

Bernard Sesboüé

**¡No tengáis
miedo!**

**Los ministerios
en la Iglesia hoy**

Sal Terrae

Presencia
teológica **A**

Colección «PRESENCIA TEOLÓGICA»
92

Bernard Sesboüé

¡No tengáis miedo!

Los ministerios en la Iglesia hoy

Editorial SAL TERRAE
Santander

Índice

Título del original francés:
N' ayez pas peur!
Regards sur l'Église
et les ministères aujourd' hui
© 1996 by Desclée de Brouwer
Paris

Traducción:
Alfonso Ortiz García
© 1998 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: 942 369 201
E-mail: salterrae@salterrae.es
<http://www.salterrae.es>

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1258-7
Depósito Legal: BU.- 260 - 1998

Impresión y encuadernación:
Imprenta Aldecoa, S.L.
Polígono de Villalonquéjar - 09001 Burgos

<i>Prólogo</i> , por Henri Bourgeois	13
<i>Introducción</i>	17
1. Una Iglesia en cambio: sombras y luces	25
Los desafíos	26
<i>La crisis de vocaciones al presbiterado</i>	26
<i>Una crisis en la Iglesia</i>	40
Realidades que germinan	57
<i>Una nueva «figura» de creyentes</i>	57
« <i>Vuelve el Evangelio</i> »	59
<i>El catecumenado y el bautismo de adultos</i>	61
<i>La conversión ecuménica</i>	64
<i>Los sínodos diocesanos</i>	65
<i>El diaconado permanente</i>	68
<i>Sacerdotes felices</i>	69
<i>El desafío del catolicismo popular</i>	70
<i>Los mártires y los profetas de nuestro tiempo</i>	71
Algunos discernimientos	72
<i>Una crisis histórica que requiere una renovación</i> <i>histórica</i>	73
<i>Para un discernimiento teologal</i>	78
2. «El ministerio y la vida de los presbíteros» (<i>Presbyterorum ordinis</i>) y de los diáconos	83
Los criterios olvidados del Vaticano II	84
<i>Algunas grandes afirmaciones del Vaticano II</i>	85
<i>Para la legitimidad de una apelación</i> <i>al Concilio de Trento</i>	93

Hacia nuevas figuras de los ministerios presbiteral y diaconal	97
<i>Un riesgo de desviación: la aplicación de la teología residual del ministerio ordenado</i>	97
<i>En el mundo rural: una figura paulina</i>	99
<i>En el mundo urbano: el presbítero y sus nuevos «vicarios»</i>	103
<i>Un «impasse»: el acceso a la eucaristía dominical</i> <i>El ministerio de la reconciliación y del acompañamiento</i>	104
<i>¿Qué figura ha de adoptar el ministerio de los diáconos?</i>	110
<i>La especificidad del ministerio ordenado</i>	112
114	114
3. El ministerio bautismal de los laicos	117
La definición del laico	119
La consagración del laico fundamenta su habilitación para el apostolado y para ciertos ministerios	123
Los campos de apostolado de los laicos	129
Las modalidades de este apostolado	131
4. La participación de los laicos en el ministerio pastoral	133
La identidad ministerial de los animadores pastorales laicos. Un discernimiento teológico	134
<i>La interpretación bautismal</i>	136
<i>La interpretación por el envío en misión</i>	140
<i>¿Siguen siendo laicos estos laicos? ¿Qué son? ..</i>	149
Algunas objeciones	151
<i>La diferencia entre los dos sacerdocios</i>	151
<i>La especificidad del ministerio presbiteral</i>	152
<i>¿«Sacramentos-personas»?</i>	153
<i>El problema de la «suplencia»</i>	154
<i>¿Promoción y clericalización de los laicos?</i>	156
<i>Una nueva figura de colaboración pastoral</i>	157
<i>Diáconos y laicos en misión pastoral</i>	159
Algunos puntos de aplicación	160
<i>El papel de las religiosas</i>	160
<i>Un caso privilegiado: la capellanía de los hospitales</i>	163

<i>Tres fragilidades</i>	166
<i>Situaciones ambiguas</i>	167
<i>Una nueva forma de vocación</i>	168
<i>La redacción de la carta de misión</i>	169
<i>¿Una liturgia para el envío en misión?</i>	170

Conclusión	173
-------------------------	-----

ANEXO 1: A propósito de la Instrucción «Algunas cuestiones acerca de la colaboración de los laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes»	177
--	-----

ANEXO 2: Cuando se tiene miedo al servicio ministerial de los laicos. (Entrevista publicada en <i>Il Regno</i> de 15 de enero de 1998)	195
--	-----

Dedico este libro a los muchos sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos entre los que he evocado a menudo estas cuestiones, en diversos encuentros o por correspondencia, con lucidez y esperanza en el futuro de la Iglesia. Sus intervenciones han alimentado mi reflexión, y por ello les manifiesto mi más profundo agradecimiento.

Prólogo

Es evidente: la Iglesia está en el mundo y comparte las dificultades, las búsquedas y las esperanzas de nuestro tiempo. ¿No tendrá, por tanto, que revisar constantemente su vida interior y las condiciones de su misión evangélica? A decir verdad, ambos tipos de preocupación no se oponen, y es muy posible que una mayor calidad de la vida eclesial tenga no poco que ver con muchos de los desafíos que tiene planteados nuestro mundo y que pueda contribuir, un poco al menos, a iluminarlos.

