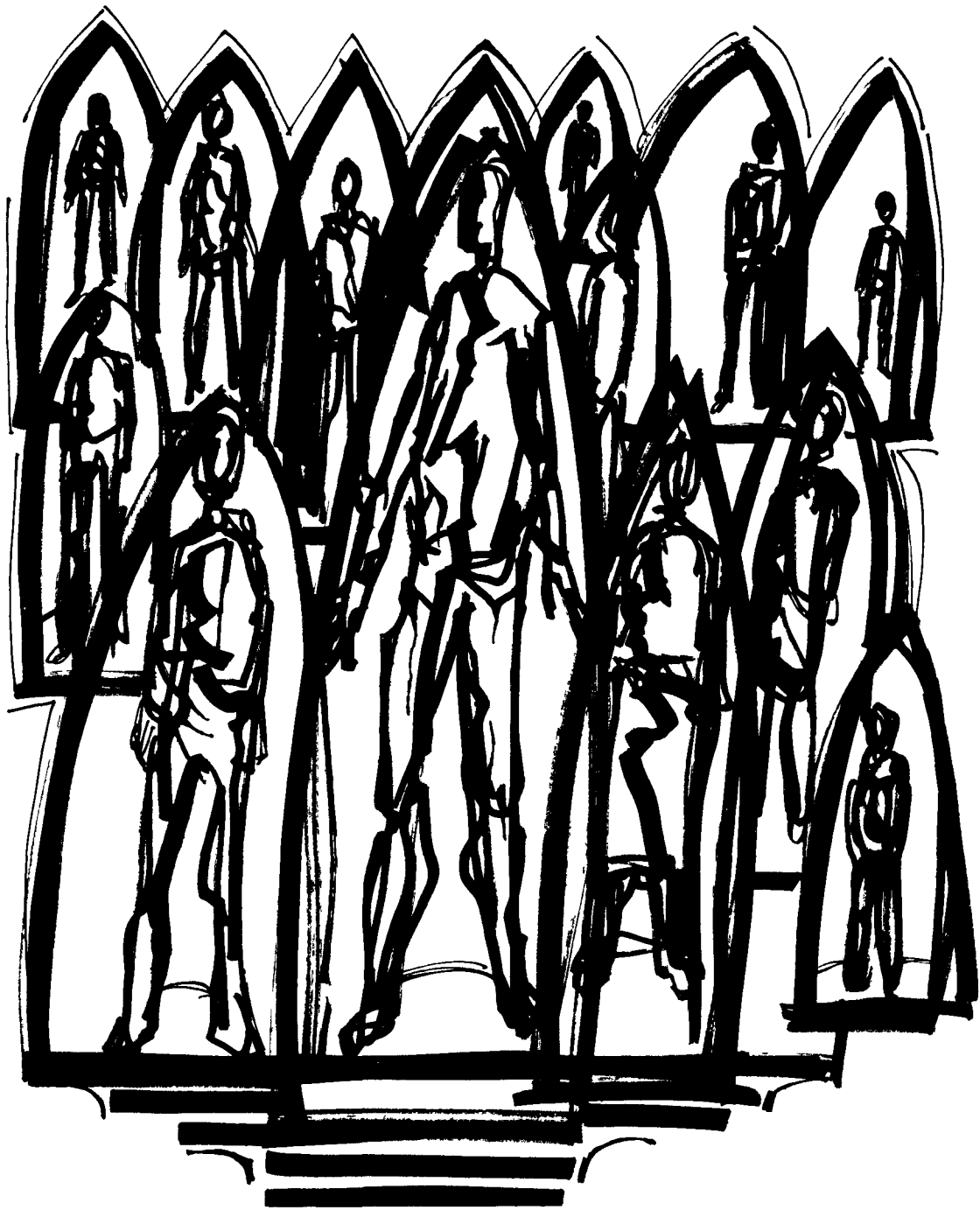
En Trento se debatió arduamente sobre este punto. Los padres querían salvaguardar la dimen-

sión sacramental juntamente con la dimensión funcional. No negaban que el orden confiriese la investidura para un servicio público, sino que afirmaban que era también uno de los siete grandes signos expresivos y portadores de gracia. Por otra parte, defendían la conexión entre sacerdocio y eucaristía: la funcionalidad ministerial no podía agotarse en la potestas praedicandi, sino que tenía que extenderse también a la potestas offerendi (sanctificandi) y regendi. No se puede atribuir a Trento el planteamiento de hoy, pero hay en él un núcleo de fe que es lo que hoy está tomando cuerpo de forma más actual⁵⁴. Las categorías tradicionales de sacramentum, res et sacramentum, res, podrían traducirse, sin perder nada de su contenido, por ministerio de unidad conferido en la comunicación gratuita de Dios.

El carácter sacerdotal no puede ser concebido como un sello en el alma de tipo ontológico-fisicista, una especie de cuño que duraría para siempre, constituyendo un «clericalismo metafísico», sino que es el mismo rito exterior que introduce a un bautizado en el grupo de los ministros y, así, lo caracteriza como servidor de la comunidad. Agustín, que es el primero que usa la palabra, lo aplica al bautismo, y luego al orden, pero no para designar un efecto de dichos sacramentos, sino el signo mismo. El resultado de este signo, que conserva su valor inviolable, aun en las Iglesias separadas, es que el «ordenado» queda realmente incorporado al «orden» de los ministros eclesiásticos.

Santo Tomás sigue la misma línea y entiende por «carácter» el rito caracterizante o situante a (de) un cristiano en las filas de los ministros más que el hecho de estar situado. En la escolástica se observa la tendencia a pasar de la causa al efecto y, así, se llama carácter al hecho de pertenecer válidamente al colegio de los ministros. Santo Tomás acepta esta significación derivada también. Y en una época culturalizante, carácter termina por ser sinónimo de «deputatio ad cultum», competencia

⁵⁴ Goerr., VI, 97-120; 307-319; 371-374; 399-401; VII, 396-437; 442-457.



cultural, que no depende de la santidad subjetiva del ministro ⁵⁵.

Esta acepción derivada, como dice Schillebeeckx ⁵⁶, del «carácter implica dos aspectos esenciales: 1) hace ver que un creyente ha quedado incorporado, de forma válida para la Iglesia, al colegio de los ministros; 2) en su ministerio, éste se encuentra situado de manera especial ante la comunidad en nombre del Señor; en relación con la misión sacerdotal y pastoral única de Cristo, su servicio está totalmente subordinado a él». Se afirmaría, pues, la novedad aportada por el sacramento del orden. En realidad, ordenar y caracterizar vendrían a ser sinónimos. Después, al cosificarse esta noción y ser comparada equívocamente a la imagen del emperador grabada en los soldados ⁵⁷, se la imaginó como señal casi física. San Agustín había dicho que llevar la imagen imperial fuera del ejército es perjudicial, ya que hace al soldado acreedor de traición. Llevarla dentro del ejército significa hallarse bajo la protección del emperador. Así, también, el permanecer dentro o fuera de la verdadera Iglesia no cambia para nada la validez eclesial del ministerio si éste ha sido conferido por el rito «caracterizante» de una Iglesia apostólica. El contexto es diferente del de hoy, cuando se pregunta si el carácter es incompatible con el ministerio temporal.

El Concilio de Trento afirmó la existencia del carácter. Es interesante seguir la evolución de esta doctrina en dicho Concilio. En la primera fase de discusión, hubo solamente un padre que pidió que se afirmase explícitamente lo del carácter ⁵⁸. Al concluir este primer período, el presidente pidió a los miembros de la asamblea que se pronunciasen sobre la siguiente proposición: «Explicítese que el sacerdocio es una potestad (radicada) en el alma y que no desaparece por la deposición». Los padres responden de diferente manera: unos dicen que no es necesario hacer un canon condenatorio, puesto

que tal proposición ya está condenada en el Decreto de Reformatión. Otros, que parece que ya está condenada en el lugar mencionado. Otros, que hay muchas opiniones sobre este punto y que, por tanto, no parece que deba ser condenada ⁵⁹.

En la segunda fase, en Trento (1551), varios teólogos y un obispo afirman que el sacerdote no se puede convertir en laico, porque el orden imprime carácter ⁶⁰. Esta afirmación se hace en un contexto muy concreto, en el análisis del artículo 3.º que decía: «Nullam esse ecclesiasticam jerarchiam, sed omnes christianos ex aequo esse sacerdotes; et ad usum seu ad executionem opus esse vocatione magistratus et consensu populi; et qui sacerdos semel fit, numquam laycum rursus posse fieri». Los padres defienden la diferencia entre la comunidad y el ministerio y también la realidad del ministerio ejercido en nombre de Cristo ante la comunidad. Al recogerse la doctrina de los padres en el «Decreto sobre el orden», se afirma la incompatibilidad entre carácter y repetición del orden: «Docet praeterea sancta haec synodus, ex veterum patrum traditione, commune esse huic sacramento cum baptismo et confirmatione caracterem indelebilem imprimere. Proinde, minime licere semel ordinatos, etiamsi in haeresim incidant aut a gradibus suis deficiantur, denuo ad eosdem ordines promoveri... Ideo haec sancta synodus execrandum esse tamquam impium et sacrilegum eorum errorem declarat qui affirmant sacerdotes N.T. temporariam et mobilem potestatem per populi vocationem accipere, eaque ejusdem populi voluntate ei detracta rursus ipsos laycos effici» ⁶¹.

Esta doctrina, redactada por la comisión nombrada al respecto, fue entregada a los padres el 21 de enero de 1551, pero no fue firmada. En ulteriores asambleas se puso de manifiesto lo problemático de la significación del carácter ⁶². Las discusiones surgidas a propósito del canon 9 del «Decreto sobre

⁵⁵ S. Th., 3, q. 63, a. 2, ad 3; a. 3; a. 4.

⁵⁶ *Reflexiones teológicas sobre la crisis actual del sacerdote: Seminarios* 17 (1971) 71.

⁵⁷ Cf. Augustinus, *In Johannem*, VI, 15; PL 35, 1432.

⁵⁸ Goerr., VII, 315.

⁵⁹ Goerr., VI, 399-400.

⁶⁰ Goerr., VII, 399-441.

⁶¹ Goerr., VII, 485.

⁶² Goerr., IX, 68s.

sacramentos en general; bautismo y confirmación», muestran que los padres no quisieron afirmar más que una relación «de hecho», no «de derecho», entre carácter sacerdotal y «no reiterabilidad» del sacramento. La fórmula «unde», en vez de «ratione cuius»⁶³, dio pie a estas disquisiciones⁶⁴. En el curso de la reflexión conciliar hubo, incluso, una propuesta (aceptada por los padres) en el sentido de que no se definiera la naturaleza del carácter⁶⁵. Con posterioridad a Trento, no hubo unanimidad interpretativa del carácter. De hecho se siguió disputando a ver si era una potencia física o moral⁶⁶. Para Billot, se trataba de «un poder ministerial moral». Ni Santo Tomás ni el Vaticano II afirman que el carácter dure «eternamente»; ambos lo limitan al período terreno de la Iglesia⁶⁷.

Podemos, pues, concluir con algunos teólogos de hoy⁶⁸ que «el carácter sólo tiene directamente un significado para el ejercicio del ministerio. De suyo, no se refiere a la duración de la vida del ministro ni a todos sus actos, aun en el caso del sacerdote ocupado plena y exclusivamente en su ministerio, cuando no es posible distinguir los actos propiamente ministeriales de lo que hace al margen de ellos. En todo caso, no se puede invocar el carácter para rechazar el ministerio a mitad de tiempo, o el de una duración limitada que algunos desean actualmente. Si no está orientado directamente más que al ejercicio del ministerio en nombre de Cristo, la posibilidad de un ministerio a mitad de tiempo o temporal es algo que no hay que excluir a priori. En cuanto a la realización efectiva de dicha posibilidad, depende del juicio pastoral que se dé en función de la situación de la Iglesia en una cultura determinada».

Podría parece que esta concepción del ministerio eclesial (sacerdocio ministerial) es demasiado funcional y, por consiguiente, reductiva del mismo.

⁶³ D. 852.

⁶⁴ Goerr., V, 988s.

⁶⁵ Goerr., V, 903.

⁶⁶ Suárez, *In Illam Partem*, disp. IX, sectio II-III, p. 193-204.

⁶⁷ S. Th. 3, q. 63, a.2, ad 3; LG 48.

⁶⁸ Schoonenberg, Schilleebek, o. c., 73.

¿No se desvirtúa de ese modo algo consistente y ontológico? No sería más densa la imagen ministerial de antes? Tengamos en cuenta la evolución en curso a propósito de la persona. De un ser que se autocomprende asimismo como algo distinto de los demás, como alguien con iniciativa y libertad, se pasa a la concepción de persona también como ser con los demás, como ser para los demás... La referencia social es también parte constitutiva de la persona. Siempre lo fue, pero ahora se pone más de relieve a nivel de la conciencia. Por eso, el hombre se realiza también ontológicamente cuando se relaciona. Más aún, en el ámbito creador, las relaciones interhumanas representan el punto culminante de la ontología, pues determinan al hombre no sólo en lo que él hace, sino en lo que él es más profundamente como hombre»⁶⁹.

La asunción de una nueva relación no es, de suyo, contradictoria con las anteriores. Lo que sí hace es involucrar a todo el ser y convertirlo en un ser nuevamente relacionado. El cambio que ocurre al surgir una nueva referencia puede significar supresión o destrucción de alguna dimensión ontológica previa, pero puede significar también enriquecimiento de todo lo anterior. Y podemos hablar de cambio sustancial a partir de la novedad relacional. Cuando el hijo contrae matrimonio, no pierde su relación (y por tanto su entidad) filial. La nueva relación arraiga en toda su persona y le confiere una orientación fundamental que le configura como un hombre nuevo... En la antropología de antes, se hablaba de mutaciones sustanciales o accidentales en sentido estático. Hoy, se piensa en realidades dinámicas, cuando se habla de mutaciones profundas...

Cuando un cristiano es ordenado, queda incorporado al grupo de los ministros: se hace servidor de la comunidad cristiana por voluntad de Cristo: Esta misión de servicio que se la ha conferido no es algo accidental para él. Va a orientar y colorear toda su vida constituyéndose en auténtico proyecto existencial. El ministerio eclesial no debe ser enten-

⁶⁹ W. Kasper, o. c., 383.

dido en sentido actualista o a modo de hobby, sino como algo que da unidad a todas las dimensiones de la persona creyente, «determinándola en lo que es como hombre histórico y social». Puede ser que el orden no imponga el abandono de planteamientos humanos o cristianos precedentes, pero sí exige una visión y una dedicación cualitativamente nuevas. Lo que el sacerdote dice y lo que el sacerdote hace se refunde con lo que el sacerdote es en una totalidad de existencia que da al ministro una personalidad sacramental nueva: él se percibe y trata

de realizarse como el ser para los demás, de manera nueva.

El (sacerdote) ministro, pues, en el futuro vivirá de manera unitaria su referencia a la comunidad cristiana y a Dios, sin olvidar los valores de las personas, especialmente de las marginadas, y del pueblo del que procede y al que es enviado; más aún, asumiendo esos valores por fidelidad al hombre, miembro de la colectividad, y por fidelidad a Cristo, miembro de la humanidad.

II

CELIBATO Y MINISTERIO

8

El celibato

El estudio sobre los ministerios no puede pasar por alto el celibato, un aspecto que sigue jugando un papel importante, a veces decisivo, a la hora de elegir o de seguir en un determinado ministerio eclesial.

Hablando del celibato ministerial o sacerdotal en la Iglesia, se suelen asociar inmediatamente una serie de realidades, problemas, conflictos, controversias, emociones, críticas, rechazos, defensas, exaltaciones e intereses, que hacen de la cuestión algo difícil de tratar, porque resulta casi imposible conseguir la deseada objetividad frente al tema.

Si uno hojea la abundante literatura publicada sobre el tema desde la inauguración del Concilio Vaticano II, descubre con facilidad los siguientes puntos relacionados con el celibato ministerial:

- Vinculación necesaria o conveniente del celibato al ministerio sacerdotal.
- El celibato como ley o como carisma.
- Conveniencia o necesidad de permitir la vinculación del matrimonio al ministerio sacerdotal.
- El celibato en relación con la escasez de ministros sacerdotales.
- El derecho de las comunidades cristianas a

contar con un presidente de la celebración eucarística.

- La fundamentación bíblica del celibato ministerial.
- El hecho de los diáconos, presbíteros y episcopos casados en la Iglesia primitiva.
- Las razones históricas para vincular el celibato o la continencia matrimonial con el ministerio sacerdotal.
- La exclusión de la mujer del ministerio sacerdotal.
- Preguntas sobre la validez de una ley del celibato en relación con el derecho natural al matrimonio.
- Preguntas sobre las dificultades reales de llevar una vida célibe.
- El hecho de tantos sacerdotes secularizados y casados y el trato que reciben.
- Las razones últimas que impiden la admisión de un clero casado, aunque sea en situaciones de extrema necesidad pastoral.
- Problemas de relacionar la sexualidad y su ejercicio con los ministros del altar.

- El celibato como criterio de selección (distintivo del clero).

- Razones prácticas de tipo económico y de disponibilidad para mantener el celibato sacerdotal.

- La credibilidad del celibato como signo de entrega, sacrificio, disponibilidad, si no aparece con claridad la libertad para elegir.

- El celibato como distintivo de la Iglesia romana.

- La aportación de las experiencias de las otras Iglesias que disponen de un clero casado.

- El celibato, ¿un instrumento de poder?

- ¿Celibato temporal?

- El celibato y su relación con las estructuras de la Iglesia.

Este elenco de cuestiones, que se podría alargar sin dificultad, está muy condicionado por el hecho de vincular, con necesidad práctica, el celibato con el ministerio sacerdotal en la Iglesia romana. Muchísimas de estas cuestiones desaparecerían automáticamente si se permitiera la vinculación opcional del sacerdocio o con el matrimonio o con el celibato. En su lugar surgirían otros problemas vinculados a la responsabilidad de llevar una vida matrimonial consecuente y coherente como ministro sacerdotal. Pero así como están las cosas, al menos hay que tomar constancia de la existencia de razones, de corrientes y movimientos intraeclesiales que piden y exigen con menor o mayor insistencia tanto la conservación de la praxis tradicional como un cambio hacia la posibilidad de elegir entre celibato y matrimonio en relación con el ministerio sacerdotal.

Este breve estudio está guiado por el interés de devolver la necesaria credibilidad al celibato sacerdotal.

Para ello es necesario preguntarse sobre las condiciones actuales de posibilidad de ver en la práctica del celibato, como en la teoría que la hace comprensible, el cuadro adecuado para asumir con sen-

tido la decisión de vivir como célibe y servir a la causa del Señor como ministro sacerdotal.