Ésta es la impresión que se tiene al leer este libro. Está dedicado a cuestiones de Iglesia; pero estos problemas, lejos de ser puramente intraeclesiales, son también problemas de nuestra sociedad, de nuestra cultura, de nuestra memoria y de nuestra atención a los signos de los tiempos. ¿Qué ministerios en la Iglesia de hoy para el mundo del mañana? Bernard Sesboüé, con la maestría teológica y la claridad pedagógica que todos conocemos, trata esta cuestión con serenidad y método. Y lo hace con los recursos de la reflexión teológica, con una humilde pasión por las responsabilidades que la Iglesia no puede dejar de lado, con una luminosa esperanza que acierta en el arte de sacudir nuestra morosidad. En una palabra, se trata de no tener miedo. Esta frase de Juan Pablo II al comienzo de su pontificado resuena en la misma longitud de onda que la de Jesús en el evangelio de Lucas y sale al encuentro de nuestras vacilaciones o de nuestros malestares. El mensaje cristiano tiene más posibilidades que las que a veces parecen sugerir sus lentitudes y prudencias.

Al leer estas páginas, de gran sabiduría y de valientes expectativas, seguramente tendremos la sensación de que las

cuestiones que actualmente se debaten a propósito de los ministerios en la Iglesia católica son más sencillas de lo que parece, cuando se plantean adecuadamente y se las ilumina con lucidez. Este libro de teología práctica tiene el arte de ayudarnos a comprender lo que no siempre sabemos analizar, evitando los simplismos o las pasiones partisanas, pero también sacudiendo nuestra pereza intelectual e institucional. Al leerlo, tendréis la impresión de percibir mejor, bajo el impulso del Vaticano II y en fidelidad a la tradición, cómo puede actualizarse hoy el mensaje bíblico, incluso en esas formas tan sensibles de la vida eclesial que son los ministerios. La teología no pretende ser, en este caso, más que una reflexión consciente de sus propios límites. No pretende tener una ciencia infusa ni busca ocupar el sitio de los responsables en la vida del pueblo cristiano. Pero piensa que puede y debe ofrecer su aportación a los debates que afectan a todos los cristianos y —más de lo que a veces se cree— a las sociedades actuales en busca de un nuevo futuro.

En la práctica, Bernard Sesboué nos invita primero a verificar nuestro lenguaje y nuestras referencias. ¿Por qué vacilar hoy en emplear, como ya lo hizo Pablo VI, la palabra «ministerio» para designar ciertas funciones de bautizados no ordenados? ¿Y por qué algunos tienden a retomar los términos y las perspectivas del concilio de Trento en toda esta cuestión de los ministerios eclesiales, como si el Vaticano II no fuera suficiente o ya no tuviera capacidad para orientar nuestras fidelidades creativas?

A continuación, el autor reflexiona sobre el estatuto de los laicos que tienen una función efectiva y visible en la Iglesia católica. Distingue cuidadosamente lo que, en esas funciones, se deriva del bautismo común y lo que se deriva de una participación en la responsabilidad pastoral. Preciosa distinción, sin duda alguna, cuyos efectos no cesan de manifestarse para suscitar una nueva forma de comprender la co-responsabilidad de todos los cristianos.

Finalmente, Bernard Sesboué toca una cuestión delicada, pero urgente: la de la ordenación para el ministerio pastoral. Es bien sabido que los presbíteros no son suficientes para todo lo que se espera de ellos. ¿No habrá que ensan-

char las condiciones de la ordenación, en una Iglesia que no puede prescindir de la Eucaristía ni de la Reconciliación sacramental?

Decididamente, la teología no está lejos de las urgencias actuales cuando emprende la tarea y se toma el trabajo de escuchar y clarificar las cosas. He aquí un libro de teología seria, de gran actualidad y de gozosa esperanza.

HENRI BOURGEOIS

Introducción

«No temáis, pequeño rebaño, que es decisión de vuestro Padre reinar de hecho sobre vosotros» (Lc 12,32).

Hablar hoy de la Iglesia y de los ministerios es indudablemente arriesgado. La dificultad del tema es múltiple.

Se trata, en primer lugar, de una cuestión candente en la vida actual de la Iglesia, es decir, de un punto en el que desempeñan un importante papel las reacciones afectivas, conscientes o inconscientes, que se interfieren con la reflexión más razonable. Ciertamente es una cuestión candente, vista del lado de la jerarquía de la Iglesia, dadas las preocupaciones, por no decir la angustia, que le causa la disminución del número de sacerdotes; y es un punto que vigila especialmente, porque cree tener que protegerlo de cualquier desviación doctrinal. Es un punto en torno al cual se hacen sentir particularmente las líneas de ruptura existentes dentro de la comunidad eclesial, ya que toca a la afectividad religiosa y a la liturgia y, por tanto, al sentido de lo sagrado. Es también una cuestión candente para muchos cristianos que sufren al ver que sus comunidades se debilitan por la penuria pastoral que les afecta.

Sería particularmente peligroso que esta cuestión se convirtiera en objeto de un tabú que fuera preciso mantener rigurosamente en silencio. De hecho, todo el mundo habla de ello en las conversaciones privadas, y asistimos en este momento en la Iglesia a una situación de doble lenguaje: el que la mayor parte de la gente reconoce en privado y el que mantiene el discurso oficial. Son muchos los laicos –procedentes de ambientes sociales muy diferentes, tanto del medio rural como del urbano– que son conscientes de esta peligrosa distancia y que sufren por

ella. En semejante contexto es tremendamente difícil abrir camino a una reflexión que no corra el riesgo de ser malinterpretada o manipulada.

Otra dificultad de no menor envergadura: aunque creo útil retomar, al hilo de la reflexión, tal o cual punto doctrinal ya adquirido sobre la Iglesia y los ministerios, y hasta proponer una interpretación propiamente teológica de la participación de los laicos en el ministerio pastoral, este libro no deja de ser un libro coyuntural. Se trata de llevar a cabo un discernimiento teológico sobre el cambio de la Iglesia y de los ministerios en los países industrializados, y también en buena medida en las Iglesias cuyo nacimiento es más reciente. Pues bien, este discernimiento debería poder apoyarse en el de la evolución de nuestra sociedad en su conjunto. Porque la Iglesia siempre es solidaria de su tiempo y de la cultura de los ambientes en que vive. Pero los mejores especialistas en el tema reconocen actualmente que tenemos muy pocos recursos para establecer una prospectiva de cuál será la realidad de nuestra sociedad en los decenios venideros. Las cosas van más aprisa que todas las perspectivas. Ante la radicalidad y la rapidez de los cambios, carecemos de puntos de referencia. Además, yo no soy sociólogo ni tengo el más mínimo deseo de jugar a profeta en la materia.