Partiendo de la sensibilidad actual, se intentará, en el primer capítulo, elaborar una serie de criterios o de exigencias para poder asumir y vivir significativamente la condición de sacerdote célibe en las circunstancias actuales. Sería una primera teoría del celibato. En un segundo capítulo, haremos un análisis de la situación del celibato en la Iglesia. Preguntaremos sobre el lugar que ocupan los célibes, tanto ministeriales como religiosos, masculinos y femeninos, en la Iglesia Católica, porque la respuesta a esta pregunta nos puede proporcionar una serie de elementos y datos que hagan comprensible la dificultad, por un lado, pero también la necesidad, por el otro, de cambio en profundidad en la forma de entender y de estructurar la realidad eclesial.

Todo caminar histórico se sabe deudor de su pasado. También aquí preguntaremos a la historia sobre cómo se ha entendido y configurado el celibato desde los orígenes del cristianismo. Preguntaremos en este tercer capítulo sobre las lecciones que nos proporciona la historia del celibato sacerdotal. ¿Seremos capaces de aprender algo de ellas?

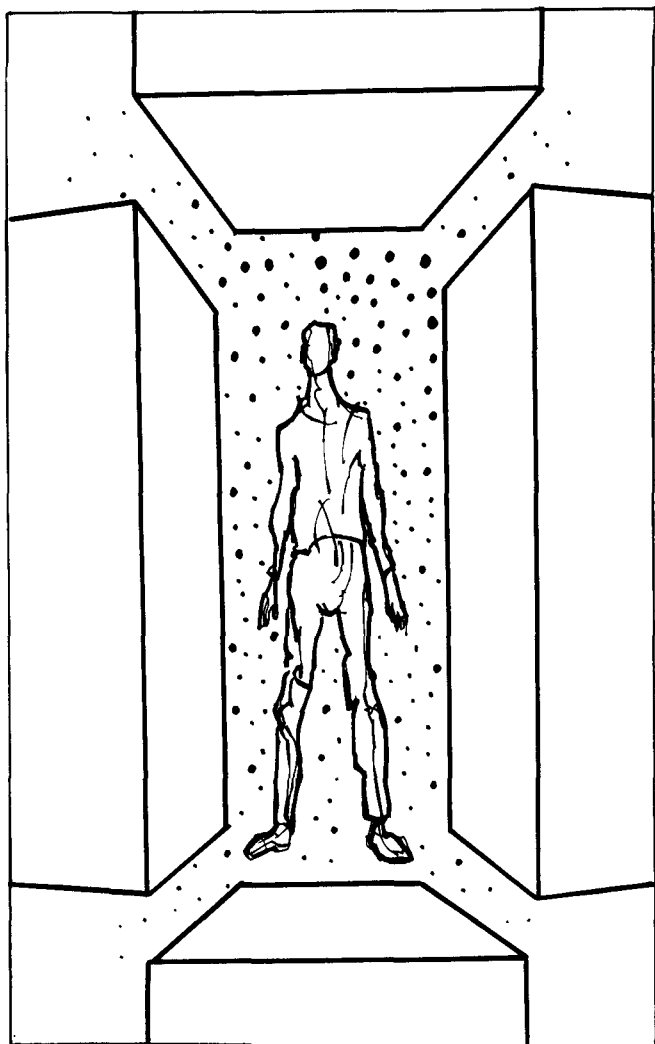
En el cuarto y último capítulo, se buscará una síntesis donde la primera teoría (c. 1) se verá enriquecida o, mejor, encarnada, con los análisis del presente (c. 2) y del pasado (c. 3), para acercarse con necesidad e ilusión, con responsabilidad y comprensión y, ante todo, con decisión o, en terminología cristiana, con fe, esperanza y caridad, hacia el futuro que deseamos y esperamos.

1. Primera teoría del celibato. Elementos para una definición actual

Por la importancia que tiene el celibato en la vida de la Iglesia y por los interrogantes que plantea tanto dentro como fuera del ámbito eclesial, resulta indispensable presentar una teoría del celibato que pueda ser justificable en las actuales circuns-

tancias. Para ello ha de reunir los siguientes elementos:

a) *El celibato ha de presentarse como una posibilidad humana.* Para la sensibilidad actual, se trata de un elemento indispensable para que un proyecto pueda ser considerado como humano o humanizador. Hablar de posibilidad y no de necesidad signi-



fica entrar en el terreno de la elección, de lo elegible. Ha de ser objeto de una voluntad que quiere o que desea algo.

En cuanto humana: aunque no sea una elección frecuente o demasiado frecuente, la persona que elige el celibato no debería sentirse menos persona por tal elección. Es normal que las personas se casen. Pero normal y natural no son sinónimos. No casarse no es sinónimo de antinatural, a no ser que se considere el casarse como una necesidad natural. Pero haríamos muy mal servicio a todas las parejas, si les dijéramos que no se habían casado como fruto de una libre decisión, sin por necesidad natural.

El ver en el celibato una posibilidad humana ayuda también a una mayor y mejor concepción humana del matrimonio. Es decir: considerar también el matrimonio como una posibilidad y no como una necesidad, aunque bajo otro aspecto sea necesario o indispensable (procreación, por ejemplo).

En cuanto a la realización de este primer elemento, no se exige lo químicamente puro ni desde el punto de vista del objeto: el celibato, ni tampoco desde el punto de vista del sujeto que elige. La experiencia enseña que muy raras veces se elige sólo el celibato y que la categoría de elección libre excluye únicamente la imposición o el uso de la fuerza, pero no la aceptación o la integración de la aceptación del celibato en otra elección. Sigue siendo una elección humana, aunque sea sólo objeto de una elección secundaria.

b) *El celibato ha de ser presentado como opción personal.* Se puede discutir la conveniencia de presentar este elemento subjetivo en la exposición teórica, porque de alguna manera está incluida en el primer punto.

Con este elemento se propone excluir de la teoría del celibato la mera condición soltera. Aunque para muchos aspectos coincida con la condición soltera, se pretende algo esencialmente más cuando se habla del celibato, a saber: la libre elección de tal condición y no el quedarse soltero simplemente o

por no poder casarse o por haber perdido la oportunidad de hacerlo. Materialmente sería lo mismo, pero formalmente no.

Las tres clases de eunucos según Mt 19, 12 ilustran claramente el por qué de esta distinción.

En una palabra, se excluye así todo tipo de celibato obligatorio, impuesto, forzado... contra la propia voluntad, como toda forma de soltería que no fuera libremente elegida.

La puesta en práctica de este criterio es fundamental para que el celibato recupere buena parte de su credibilidad perdida al no poder discernir claramente entre celibato libremente elegido o asumido y celibato impuesto o meramente tolerado. La formación en y para la vida célibe tiene en este elemento un gran reto, porque ha de crear un espacio suficientemente abierto para evitar ambigüedades.

c) El celibato se hace significativo dentro o a partir del marco de las decisiones fundamentales. A primera vista, este elemento parece quitar fuerza y contenido a los dos primeros elementos. Sin embargo, con la agregación de este elemento se ofrece al celibato el adecuado cauce donde realizarse significativamente. Es difícil e improbable que una persona elija sólo el celibato como meta de un proyecto de vida. Pero la misma persona descubre un sentido a su elección celibataria precisamente por la relación que descubre entre celibato y proyecto de vida que quiere realizar.

Dicho de otra manera: aunque el celibato afecte a la persona entera y repercuta en todo su ser, habrá que ver en el celibato sólo un aspecto de los muchos que tiene toda vida humana, aunque en adelante se defina también por el mismo.

De acuerdo con el proyecto vital que se quiere realizar, en el plano religioso o profano, el celibato puede ser elegido por iniciativa personal o ajena: otra persona, la comunidad familiar, religiosa, política. Si desde fuera se exige la vinculación necesaria del celibato a la realización de una determinada misión, función o servicio, tal necesidad ha de ser asumida libremente por el afectado para que no

pierda el celibato su condición humana. Aquí se exige por encima de todo claridad y honestidad. No se hace ningún servicio, ni a la causa para la cual se quiere comprometer uno, ni al celibato que se vincula a la realización de tal causa, si los términos según los cuales se establece la vinculación no quedan suficientemente aclarados.

En este contexto de la vinculación exigida entre misión y celibato parece importante establecer una adecuada jerarquía de valores para equilibrar el valor con las exigencias que requiere para su realización.

Todo valor, sea personal, familiar, social, eclesial... requiere esfuerzos, también sacrificios. Si los esfuerzos o los sacrificios exigidos para la realización de tal valor no guardan proporción, entonces puede surgir la tentación de mitificar o de idealizar los sacrificios.

En relación con el celibato: si existe una vinculación necesaria, por la razón que sea, entre celibato y ministerio sacerdotal, tal necesidad ha de ser aclarada. Si el acento recae en la necesidad, habrá que contar con las críticas respectivas, si tal necesidad no es suficientemente argumentada o comprendida.

d) El celibato, en cuanto posibilidad humana, no es ni superior ni inferior al matrimonio, sino diferente. No se discute aquí la importancia del matrimonio en orden a una serie de contenidos y significados para la vida individual y social. En principio habrá que decir que hay ventajas y desventajas en cada elección. A nivel personal, puede pesar más lo uno o lo otro, según el caso. Pero lo que habría que evitar, en todos los casos, es toda actitud y doctrina justificatoria de privilegios o discriminaciones por el mero hecho de ser célibe o casado.

e) El célibe no renuncia a su condición sexual: masculina o femenina. También el celibato se entiende como una forma de vivir y de realizar la dimensión sexual de la vida humana. No se debe concebir el celibato, por tanto, como una opción al margen o en contra de la sexualidad.

Al ser la sexualidad una dimensión esencial de la persona, lo es también para el célibe.

Cada persona, célibe o casada, ha de integrar la dimensión sexual dentro de un proyecto global de vida. Tal integración se hará según las características de cada elección.

f) *El celibato no se reduce a su forma o interpretación religiosa o cristiana.* El celibato, por tratarse de una posibilidad humana, puede ser elegido, en principio, desde cualquier situación humana o interpretación. En su elección pueden influir, por ejemplo, razones filosóficas, sociales, culturales, profesionales, económicas, políticas, religiosas e individuales.

g) *Desde la fe cristiana se asume aquí el celibato como una posibilidad humana,* distanciándose críticamente de otras formas de celibato cuyo significado humanizante no esté suficientemente asegurado, como en los casos de un celibato impuesto, forzado u obligatorio. La fe es una instancia que abre lo humano hacia horizontes insospechados. No niega, sino que asume todo lo humano. Niega o se opone sólo a lo que considera como in- o antihumano.

h) *La fe cristiana propone el celibato en la línea de «la búsqueda del reino de Dios»,* en la línea de la realización plena y cabal de todos los hombres y de todo el hombre como varón y/o mujer.

La fe capacita al ser humano a asumir las misiones más difíciles y a buscar la realización de los máximos valores de la vida humana. Tal propuesta puede ser asumida también desde la condición matrimonial. Es decir, no se quiere crear aquí la impresión de reservar el seguimiento de Jesús a los dispuestos a elegir el camino del celibato.

En la línea del reino de Dios o del seguimiento de Jesús se propone una jerarquía de valores, no de acuerdo con la mayor facilidad o comodidad, sino de acuerdo con el mayor sentido humano. Conviene fijarse aquí en las parábolas sobre el valor del reino de Dios o en las exigencias requeridas para el seguimiento de Jesús. Toda comprensión del celibato

que aleje al célibe del ser humano y de su realización, para ponerlo o por encima de la condición humana (ángeles, sacralizaciones, divinizaciones...), o por debajo, ha de ser rechazada en nombre de la fe cristiana con toda energía.

Con lo dicho hasta aquí, podemos dar una posible *definición* del celibato:

El celibato es una posibilidad humana de vivir la condición sexual como soltero o soltera en el marco de un proyecto global de vida.

Explicación

Al hablar de posibilidad, se insiste en el elemento positivo (no es sólo renuncia) y en el elemento subjetivo (es elección y no una necesidad).

Al incluir la faceta soltera, se subraya lo que le distingue de la opción matrimonial.

Al situarlo en el marco amplio de la realización humana, se evita el ver en el celibato una identificación total con la realización humana. La realización humana es algo más que su versión célibe.

Al hablar de proyecto global, se incluye como posible cualquier enfoque o motivación particulares: de tipo religioso, político, social, personal...

2. Análisis de la situación actual del celibato

Tomando la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965) como fecha clave de referencia para una serie de acontecimientos, movimientos y cambios en el seno de la Iglesia Católica, podemos encontrar asimismo en esta fecha un punto decisivo de referencia para situarnos en el nuevo contexto alrededor de la comprensión del celibato.

Una situación crítica

Prácticamente todos los analistas interpretan la situación actual del celibato como crítica. Tanto en

muchos célibes como en los que no lo son aparecen dudas e inseguridades sobre el sentido del celibato y sus posibilidades de realizarlo como proyecto para toda la vida.

Crece también la convicción sobre el carácter optativo del mismo. Aunque a nadie se obligue a elegir el celibato como forma de vida, el vincularlo de hecho como necesario al ministerio sacerdotal «obliga» a los que quieren elegir el camino del sacerdocio a abrazar el celibato. No todos, desde luego, sienten el carácter obligatorio del celibato, pero en muchos sacerdotes se ha dado esta circunstancia, como lo indica el abandono considerable (alrededor del 20%) de muchos sacerdotes del ministerio sacerdotal en los últimos 25 años, aunque tal abandono no sea atribuible exclusivamente al celibato.

En la misma línea conviene situar la crisis vocacional o la escasez de vocaciones para el sacerdocio y la vida religiosa, al menos en los países del mundo occidental.

La crisis del celibato se manifiesta también en la contestación sistemática de todas las razones favorables al celibato (cf. *El sí y el no del celibato*, más adelante, p. 130).

¿Cómo explicar la crisis?

Hay varias razones y factores que se hallan en la base de la crisis actual del celibato. He aquí algunas de ellas:

a) Razones eclesiales

Los célibes en la Iglesia católica de rito latino, tanto sacerdotales como religiosos de ambos sexos, reflejan y encarnan una determinada manera de ser y de vivir la vida cristiana o eclesial que no encuentra hoy el mismo eco que en otras épocas.

Por un lado, encarnan, por la vinculación necesaria (necesidad de hecho) entre sacerdocio y celi-

bato, toda la autoridad y toda la *representación* en la Iglesia. La Iglesia se identifica prácticamente con su clero. El que quiera jugar un papel decisivo en la Iglesia tendrá que optar por la vía célibe, y el que como cristiano sienta la vocación a la vida célibe tiene muchas posibilidades de llegar lejos en la Iglesia. Los otros, como los casados y las mujeres, se tienen que conformar con una vida eclesial de segunda categoría.

Como se puede ver, una cosa es apreciar y elegir el celibato y otra muy distinta es ver en el celibato prácticamente la única forma de ser alguien en la Iglesia.

Por otro lado, los célibes religiosos de ambos sexos, debido a la esencial vinculación de hecho de la virginidad con la perfección, encarnan la vida *ejemplar* en la Iglesia.

La vida religiosa es el estado de perfección (aunque no sólo por el celibato o la virginidad) o el ideal de la Iglesia en este mundo. Representaría el estilo de vida ideal para todos los cristianos, si fuera posible.

Ahora bien, tal manera de encarnar de forma representativa, ejemplar, ideal y de manera predominante la vida cristiana en la Iglesia, es fuertemente criticada, cuestionada y contestada por amplios sectores en la misma Iglesia. Los mismos sacerdotes y religiosos de ambos sexos, los primeros afectados por tal crítica, han sido también los primeros, dada su gran sensibilidad y formación cristiana, en iniciar el proceso de renovación, de cambio y de conversión.

Inspirándose ante todo en la eclesiología del pueblo de Dios del último concilio (cap. II de la *Lumen gentium*), se cree disponer de la base suficiente para superar las discriminaciones al interior de la comunidad eclesial.

Muchos cristianos llanos quieren ser miembros de la Iglesia con plena dignidad, con sus derechos y deberes. No se quieren conformar con un papel de segunda clase.

La mujer, ya de por sí discriminada por el mero hecho de serlo, tiene que constatar cómo persisten en el ámbito eclesial ciertas concepciones y prácticas discriminatorias. No se comprenden las razones que excluyen a la mujer del ministerio sacerdotal. El que Jesús haya sido varón y no mujer, o el hecho de que hasta hoy no haya habido mujeres ordenadas, al menos en la Iglesia católica, puede responder a argumentos culturales y tradicionales, pero no tiene que ser necesariamente la respuesta definitiva, ante todo si pensamos, por ejemplo, en el precioso texto de Gál 3, 28: «Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús», y en la convergencia de todo lo que dijo e hizo Jesús. Ante Dios no hay acepción de personas.

b) Razones teológicas

Hay varias razones teológicas a la hora de explicar la nueva situación del celibato en la Iglesia. Figura, en primer lugar, el acento que la teología ha puesto en las últimas décadas en las así llamadas realidades terrestres. Partiendo de la teología de la creación, del mundo, han cobrado mayor sentido, mayor consistencia, valor y autonomía tanto el matrimonio como la sexualidad. En cuanto realidades creadas, son buenas y queridas por el mismo Dios.

Una comprensión y una práctica del celibato que manifestaran una postura contraria o reservada frente al matrimonio o la sexualidad, ya no podrían recibir el consentimiento de un creyente en Dios como autor de estas realidades.

Desde la teología del mundo, de las realidades terrestres, se pretende evitar ante todo dos cosas: Primero: la divinización de cualquier realidad mundana o humana. Sólo Dios es Dios. Segundo: el establecer, sin más, un orden prioritario entre la opción matrimonial y la célibe.

Al menos en principio, se rechaza tanto la supravaloración como la infravaloración sea del matri-

monio sea del celibato. Son dos opciones importantes. Se pueden complementar muy bien en la vida social y eclesial y no hay por qué hacer de la diferencia un argumento discriminatorio. El pecado y sus consecuencias afectan tanto a la realidad matrimonial como a la célibe.

En segundo lugar, conviene mencionar los argumentos que resultan de una renovada comprensión del seguimiento de Cristo o de la fe en Cristo. La fe en Cristo (como su seguimiento) no está reservada a los miembros de un determinado pueblo, clase social, edad, sexo, raza, aunque esté condicionada por todos estos aspectos.

Lo que en situaciones personales, comunitarias y sociales puede ser más o menos favorable para el seguimiento, no es, sin más, aplicable a todos. Una preferencia personal, comunitaria o institucional no es igual a preferencia objetiva. No se duda de las razones favorables a una elección célibe en el caso de unos determinados servicios pastorales y misioneros, como tampoco se puede dudar de las razones favorables a una elección matrimonial para muchas situaciones pastorales y misioneras. En una palabra, no conviene ver unilateralmente sólo las razones favorables a una elección, callando las favorables a la otra o, lo que es peor, destacando sólo las razones desfavorables de una opción para promocionar así mejor la otra.

Al haber visto y subrayado, a lo largo de la historia, tantas razones a favor de la elección célibe para un seguimiento más radical de Jesús, de hecho se han infravalorado las razones favorables para el mismo seguimiento radical desde la situación matrimonial. Tal infravaloración práctica no hace justicia, desde luego, a la comprensión sacramental del matrimonio en la comunidad cristiana.

c) Razones culturales

Entre las muchas razones de tipo cultural que habría que analizar para comprender con mayor

conocimiento de causa la actual situación del celibato, sólo analizaremos las vinculadas a la nueva cultura sexual que está emergiendo en estos últimos tiempos. En síntesis, podríamos destacar las siguientes tendencias que van marcando el rumbo de esta nueva cultura sexual.

En primer lugar, se constata el final, la decadencia o la superación de la cultura patriarcal con su definición de la sexualidad y de las relaciones entre los sexos desde la perspectiva del hombre-varón o masculino.

En segundo lugar, se puede observar la tendencia a ir superando una comprensión y una vivencia demasiado negativas de la sexualidad, cuando por ejemplo se relaciona el amplio mundo de la sexualidad con el tabú o con el pecado, presentando como solución el no tocar, el no hablar o el no pensar en la sexualidad. En tal contexto tenía que aparecer casi por la fuerza el ideal de la continencia perfecta.

En la misma línea va la superación progresiva de una comprensión demasiado reduccionista o parcial de la sexualidad, como por ejemplo la de reducir la sexualidad predominantemente a su expresión y vivencia del placer, o de ver en ella sólo o preferentemente el significado procreativo. Aquí radica también una de las razones por las cuales se critica una visión demasiado instrumentalista de la sexualidad. No tendría un valor propio, sólo serviría para algo. Tal concepción lleva consecuentemente a la represión o sublimación al margen de este significado instrumental.

En tercer lugar, podemos apuntar una lenta y segura superación de una concepción dualista y maniquea de la sexualidad y de la antropología humana, con su conocida separación entre espíritu y materia, alma y cuerpo; con su infravaloración del cuerpo y de todo lo relacionado con él: el placer, el sentimiento, la afectividad, las pasiones, el eros, el sexo, la mujer...

Dicho de una forma más positiva: se empieza a ver en la sexualidad una dimensión fundamental de

y para la persona; un valor dinámico en el crecimiento y en la expansión de la vida personal; un valor de comunicación en las relaciones con los demás y de mucha importancia en la configuración de toda la vida humana; una energía vital al servicio y en la transmisión de la vida humana.

En una palabra: la sexualidad pertenece al material humano que ha de ser adecuadamente usado para el bien individual y colectivo. Por tanto, y la experiencia lo confirma, puede ser también mal usado, puede ser fuente de abusos, violencias y opresiones variadas.

Esta nueva comprensión de la sexualidad repercute fuertemente en la comprensión y vivencia del matrimonio. Podemos constatar aquí tres cambios significativos en comparación con la configuración tradicional del mismo:

- Paso progresivo de la comprensión del matrimonio como institución (estado matrimonial) a su comprensión como historia de una pareja (conyugalidad; amistad heterosexual).
- Paso de una concepción jerárquico-patriarcal a una integración igualitaria de ambos sexos.
- Se ha llegado así a la distinción entre matrimonio y familia. Se entienden de otra forma la paternidad y la maternidad. Ambos esposos se saben ahora responsables de todo lo relacionado con su vida como pareja: la paternidad, la educación, la economía, la vida privada, el tiempo libre, la vida pública...

No hace falta tener mucha fantasía para imaginarse la repercusión de esta nueva comprensión de la sexualidad y del matrimonio en la comprensión del celibato y de la Iglesia misma.

– *Su repercusión en el celibato*

Si asumimos de alguna manera esta nueva situación creada alrededor de la sexualidad y del ma-

trimonio, podríamos formular aquí algunas exigencias para una posible nueva valoración del celibato.

En general, en nuestra sociedad sólo podrá surgir una valoración humana del celibato si la persona o las instituciones celibatarias no comprenden ni viven el celibato al margen o en oposición a la nueva cultura sexual y matrimonial naciente.

En concreto, el celibato no debería suponer una evasión de la responsabilidad de vivir la aventura de la pareja; una evasión de la solidaridad económica (vivir como un parásito de la sociedad; optar por la comodidad), o una evasión de la aportación política en sentido amplio del término, es decir, vivir como insolidario con el destino común.

En una palabra: vivir el celibato hoy no debe significar la decisión de permanecer eternamente un menor de edad.

Positivamente, para que el celibato sea significativo de acuerdo con esta nueva cultura sexual y matrimonial, ha de estar:

- en la línea de la apertura hacia unas relaciones más amistosas entre las personas de ambos sexos;
- en la línea de la solidaridad: poner al servicio de la sociedad (a sectores de la misma) su relativa libertad con respecto a las responsabilidades típicas de la pareja humana;
- en la línea de la complementariedad: no ver el celibato en oposición al matrimonio, sino como alternativa complementaria y no sustitutiva;
- en la línea de la humanización de la sexualidad: promoción de los aspectos positivos y crítica de los negativos. Por ejemplo, promoción de la sexualidad como elemento de maduración individual, de comunicación profunda, de fecundidad, de gozo, placer, alegría, fiesta...

Es decir, si el celibato cumple todas estas funciones señaladas, entonces puede ser comprendido y apreciado por nuestra sociedad como una posibilidad humana de realización individual y colectiva sin necesidad de vincularlo a un servicio, misión o

profesión determinadas, aunque de hecho esté siempre vinculado a algún proyecto de vida.

– Repercusión en la vida de la Iglesia

La Iglesia es también hija de nuestro tiempo y sus miembros son ciudadanos de este mundo concreto.

La Iglesia, por tanto, no debería proponer la vigencia del celibato basándose en concepciones superadas de la sexualidad y del matrimonio, y del papel que ambos sexos han de jugar en la vida pública y privada. Será necesario estar atento a que no se vincule a la realización del celibato en la vida eclesial una concepción que albergue una infravaloración de la sexualidad o del matrimonio, o que presente como ideal de la vida cristiana una élite celibataria.

3. El celibato ministerial desde una perspectiva histórica

Cuando la posesión o la comprensión de un valor, de una doctrina o de una verdad son fuertemente cuestionadas, polémicamente defendidas o atacadas, se impone casi por sí sólo el recurso a la historia para conocer sus orígenes y sus desarrollos posteriores.

Usada y abusada como criterio de verdad, la historia ofrece, ante todo, la práctica de un valor durante un determinado período. Aunque no sea siempre fácil el descubrimiento de las últimas razones o motivos de la expansión, aceptación o rechazo de un valor en amplios sectores de una población o en una serie de instituciones, el mero hecho de haber sido practicado durante siglos, y de ser actual aún, como en el caso del celibato ministerial, ofrece una base significativa para conocer de alguna manera la amplitud de valores y contravalores que el celibato ha hecho surgir a lo largo de su polémica historia.

Con el recurso al argumento histórico, no buscamos razones para defender una postura ya tomada,

sino que queremos aportar elementos para desbloquear una situación, una especie de callejón sin salida en el cual, parece, se encuentra aún el celibato ministerial.

No podemos ofrecer aquí un estudio detallado de la historia del celibato en la Iglesia. Nos tendremos que conformar con una visión de conjunto, siendo conscientes de la limitación de tal enfoque.

Dividimos la historia del celibato ministerial en tres grandes períodos: 1. El celibato sin formulación legal (siglos I-IV); 2. El celibato como ley de continuidad en el matrimonio (siglos IV-XII); 3. La ley del celibato como impedimento matrimonial (siglo XII hasta hoy).

1) *El celibato ministerial sin formulación legal (siglos I-IV)*

El primer período de la historia del celibato ministerial ofrece, tanto a los partidarios como a los adversarios de una vinculación jurídica del celibato al ministerio eclesiástico, el curioso dato de una experiencia histórica *sin* ley durante los primeros siglos de la era cristiana. Es un hecho innegable y no siempre reconocido suficientemente por los defensores de la ley.

Como hecho histórico, prueba, al menos, una cosa: la vinculación jurídica del celibato al ministerio eclesiástico, al margen de toda otra especulación sobre su conveniencia, no es indispensable en la vida de la Iglesia.

Si la Iglesia vio la necesidad de una formulación legal sólo a partir del siglo IV, conviene preguntarse sobre los antecedentes históricos y sobre las raíces cristianas y no cristianas de esa decisión histórica.

a) *Los antecedentes del celibato en los testimonios de la revelación cristiana*

Todo lo que tiene importancia en la vida de la Iglesia busca su última justificación en lo que lla-

mamos la revelación definitiva de Dios en Cristo Jesús. Dos datos de la vida de Jesús de Nazaret, su concepción virginal y su propio celibato, tuvieron una repercusión especial en la historia del celibato, aunque sea difícil conocer el grado de tal repercusión en las decisiones individuales e institucionales.

En la explicación de la fe cristiana juegan un papel muy significativo las palabras y hechos de la vida matrimonial y familiar. El noviazgo, el primer amor conyugal, el amor prostituido, la maternidad y la paternidad, la esterilidad y la virginidad misma ofrecen un riquísimo material y una base experimental estupenda para poder ilustrar y comprender mejor la historia de Dios con su pueblo. Para explicar el nacimiento del Hijo de Dios, algo que supera lo humanamente comprensible, los evangelistas se sirven del significado humano de la concepción virginal (Mateo y Lucas) o del nacer del Espíritu (Juan y Pablo). Con ello se dice claramente que el nacer de Dios no se sitúa en el mismo nivel que el nacimiento humano. En el ámbito de la fe cristiana existe una maternidad y una paternidad que no son fruto de una relación conyugal. Esa fecundidad espiritual será uno de los elementos constitutivos en la promoción del celibato sacerdotal en la línea de la paternidad espiritual, ante todo a partir del concilio de Trento (s. XVI).

El celibato personal de Jesús constituye, quizás, el punto de apoyo, el fundamento y la fuente de inspiración más importantes para explicar y justificar la elección del celibato dentro de la Iglesia. De hecho, la comprensión del sacerdote como representante de Cristo, como «otro Cristo», ha hecho que, a lo largo de la historia del celibato sacerdotal, se viera en el celibato algo más que una razón de conveniencia.

Jesús mismo, en la perícopa de Mateo sobre los eunucos (Mt 19, 12), comprende su propio celibato como incapacidad para el matrimonio, sirviéndose del significado social y humano del ser-eunuco en aquel entonces, a causa de su misión al servicio del reino de Dios: «Hay algunos que se han hecho eunucos por el reino de los cielos».

Desde el punto de vista histórico, es curioso

constatar que la justificación evangélica que da Jesús de su propio celibato ha tardado más de mil años en ser aplicada al celibato ministerial.

Pocos argumentos favorables para la virginidad y el celibato se encuentran en el Antiguo Testamento. El celibato no parece compatible con la voluntad creadora de Dios (Gn 1, 27-28; 2, 18-25). A lo largo de la patrística, sin embargo, una exégesis muy influenciada por concepciones negativas frente al cuerpo, la sexualidad, la mujer, el matrimonio, etc., se veía en el relato sobre el pecado de Adán y Eva un fuerte argumento para recomendar la continencia sexual.

Sin repercusión histórica parece haberse quedado el celibato ordenado al profeta Jeremías (Jr 16, 1-4); sin embargo, en los últimos años se empieza a ver en su celibato un antecedente histórico del celibato de inspiración evangélica.

Decisivo para la futura implantación de una ley de celibato fue el motivo de *pureza cultural* aplicado al sacerdocio levítico (cf. Lv 21-22).

El celibato practicado por los esenios parece situarse en la misma línea de la pureza cultural, dado el origen sacerdotal, en gran parte, de los miembros de esta comunidad. Se ignora el influjo que puede haber tenido, en movimientos parecidos, dentro del cristianismo de la primera era.

Pocas referencias explícitas sobre virginidad y celibato nos traen los escritos del Nuevo Testamento.

De los sinópticos, además del texto clásico de Mt 19, 12, se suelen mencionar, ante todo, las exigencias para el seguimiento de Jesús, porque en ellas aparece una clara relativización de todos los valores de la vida humana, también los matrimoniales y familiares. Aunque tales textos se dirijan a todos los cristianos, se piensa promocionar con ellos una espiritualidad sacerdotal más evangélica.

La primera reflexión cristiana sobre la virginidad y la continencia nos la ofrece Pablo en 1 Cor 7.

Disponemos aquí, sin duda, de un capítulo clave

para comprender, en buena parte, las doctrinas y prácticas tradicionales en torno al celibato.

En relación con la interpretación de tan trascendental capítulo para nuestro tema, conviene tener presentes los siguientes puntos:

- Pablo no ofrece aquí un tratado sobre virginidad, continencia, matrimonio y divorcio, sino que responde a una serie de preguntas de la comunidad de Corinto cuyo contenido no conocemos.

- Hay que tratar de comprender en su contexto propio lo propuesto por Pablo.

- Hay que distinguir entre el significado que quiso dar Pablo a sus palabras y el significado que vieron en ellas las futuras generaciones cristianas.

En forma de *síntesis*, la postura de Pablo se puede describir en los siguientes términos:

- personalmente prefiere la continencia (1 Cor 7, 1.7-8);

- manifiesta una postura francamente realista respecto de la fuerza del impulso sexual (1 Cor 7, 2.9);

- se opone claramente a toda imposición de la continencia; sólo en caso de mutuo acuerdo y por poco tiempo admite la continencia en el matrimonio para favorecer la oración (1 Cor 7, 3-5);

- no da un tratado sobre el celibato como tal, sino que habla de *su* celibato, de su propia experiencia como célibe en el sentido de una mayor capacitación para el servicio del Señor (cf. 1 Cor 7, 32). Quiere que los demás sean célibes como él para poder servir mejor al Señor y no para que sean simplemente continentes, pero sabe muy bien que cada uno tiene su propio carisma (1 Cor 7, 7). Es la motivación cristiana: «por el reino» o «por el Señor», la que hace, en último término, el celibato deseable (1 Cor 7, 7) o comprensible (Mt 19, 12);

- la aportación propiamente paulina procede de sus reflexiones sobre la *escatología* (1 Cor 7, 25-

35). Por la cercanía final, por las dificultades propias de este tiempo último, cree Pablo que es mejor permanecer célibe;

– todo el contexto indica claramente que Pablo no quiere imponer, institucionalizar u obligar a un determinado grupo a vivir el celibato. Expresa sólo un deseo de quien quiere que el otro comparta lo que él considera como mejor. Siente no disponer de una palabra del Señor al respecto (1 Cor 7, 25).

La historia de la interpretación de 1 Cor 7, sin embargo, no se ha quedado en las intenciones paulinas. Otros contextos, otros intereses y determinadas concepciones culturales sobre la sexualidad y el matrimonio, vieron en las palabras de Pablo el deseado apoyo del Nuevo Testamento para justificar ideas y prácticas en favor de la virginidad-celibato-continencia.

Los textos más explícitos sobre la no vinculación obligatoria del celibato al ministerio en la Iglesia primitiva se encuentran en las cartas pastorales: 1 Tim 3, 2-4.12; Tit 1, 6 (ver también 1 Cor 9, 5).

La expresión «ser marido de una mujer», sin embargo, se convertiría en la *primera* de las restricciones impuestas a los ministros de la Iglesia en el sentido de prohibirles un segundo matrimonio en caso de viudez.

Resumiendo, se puede decir que, en la perspectiva del Nuevo Testamento, cabe la posibilidad de elegir el celibato como respuesta al impacto del reino de Dios o de la revelación de Dios en Cristo Jesús. Sólo a partir de la urgencia escatológica, en la visión de Pablo, aparecen claros indicios sobre la preferencia celibataria en la vida cristiana (no sinónimo de vida ministerial).

Tal preferencia, empero, no va nunca más allá del consejo, del deseo, de la recomendación. Palabras como ley, obligación, mandato... no son usadas en relación con el celibato. En la práctica pastoral de la primera era cristiana se considera como normal el matrimonio de los diáconos, presbíteros y obispos.

b) *Los antecedentes históricos del celibato en la tradición pos-apostólica*

La historia del celibato va íntimamente unida al proceso de institucionalización del movimiento cristiano. Desde el comienzo (cf. las cartas pastorales) aparecen condiciones según la misión que tenían que desempeñar los ministros eclesiásticos. Empezando con la ya mencionada recomendación de «ser marido de una mujer», que pronto se convertiría en ley, seguían luego las limitaciones en la elección matrimonial al estilo de las impuestas a los sacerdotes del Antiguo Testamento (ver Lv 21, 7.13-15): no casarse con una esclava, prostituta o divorciada. Como último paso previo a la institución del celibato aparece la prohibición de casarse después de la ordenación.

El terreno para la introducción del celibato ministerial no fue preparado sólo por estas restricciones matrimoniales, sino por muchos otros factores. Existían en aquel entonces movimientos que exaltaban peligrosamente la virginidad y la continencia, casi siempre en conflicto con la ortodoxia y ortopraxis cristianas.

Baste mencionar al montanismo, a los «encrastas» (del griego «enkráteia» = continencia) y la costumbre bastante extendida del «matrimonio espiritual». El entusiasmo por la continencia llega a tal extremo que muchos cristianos tenían problemas en hacer compatible la fe cristiana con el matrimonio.

Es conocida también la influencia de las concepciones antropológicas dualistas acentuando sobremanera la primacía de lo racional, espiritual y del alma sobre lo material-sexual y corporal, sin olvidar que nos encontramos dentro de una cultura patriarcal-masculina con su desequilibrio en la relación de los sexos. Otro factor, quizás el más decisivo, tiene que ver con la evolución histórica del ministerio eclesiástico hacia formas más sacerdotales, hacia el culto o el servicio del altar. Se habla aquí de la progresiva clericalización y sacralización del ministerio. En la línea del sacerdocio judío, cobra especial importancia el motivo de la pureza cul-

tual. La mezcla de motivos paganos y veterotestamentarios con las concepciones cristianas sobre la virginidad lleva poco a poco a la incompatibilidad entre culto y sexualidad. 1 Cor 7, 32 es el texto más citado en favor de la conveniencia del celibato: «El no casado se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor».