¿Por qué, entonces, querer discernir lo que puede ser el futuro de la Iglesia? ¿No será una pretensión desmedida e ingenua? Sencillamente, porque este ejercicio es aún más necesario que difícil. Nadie puede vivir el presente sin tener suficiente luz sobre el porvenir. Esta ley general de la vida personal y social vale particularmente para la Iglesia, cuyo mensaje nos orienta hacia el futuro. Uno de los motivos principales del cansancio y el desánimo de algunos sacerdotes de hoy proviene de que no ven cómo el ministerio que siguen ejerciendo, con una abnegación digna de todo encomio, podrá asegurarse mañana. Hemos de pensar también en los sacerdotes jóvenes y en los seminaristas, que necesitan proyectarse en el futuro para asumir su vocación. ¿Qué forma adoptará su ministerio? También los laicos, que van tomando cada vez más responsabilidades en la Iglesia, se

plantean la misma cuestión. Es indispensable algún resplandor, aunque sea difuso, para mantener la esperanza.

El camino que queremos hacer debe conllevar la mayor lucidez posible y tener en cuenta la gravedad de la situación eclesial. Pero hablar claramente de los parámetros negativos de la vida de la Iglesia en nuestros países llamados desarrollados, hace que enseguida corra la acusación, si no de estar aullando a una con los lobos, sí al menos de bajar los brazos, de carecer de fe y sentido espiritual, de contribuir a la desmovilización de las energías y, en fin, de dar a la sociología y a las estadísticas un crédito que arruina la esperanza. En una palabra, enseguida se ve uno acusado de ser cómplice de lo que expone, sencillamente porque uno le da importancia. Del mismo modo, a los que tienen cargos de responsabilidad en la Iglesia e invierten todas sus fuerzas en cambiar esos parámetros negativos (por ejemplo, el de las vocaciones al sacerdocio) les cuesta mucho trabajo admitir que las cosas no son como a ellos les gustaría que fueran, porque constituyen otros tantos desafíos permanentes a su acción.

No se trata, en este caso, de un debate superficial. Implica un problema de fondo, que es nada más y nada menos que el de la relación de lo humano con la fe y con el orden sobrenatural. Hay que respetar lo uno y lo otro en una distinción sin separación, diciendo también sobre ello lo que nos enseña la cristología calcedonense¹. Lo que es verdad referido a Cristo vale también para nosotros: «En él la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida»². Un análisis de la situación de la Iglesia y de la fe en nuestra actualidad no puede cortocircuitar el alcance de los condicionamientos humanos, como tampoco Cristo asumió una humanidad truncada. Toda la historia de la revelación, y luego la de la Iglesia, es la mejor ilustración de

1. He aludido a este dato en *Pédagogie du Christ*, Cerf, Paris 1994, en el capítulo titulado «Histoire et foi en christologie», en particular pp. 104-106.
2. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes* 22,2, refiriéndose a los concilios de Constantinopla II y III, así como al de Calcedonia, canon 7.

que la iniciativa de Dios respeta los datos de nuestra condición humana, con sus dimensiones de evolución histórica y cultural. No debemos cerrar los ojos ante lo que no va bien, sino preguntarnos por las causas y las razones de nuestra situación y por las relaciones de la Iglesia con el mundo moderno o post-moderno. Las contradicciones con las que chocamos parecen duraderas. No podremos cambiarlas rápidamente. La fuerza de inercia de un barco a plena velocidad de crucero impide detenerlo o cambiar su dirección instantáneamente. El capitán tiene que prever las cosas y tomar las decisiones oportunas en su debido momento para actuar útilmente sobre la orientación de su marcha.

Por tanto, sería inoperante apelar de forma inmediata a algo «puramente espiritual», que fuera ajeno a nuestra situación en el mundo. Estoy perfectamente de acuerdo en que los cristianos necesitamos vivir una conversión espiritual. Pero esta conversión no puede menos de ser encarnada. Debe tener en cuenta también los «signos de los tiempos», para recoger la expresión tan querida de Juan XXIII, buscar qué es lo que el Espíritu dice a las Iglesias y volverse hacia la renovación de la figura de la Iglesia que, evidentemente, se impone.

Este libro es, en cierta medida, continuación del artículo que escribí para *Études* en octubre de 1992. Aquel artículo tuvo un eco bastante amplio en Francia y en otros países. Sorprendió a algunos, porque implicaba un análisis crítico de las distorsiones en las que andan hoy sumergidas la vida y la pastoral de la Iglesia y porque proponía una interpretación teológica de lo que está ocurriendo en la práctica actual. Pero no soy yo el que firma las cartas de misión. Intento únicamente decir lo que significa doctrinalmente esta práctica, si se intenta situarla en el interior de la estructura ministerial de la Iglesia tal como nos la recordó el Vaticano II. Por tanto, no hago más que ejercer un papel de teólogo, asumiendo mis riesgos y peligros. El éxito de aquellas páginas se debía también a que me atrevía a proponer una cierta prospectiva de futuro.