Las bases estaban echadas. Doctrinas y prácticas convergían cada vez más hacia la exigencia de un ministerio célibe o continente. La Iglesia posapostólica aún no sentía la necesidad de imponer por medio de leyes lo que era un ideal y don ampliamente practicados por muchísimos cristianos. La fuerza de la fe estaba aún intacta, comprobada y demostrada por la sangre de tantos mártires. Pero con Constantino, el primer emperador del imperio romano convertido al cristianismo, la Iglesia dejó de ser la perseguida para convertirse en la oficial del imperio. Y este cambio fue decisivo, también para nuestro tema.

2) *El celibato como ley de continencia en el matrimonio (siglos IV-XII)*

a) *La implantación de la ley de continencia (s. IV-VI)*

La paz constantiniana cambia el rumbo de la historia de la Iglesia. Desde la estructura del poder, la Iglesia empieza a organizarse de acuerdo con la nueva situación. Se va configurando históricamente una Iglesia de clérigos y seglares, cada vez más separados los unos de los otros, y entre las condiciones para incorporarse al estado clerical aparece, casi desde el comienzo, la cuestión del celibato ministerial.

Mucho más que antes, la Iglesia necesita de las leyes para imponer su voluntad y mantener la unidad doctrinal y disciplinaria. Con la ayuda de sínodos regionales y concilios universales, trata de dar respuesta a los muchos problemas del momento, y uno de estos problemas iba a ser todo lo relacionado con el matrimonio de los clérigos y, en especial, con la continencia.

El proceso de implantación del celibato como ley de continencia en el matrimonio se hace, en la Iglesia latina, a partir del sínodo de la localidad española de Elvira (306 ó 324). En el concilio de Nicea (año 325) fracasa aún el intento de querer imponer la continencia a los clérigos, gracias a la histórica intervención del obispo Pafnucio. El Concilio confirma el argumento de la *tradición* de no permitir el matrimonio después de la ordenación. A partir de Nicea, se separan la Iglesia oriental y la occidental en el tema del celibato. La *oriental* sigue las decisiones de Nicea sin apenas variación. Se cree que la menor frecuencia de la celebración de la eucaristía es una de las principales razones para esta evolución diferente.

La legislación definitiva, para la Iglesia oriental, se hace en el sínodo de Trullo (año 691). Las conclusiones más importantes son:

1. El celibato como tal se exige sólo al obispo. En ello juegan un papel importante la influencia monacal y motivos económicos de herencia según la legislación justiniana.
2. Se establece la prohibición de casarse después de la ordenación.
3. Se dan prescripciones de continencia para antes de las celebraciones litúrgicas.

Para justificar la exigencia de continencia para los ministros de la *Iglesia occidental*, los papas de la época recurren a los más variados argumentos. Según el papa Dámaso I (366-384), por ejemplo, el sacerdote debe guardar continencia porque el pecado de Adán había sido un pecado sexual. El papa considera incompatible el servicio sacerdotal (celebración del bautismo y de la eucaristía) con el matrimonio. Son bastante generales en aquella época la interpretación sexual del concepto paulino de «sarx» (= carne) y el recurso al motivo de pureza cultural en la comprensión de lo «santo».

El *motivo de pureza cultural* será, en adelante, el argumento principal para justificar la continencia de los clérigos (ver los papas Siricio [384-391] e Inocencio I [402-417]). La palabra «ley» en relación con

la continencia aparece con el papa León I (440-461). El papa confirma las condiciones para acceder al clero, es decir, que sea hombre de una mujer, según 1 Tim 3, 2 y que guarde la continencia. Tales condiciones son válidas también para los subdiáconos, por ser ministros del altar.

Lo dicho hasta aquí puede explicar sólo la parte visible del «iceberg» de esta problemática. No hay que olvidar que asistimos, durante todo este período, al apogeo de la patrística. El analizar el papel de cada uno de los santos padres en la historia del celibato desbordaría por completo las posibilidades de este capítulo.

En forma de síntesis, podemos decir que la era patrística de la Iglesia ha sido uno de los grandes momentos de la historia de la Iglesia, al saber unir la pluralidad en la unidad. En una original y, hasta ahora, no superada síntesis entre teólogo y pastor, los santos padres supieron dar respuestas a los muchos desafíos teóricos y prácticos de su época. Como hijos de su tiempo, participaron de la general *preferencia* cristiana por la virginidad, convirtiéndose muchas veces en sus más apasionados promotores y defensores.

El proceso de encarnación del cristianismo en la cultura grecorromana, magistralmente llevado a cabo por los santos padres, hizo que una serie de elementos de esta gran cultura llegaran a tener una influencia a veces demasiado fuerte y no siempre dominada por el cristianismo en su conjunto.

Pensemos en las ya mencionadas doctrinas antropológicas de tipo dualista (neoplatonismo, maniqueísmo...) y, ante todo, en la moral de la estoa con su ideal de la impassibilidad («ataraxia»), que hacen difícil una justa valoración de la sexualidad y de la corporalidad.

A partir de Gregorio I (590-604), al preferirse ya la ordenación de célibes, empieza a predominar numéricamente el sacerdote célibe. El papa vuelve en sus argumentos a los ya clásicos motivos de pureza cultural, con clara infravaloración de la actividad sexual. El sacerdote, desde la ordenación, debe tra-

tar a su mujer como hermana y temerla como enemiga.

b) *Las dificultades en la observancia de la ley de continencia (siglos VII-XII)*

En todos los siglos siguientes no hay, prácticamente, una aportación significativa al tema del celibato. Simplemente cabe destacar las continuas llamadas de atención y amenazas de fuertes sanciones de papas y obispos en el caso de no cumplir con la exigencia de continencia, lo que puede dar una idea sobre la poca observancia real. *Oficialmente* se admitía que hombres casados pudiesen ser sacerdotes y hasta obispos, pero sin vida conyugal. No se les exige la separación matrimonial, sino una vida matrimonial separada. Lo mismo se esperaba y se exigía de las mujeres legítimas de los clérigos. Pero en la *vida real*, ante todo en las zonas rurales, el cumplimiento de la continencia era casi imposible. Para ayudar a los clérigos en una vida de continencia, renace de vez en cuando, ante todo en las ciudades, la tradición de la así llamada *vida canónica*, un intento de vivir en comunidad entre clérigos.

Cuando, después del siglo oscuro (siglo X), empiezan a surgir los grandes movimientos de reforma, destacan, por su frecuencia y presencia, dos problemas: el matrimonio de los clérigos (concubinato...) y la simonía. A partir del siglo XI, se agrega también la creciente preocupación por la conservación de los *bienes económicos* de la Iglesia. El sínodo de Pavía (año 1022), por ejemplo, ordena tratar a los hijos de los clérigos como a esclavos de la Iglesia, para evitar así que tuviesen parte en la herencia de los bienes eclesiásticos.

Con el papa León IX (1049-1054) empieza lo que iba a llamarse la «reforma gregoriana». Se caracteriza, entre otras cosas, por una lucha sin cuartel contra la vida concubinaria de los clérigos. Negativamente afectadas por esta situación se vieron las relaciones entre Roma y Constantinopla. La controversia entre el representante del papa, el cardenal Humberto, y el representante oriental, el monje Niketas, puede considerarse histórica.

Niketas cuestiona el derecho de Roma a prohibir la vida matrimonial a los clérigos y condena la injusticia cometida contra sus legítimas esposas. El cardenal, para defender la praxis romana, se sirve de una exégesis muy particular, como por ejemplo la de ver, en la frase de Mt 16, 24: «El que quiera seguirme, tome su cruz...», una prohibición de casarse dada por Jesús a sus discípulos. En la bula de excomunión contra la iglesia ortodoxa aparece entre otras acusaciones la de permitir la boda carnal a los ministros del altar.

Con el papa Esteban (1057-1058) entra el elemento *monacal* en Roma, otro factor importante en la evolución histórica hacia la ley de celibato de 1139.

Un papel relevante en la lucha contra los sacerdotes casados ha jugado Pedro Damiani (1072). En su *Liber Gomorrhianus* describe con todo detalle la vida inmoral de muchos clérigos. Su argumentación bíblica en favor del celibato, sin embargo, es de pésima calidad. Cita, por ejemplo, 1 Cor 6, 15 (somos miembros de Cristo y no de una prostituta) y Mt 7, 6 (no echar lo sagrado a los perros) para justificar la necesidad de exigir la continencia a los sacerdotes.

Y así llegamos a Gregorio VII (1073-1085), máximo representante entre los papas de la voluntad reformadora de la Iglesia. Además de la libertad frente a las autoridades seculares, intenta conseguir por todos los medios la libertad de los clérigos frente a las mujeres. Su objetivo apunta ya a conseguir que el clérigo no se case. Pero, a la hora de querer imponer las exigencias de continencia, se encuentra con una fuerte oposición, como en el sínodo de París de 1074, y hasta con violencia, como en el sínodo de Erfurt (Alemania) de 1075. El papa invita a los fieles a boicotear las misas de los sacerdotes desobedientes. Durante su pontificado se extendió la convicción de incompatibilidad entre matrimonio y sacerdocio. Sólo faltaba una legislación para hacerla efectiva. Tal legislación llegaría con el papa Inocencio II (1130-1143). El mismo año de su elección, preside el sínodo de Clermont. Vuelve con toda su fuerza el motivo de la pureza cultural en el canon 4: por

ser templo de Dios y santuario del Espíritu Santo, no es compatible con la dignidad sacerdotal el compartir el lecho matrimonial y vivir en impureza.

El sínodo de Pisa (1135) va más lejos y declara inválido el matrimonio de los clérigos después de la ordenación. Se discute entre los canonistas sobre el alcance universal o no de este sínodo. En todo caso, el terreno estaba más que preparado para conseguir, en el concilio II de Letrán, de 1139, que *la ordenación se convirtiese en impedimento matrimonial* (canon 7).

3) *La ley del celibato como impedimento matrimonial (siglos XII-XX)*

a) *Justificaciones y dificultades en su puesta en práctica hasta el concilio de Trento (siglos XII-XVI)*

Con la promulgación de la ley del celibato ministerial de 1139 no desaparecen los problemas que se querían resolver con la ayuda de la misma.

Para defender el contenido de la ley, aparece por primera vez, gracias a los esfuerzos de los grandes teólogos, canonistas y monjes, el motivo evangélico de los «eunucos por el reino» en relación con el celibato sacerdotal.

La justificación del celibato como expresión de la entrega total al evangelio consigue superar, al menos en teoría, el casi exclusivo motivo de la pureza cultural. Esto explica el por qué de la entrada del *voto* en la comprensión del celibato (ver Alejandro III [1159-1181]). La puesta en práctica del celibato, sin embargo, dejaba mucho que desear, ante todo durante los siglos XIV y XV. La pérdida de autoridad de los papas durante el cisma de occidente había repercutido muy negativamente en ello. En el concilio de Constanza (1414-1418) no se puede llegar a reformas radicales para no comprometer el escandaloso estilo de vida del alto y bajo clero presente en el mismo. Sólo se llegó a un acuerdo en cuestiones insignificantes de vestimenta clerical.

Con el concilio de Constanza empieza una serie de intervenciones de emperadores y príncipes en favor o en contra de la abolición del celibato. El emperador Segismundo fue el primero. Con el argumento de evitar tantos escándalos, se declara parti-

dario del matrimonio de los clérigos. Durante el concilio de Basilea, el 22.1.1435, se promulga el «*Decretum de concubinariis*», el más duro que jamás haya promulgado un Concilio contra el concubinato de los clérigos. En la línea de Segismundo, probablemente obra de un padre conciliar, aparece la «*reformatio Sigismundi*».

De los papas del Renacimiento no se puede esperar que insistan demasiado en la observancia del celibato. No es éste el lugar para describir con detalle la vida mundana de estos papas. Representan, en la cúspide misma de la Iglesia, el ejemplo negativo más patente de las dificultades reales que ha tenido la puesta en práctica de la ley del celibato.

b) *La reforma protestante y el Concilio de Trento.
El celibato sacerdotal como factor de ruptura*

El celibato sacerdotal, seriamente cuestionado en la práctica a partir de su misma promulgación, forma parte también, y en primer plano, de las reivindicaciones de los reformadores. Las razones son de tipo práctico y doctrinal. La poca credibilidad de los clérigos célibes, los abusos de la ley, los beneficios económicos sacados de las fuertes multas a los clérigos concubinarios, por un lado, y, por otro, el principio de la «*sola scriptura*», la negación del matrimonio como sacramento, la «*justicia por la fe*» contra «*la justicia de las obras*» (según la crítica de Lutero contra los votos) llevan a Lutero, Zwinglio, Calvino y a la «*confesión de Augsburgo*» (1530) a postular la abolición del celibato. Melancton, el portavoz protestante en la dieta de Augsburgo, ve en 1 Tim 3, 2 una orden de casarse y cree que el celibato es antinatural.

Los reformadores protestantes no se encuentran solos en este punto. Reciben *apoyo católico* de grandes personajes de la cultura, de la política y también de la jerarquía. Erasmo de Rotterdam, por ejemplo, es partidario del celibato opcional, porque cree que el valor del celibato queda totalmente oscurecido por la situación intolerable a causa del concubinato de tantos clérigos. Su discípulo, G.



Witzel, pide lo mismo para facilitar la reconciliación con los protestantes.

Razones políticas, ya que el problema del celibato repercutía negativamente en la cuestión de la unidad política y religiosa, hacen intervenir a una serie de príncipes, reyes y emperadores en el asunto.

Carlos V, por ejemplo, al no conseguir un acuerdo entre las dos partes conflictivas, permite, por medio de la declaración *Interim*, del 25.5.1548, en espera de la respuesta definitiva del Concilio, el matrimonio a los partidarios de la «confesión de Augsburgo», pero no a los católicos.

Fernando I de Austria, a su vez, ve la solución, en el caso de que la ley no fuera abolida, en la ordenación de célibes maduros; pero si se ordenan sólo jóvenes, habría que pensar en permitirles el matrimonio.

La jerarquía católica tardó bastante en reaccionar ante el desafío protestante y la necesidad de las reformas. Clemente VII (1523-1534) estaba dispuesto a ceder en la exigencia protestante de abolir la ley, pero sólo en el caso de conseguir un acuerdo en los otros puntos.

El cardenal Cayetano quería aplicar el modelo oriental sólo para Alemania. Pablo III (1534-1549), una vez decidido a preparar el Concilio, concede una de las raras dispensas generales de la ley del celibato (con pérdida del ministerio) por medio de la bula *Benedictus Deus*, del 31.8.1548. Sólo unos pocos la pidieron.

A pesar de la urgencia que había adquirido el problema del celibato en la controversia con los protestantes, el tema entró en el aula conciliar sólo durante el tercer período del concilio de Trento (1562-1563), bajo el pontificado de Pío IV (1559-1564).

La oportunidad para una posible unión o reconciliación con los protestantes ya se había perdido irremediablemente de momento. No fue un Concilio de diálogo con el otro, sino un Concilio que, por fin, puso mano a la obra de la reforma, pero sin y en

contra de los reformadores protestantes. Todas las respuestas de Trento llevan, de alguna manera, y por esta razón, la marca de la controversia, de la defensa, de la acentuada afirmación, en una palabra: de la *contrarreforma*.

Como reacción a la práctica y teórica negación del celibato entre los reformadores, se había formado un movimiento de defensa del mismo, que se encontraba ya en franca mayoría cuando se trató el tema en el Concilio. Quizá sea ésta la explicación más acertada sobre el por qué de la no abolición de la ley, porque es difícil que una ley, tan atacada desde casi todos los frentes, sobreviviera sin este contexto controvertido de la reforma-contrarreforma.

De nuevo entran en escena los *políticos* presionando para que el tema del celibato fuera tratado en el Concilio. Máximos protagonistas fueron Albrecht V de Baviera y Fernando I de Austria. He aquí los puntos centrales de la intervención de A. Baumgartner, enviado de Albrecht V: Ante el hecho de un celibato no practicado y despreciado, prefiere un matrimonio casto. Propone ordenar a hombres casados, idóneos para la predicación y la enseñanza, y lamenta que, a causa del celibato, muchísimos hayan abandonado la Iglesia católica.

El Concilio trató el tema en relación con la discusión sobre el sacramento del orden. Se discutía, con opiniones divididas, sobre la necesidad de hacer un voto simple o solemne de celibato en relación con la ordenación. En la discusión sobre la necesidad o conveniencia del celibato para el sacerdocio desfilaron todos los argumentos conocidos a lo largo de la historia sobre la cuestión.

A pesar de no existir unanimidad, se confirma la ley del celibato en la sesión XXIV, del 11.11.1563.

En resumen: la Iglesia puede poner impedimentos para el matrimonio (canon 4). Las órdenes mayores lo son (canon 9), y contra Lutero afirma que el estado del celibato es «*melius ac beatius*» que el matrimonio (canon 10).

Veamos aún algunas *repercusiones* del concilio

de Trento. El *motivo político* de la unión de los cristianos lleva a una fuerte polémica en torno al celibato en el inmediato posconcilio. Por esta razón, Fernando I y, más aún, su hijo Maximiliano II, piden su abolición para Alemania, mientras Carlos IX de Francia y Felipe II de España se oponen radicalmente a toda apertura en la cuestión del celibato por temor a un contagio protestante en sus respectivos países. El papa, en su respuesta a Maximiliano II, justifica la no abolición con los argumentos de la tradición, de las características especiales del sacerdocio (eucaristía), de la mayor disponibilidad, de la distinción frente a los seglares y del temor a la rebelión o cisma. Una sólida formación resolvería las dificultades vinculadas al celibato.

Con Pío V (1566-1572), Gran Inquisidor en 1558 en el norte de Italia, terminan todas las especulaciones sobre una posible concesión en el tema del celibato. No permite ni discutir sobre ello. Quiere imponer las decisiones de Trento por medio de visitaciones. Debido a su postura inflexible, muchos sacerdotes se pasan al protestantismo para no tener que abandonar a mujer e hijos. No lo hacen tanto por motivos dogmáticos cuanto por consideraciones humanas. Uno de los grandes méritos de Trento consiste en haber creado un nuevo ideal de obispo y sacerdote, inspirado en la imagen evangélica del *pastor*. Contra el unilateral papel de predicador acentuado por los protestantes, la Iglesia que sale de Trento consigue unir la función cultural y sacramental con una proyección pastoral. El mismo celibato recibe su fundamentación precisamente de esta nueva imagen del ministro como sacerdote y pastor. Con la progresiva separación entre clérigos y laicos, debido a la acentuada afirmación de la diferencia específica entre el sacerdocio ministerial y el de los fieles, el celibato se convierte cada vez más en la *nota distintiva* del clero. El celibato deja de ser ahora una normativa disciplinaria de la Iglesia, para convertirse en elemento necesario de la espiritualidad del sacerdote, marcada y concebida desde la gracia sacramental y desde la comprensión de la misa como renovación del sacrificio de Cristo.

Con la institución de los *seminarios* (siglo XVII),

se consigue la estructura idónea para que el celibato se convierta en una realidad comúnmente aceptada.

c) *Crítica y defensa del celibato durante la Ilustración*

Uno de los ataques más duros contra el celibato iba a producirse en la segunda mitad del siglo XVIII. Tanto la corriente espiritual de la Ilustración como el movimiento social de la Revolución Francesa defienden, ambos en nombre de la *razón*, el derecho de todo hombre a casarse.

El carácter irracional del celibato aparece, por ejemplo, para Montesquieu, porque no colabora en la propagación de la especie, y para J. J. Rousseau, por el hecho de convertirse en fuente permanente de inmoralidad, ya que, al no permitir la unión matrimonial, como lo manda la naturaleza, lleva a los célibes a servirse de las mujeres de los demás.

Gracias a su férrea disciplina, la Iglesia aún podía resistir contra la avalancha de los ataques desde fuera.

La primera crítica desde dentro aparece en 1758 con el libro sobre el celibato del abbé Pierre Desforges. A raíz de ello, este autor es encarcelado y su libro quemado. Veinte años más tarde, sale la versión alemana de dicho libro, causando un gran impacto. En Alemania, la Ilustración no se dirige, en un primer momento, contra el celibato, sino contra los conventos y la obligatoriedad de los votos. El celibato pasa a ocupar un lugar central en la discusión de los «ilustrados» a partir de 1780, gracias, ante todo, a la *argumentación médica* sobre el carácter perjudicial de la continencia y la publicación de *Blanchet*, autobiografía de un sacerdote en la cual describe la locura que sufrió a causa de la continencia y su curación mediante la masturbación.

En el curso de un par de años, se publican seis obras importantes, todas ellas de tendencia contraria al celibato. En ellas se puede encontrar todo lo que ha sido escrito tanto a favor como en contra del

celibato a lo largo de la historia. Los argumentos más característicos de aquella época son estos tres: la imposibilidad de vivir en continencia durante toda la vida; la no colaboración a la propagación de la especie y, por último, la consideración del celibato como instrumento del poder papal.

Los partidarios del celibato, apoyados por Pío VI (1775-1799), creen que está en la línea del evangelio, que es muy útil a la causa cristiana e irrenunciable para la realización del ministerio sacerdotal. La idea de fondo sigue siendo la incompatibilidad entre el servicio ministerial y la vida matrimonial.

Con el avance del proceso de *secularización*, se empieza a ver una posible salida en el matrimonio civil. Ante todo en Austria, donde José II (Josefinismo) había introducido en la legislación la distinción entre matrimonio como contrato civil (competencia de la autoridad civil) y sacramento, se veía tal posibilidad. En último caso, a la espera de una pronta abolición del celibato, se proponía el matrimonio clandestino.

Fracasa también el intento de conceder a los obispos la facultad de dar la dispensa del celibato.

Con la Revolución Francesa (1789), se lleva toda esta discusión al terreno práctico. Con el reconocimiento de la condición civil del clero francés en 1781, miles de sacerdotes se casaron manifestando así su apoyo al nuevo régimen. Napoleón mantiene, contra lo que cabía esperar, la ley del celibato en el concordato de 1801, pero suprime el impedimento matrimonial de las órdenes mayores en la ley matrimonial de 1803.

d) *La polémica sobre el celibato en el siglo XIX*

El siglo de las grandes revoluciones sociales y políticas no podía ser el espacio más adecuado para fomentar el diálogo entre las clases sociales. La historia del celibato, durante el siglo XIX, se caracteriza precisamente por un enfrentamiento partidista. No hay diálogo, sino controversia, acusación, parcialidad y unilateralidad. Los argumentos *contra* el

celibato, haciendo abstracción del contexto polémico, se pueden resumir así: se ataca el carácter obligatorio del celibato, la discriminación con respecto al matrimonio y la posición privilegiada del sacerdote, al estilo de una casta. Los impugnadores creen, cosa curiosa, que el *estado* les ayudará más en la consecución de sus objetivos, al ser éste mejor defensa y garante de la libertad que la Iglesia misma.

Los *partidarios* del celibato, a su vez, defienden el carácter voluntario de la decisión por el celibato, la preferencia de la virginidad sobre el matrimonio, la mayor libertad y disponibilidad del sacerdote célibe y la mayor proximidad de la virginidad a un sacerdocio entendido como sacrificio, distinto del sacerdocio-magisterio de los protestantes.

Institucionalmente, la lucha contra los adversarios del celibato encontró su máxima expresión en el pontificado de Gregorio XVI (1831-1846), ultraconservador y dispuesto a defender la ley del celibato a cualquier precio, y en el pontificado de Pío IX (1845-1878), el papa del *Syllabus errorum* de 1864 y del Concilio Vaticano I.

Los «viejos católicos», que se separaron de la Iglesia a raíz del dogma sobre la infalibilidad del papa, abolieron la ley del celibato en un sínodo de 1878.

e) *Entre Vaticano I y Vaticano II*

Con la pérdida de los estados pontificios y la solemne declaración dogmática sobre la infalibilidad del Romano Pontífice, el papado adquiere autoridad y fuerza morales jamás tenidas hasta el momento en el mundo católico.

A comienzos del siglo XX, se desata la crisis *modernista*. Entre las reivindicaciones modernistas figura también la de la abolición de la ley del celibato. Para evitar la extensión de las tesis modernista, Pío X (1903-1914) recurre a la condenación global del modernismo. Acusa directamente a los modernistas por su intención de abolir el celibato y, como medida de protección, hace poner en el «índice» de

los libros prohibidos todos los libros contrarios al celibato, y excomulga tanto a sus autores como a sus lectores.

Con Benedicto XV (1914-1922) entra en vigor el *Codex Juris Canonici* (1918) donde se confirma la ley del celibato de 1139, en el canon 132. El papa no permite ninguna discusión sobre el celibato. Cuando surge en Checoslovaquia un movimiento anticelibato, Roma le impone silencio y, como consecuencia de ello, se funda la «Iglesia nacional checoslovaca» en 1920.

Del papa Pío XI (1922-1939) conviene recordar el concordato con Italia en 1929 como medida de fuerza contra los que intenten abandonar el sacerdocio. Según el concordato, el sacerdote que es reducido al estado laical no puede entrar en el servicio estatal o público si el obispo niega su permiso. En la encíclica *Ad catholici sacerdotii*, del año 1935, habla del gran valor del celibato, considerándolo como la gran joya del sacerdocio católico.

Con Pío XII (1939-1958) llega a su apogeo el papado salido del Vaticano I. Subraya la gran importancia del celibato para el sacerdocio. Como documentos merecen ser mencionados: la «Adhortatio» de 1950 al clero de todo el mundo (en la línea de la pureza cultural) y la encíclica *Sacra virginitas*, de 1954. En ella defiende la preferencia por la virginidad y el celibato sobre el matrimonio como doctrina de Cristo. Pone como argumentos el corazón indiviso y el aspecto cultural derivado de la eucaristía. Sin embargo, admite a pastores protestantes convertidos al catolicismo, permitiéndoles continuar con la vida matrimonial y familiar.

f) *El celibato en la discusión actual.*
El Vaticano II

Juan XXIII (1958-1963), el papa de la transición, con la convocación del concilio, inaugura una nueva era en la historia de la Iglesia, caracterizada por la apertura, el diálogo con el mundo, el «aggiornamento» y los cambios profundos.

Al notarse un espíritu de apertura, reaparecen

también las voces críticas con respecto al celibato. En la comisión preparatoria del Concilio se decide no proponer el celibato como tema de discusión en el aula conciliar. Esta recomendación es seguida por Pablo VI (1963-1978), dos veces aplaudido al comunicar esta decisión. A pesar de ello se levantó, como voz en el desierto, el patriarca Máximos IV, para hablar en favor de los sacerdotes casados. Desde el punto de vista de la historia del celibato, conviene subrayar la decisión del Concilio de permitir la ordenación de personas casadas para el *diaconado*, con tal de haber cumplido los 35 años.

Ahora, a veinte años del Concilio, se puede lamentar el hecho de no haber discutido a fondo en el mismo toda la problemática en torno al celibato, porque otra, sin duda, hubiese sido la discusión posconciliar.

A pesar de ello, el Concilio ha puesto las bases doctrinales para poder esperar, aunque con paciencia histórica, una revisión en la práctica. En el decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros (PO) se dice claramente que el celibato no pertenece a la esencia del sacerdocio, pero que existen muchas razones de conveniencia (PO 16). Hay una serie de documentos conciliares que, aunque no hablen directamente del celibato, pueden tener alguna repercusión tanto en la teoría como en la práctica del mismo. Ante todo hay que mencionar la nueva eclesiología según la *Lumen gentium*, la nueva postura frente a las realidades terrestres según la *Gaudium et spes* y las nuevas actitudes frente a las demás Iglesias (Decreto sobre el ecumenismo) y las demás religiones (Decreto sobre la libertad religiosa).

Pablo VI publica en 1967 la encíclica *Sacerdotialis caelibatus*. Por primera vez, en un documento del magisterio, se enumeran razones en contra del celibato (5-12). La publicación de la encíclica no sólo no consiguió calmar las discusiones, sino que las encendió aún más. Crece espectacularmente el número de sacerdotes y de religiosas/os que piden la laicización o secularización.

A finales de los años sesenta, se desata la gran crisis *holandesa*. El 7.1.1970, el concilio pastoral holandés aprueba, con gran mayoría, la posibilidad de

contar con sacerdotes casados y célibes. Los obispos no asistieron a la votación, pero hicieron la promesa formal de respetar los resultados. El cardenal Alfrink interviene personalmente en Roma en el sentido de la votación. Pablo VI reacciona amargamente y se mantiene inflexible. Para recordar el carácter voluntario del celibato, introduce la renovación de la *promesa* del celibato para el jueves santo. En el sínodo romano de 1971 se mantiene la ley con 168 votos a favor y 10 en contra. Sobre la posibilidad de admitir la ordenación de hombres casados en situaciones especiales, votaron 110 en contra y 87 a favor. El actual papa Juan Pablo II, según consta en su carta a los sacerdotes para el jueves santo de 1979, no está dispuesto a modificar la práctica vigente, como lo indica también su postura más rígida en la concesión de dispensas del celibato.

Conclusión

Para terminar este breve repaso histórico, conviene enumerar, para facilitar una visión de conjunto, algunas características principales de esta historia del celibato ministerial. En primer lugar, en relación con el *primer milenio*:

- Llama la atención la falta de convergencia en la comprensión de la virginidad, practicada fundamentalmente por religiosos y religiosas, con aquella del celibato (debido a su comprensión como ley de continencia *en* el matrimonio).
- El caso del celibato se discute dentro de las consideraciones acerca de las condiciones de incorporación o pertenencia al estado clerical.
- El argumento más usado es la pureza cultural.
- No aparece hasta el siglo XII el motivo de la mayor disponibilidad para el servicio del evangelio.
- En la fase final del proceso ha sido decisivo el influjo del elemento monacal (papa, órdenes religiosas).
- Una amarga experiencia les ha tocado vivir a las esposas e hijos de los clérigos.

- Secundario, aunque usado con mucha frecuencia como medida de sanción, ha sido el motivo económico (herencia).

- Un factor muy importante se debe también a la cultura patriarcal, a las concepciones filosóficas dualistas y a una exégesis bíblica muy condicionada por todo ello.

En segundo lugar, en relación con el *segundo milenio*:

- Con la promulgación de la ley del celibato en 1139 se empieza a justificar el celibato con motivos evangélicos.

- La observancia de la ley, hasta el concilio de Trento, es muy deficiente.

- El celibato juega el papel de valor controvertido en prácticamente todos los momentos críticos de la historia de la Iglesia (ver: reforma protestante –Ilustración-Modernismo– Vaticano II).

- Es significativo el papel de las instancias políticas tanto a favor como en contra de la abolición del celibato (emperadores como Segismundo, Carlos V, Felipe II, Fernando I, Maximiliano II, José II, Napoleón, entre otros).

- Desde el punto de vista de la argumentación teórica, podemos ver en la denuncia del carácter irracional del celibato, hecha por la Ilustración en nombre de la razón, el momento más crítico para la supervivencia de la ley del celibato.

- De manera especial han favorecido la unión vinculante entre sacerdocio y celibato la nueva imagen del ministro eclesiástico, a partir de Trento, en la línea del sacerdote-pastor, padre de su parroquia, y la acentuación del carácter sacrificial de la eucaristía (sacralización del sacerdote).

- En la misma línea hay que ver la insistencia en la diferencia específica entre sacerdotes y seglares, que hace que el celibato se convierta, prácticamente, en nota distintiva.

- El motivo de la pureza cultural no desaparece nunca.

- La historia del celibato no ha sido una historia pacífica; al contrario, se destaca por su inherente conflictividad.

Una pregunta final que surge casi espontáneamente del estudio de la historia del celibato sacerdotal: ¿qué valor se esconde realmente detrás de lo que llamamos celibato, cuando la Iglesia católica está dispuesta a mantenerlo como sea por medio de una vinculación obligatoria al sacerdocio ministerial?

Si los argumentos no sobrepasan el grado de conveniencia, ¿dónde está el argumento que lo hace vinculante y necesario en la práctica?

La historia enseña al menos esto: los vencedores no han sido siempre aquellos que dispusieron de los mejores argumentos.

4. El celibato en la perspectiva cristiana. Visión de conjunto

Puede dar la impresión de que los capítulos anteriores hayan acentuado, ante todo, el lado crítico de la teoría y de la praxis del celibato sacerdotal en el ámbito de la Iglesia católica. Hasta cierto punto, es lógico que sea así, porque el estudio se ha centrado más en el análisis crítico que en una exposición sistemática.

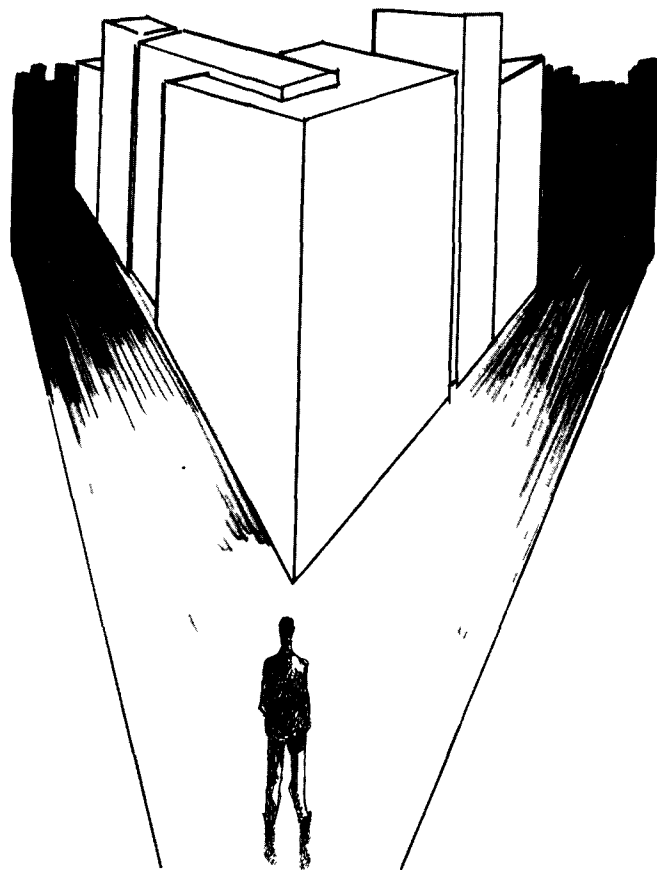
No se quieren y no se pueden ignorar los muchos argumentos, tanto históricos como teórico-prácticos, que subrayan el valor positivo del celibato. Si unos, por ejemplo, quieren afirmar que el celibato no sirve para dedicarse plenamente al servicio del reino de Dios, otros pueden afirmar que ha servido en muchísimos casos, que puede servir y que podrá servir en adelante.

El problema real no se halla tanto en el celibato como tal, cuanto en el hecho de que tanto la vida religiosa institucionalizada como el ministerio de los presbíteros y obispos estén vinculados de forma prácticamente exclusiva al celibato, marginando así de estos cauces eclesiales a la vida matrimonial.

La vida matrimonial no puede ofrecer, debido a esta exclusión, unos datos experimentales de servicio al reino en instituciones de perfección y del ministerio sacerdotal.

Para cambiar eso haría falta dejar totalmente a la libre decisión la elección del estado de vida, sin vincular de forma excluyente el celibato a un servicio, función o estilo de vida determinados.

Aquí parece importante recordar lo que se hizo al comienzo de este estudio: intentar una redefinición del celibato para que pudiera convertirse, en las circunstancias actuales, en algo positivo o significativo para quien lo eligiera.



Decíamos que para tal efecto habría que ver en el celibato una (y no la) posibilidad humana de vivir la condición sexual como soltero/a en el marco u horizonte de un proyecto global de vida. Gracias a esta opción inicial, nos acercábamos con mayor espíritu crítico a la manera tanto histórica como actual de encarnar el celibato en las instituciones como en las personas de la Iglesia católica. Este análisis crítico nos ha hecho descubrir la necesaria revisión o conversión de la manera de entender y de encarnar el celibato de hecho en la vida de la Iglesia. Hemos podido ver y constatar que «lo célibe», entendido sea como continencia sexual, sea como virginidad y vida celestial, abarcaba la casi totalidad del ser cristiano en la Iglesia en el sentido de la superioridad, representatividad y ejemplaridad, con el agravante de optar decididamente por el sexo masculino en la faceta representativa, debido a la exclusión de la mujer del sacramento del orden. Es decir, la vinculación de hecho del celibato al sacerdocio y a la vida religiosa ha creado poco a poco una profunda división en la comunidad cristiana: no sólo la específica entre clérigos, religiosos y seculares, sino también entre célibes y casados.

¿Cómo salir de este callejón sin salida?

He aquí una propuesta para una renovada relación entre las partes señaladas.

1. Se ve la necesidad de que tanto los seculares como los casados puedan recuperar tanto en la teoría como en la práctica su plena dignidad como cristianos sin discriminación alguna hacia adentro.

Hay algunos hechos recientes que apuntan ya en esta dirección. De manera especial hay que mencionar aquí la celebración del concilio Vaticano II donde se reformula la eclesiología alrededor del término de «pueblo de Dios» (LG II). La definición que se hace, en el Concilio, de la Iglesia como pueblo de Dios permite a todos los miembros de este pueblo el pleno reconocimiento de su dignidad básica. Gracias a este enfoque eclesiológico, se puede hablar ahora con renovado énfasis de la llamada universal a la perfección o a la santidad (LG V). Todos los cristianos están llamados a realizar en su vida la

respuesta a la llamada de ser perfecto como lo es el Padre celestial (Mt 5, 48).