Aquel artículo hizo que aumentara mi correspondencia procedente de laicos (muchas veces titulares de una carta de misión pastoral) y de sacerdotes (ninguno de los cuales me reprochaba haberle desestabilizado en su convicción presbiteral); me pidieron que interviniera en diversas sesiones organizadas para sacerdotes o para responsables de obras pastorales y movimientos, en Francia y en Suiza; tuve reuniones e intercambios de ideas con responsables de la pastoral o de las vocaciones, y me pidieron comunicaciones para algunos sínodos diocesanos. Del extranjero recibí algunas reacciones procedentes de África, donde mis ideas interesaron visiblemente a algunos responsables, obispos o superiores provinciales de religiosos. Un especialista de la formación del clero y de los laicos en África me escribió: «Su artículo coincide con muchas de mis preocupaciones por la formación y la función de los laicos. Lo que usted escribe en varios pasajes en futuro, se está escribiendo ya en presente en muchos países de África. Estos últimos cuatro años, he estado yo solo de responsable de veinticuatro comunidades cristianas, situadas algunas de ellas a tres horas de camino de la parroquia principal [...] Ha llegado la hora de que el diálogo teológico sobre las prácticas pastorales de Europa y de África se convierta en una necesidad insoslayable». Este testimonio es muy importante, porque lo que yo reflexiono desde la perspectiva del llamado «primer mundo» vale también ampliamente en otras condiciones culturales totalmente distintas. He recibido también reacciones de Bélgica. En un viaje que hice al Canadá, el obispo de una diócesis me invitó a hablar ante una asamblea de sacerdotes y de laicos colaboradores en la pastoral. Me admiró mucho la preocupación de estos últimos por no convertirse en «funcionarios» de la pastoral, sino por ser verdaderos apóstoles y testigos del evangelio. Toda la documentación que reuní, predominantemente francófona —¡una limitación, por tanto!—, enriqueció mi reflexión, atrajo mi atención sobre determinados puntos más complicados de lo que pensaba y me ayudó a tener en cuenta ciertas objeciones. Utilizaré todo esto en este ensayo, con la discreción que conviene y con mi gratitud hacia todos esos compañeros de diálogo. Sé que para algunos mereceré el reproche de «no estar

en el tajo». Es verdad que mi trabajo me pone en una situación particular y me impide estar constantemente sobre el terreno. Pero, además de mis actividades pastorales personales, los intercambios que acabo de mencionar me permiten, creo yo, tener un conocimiento relativamente exacto de lo que está ocurriendo.

Creo ciertamente escribir este libro en pleno acuerdo con la dogmática católica sobre la Iglesia y los ministerios. Respeto igualmente la disciplina actual de la Iglesia tal como periódicamente se nos recuerda en nuestros días. Pero la doctrina deja espacio a diversidad de «figuras» históricas. En cuanto a la disciplina, es cosa bien distinta de la doctrina y está a su servicio. La historia nos muestra a cuántas variaciones ha dado lugar. De todas formas, no puede dispensarnos de reflexionar y de responder al *kairós* (oportunidad, situación favorable) propio de nuestro tiempo.

Por otra parte, el debate en la Iglesia no sólo es legítimo, sino también necesario. Estas cuestiones se abordan por todas partes. Me gustaría aportar sobre ellas una reflexión serena y global. No pretendo, ni mucho menos, tener razón en todo; por eso entrego este ensayo a la crítica fraterna, poniéndome bajo el patrocinio de san Agustín:

«Quien esto lea, si comulga plenamente con mi certeza, avance en mi compañía; si comparte mis dudas, que indague conmigo; pase a mi campo cuando reconozca estar equivocado, y sortéeme si le parezco extraviado. Así caminaremos juntos por las sendas de la caridad»³.

Lo único que debe primar en toda esta investigación es el bien de la Iglesia, de sus fieles, de su testimonio y de su misión, es decir, de su servicio al Evangelio. Está el bien de la Iglesia ya reunida, en el que cuenta mucho la mejor administración posible de los sacramentos: y está el bien de la Iglesia todavía por reunir, de todos los que están fue-

3. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* I, 3, 5.

ra, a los que también ha sido enviada la Iglesia, muchos de los cuales esperan de ella signos que vengan a responder a su esperanza.

Este libro comprende cuatro capítulos.

El primero propondrá una lectura, tan honrada como sea posible, de la situación actual de las vocaciones presbiterales y religiosas en la Iglesia de Francia, pero también de la situación general de la Iglesia en Francia y en el mundo occidental, con sus aspectos inquietantes y sus oportunidades, con sus sombras y sus luces, con sus retos y sus realidades en gestación. Esta descripción englobante sólo la utilizaremos después para reflexionar sobre la cuestión del ministerio presbiteral y de los otros ministerios. Pero es necesaria, ya que es el contexto que permitirá situar con verdad la reflexión sobre el tema que estudiamos. Lo que voy a decir es perfectamente conocido y está tomado de documentaciones oficiales. Pero son cosas muy conocidas que a veces no nos atrevemos a mirar de frente.

El segundo capítulo tratará del ministerio de los presbíteros y, en medida más reducida, del de los diáconos. Recordará también datos del Vaticano II perfectamente conocidos, pero al parecer un tanto olvidados en nuestros días. Sobre esta base, propondrá algunas pistas prospectivas sobre el porvenir de estos ministerios.

Los dos últimos capítulos abordarán los ministerios de los laicos. Serán dos capítulos, porque ya es patente que existen dos tipos de apostolado laical, basado uno en los sacramentos de la iniciación cristiana, y constituyendo el otro una participación en el ministerio propiamente pastoral de la Iglesia y cuya identidad doctrinal demanda una reflexión teológica particular.

La palabra que los evangelistas ponen con más frecuencia en labios de Jesús es: «¡No tengáis miedo!». Por eso la he elegido como título de este libro. Sabemos que la retomó Juan Pablo II, el día de su elección, como lema indicativo de su pontificado.

1

Una iglesia en cambio: sombras y luces

«Esperando contra toda esperanza...» (Rm 4,18)

Centrémonos en lo que vemos y oímos en la Iglesia de Francia. Sabemos que, salvo algunos factores peculiares de los demás países de Europa occidental, las cosas son muy parecidas en todas partes. Por un lado, inmensos elementos estructurales de la institución eclesial que conocen muy bien las personas de mi generación están viniéndose abajo, unos de forma manifiesta, pero en su mayoría muy discretamente. Es la cara incontestablemente oscura de nuestra situación: algo se está muriendo. Pero, por otro lado, vemos una serie de germinaciones, pequeñas sin duda y frágiles en su apariencia, pero capitales en cuanto a la vitalidad eclesial que expresan y a la capacidad de renovación que anuncian. Son otros tantos signos de esperanza: algo está naciendo. Hay que poner en relación estas sombras y estas luces para comprender la mutación que vive nuestra Iglesia al acabar este siglo. Hay que mirarlas cara a cara, con una lucidez valiente y tan objetiva como sea posible, en la fe y la esperanza. La conjunción de datos convergentes, cada uno de los cuales aisladamente es muy conocido, sin duda, y su debida ubicación en la perspectiva de este siglo que acaba, permiten percibir su verdadero peso¹.

1. Que no se asuste el lector: siempre es más prolijo exponer las dificultades que decir lo que va bien. Si el efecto de acumulación de la primera enumeración le parece demasiado duro, que alterne su lectura con la enumeración de las realidades en germen. He procurado tener en cuenta, en la medida de lo posible, todos los datos.

Empezaré analizando la evolución de la situación del cuerpo presbiteral y de las vocaciones, tanto diocesanas como religiosas, por ser el punto que centra hoy la atención y que condiciona en gran parte la función del ministerio ordenado en la Iglesia del mañana. Pero este estado de cosas no puede comprenderse en profundidad sin situarlo, a su vez, en el marco general de la Iglesia en este final de siglo. Efectivamente, el ministerio ordenado y la comunidad eclesial son vasos comunicantes. Tendremos, por tanto, que darnos una vuelta por la crisis más general del catolicismo en Francia y en muchos países desarrollados. No se trata, sin embargo, de estudiar todos los problemas contemporáneos de la Iglesia, sino de recoger unas cuantas enseñanzas que nos ayuden a plantear la cuestión de los ministerios en el verdadero lugar en el que hunden sus raíces.

LOS DESAFÍOS

La crisis de vocaciones al presbiterado

La primera constatación que se impone es la disminución drástica del número de vocaciones al presbiterado y de sacerdotes en activo. Lo mismo puede constatarse a propósito de las vocaciones religiosas, tanto masculinas como femeninas.

Una situación «gravísima»: la escasez de sacerdotes

La expresión «situación gravísima» (H. Simon) es prácticamente oficial. Pero esta situación actual exige que la situemos en toda la evolución del siglo xx.

* LAS CIFRAS DE ORDENACIONES EN ESTE SIGLO

Miremos cara a cara las cifras, tal como nos las presenta la documentación más oficial². Ya la primera mitad de este siglo conoció un descenso sensible de vocaciones; las dos guerras mundiales marcaron un tope. En Francia hubo 1.500 ordenaciones en 1900. Bajaron a una media de 544 en el decenio 1909-1919 (incluyendo la primera guerra mundial). Subieron lentamente hasta una media de 1.100 en el decenio 1930-1939. El mayor número de ingresos en los seminarios después de la Liberación era coyuntural, ya que correspondía a todos los jóvenes que se habían visto retrasados por la guerra, los campos de prisioneros, el trabajo obligatorio o la deportación. Desde 1948 el descenso era ya muy sensible. La línea fuertemente descendente de vocaciones en Francia comienza en 1950, bastante antes del Concilio, por tanto. Ya entonces se tenía una viva conciencia de ello³, aunque todavía se realizaban 1.000 ordenaciones por año.

Se produjo una nueva baja en el número de vocaciones al presbiterado hacia el año 1970. El decenio 1950-1959 dio una media de 823 ordenaciones anuales; el decenio 1960-1969, 535; el decenio 1970-1979, 174; el decenio 1980-1989, 113. El número de seminaristas en Francia se ha mantenido desde 1976 (1.180 contra 1.164 en 1993)⁴. En la

2. Cf. H. SIMON, «Les vocations 1-2»: *Documents-Épiscopat*, 8 y 9, abril-mayo 1992; *L'Église catholique en France 1995* (Anuario oficial editado por el Secretariado general de la Conferencia episcopal de Francia).

3. Me permito aquí un recuerdo personal. Cuando estaba pensando en mi vocación, mons. ANCEL publicó un fascículo que hizo mucho ruido en los ambientes eclesíásticos, *Plaidoyer pour le clergé diocésain* (Centre de Documentation Sacerdotal, 19, rue de Varenne, 1947). Decía en él: «*Por grande que sea su entrega y su valor, el clero diocesano no tiene el número de sacerdotes suficiente, en cantidad y en calidad, para cumplir su misión*» (p. 2) (el subrayado es del autor). Su tesis era la siguiente: dada la falta de vocaciones en Francia, había que orientar sistemáticamente a los jóvenes al clero diocesano, que se considera el más indispensable, y no dejar entrar en las Órdenes religiosas más que a los «irreductibles». Sólo cito este hecho para mostrar que ya en 1947 había conciencia de una fuerte disminución del número de vocaciones en Francia.

4. *L'Église catholique en France 1995*, cit., 346.

actualidad, según Y. Lambert, llegan a la ordenación «entre 100 y 130 por año, nueve veces menos que en los años cincuenta»⁵, cifra que confirman las estadísticas oficiales: 136 ordenaciones en 1976, 126 en 1993; en este último período de tiempo, el punto más bajo es 94, y el más alto 140⁶. El número de ordenaciones ha descendido en un 43% entre 1970 y 1991⁷. Según H. Simon, que nos proporciona algunas de las cifras citadas, «todavía no es posible decir, teniendo en cuenta las cifras globales, si este movimiento de espiral hacia abajo se ha detenido o no»⁸.