Esto hace que la vida religiosa no se entienda como EL camino de perfección cristiana, sino como UN camino, muy cualificado y recomendado por lo demás, para responder a la llamada de seguir a Cristo.

Lo que es definido como cristiano es sinónimo de perfecto y de santo en cuanto expresa la voluntad de Dios, aunque no todo lo que hagan los cristianos pueda ser llamado cristiano o perfecto.

Al tratarse de personas humanas, lo cristiano, lo perfecto, lo santo, sin embargo, es vivido con más o menos profundidad, extensión, paciencia, perseverancia, radicalidad, testimonio... Por tanto, las instituciones cristianas de perfección han de ser posibles, al menos en principio, desde cualquier plataforma de la existencia cristiana.

2. En la perspectiva del evangelio, del seguimiento de Jesús o del reino de Dios, aparecen, no cabe duda, una serie de opciones, prioridades y jerarquías que no se darían sin la perspectiva señalada, como, por ejemplo, el hacerse eunuco, el venderlo todo y darlo a los pobres, el dar la vida, el dejarlo todo, etc.

Se trata en todos estos casos de estupendas ilustraciones, de descripciones ejemplificadas, modélicas y figurativas, del impacto del evangelio, del reino de Dios, de Cristo..., o de las consecuencias que tiene la fe en Cristo, en el evangelio o en el reino.

En la perspectiva de la fe cristiana aparecen con fuerza las experiencias de la *novedad* del hecho cristiano. Así se habla de la creación nueva, del hombre nuevo, del nacer de nuevo... para indicar el cambio de perspectiva que exigen la conversión o la fe cristiana.

Esta novedad, sin embargo, no hay que entenderla como un resultado mágico sin implicaciones en la vida de los afectados. Se trata de un don y de una tarea que apuntan hacia un estilo de vida determinado donde se habla de un salir de, de un relati-

vizar todo, de un abandonar las seguridades acostumbradas que dan el dinero/riqueza, la familia/tribu, las leyes, costumbres y tradiciones.

Para describir esta fe, que hace posible hasta lo imposible, se usa muy pronto una terminología sacada del mundo de la sexualidad, del matrimonio y de la familia. Para ilustrar la vida de los creyentes en Cristo de una forma llamativa y significativa, se recurrió también al significado más profundo de la virginidad y del ser eunuco.

Así como la virgen espera todo de su futuro esposo, entregándose con alma y cuerpo, es decir, totalmente, de una manera parecida se entrega y reserva el creyente, el discípulo o seguidor de Jesús, con alma y cuerpo, es decir, totalmente, a la causa del evangelio. Vive su fe «virginalmente», aunque su estado de vida sea el matrimonio en la mayoría de los casos. Lo mismo podemos afirmar del ser eunuco. Así como el eunuco sirve totalmente a su señor, de una forma parecida el creyente es como un eunuco al servicio de la causa del reino. De esta manera se defiende aquí una comprensión espiritual de la virginidad y del celibato, que puede ser realizada por todos los creyentes sin que necesariamente sean vírgenes o célibes en el sentido físico o material.

Tal interpretación no queda limitada a la virginidad y al celibato. El matrimonio mismo sirve también de forma estupenda para ilustrar la fe o el compromiso por la causa del evangelio.

Basta recordar aquí la concepción sacramental del matrimonio o el hablar de la Iglesia como esposa de Cristo, el aplicar a la Iglesia el papel de madre, etc.

En una palabra: todas estas realidades humanas no son la fe, pero sirven estupendamente para ilustrarla, interpretarla y expresarla.

Por todo lo dicho, conviene ser más cauto a la hora de aplicar particularmente significados a unas determinadas opciones o misiones que, en principio, pertenecen al ser creyente como tal. Lo que sin mala fe se puede haber aplicado unilateralmente a los célibes o a los religiosos de ambos sexos, perte-

nece en principio a todos los cristianos, quienes apenas se percataban de todo ello porque creían que lo de la perfección, de la santidad o lo del camino más perfecto, más comprometido, más santo y más sacrificado era un asunto reservado a los sacerdotes y religiosos.

Por la misma razón se sigue hablando aún hoy mucho más de la vocación sacerdotal y religiosa, como si el camino del seguimiento de Jesús pasara casi exclusivamente por ahí. Lo que para el creyente es superior, lo que vale más que todo lo demás, no es el casarse o no, sino el poder vivir ya en la perspectiva de la gracia, de la libertad de los hijos de Dios, del hombre nuevo.

Tal vida se refiere a lo «primero...» que hay que buscar (Mt 6, 33), es decir: esa nueva justicia, ese nuevo amor, esa nueva misericordia, ese reino de Dios, y todo lo demás, es decir: el bienestar, la alimentación, la salud, el matrimonio, el saber, el poder... «después».

Si la vida célibe o virginal expresa, ilustra o encarna esta nueva justicia, entonces y sólo entonces vale lo que se ha dicho siempre de la virginidad en relación con el matrimonio, sólo que habría que agregar también aquí las otras facetas de la vida humana que también pueden convertirse en expresiones de esta nueva justicia. Así se evita el peligro de oponer jerárquicamente el celibato al matrimonio.

La virginidad o el celibato *en cuanto* ilustraciones, expresiones y encarnaciones de la fe en Cristo (no lo son automáticamente) son «superiores» que cualquier otra forma de vida humana como la matrimonial o la meramente soltera. Es decir, es la fe la que marca la diferencia y no el cauce por el cual se expresa.

Dicho de otra manera: la fe puede ser encarnada, expresada e ilustrada en cualquier realidad humana. Los casados, como se ha dicho más arriba, pueden tener así una «fe virginal» o «fe célibe» sin ser físicamente ni vírgenes ni célibes. Cristiana-mente hablando, los creyentes, casados o no, tendrían que enfocar su vida sexual y humana siguiendo

do el significado más profundo expresado en la virginidad o el celibato por el reino de Dios.

No queremos aplicar, por tanto, este significado profundo del celibato por el reino sólo a los célibes y vírgenes reales, en sentido físico, sino a todos los creyentes, casados y solteros. En la perspectiva del reino de Dios no basta vivir sólo la vida humana y la condición sexual como tal, sino que hay que hacerlo en la perspectiva de la definitiva revelación de Dios en Jesucristo. Esta fe es interpretada como un nacer de nuevo, no al modo de una nueva generación por la vía sexual, sino por la fuerza del Espíritu Santo. Se trata de un nacimiento «virginal» que pide su realización en la misma perspectiva.

El cristiano, casado o soltero, hombre o mujer, ha de vivir o servir a la causa del reino de Dios a modo de un eunuco, de una virgen, es decir: con totalidad, sin división, sin mirar hacia atrás, sin estar atado, con libertad y sin miedo.

Esta forma general de comprometerse con la causa del Señor como hombre y mujer, soltero o casado, puede recibir una especificación determinada según los proyectos de vida, servicios o misiones que se quieran realizar, tanto individual como eclesialmente.

Por ejemplo: una pareja o un soltero/a que realizan su amor fiel y fecundo de forma desinteresada en el campo educativo, social, sanitario, marginado, político, subdesarrollado y misional, realizarán su sexualidad cristianamente, es decir, como «célibes» y «vírgenes» por el reino.

3. Por la importancia que sigue teniendo la realización del celibato o de la virginidad para aquellos que renuncian voluntariamente al matrimonio por el reino como religiosos o como sacerdotes, será necesario resituar el celibato en su forma conocida dentro de este contexto más amplio que hasta aquí hemos desarrollado. Interesa explicar entonces el por qué de una preferencia histórica por la virginidad y el celibato y cómo tal tradición puede y debería ser actualizada.

Si hemos partido aquí de una práctica equiparación entre fe y virginidad entendida figurativamente, con eso, sin embargo, no hemos dicho aún todo.

La fe es la misma para todos, pero, de hecho, es vivida de mil maneras, debido a mil razones objetivas y subjetivas. Desde siempre se ha destacado en la comunidad cristiana el valor *testimonial* de ciertas situaciones o vivencias de la fe. La fe de los mártires constituye de ello un claro ejemplo. Estos han tenido la oportunidad de hacer visible la fuerza de la fe en unas situaciones difíciles, sin decir con ello que su fe haya sido mayor o menor que la de los demás. Pero nadie negará el valor testimonial de su martirio. Este valor testimonial ha sido también el punto de arranque para valorar de manera especial la virginidad de quienes estaban dispuestos a renunciar al matrimonio por el evangelio. Sin embargo, esta clase de testimonio, como mártir o como virgen, no es esencial para la fe, aunque sí muy importante y muy conveniente porque ayuda a fortalecer y a motivar la fe de los demás. Lo esencial de la fe cristiana es la opción por el amor... que es Dios (ver 1 Cor 13, 1-13). Sin amor, no vale ningún testimonio, tampoco el heroico.

Por eso, si algunos (hipótesis), motivados por este «amor», «reino de Dios», son capaces de vender realmente sus bienes, es evidente que ahí, para el que lo quiera ver, se hace especialmente, testimonialmente, visible la fuerza de la fe. Si algunos, por los mismos motivos, son capaces (ver el carácter voluntario que aparece en todos los textos del Nuevo Testamento: Mt 19, 12; 1 Cor 7) de renunciar al proyecto matrimonial... es evidente el testimonio especial de tal decisión. Con ello no afirmamos ni el más ni el menos de la fe de ellos, sino su carácter testimonial si se cumplen las condiciones señaladas.

Este carácter testimonial no está reservado ni a los religiosos ni a los sacerdotes célibes, pero desde siempre se han visto ahí unos caminos sumamente aptos (no siempre ni automáticamente aprovechados) para dar ese testimonio especial de la fuerza de la fe.

Creemos, sin embargo, que ha llegado el momento de promocionar y de reconocer también el carácter testimonial de otros caminos y de muchas situaciones matrimoniales.

Si, por ejemplo, una pareja cristiana llega a la decisión de renunciar a la forma tradicional de vivir el matrimonio para dedicarse como pareja a un servicio urgente de forma desinteresada, sin mirar por la rentabilidad económica, no cabe duda de que ahí aparece un testimonio especial de la fuerza de la fe, aunque no todos tengan que considerarlo así.

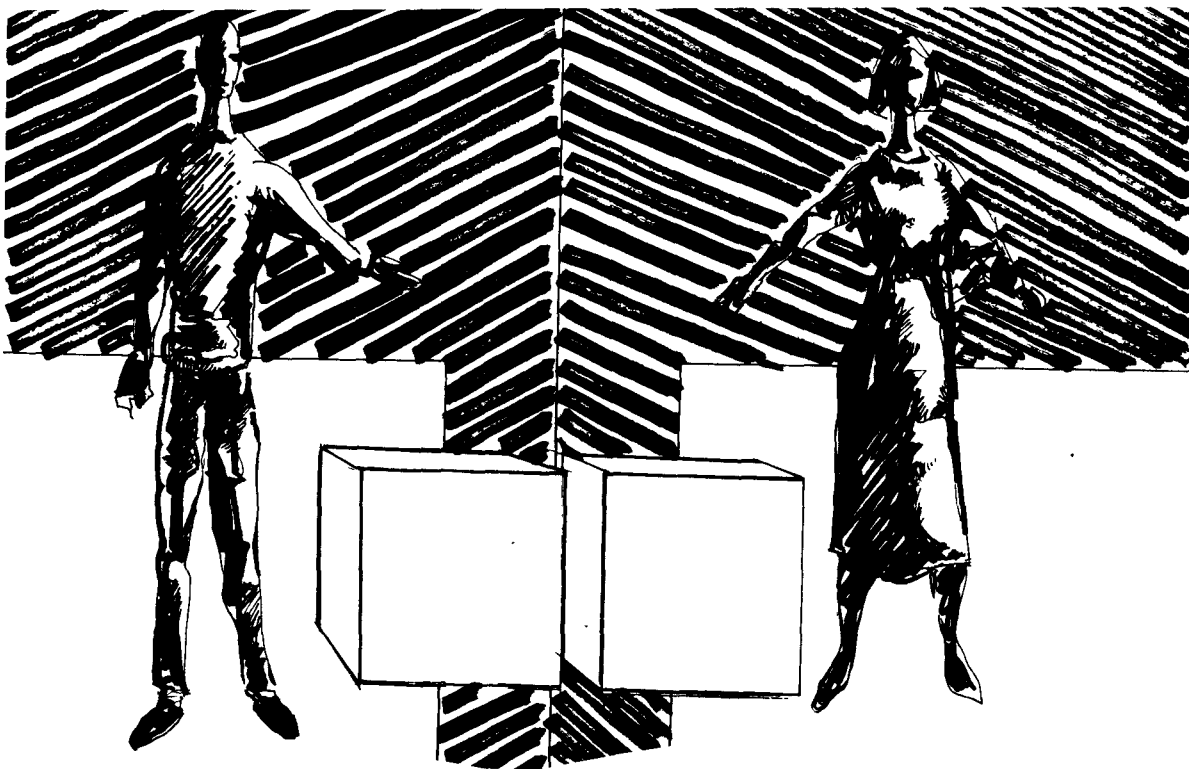
El celibato testimonial especial, desde la perspectiva cristiana, será hoy por ejemplo el celibato de los «liberados por la causa del Señor», o los cristianos comprometidos de manera especial en la causa de la justicia, liberación y amor en los campos más necesitados de la vida contemporánea.

Una pareja de médicos, maestros o asistentes sociales cristianos, por ejemplo, que se marcharan

a zonas necesitadas, pero poco rentables económicamente, darían un testimonio especial de su fe, serían «célibes» por el reino, en el sentido figurativo, espiritual, de la palabra.

4. En lo que al soltero se refiere, habría que decir dos cosas: Hay que reafirmar la posibilidad de vivir libremente tal condición, ya que a nadie se debería obligar a casarse, pero también existe la posibilidad de vivir tal condición como testimonio especial de la fe, es decir, cuando convierte su estado de soltero en celibato o virginidad por el reino de Dios. Tal testimonio será actual si la fe es vivida de acuerdo con las exigencias actuales del mundo, de la humanidad y de la Iglesia.

El testimonio de una situación no es heredable ni individual ni institucionalmente sin la debida actualización. Si falta la actualización, los testimonios históricos se pueden convertir fácilmente en anacronismos y hasta en antitestimonios.



5. Puntualizaciones sobre la relación entre celibato y matrimonio.

Después de haber visto que todos los cristianos, casados o no, pueden vivir su fe «virginalmente» o a modo de «eunuco», trascendiendo o superando la realidad física del ser virgen o del ser eunuco, tenemos también la base argumental para una nueva comprensión de la relación entre celibato y matrimonio.

Tanto el soltero como el casado viven su fe, su amor, sin embargo, a su manera. Podemos ver en ello dos formas complementarias y dos alternativas.

Son complementarias, ya que ninguna de las dos formas tiene toda la riqueza humana, como tampoco toda la riqueza de la fe o del amor. Y son alternativas, no en el sentido de que una sustituya a la otra, sino en cuanto cada una se presenta como una posibilidad de plena realización. No producen a hombres o a mujeres a medias, al menos en principio.

En su carácter testimonial, tanto a nivel cristiano como profano, es conveniente que las dos formas sepan descubrir en cada momento histórico las maneras más adecuadas de vivir su realidad o proyecto sexual en unas condiciones especiales y con respuestas especiales (ver las posibles militancias, renunciaciones, compromisos especiales).

Las razones que hacen que una forma sea más conveniente que la otra para ciertas actividades, misiones, servicios... no justifican, sin embargo, una superioridad esencial de una sobre la otra.

6. Puntualizaciones sobre la relación entre ministerio sacerdotal y celibato.

La comprensión del celibato en el sentido figurativo o espiritual para vivir la fe de una manera entregada, total y radical al modo de la «virgen» o del «eunuco», puede encontrar también en la actualidad una aplicación a los ministerios en la Iglesia y, en especial, al ministerio sacerdotal.

En los primeros tiempos del joven cristianismo se pedía de los ministros, casados en su gran mayoría, una entrega que fuera más allá de sus compromisos matrimoniales, pero que tenía su punto de apoyo en los mismos. La Iglesia que se organizaba en pequeñas comunidades encontraba en la estructura familiar de entonces el modelo más adecuado para su propia organización. El cristiano que había dado testimonio o señales de ser un buen padre de familia fue considerado como la persona idónea para ser un buen «padre de familia» de la joven comunidad cristiana: «Es, pues, necesario que el episcopo sea irreprochable, casado una sola vez, sobrio, sensato, educado, hospitalario, apto para enseñar, ni bebedor ni violento, sino moderado, enemigo de pendencias, desprendido del dinero, que gobierne bien su propia casa y mantenga sumisos a sus hijos con toda dignidad; pues si alguno no es capaz de gobernar su propia casa, ¿cómo podrá cuidar de la Iglesia de Dios?» (1 Tim 3, 2-5).

Con el correr de los tiempos, se veía la necesidad de pedir a los ministros una mayor libertad y disponibilidad, ante todo a partir de la «paz constantiniana», en el siglo IV, liberándolos de los compromisos matrimoniales y familiares. Hasta hoy ha predominado esta argumentación en la Iglesia católica, al ver cierta incompatibilidad entre la vida matrimonial y familiar y las exigencias del ministerio sacerdotal.

El carácter sacramental del ministerio sacerdotal nos ayuda aún más a inspirarnos en la dimensión evangélica del ministerio en la Iglesia para que sea comprendido y realizado vocacionalmente, más allá de los intereses meramente individuales, profesionales, familiares, sociales, etc., como ganarse la vida, hacer carrera, realizarse, ocupar un puesto en la sociedad, como un servicio comprometido, desinteresado, por la causa del evangelio, al estilo de Cristo.

El servicio vocacional es el criterio fundamental para la comprensión cristiana del ministerio. Creemos que tal servicio puede ser realizado hoy tanto por solteros como por casados, hombres y mujeres, blancos o amarillos (ver Gál 3, 28).

La Iglesia en sus instancias de autoridad sabrá por qué quiere mantener alejados de este servicio vocacional, en la forma del sacerdocio, tanto a los casados como a las mujeres. ¿No habrá llegado el momento de atreverse a un cambio en esta cuestión por todas las razones apuntadas?

vayamos preparando a los que se encuentran hoy por hoy completamente impreparados para un cambio más o menos radical en esta estructura eclesial, ya que para la inmensa mayoría de ellos, sacerdocio y celibato son algo, hoy por hoy, absolutamente inseparable.