Conviene además airear estas cifras globales en función de las diferentes diócesis. Según las cifras dadas por H. Simon referidas a los 18 años que van de 1974 a 1991, ambos incluidos –período suficientemente largo para ser significativo–, se constata lo siguiente⁹:

- 20 diócesis tienen 0,5, o menos, ordenaciones por año.
- 36 diócesis tienen de 0,5 a 1 ordenación por año.
- 10 diócesis tienen de 1 a 1,5 ordenaciones por año.
- 16 diócesis tienen de 1,5 a 2 ordenaciones por año.
- 8 diócesis tienen de 2 a 2,5 ordenaciones por año.
- 4 diócesis tienen entre 3 y 4 ordenaciones por año.
- 1 diócesis tiene entre 4 y 5 ordenaciones por año.
- 1 diócesis (París) tiene entre 5 y 6 ordenaciones por año.

La crisis viene de lejos y es, por tanto, continua. No es verdad decir que hay una «ebullición» en la recuperación del número de vocaciones en Francia: estamos, todo lo más, en un estancamiento relativamente estable desde 1976. Las

5. Y. LAMBERT, «Les jeunes et le christianisme: le grand défi»: *Le Debat*, Gallimard, París, mayo-agosto 1993, 65. Encontramos esta cifra en casi todas partes. Cf. C. FLIPO, «Les jeunes prêtres en France»: *Études* (nov. 1994) 513-523, que precisa que hay que añadir 50 ordenaciones de religiosos por año; cf. *infra*.

6. *L'Église catholique en France 1995*, cit., 347.

7. C. FLIPO, *art. cit.*, 514.

8. H. SIMON, *Documents-Épiscopat*, n. 8, abril 1992, 2.

9. *Ibid.*, n. 9, mayo 1992, 5-6. Se consideran todas las diócesis francesas (metrópoli y ultramar), excepto dos que presentan un error tan manifiesto en las cifras que hace imposible su interpretación.

pequeñas variaciones de un año a otro no se inscriben en una curva significativa. Esta situación ha llevado al cierre de la mayor parte de los seminarios diocesanos. En estos momentos asistimos a alguna apertura o reapertura, que no dejan de ser raras y que a veces tienen bases supradiocesanas, en ocasiones internacionales. Pero incluso muy recientemente se han cerrado dos seminarios mayores para fusionarse con otros, y ya está tomada la decisión de otra fusión para el próximo año. ¿Hay alguna esperanza de que se invierta esta tendencia? Desde luego, soy de los que piensan que hay que hacer todos los esfuerzos posibles por promover entre los jóvenes las vocaciones al presbiterado. Pero, salvo milagro –tenemos derecho a pedir milagros, pero no a contar con ellos en la previsión pastoral–, hay que tener la sabiduría y la valentía de reconocer que ninguna política voluntarista, por muy necesaria que sea, podrá cambiar estas cifras de manera suficiente para permitir que sean atendidas las necesidades pastorales de la Iglesia de Francia en los próximos decenios, si nos mantenemos en las orientaciones eclesiales actuales. La razón principal es muy clara: se han reducido en proporciones considerables el *humus* cristiano y el entorno social favorables a la eclosión y maduración de la vocación presbiteral (o religiosa) de los jóvenes. Por lo demás, aun suponiendo que las cifras de ordenaciones empezaran a subir de nuevo, se ha alcanzado ya un determinado punto de ruptura que afectará a la vida de la Iglesia al menos durante treinta años. Porque hay que tener en cuenta los datos demográficos del clero francés.

* ESCASEZ Y ENVEJECIMIENTO DE LOS SACERDOTES

El descenso en el número de ordenaciones se ha traducido, evidentemente, en el del número de sacerdotes en activo, descenso que aumentó por la crisis de los años 1960-1970, cuando cierto número de ellos abandonó el ministerio. Volvamos a las cifras. De 1977 a 1985 encontramos 4.753 sacerdotes menos (14% de disminución). En 1979 había 31.800

sacerdotes diocesanos en Francia; en 1992 no había más que 24.000 (una disminución, por tanto, de 7.700, o sea, alrededor de un 25% menos)¹⁰. En ese mismo período de tiempo, la edad media de los sacerdotes aumentó sensiblemente: superó los 65 años¹¹, es decir, la edad de jubilación en la sociedad civil. Los sacerdotes de menos de 40 años representan solamente el 5% del total. Cada año mueren 800 sacerdotes. Los efectivos bajan anualmente entre 600 y 700.

* CAUSAS DE ESTE PROCESO

Sería demasiado pretencioso querer analizar aquí las causas de esta evolución: algunos la atribuyen a una especie de «dimisión» de la Iglesia, y de sus responsables, en su tarea de llamar al ministerio ordenado. Esta acusación es palpablemente injusta. Ya antes del Concilio, durante el Concilio (este problema aparece en los documentos del Vaticano II) y después del Concilio (en los sínodos de 1971 y 1990, en múltiples intervenciones romanas, en documentos franceses), no han faltado los textos y las iniciativas sobre los presbíteros, su formación, las vocaciones, tanto en el plano de la Iglesia universal como en el de la Iglesia de Francia (cf. el informe Frétellière de 1972). Es más que una preocupación: es casi una obsesión. No conozco ni un solo obispo que no se sienta fuertemente afectado por el tema. ¡Cuántos sueñan con reabrir sus seminarios, y se dan cuenta de que no podrían llenarlos! Sin duda, durante el período de turbulencia de los años setenta, una u otra orientación desafortunada pudo afectar a tal o cual seminario. Pero todo aquello ya pasó y nunca alcanzó la misma escala que el fenómeno de las vocaciones. A pesar de todos los informes, concertaciones e iniciativas, las cosas no han cambiado. Y no creo que se pueda hablar de crisis provisional.

10. *L'Église catholique en France 1995*, cit., 347.