Con esta intención de contribuir –siquiera sea insignificadamente– a la formación de nuestros cristianos, he tenido la curiosidad de ir recogiendo, en mis lecturas de los últimos meses, toda clase de argumentos y razones de todo tipo* en favor y en contra del celibato.

Tratando de ser lo más estrictamente objetivo posible en su presentación, daré cuenta con absoluta lealtad de todos cuantos he ido tropezando en mis muchas y diversificadas lecturas, aunque esté convencido de que una buena parte de ellos –como pronto podrá ver el lector– se salen completamente del estado de la cuestión. Porque nadie niega, por ejemplo, las excelencias del celibato «por el reino de los cielos», al que tanto ponderan los argumentos en favor. Lo que hoy se discute por muchos es si en estos momentos ha de ser obligatorio para todos y cada uno de los sacerdotes del clero diocesano.

He querido reunir los argumentos en forma esquemática, porque creo que puede resultar de gran utilidad y provecho para orientar el criterio de los lectores.

Renunciamos a hacer un comentario personal de todo este abundante material, porque preferimos dejar las conclusiones al lector. Lo único que nos permitimos afirmar con nuestra exclusiva responsabilidad es que no resulta tan sencilla la solución como pueden opinar algunos espíritus poco abiertos y flexibles.

SALVADOR BLANCO PIÑÁN

* El material de este artículo está tomado de muchas revistas, pero preferentemente de Concilium, Razón y Fe, Hechos y Dichos y del diario La Croix.

El SI y el NO del celibato

Esto es lo que, durante estos últimos meses –el «año del celibato» lo podríamos llamar–, está sucediendo en la vida de la Iglesia, con su punto culminante y céntrico en el concilio pastoral holandés.

Se viene pronunciando Pablo VI repetida e inequívocamente, y con una energía a la que no estábamos demasiado acostumbrados, sobre la obligatoriedad del celibato eclesiástico. Pero ha dejado también prudentemente y con gran sentido común, como pastor consciente y previsor, una puerta abierta al futuro, tratándose como se trata en este caso de una ley puramente eclesiástica y no del todo apodíctica, a fin de que se siga reuniendo sobre el tema más y más amplia información y continúen intensivamente las investigaciones teológicas, históricas, sociológicas y psicológicas, sobre problema tan trascendental para la vida de la Iglesia. Hasta se ha decidido últimamente a dar un paso, corto, es verdad, pero hacia adelante, en favor de la posible mitigación de la ley, al autorizar, en casos especiales, la ordenación de hombres casados.

Por si llega el día en que los estudios teológicos, históricos, sociológicos y psicológicos que el papa nos manda proseguir, nos abren nuevas perspectivas para otra solución de este problema y por si, en un futuro más o menos lejano, juzga la Iglesia que ha de seguir dando pasos en la mitigación de esta ley, podemos evitarnos en buena manera la hostilidad por parte de muchos de nuestros fieles si logramos adelantarnos a formar un contexto adecuado que haga aparecer bien claras las razones que existen para reformar la actual disciplina. Por eso es absolutamente necesario que

Argumentos teológicos

Ejemplo de Cristo

Cristo es el sacerdote único, modelo de todos los demás.

Para Jesús, ser célibe es estar desposado con toda la humanidad y plantearse un amor superior que debe alimentar y sostener el amor de todos los matrimonios.

Para el pueblo sencillo, el estado sacerdotal es una participación visible en el sacerdocio de Cristo y una imitación, en lo posible, de su clase de vida.

Los apóstoles, elegidos por Cristo, aunque casados casi todos, cuando llegó la hora de comprometerse por el reino, lo abandonaron todo.

Autoridad de la Iglesia

La Iglesia tiene la libertad de determinar la forma de vida de sus sacerdotes.

El Concilio de Trento dijo del celibato que es el camino «mejor y más santo», siguiendo el ejemplo de las bienaventuranzas.

El celibato es una ley aprobada y confirmada por el Vaticano II.

Los obispos de la casi totalidad de los países se han colocado alrededor del papa.

Las campañas contra el celibato no son más que un medio para debilitar la autoridad del papa.

Fidelidad al compromiso

Ya lo dijo san Pablo (1 Cor 7): «Cada cual permanezca en el estado a que fue llamado».

Ser infiel al celibato significa perder uno de los valores humanos más elementales: el respeto a la palabra dada.

¿Será menos grave el compromiso para con Dios que para con un semejante?

Aunque de manera diferente, la fidelidad al compromiso sacerdotal se roza con la fidelidad al compromiso de los esposos.

Ejemplo de Cristo

El argumento de la imitación de Cristo prueba demasiado, porque todo cristiano está obligado a ello. Por eso no prueba nada.

Cristo, al escoger a sus apóstoles, ¿hizo del celibato una condición absoluta?

¿Por qué la Iglesia es más intransigente que Cristo, que no tuvo en cuenta el celibato para seleccionar a sus apóstoles?

El sacerdote es tal, no para una búsqueda específica de la perfección, sino para el ejercicio sacramental de la función de Cristo.

Autoridad de la Iglesia

El celibato no es un problema de origen divino, sino que pertenece a la competencia exclusiva de la Iglesia, la cual debe resolverlo en cada caso según las exigencias de una determinada situación existencial.

Hay que distinguir entre opinión y doctrina de la Iglesia por una parte y opinión del obispo de Roma y solución histórica por otra.

El sacerdote casado es admitido por la disciplina oriental, que mantiene muy pura la tradición apostólica.

No es necesario para el sacerdocio

La actual disciplina no tiene fundamentos bíblicos.

No es exigido por la naturaleza misma del sacerdocio, como lo muestra la práctica de la Iglesia primitiva y la tradición de las Iglesias orientales y admite el Decreto sobre los presbíteros, en el artículo 16.

Quien defiende la práctica actual cae en el peligro de convertir el celibato en algo esencial al sacerdocio.

Si es verdad que el celibato no es esencial al sacerdocio, puede ocurrir lo siguiente: que el

SI

El abandono se debe a la desilusión del ideal sacerdotal. Por eso no se pueden soportar las cargas que se han impuesto.

Mayor disponibilidad

Se es sacerdote para los otros, y no es indiferente para ese fin el ser célibe o casado.

(Cuerpo y espíritu deben estar libres para dedicarse a la misión).

El servicio sacerdotal exige por sí mismo la garantía de una disponibilidad total que asegure una dedicación total, y esta disponibilidad total quedaría gravemente comprometida con el matrimonio.

Afirmar y vivir el celibato es una manera importante de servir a los hombres, y de valorizar todos los compromisos humanos, en peligro actualmente.

El celibato sacerdotal enriquece enormemente el testimonio de la disponibilidad absoluta, lenguaje elocuente que nuestro pueblo entiende admirablemente.

Razones ascéticas

La cuestión del celibato está ligada a una crisis de la fe y a una crisis de la vida espiritual; y la fe, en este momento tan exigente a la hora de las pruebas, tiene necesidad de testigos.

La puesta en cuestión del celibato lleva consigo un olvido de las exigencias ascéticas propias del sacerdocio, supone una debilitación de su auténtico concepto y una infiltración del espíritu del mundo; es atribuible a una falta de coraje y de confianza en el amor de Dios.

Todo sacerdote, antes de ordenarse, tiene que preguntarse si está dispuesto a todos los sacrificios.

Ventajas pastorales y ecuménicas

El pueblo de Dios sigue pidiendo que el sacerdote sea célibe.

NO

candidato tenga vocación al sacerdocio y no la tenga al celibato.

Debe ser una ofrenda libre

¿Cómo imponer por medio de una ley general a todos los llamados al sacerdocio un don de la gracia que el Padre da a algunos?

¿Se puede institucionalizar por medio de una ley humana lo que debe estar regido exclusivamente por la «ley» de la gracia, que escapa a toda disposición humana?

El celibato cristiano impuesto por ley es un concepto contradictorio. Un don de Dios no puede ser impuesto por ley.

Los carismas, como el celibato, por adherirse a la mudable naturaleza humana, no siempre son definitivamente permanentes.

La ley del celibato, en vez de corroborar el carisma, hace ambigua su autenticidad.

Razones ascéticas

Puede necesitarse más espíritu de sacrificio y más alejamiento del bienestar del mundo para vivir como casado que como célibe.

No es el estado lo que santifica, sino la forma de vida.

Cuanto más cerca de Cristo está un cristiano, menos importancia tienen las diferencias de espiritualidad por lo que respecta a ser casado o célibe.

Ventajas pastorales

El matrimonio daría al sacerdote un mayor conocimiento del mundo.

SI

La prueba de las pruebas, para la innumerable legión de los sencillos, es el célibe consagrado.

El celibato hace más aptos para realizar una más dilatada paternidad en Cristo.

Los más asombrados de las campañas contra el celibato son los ortodoxos y los protestantes.

Argumentos escatológicos

El celibato hace del sacerdote un testigo cualificado de que el reino de Dios, en el que «no se casarán ni serán dados en matrimonio» (Mc 12, 25), ya ha llegado.

El celibato expresa más elocuentemente que cualesquiera palabras la condición peregrinante del hombre.

El celibato de algunos recuerda a todos los cristianos su vocación, que consiste en vivir ya desde aquí abajo una vida y un amor de eternidad, y les habla por sí mismo de los valores de la fe, de la esperanza y del amor.

Otras excelencias del celibato

Es un valor evangélico que no se puede perder a ningún precio.

Es la señal visible de que el cristiano es capaz de renunciar a todo por amor a Cristo.

Es una verdadera piedra angular de la Iglesia.

La renuncia a la generación carnal está ligada a una paternidad de orden sobrenatural.

La experiencia de mil años de celibato es positiva.

Muchas de las dificultades con que hoy se tropieza –y que se podrían muy bien obviar– se deben a unos procedimientos de selección inadecuados, a una preparación defectuosa y a unas actitudes poco realistas en la forma de vivir el celibato.

Desde el siglo IV, el celibato era ley general, y el

NO

Si el sacerdote fuera libre, lejos de ser despreciado, el pueblo creería más en él y su testimonio sería más eficaz.

Hay un derecho divino que tiene el pueblo de Dios de recibir atención espiritual, y otro eclesiástico que no permite la consecución de aquel derecho divino.

A la luz de la Biblia, de la teología y de la psicología, el celibato resulta anacrónico y dañino a la propagación del pueblo de Dios.

Se facilitaría el ecumenismo con la abolición del celibato.

Sacerdocio y matrimonio

La valoración de la sexualidad y del matrimonio puede ofrecer al sacerdote casado nuevas posibilidades de profundizar su fe.

El matrimonio ayuda a comprender mejor los problemas de los hombres, a amarlos más y mejor y a ejercer con más humanismo y eficacia el sacerdocio.

¿Por qué separar el ministerio del matrimonio, al que el hombre tiene un derecho inalienable?

¿Por qué ese empeño en querer privar al sacerdote de un sacramento tan sublime como el matrimonio?

El negárselo a los sacerdotes viene a ser un descrédito del matrimonio.

El celibato es una ley eclesiástica, y el matrimonio una ley divina.

¿Será un delito querer recibir otro sacramento?

El sacerdote mejor que nadie daría pruebas y frutos de santidad en el matrimonio.

Argumentos históricos

Hasta el siglo XVI no tuvo la Iglesia posesión «quieta y tranquila», ni fue medianamente cumplida la ley.

La disciplina de la Iglesia oriental que mantiene pura la tradición apostólica tiene gran valor.

El desarrollo de la ley del celibato aparece como una historia de errores y abusos de autoridad.

SI

NO

concilio de Cartago en 390 considera que se trata de una tradición apostólica.

En oriente jamás se ha autorizado el matrimonio a los sacerdotes célibes.

¿No se casan los pastores protestantes? Y su crisis sacerdotal, ¿no es mayor aún que la nuestra?

La situación histórica condiciona la manera de proceder del Espíritu Santo.



Argumentos sociológicos

El pueblo de Dios aprecia el celibato

El sacerdote que comparte su amor entre Dios, su mujer y sus hijos no es a los ojos del pueblo más que un funcionario.

Inspira más confianza y respeto un sacerdote célibe, aunque se reconoce que puede ser tan bueno el que se casa.

Cada vez que un sacerdote se casa puede constatar la baja de su influencia y la desaparición del aspecto profético de su misión sacerdotal.

El clero diocesano perdería su prestigio con el matrimonio y se revalorizaría el del clero religioso, puro y más disponible.

Los laicos exigirán también la liberación de sus compromisos

Los sacerdotes quieren concederse una libertad que niegan a los demás.

Si los sacerdotes no toman en serio su compromiso, ¿qué harán los fieles?

El sacerdote debe vivir para los demás, y no para sí

El celibato es un lugar privilegiado para la creatividad y el servicio.

El sacerdote debe sacrificar el interés personal al interés colectivo.

Son demasiado complicados los problemas derivados del mantenimiento decoroso de una familia –cuántas veces hay que recurrir al pluriempleo, a las horas extraordinarias, etcétera– para que pueda el sacerdote dedicarse totalmente al servicio de los demás.

La mentalidad de los nuevos tiempos

La ley del celibato está muy unida a una determinada cultura y época.

Las transformaciones que ha experimentado el mundo en el campo de la antropología, de la sociología y de la teología, tienen una honda repercusión sobre todos los compromisos humanos. No se trata precisamente de un debilitamiento de la fe y de la vida espiritual.

La lentitud de la Iglesia para captar la mentalidad de los tiempos.

La pérdida del estatuto social del clero en un mundo secularizado.

El celibato, ¿es percibido como un signo por los hombres de hoy?

Si la situación permanece como está, pronto no habrá sacerdotes jóvenes.

El celibato vivido como ruptura con el mundo constituye un contrasentido.

La obligación de vivir en celibato ya no es sentida por muchos como una condición necesaria y viva para el ejercicio del ministerio.

La escasez de sacerdotes

La abolición del celibato puede ser una solución para el problema de las vocaciones.

No hacerse ilusiones: o multiplicar el número de sacerdotes, solteros o casados, o asistir al triste ocaso de la Iglesia en América Latina.

La preocupación por mantener la ley del celibato, ¿no procederá tal vez de que sin ley disminuirían considerablemente las vocaciones célibes?

Argumentos psicológicos

Sólo se llega a madurar por la fidelidad al compromiso

Una vez realizado el compromiso, sólo es adulto el que logra permanecer fiel a él haciéndolo auténtico, aunque haya sido mal motivado. El que no lo consigue es un adolescente sin madurar.

Siempre he creído que cuando uno, libre y conscientemente, escoge una vocación debe suponer un fracaso el comprobar que no se tienen fuerzas para seguir.

El matrimonio no es solución para los desequilibrios nerviosos

El célibe desequilibrado por una enfermedad nerviosa, o el enfermo nervioso desequilibrado por un falso celibato no lograrán el equilibrio en el matrimonio.

El matrimonio no es el remedio mágico de los desequilibrios del celibato.

El propio equilibrio no se encuentra en el exterior, sino en el interior de uno mismo.

Dificultades prácticas

Se idealizan hasta el extremo las nociones de belleza y santidad del amor humano sin tener en cuenta sus fallos en prosa de la vida cotidiana.

Dificultad de encontrar dos almas con una misma vocación de entrega.

¿Se puede uno entregar por completo y al mismo tiempo al sacerdocio y a una mujer?

Tratando de resolver un problema, se le presentarán al sacerdote otros no menos agudos: el de la unidad y fidelidad conyugal y el del número y educación de los hijos.

Si no existe de hecho secreto profesional entre los esposos, ¿qué sucederá con el secreto de la confesión?

Precisamente en esta época de confort y del erotismo más desatado, necesitan los jóvenes el signo

El celibato produce un desequilibrio personal

El celibato no es compatible con el desarrollo normal de la afectividad.

Se da en él una frustración de la creatividad.

Mejor es un sacerdote casado que uno célibe sin paz ni alegría.

Dificultad del compromiso perpetuo

El ordenando no tiene la libertad exigida por la Iglesia, ya que no es capaz de ver de antemano su ulterior desarrollo.

¿Es posible comprometerse hoy para toda la vida y permanecer fiel al compromiso hasta el fin?

Dificultad del ambiente

Dificultades prácticas por las presiones características de estos tiempos.

Los cambios acaecidos en la concepción del matrimonio y la sexualidad.

El descubrimiento del universo femenino puede llevar a ciertos corazones consagrados no seguros a una nostalgia ruinosa y a situaciones ambiguas.

Idea peyorativa de la sexualidad

Dudosos orígenes de una forma de pensar acerca del sexo y del matrimonio fueron los que llevaron a la introducción del celibato.

La antropología nos ha procurado últimamente un profundo conocimiento de lo corporal y lo sexual y de su insustituible importancia en la maduración del hombre.

Otros argumentos

Se trata de un problema real y doloroso que afecta a un gran número de sacerdotes. Mucho mayor de lo que se cree, como lo revelan los estudios sociológicos hechos con sinceridad.

SI

evangélicamente revolucionario de quienes son capaces de proclamar la vigencia de la locura de la cruz.

El Ciervo, n. 195 (mayo 1970) 14-15.

NO

Textos significativos sobre el celibato sacerdotal

Decidimos prohibir totalmente a los obispos, presbíteros y diáconos y a todos los clérigos que ejercen el ministerio sagrado, el uso del matrimonio con sus esposas y la procreación de hijos. Aquel que lo hiciere, será excluido del honor del clericalato.

Can. 33 del concilio de Elvira (siglo IV).

Pero los sagrados ministros no renuncian al matrimonio tan sólo porque se dedican al apostolado, sino también porque sirven al altar. Si ya los sacerdotes del Antiguo Testamento, cuando servían en el templo, habían de abstenerse temporalmente del uso del matrimonio para no contraer una impureza legal, como los demás hombres, ¿cuánto más necesaria no será la castidad perpetua en los ministros de Jesucristo, que diariamente ofrecen el sacrificio eucarístico?

Pío XII, Encíclica
Sacra virginitas (1954).

La perfecta y perpetua continencia por amor del reino de los cielos, recomendada por Cristo Señor, aceptada de buen grado y laudablemente guardada en el decurso del tiempo y aun en nuestros días por no pocos fieles, ha sido siempre altamente estimada por la Iglesia de manera especial para la vida sacerdotal.

Ella es, en efecto, signo y estímulo al mismo tiempo de la caridad pastoral y fuente particular de fecundidad espiritual en el mundo. No se exige, ciertamente, por la naturaleza misma del sacerdocio, como aparece por la práctica de la Iglesia primitiva y por la tradición de las Iglesias orientales...