11. Y. LAMBERT, *art. cit.*, 65.

Evidentemente, hay que buscar las causas en el estado general de la Iglesia y de la sociedad. Por eso habría que ampliar la encuesta. El desarrollo de las vocaciones, como el anuncio de la fe, pasa por mediaciones humanas. Lo menos que puede decirse es que existe una profunda contradicción entre la evolución actual de nuestra sociedad y la maduración de las vocaciones presbiterales según la figura clásica.

Señalemos aquí solamente algunos parámetros que condicionan directamente esta maduración de las vocaciones: lo que se ha llamado el «tercer umbral» de secularización¹²; la prolongación a veces sorprendente de la adolescencia, que retarda considerablemente las posibilidades de un compromiso firme; la dificultad que encuentra el joven de hoy para vivir el proceso de identificación con un sacerdote que imprime huellas en su crecimiento espiritual; la pérdida de notoriedad «profesional» de los sacerdotes en la sociedad; el espectáculo de excesos inquietantes de trabajo; la inquietud por el porvenir y por la «figura» que adoptará el ministerio presbiteral cuando vayan llegando a edades más avanzadas.

* LAS CONSECUENCIAS PASADAS Y PRESENTES

H. Simon ha descrito perfectamente las consecuencias que todo esto ha tenido en el pasado de los últimos decenios: «Hubo primero una disminución en el número de sacerdotes y de religiosos/as encargados de la enseñanza en las escuelas y colegios libres...; vino luego la escasez de sacerdotes y capellanes escolares; más tarde, la casi desaparición de los párrocos rurales; paralelamente, también bajó espectacularmente el número de religiosas dedicadas a los ancianos, a la asistencia sanitaria y a la catequesis; y, finalmente, estamos asistiendo a la erosión de los equipos sacerdotales. Donde había tres sacerdotes, quedaron dos, luego uno solo [...]. Es ahora, al pasar de 1 a 0, cuan-

12. H. SIMON, *op. cit.*, n. 8, abril 1992, 2-5.

do estamos tomando conciencia de la envergadura de todo el asunto»¹³. Esta evolución ha afectado a la evangelización de los jóvenes, que en otros tiempos eran objeto de una atención pastoral prioritaria en los colegios, fundaciones y movimientos diversos, lugares todos ellos de germinación y apoyo de posibles vocaciones. Dígase lo mismo de la evangelización de las gentes sencillas, a las que no les faltaban las visitas del sacerdote o de la religiosa del barrio¹⁴.

La permanencia en activo de numerosos sacerdotes hasta los 80 años y más, debido al aumento de la longevidad, ha ocultado durante algún tiempo el peso de las consecuencias¹⁵. Hace poco, todavía podía decir un obispo: mi presbiterio envejece, pero la verdadera crisis la sufrirá mi sucesor. Hoy los obispos sufren ya el impacto brutal de las consecuencias de la crisis. Los sacerdotes y los fieles también la sufren. Los miembros de un consejo presbiterial suizo declaran: «La falta de sacerdotes es un signo que hay que interpretar. Se dice: “Estamos en bajar; pronto empezará a subir de nuevo la marea”. Pero no creemos que vaya a ser así. La situación en algunos arciprestazgos es elocuente. Hay que encontrar un modo nuevo de proceder». Una francesa me escribe: «Es innegable la penuria de sacerdotes, y la situación va siendo cada vez más catastrófica. Nuestras comunidades “se hunden” por falta de sacerdotes; éstos son cada vez más escasos, cada vez más viejos, están sobrecargados, a menudo agotados. Hay comarcas enteras que sólo tienen la misa dominical en la cabecera de la comarca... Fuera de las ciudades, para “practicar” ahora hace falta tener coche».

13. *Ibid.*, 2.

14. *Ibid.*

15. Esta actividad, que va hasta el límite de las fuerzas, es admirable. Pero cabe preguntarse si no será un abuso, tanto sobre unas personas que tienen derecho legítimo al descanso, como sobre los fieles, que no pocas veces reciben una imagen muy negativa de la Iglesia ante el espectáculo de un anciano achacoso que ya no puede presentarse en público y cuya palabra sintoniza muy poco con lo que ellos son y están viviendo.

* LAS CONSECUENCIAS PARA EL FUTURO

En estas condiciones, ¿hacia qué tipo de presbiterio nos encaminamos? Pongamos el ejemplo de una diócesis media de 500.000 habitantes en Francia, mitad urbana, mitad rural. Hay diócesis menos pobladas para las que habría que adaptar las cifras propuestas. Hay también algunas diócesis de un millón de habitantes o más, en general predominantemente urbanas, en las que la situación puede ser algo mejor, o quizá peor (pienso en todo el «cinturón» de París). La diócesis de París es y seguirá siendo, todavía por mucho tiempo, un caso aparte, en primer lugar por las características sociales de su población y, además, por las razones bien conocidas de la centralización francesa, que lleva a París a un gran número de sacerdotes que no pertenecen al presbiterio diocesano (servicios de la Conferencia Episcopal, sacerdotes universitarios y estudiantes, directores y colaboradores de revistas, mayor número de religiosos, etc.). Pero existe el peligro de que este árbol oculte el bosque.

Hemos visto que hay 56 diócesis en Francia con un número de ordenaciones anuales inferior o igual a uno. Una diócesis de este tipo cuenta actualmente con 12 sacerdotes de menos de 50 años. Si se admite que es raro ordenar a personas con menos de 25 años, esa diócesis ha ordenado 0,5 sacerdotes por año. Si se proyecta esta misma proporción para el futuro, esa diócesis contará dentro de 20 años con 22 sacerdotes menores de 70 años. Así pues, una vez extinguidas las generaciones más numerosas que siguen trabajando todavía, aun estando en su tercera o cuarta edad, las diócesis de ese tipo, teniendo en cuenta las variaciones locales, dispondrán todo lo más de un presbiterio de 30 a 35 sacerdotes en activo¹⁶. Las diócesis más favorecidas, que disponen de una media de una ordenación por año, o poco más, tendrán un máximo de 50 sacerdotes (considerando con cierto optimismo que todos esos sacerdotes puedan ejercer su ministerio durante 50 años).