El celibato, empero, está en múltiple armonía con el sacerdocio. Efectivamente, la misión del sacerdote está íntegramente consagrada al servicio de la nueva humanidad, que Cristo, vencedor de la muerte, suscita por su Espíritu en el mundo, y que trae su origen «no de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del varón, sino de Dios (Jn 1, 13)». Ahora bien, por la virginidad o celibato guardado por amor del reino de los cielos, se consagran los presbíteros de nueva y excelente manera a Cristo, se unen más fácilmente a él con corazón indiviso, se entregan más libremente, en él y por él, al servicio de Dios y de los hombres, sirven más expeditamente a su reino y a la obra de regeneración sobrenatural y se hacen más aptos para recibir más dilatada paternidad en Cristo. ...Conviértense, además, en signo vivo de aquel mundo futuro, que se hace ya presente por la fe y la caridad, y en el que los hijos de la resurrección no tomarán ni las mujeres maridos ni los hombres mujeres...

Concilio Vaticano II
Decreto sobre el ministerio de los presbíteros
(PO 16)

9

Pistas de solución

1. Nuevo alumbramiento

1.1

a) Los cambios que agitan al mundo moderno y la repercusión que los mismos han tenido y tienen aún en la Iglesia no afectan únicamente a las estructuras humanas y eclesiales, sino también a las personas. El desconcierto, la inseguridad y hasta la soledad más dolorosa hacen presa frecuentemente en los hombres y en los creyentes de nuestro tiempo.

b) También afecta a los sacerdotes. En sus respuestas a la encuesta se manifiestan inseguros, y un elevado porcentaje acusa esta inseguridad en diversos niveles: teológico, moral, social y pastoral.

c) La crisis en que se expresa esta inseguridad plural atañe a la conciencia histórica del cuerpo sacerdotal en cuanto tal. No se trata, pues, simplemente de una crisis privada, individual, singularizada en algunas personas concretas. Se trata más bien de una crisis que se extiende al orden sacerdotal en cuanto un todo.

d) Por eso no se pone en entredicho, sobre todo, una concreta y determinada ideología sobre el sacerdocio cristiano, ni se siente tan sólo la necesidad de elaborar una nueva teoría al respecto. Está en juego, principalmente, el modo concreto de vivir la existencia cotidiana por parte de quienes un día se creyeron vocacionados al ministerio sacerdotal.

1.2.

a) Algunos podrían sufrir la tentación de refugiarse en un pasado hipotéticamente interpretado y valorado como en calma y menos problematizado que el presente; nuestra reflexión, con todo, ha de partir de la sospecha de que cualquier tiempo pasado no fue, necesariamente, mejor que el actual.

b) Pese a esto, hay que reconocer que la huella del pasado ha venido a hacerse prácticamente constitutiva de nuestra manera de ser sacerdotes. De aquí que la búsqueda de una figura nueva del sacerdote, figura que responda a la modernidad de la Iglesia y del mundo, implique hasta cierto punto el abandono de ciertas opciones hasta ahora vividas, y el alumbramiento de otras, lo cual no se realizará sin dolor.

c) Este alumbramiento exigirá serena valentía para discernir lo provisional de lo definitivo en la figura y en el ministerio del sacerdote, así como serena audacia para determinar los elementos sociológicos e históricos que hayan de desaparecer, por una parte, y los que, por otra, tienen que ser incorporados⁷⁰.

⁷⁰ Para la redacción de este apartado, me he inspirado en los Doc. 2 y 3 Preparatorios de la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes.

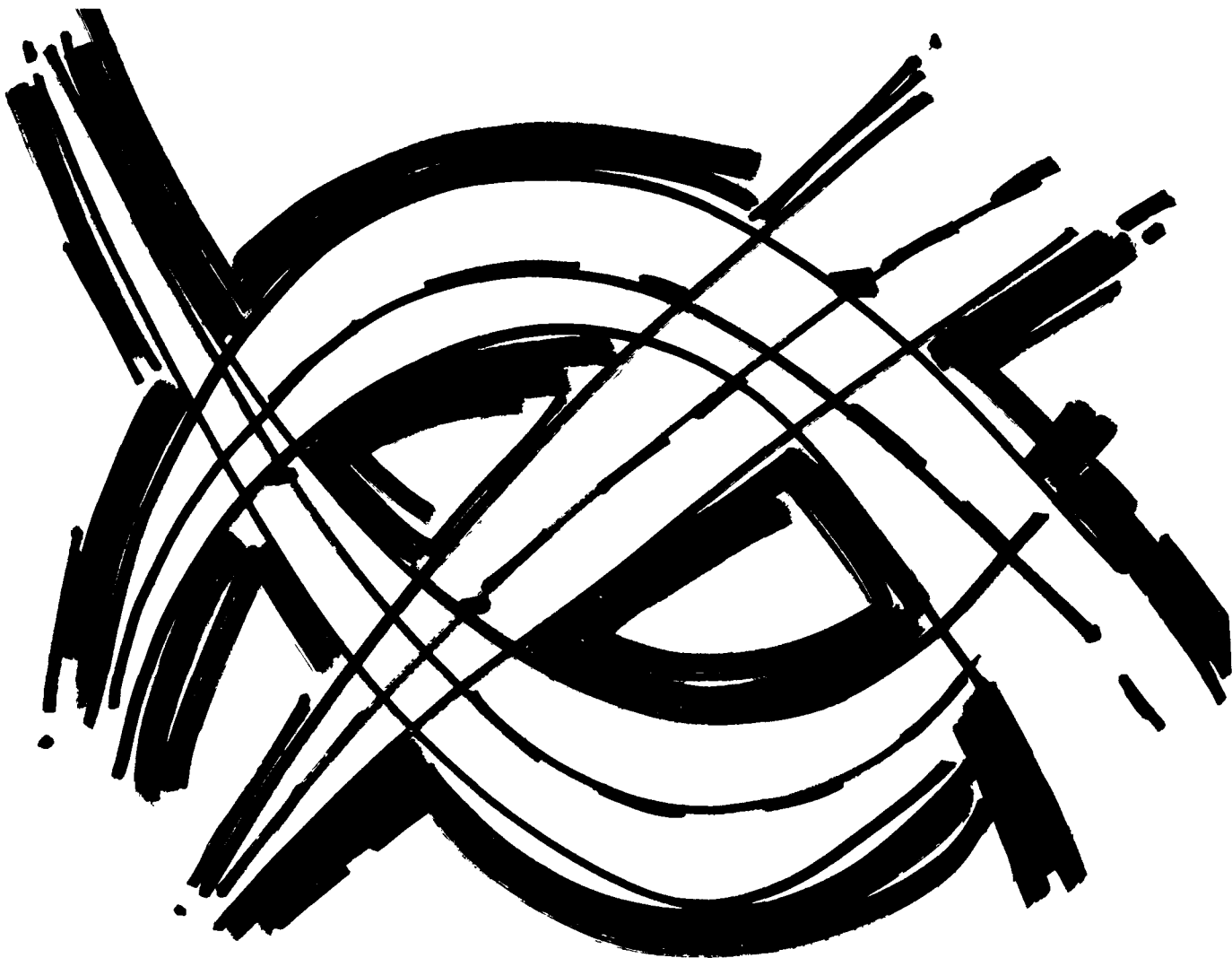
2. Plural realización de la existencia sacerdotal

2.1.

a) El pluralismo, en cualquier dimensión de la vida, es uno de los signos más universales de nuestro tiempo. De aquí se concluye que una concepción estática y rígida del sacerdocio ministerial no daría

lugar a la flexibilidad de la realización misionera que reclaman los tiempos nuevos.

b) Nada extraño, por ello, que un setenta por ciento de las respuestas a la encuesta subraye que cada grupo humano necesita de una realización distinta y adecuada de la existencia sacerdotal y que por ello se quiera evitar todo lo que se reclame de



una concepción monolítica y uniformista del sacerdocio.

c) En efecto: «La Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de salvación y la vida traída por Dios, debe insertarse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió» (AG 10).

2.2

a) La encarnación en la realidad de los hombres de nuestro tiempo es elemento determinante del modo de ser de los sacerdotes, por lo que respecta a su modo de presencia, su lenguaje, sus condiciones de vida. En caso de no adaptarse a los imperativos sociológicos, la presencia del sacerdote en el mundo resultaría deficiente y se evidenciaría incapaz de actuar la función de levadura en la masa.

b) Una vez más, se impone al sacerdote la radical exigencia de la imaginación, de la inventiva. Su actuación pastoral no puede vaciarse en moldes prefabricados, que tal vez sirvieron en otros tiempos. El sacerdote ha de ser «signo» de la vivencia cristiana. Y al sacerdote en cuanto signo, se le exige que en su modo de vivir sea «legible» sin necesidad de complicadas hermenéuticas.

3. Integración en los grupos humanos

3.1

El sacerdote no está, por regla general, integrado en la vida de los hombres. En la encuesta se ve muy claro; la mayoría no se siente parte de grupo alguno. El Concilio, sin embargo, habla del echar raíces en la comunidad humana: «Unanse con los hombres por el aprecio y la caridad; siéntanse miembros del grupo humano con el que viven y tomen parte en la vida cultural y social interviniendo en las diversas relaciones y negocios de la vida humana; familiarícense con sus tradiciones» (AG 10).

3.2

Frente a esta falta de integración, no existen soluciones mágicas. La solución reclamaría un esfuer-

zo colectivo y de conjunto: el compromiso de las personas en una pastoral amplia y fecunda que facilite e impulse lo que pudiera denominarse «especialización misionera» y la integración en equipos durante el período de formación.

4. El sacerdote en el trabajo

4.1

Son mayoría en la encuesta los que se inclinan por el trabajo profesional, no ministerial, del sacerdote. Las razones invocadas son de diversa índole; algunas de ellas, sin embargo, coexisten: necesidad de proveer al propio sustento, independencia respecto del Estado, inserción en la vida, compartición de la existencia con los pobres, testimonio apostólico.

4.2

a) Las exigencias de la misión pastoral pueden ser, en muchos casos, totalmente absolutas respecto a la ocupación del tiempo y de las energías de los sacerdotes. En estos casos, la dedicación ministerial ha de ser interpretada como un auténtico y pleno trabajo, aunque se debe asegurar siempre que esta dedicación asegure al sacerdote el contacto con los hombres donde éstos viven, trabajan, luchan.

b) No es necesario que todos los sacerdotes de un equipo tengan su trabajo civil. Bastará que lo tengan algunos o alguno; de esta manera, el equipo entero establecerá un diálogo más real con el mundo, hablará mejor su propio lenguaje y hará desaparecer el viejo prejuicio de que el sacerdocio es «oficio de perezosos».

c) En los años de formación presacerdotal, los aspirantes se iniciarán en el trabajo secular, manual o no.

4.3

Habrá que hacer un esfuerzo de coordinación, sobre todo en el campo obrero y campesino, con los militantes cristianos. El mejor servicio al mundo obrero y rural exige que se concierte del mejor mo-

do posible la acción misionera de todos los comprometidos en estos campos.

4.4

Los sacerdotes que ya trabajan en el mundo seglar merecen nuestro aprecio y elogio por su esfuerzo de encarnación en la vida de los hombres; tratan de abrir caminos nuevos a la evangelización.

5. Ilusión por la vocación sacerdotal

5.1

Son relativamente pocas las personas que se encuentran plenamente identificadas con su profesión y que por ello no logran realizar de modo integral y equilibrado su propia afectividad. Este problema es especialmente grave en el sacerdote, en razón de que el sacerdote hace de su vocación la dedicación de toda su vida. En la encuesta, un alto porcentaje de sacerdotes confiesa su poca ilusión vocacional.

5.2

Hay que cuidar que no se facilite la ordenación sacerdotal a aspirantes cuya vocación no aparezca profundamente clara y cuya maduración psicológica no se manifieste suficientemente conseguida. Esto plantea la necesidad de un estudio profundo de la conveniencia e inconveniencia del reclutamiento para el sacerdocio de individuos que no han salido, en uno u otro sentido, de la infancia.

5.3

Por esta misma razón, y teniendo en cuenta que, a pesar de todas las providencias, habrá quienes lleguen al sacerdocio sin una madurez consciente, resultará necesario que la misma estructura facilite con la mayor fluidez posible el paso al estado seglar en aquellos casos en que la fe del sacerdote o su equilibrio humano y afectivo se encuentren seriamente en peligro. Esto requerirá, por parte de los sacerdotes, una actitud de honestidad con ellos mismos y de lealtad para con la Iglesia. También será necesario que se enfrenten con valentía a la situación creada. En algunos casos, esta valentía lindará con el heroísmo. No todos los problemas encontra-

rán solución automática en esta salida al estado seglar; ella, sin embargo, puede ser para los más el comienzo de un camino de verdadera honradez.

5.4

a) Sería importante tratar con una especial atención, delicadeza y comprensión los casos de los sacerdotes que renuncian al ministerio.

b) En el Secretariado Nacional del Clero funciona un servicio de acogida a los sacerdotes que dejan el ministerio. A estos sacerdotes se les plantean graves problemas de adaptación. Las nuevas normas facilitan las cosas, al menos en el plano jurídico: suprimen todo carácter de proceso y afirman que este asunto pertenece a la cura pastoral del obispo.

c) Todas las informaciones que antes la Sagrada Congregación ordenaba hacer, las prepara ahora directamente el Ordinario, con lo que siempre se ganan unos meses. Las «nuevas normas» hablan también de la obligación del Ordinario de atender a las necesidades, al menos durante un tiempo prudencial, de estos sacerdotes.

d) A los sacerdotes secularizados hay que reconocerles, en el interior de la Iglesia, igualdad de derechos que a los seglares (toda discriminación sería antievangélica). Y en el marco de una eclesiología de Vaticano II, convendría contemplar la reinserción de los mismos en los servicios ministeriales de las comunidades cristianas.

5.5

La ilusión por nuestra vocación nos debe conducir a un continuado afán por la formación intelectual en lo que respecta a la teología del sacerdocio ministerial. Conviene organizar sesiones de estudios teológicos para sacerdotes, institucionalizando diálogos permanentes y periódicos sobre el sacerdocio ministerial.

6. Exigencias evangélicas

6.1

Es necesario que todos, obispos y sacerdotes, nos exijamos un cambio de mentalidad y de acti-



tud. Un mundo nuevo exige de nosotros unas maneras nuevas.

6.2

Tal vez sea en este campo donde podemos poner especialmente de manifiesto la profundidad de amor y de fe en nuestro sacerdocio.

6.3

Debemos abandonar actitudes señoriales y dominantes. «Los reyes de la tierra gobiernan con señorío. Que no sea así entre vosotros, sino que el mayor entre vosotros sea como el menor y el que manda como el que sirve» (Lc 22).

6.4

Debemos abandonar actitudes sentimentales, al querer quedar bien con todo el mundo.

6.5

Debemos realizar actos que sean signos públicos y externos de estos cambios de actitud.

6.6

Debemos aparecer en todo momento como humildemente atentos a la vida, en continua actitud de «escucha» a las personas.

6.7

Nuestra actitud ha de ser dinámica, llena de esperanza en el mañana. Que, en lugar de difundir pesimismo, miedo al mundo, dudas, desconcierto, indecisión, sepamos abrirnos al futuro con fe y esperanza, y con capacidad de ofrecer una orientación positiva y un juicio optimista. Estamos en época de tempestades y conviene recordar las palabras de Jesús: «¿Por qué tenéis miedo, hombres de poca fe?». El pueblo de Dios necesita ver en el sacerdote la «roca», el testigo de la fe, el testigo de la esperanza, el testigo del amor.

7. Alegría en la tarea

Obispos y sacerdotes han de buscar unas condiciones de trabajo que provoquen la alegría en la tarea, la serenidad de espíritu y el equilibrio de toda la persona. A quien no se halle en esta disposi-

ción interior de provocar alegría en el trabajo sacerdotal, bueno será recordarle lo que el Concilio pide a obispos y párrocos: a) en cuanto a los obispos: «si llegan a hacerse menos aptos para el cumplimiento de su cargo, se les ruega encarecidamente que presenten la renuncia» (CD 21); b) en cuanto a los párrocos: «si se ven impedidos del desempeño conveniente y fructuoso de su oficio, se les ruega encarecidamente que renuncien a su cargo» (CD 31).

8. El respeto a lo personal

8.1

a) La observancia del máximo respeto posible a las personas, dentro de las conveniencias del bien común, es un dato esencial en la vida del ministerio de la Iglesia. Cualquier organización diocesana, por óptima que sea, resultaría insuficiente e incluso inválida si llegase a faltar el respeto a las personas. Este respeto exige que se racionalice, desde los lugares competentes, el trabajo pastoral, y en esta racionalización se tenga en cuenta la particular idiosincrasia de las personas.

b) El origen de muchas inquietudes sacerdotales se sitúa frecuentemente, según viene a confirmar abundantemente la encuesta, en una irracional distribución del trabajo, en la desproporción del esfuerzo exigido con las energías disponibles y en la imprecisión de las metas y objetivos pastorales.

Son muchos los que padecen la sensación de estar haciendo un trabajo inútil, quemando ineficazmente energías, actuando en su vida sacerdotal como quien azota el aire.

c) Conviene por esto facilitar que el sacerdote realice su labor ministerial en aquellos campos en que mejor pueda encuadrarse su personal vocación específica. Con esto se conseguirá un mayor rendimiento en el trabajo, se asegurará el equilibrio humano del sacerdote y se beneficiará a los destinatarios de la misión, ya que el logro de estos tres objetivos garantizará una mayor eficacia en la evangelización.

d) Para ello es necesario que se escuche al sacerdote antes de cualquier destino.

8.2

a) En una misma zona de trabajo ha de concentrarse a los sacerdotes de tendencias pastorales afines y cuyo entendimiento mutuo se considere factible. Esta táctica pastoral está exigida por el bien de la misión, por el rendimiento en el trabajo y por el respeto debido a la persona. Sería una falsa noción de equilibrio o de síntesis misionera aquella que propendiese a fusionar en un mismo campo de trabajo a los sacerdotes de criterios muy distintos. De aquí sólo podrían surgir tensiones y encontronazos, con notable perjuicio para la misión.

b) Esto no quiere decir que todo el equipo misionero haya de ser monocolor ni uniforme; ha de ser un equipo abierto. Esta preocupación es especialmente necesaria para los pastores que están al frente de los organismos diocesanos.

c) Su actitud «monocauce» o paternalista les dificultaría y hasta impediría la necesaria apertura a la experiencia pastoral de los otros y a la fraternidad sacerdotal entre todos.

8.3.

La soledad suele ser causa de numerosos problemas personales y de infecundidad pastoral. Por eso es muy deseable que todo sacerdote tenga su equipo de vida y de trabajo con otros sacerdotes.