16. Un obispo con el que comentaba estas cifras con cierta prudencia, me respondió: «Usted es demasiado optimista».

Además, es evidente que no todos esos sacerdotes podrán ser enviados a las parroquias y hacerse cargo de las capellanías. Hay que contar con las necesidades de la administración diocesana, con los equipos de formación del seminario mayor, con los servicios de la Conferencia Episcopal (ávidos consumidores de sacerdotes bien cualificados), con la investigación teológica (si es estupendo que haya cada vez más laicos teólogos, sería de lamentar que no hubiera sacerdotes teólogos) y con la evangelización de la cultura, de campos pastorales no territoriales, y finalmente *—pero no por ello menos importante—* con los que sean nombrados obispos. Porque habrá que encontrar un centenar de obispos en esos presbiterios cada vez más reducidos.

Esto quiere decir que ni siquiera será posible asegurar un sacerdote a las nuevas parroquias, que actualmente se han reagrupado, por decisiones sinodales diocesanas, partiendo de un número mayor o menor de municipios. En las ciudades pequeñas habrá, a lo más, un sacerdote. Ya ahora, las ciudades de mediana importancia (40.000 habitantes) disponen, en el mejor de los casos, de tres sacerdotes. En las grandes ciudades, las parroquias más importantes seguirán disponiendo todavía de un sacerdote. Pero en los suburbios sólo habrá un sacerdote para un sector más o menos amplio. Los problemas se plantearán seguramente de manera distinta en el ámbito urbano y en el tejido rural, donde las distancias kilométricas serán un duro obstáculo para la presencia del sacerdote.

Resulta entonces evidente que el «encuadramiento» territorial heredado de las generaciones precedentes no sólo cambiará de densidad, sino de *naturaleza*. El cura que tenía una, dos, tres o cuatro parroquias, todavía podía conocer a su pueblo; el sacerdote encargado de un «sector» de 15 ó 20 parroquias —últimamente he conocido el caso de un sacerdote con 27 parroquias— situadas en un círculo cuyo diámetro puede superar los 20 km., está en relación con su pueblo de una forma *cualitativamente* distinta. No sólo no puede atender a muchas de las tareas de la pastoral ordinaria, sino que le resulta imposible mantener una relación viva y con-

creta con el conjunto de sus feligreses. Tiene que inventar una relación pastoral totalmente distinta.

Ante semejante evolución, está claro que la participación de los laicos en las tareas pastorales se hará cada vez más necesaria. En los años venideros caminamos, en Francia, con toda probabilidad, hacia la constitución de un «cuerpo pastoral» en el que los laicos serán mayoría, y en determinados lugares mayoría aplastante. Así pues, todavía estamos en los comienzos de un giro y un cambio que van a condicionar el anuncio del Evangelio y toda la vida de la Iglesia en los primeros decenios del siglo XXI.

* LAS FRAGILIDADES PROPIAS
DE LOS «NUEVOS SACERDOTES»

Hay que saludar con el mayor respeto la generosidad espiritual de los jóvenes que se comprometen hoy en el servicio del Evangelio, tanto en los presbiterios diocesanos como en las Órdenes y Congregaciones religiosas, a pesar de que cuanto les rodea está tan en su contra. La mayor parte de ellos son totalmente lúcidos sobre la situación de la Iglesia y de la fe en Francia. Se han tomado más tiempo que sus mayores para madurar su decisión. Algunos han encontrado la fe siendo ya adultos¹⁷. Pero la generosidad no lo arregla todo. No se puede excluir en algunos de ellos cierta preocupación por su seguridad o ciertas motivaciones complejas, que algún día tendrán que clarificarse.

Bulle en las cabezas la pretensión de que, aunque los sacerdotes jóvenes son pocos en la Iglesia, su nivel de fidelidad va a ser muy superior al de sus predecesores, por no decir del 100%. La realidad es más compleja: los «nuevos sacerdotes» (expresión que ahora uso en un sentido muy distinto del de la novela de Michel de Saint-Pierre, que tanto dio que hablar) llevan consigo toda la carga de fragilidad de la época en que viven. No se trata de echárselo en cara:

17. Cf. C. FLIPO, *art. cit.*, 517.

no puede ser de otro modo. Nadie se decide hoy por el sacerdocio en las mismas condiciones de hace 50 o incluso 30 años. Sería una ilusión pretender que estos hombres no chocan ya ni chocarán, como sus mayores, con la contradicción apostólica y con las pruebas que marcan las diferentes edades de la vida y que hacen que cada cual se vea obligado a hacer balances periódicos. El entorno eclesial de esas maduraciones será menos protector que en el pasado.

A estas consideraciones, todavía muy generales, hay que añadir ciertos datos de situación que complican aún más el problema. Ante el escaso número de vocaciones, algunos obispos sienten la tentación de ser menos exigentes sobre las condiciones que un candidato tiene normalmente que cumplir. Estos últimos años se han presentado casos en Francia en los que un obispo ha aceptado ordenar a un candidato que había sido formalmente rechazado por otro obispo, la mayor parte de las veces, además, sin consultar con éste las razones de su negativa¹⁸. Semejante modo de proceder acumula carbones encendidos sobre el porvenir de la Iglesia en Francia. Habría que partir del principio contrario: «A menos candidatos, más severidad en las condiciones que cumplir», por la sencilla razón de que el sacerdote de hoy y de mañana tendrá que tener una estructura personal infinitamente más fuerte que sus predecesores para poder mantener con firmeza su decisión y para vivir un celibato feliz.

La fuerza de las situaciones conduce también a estos jóvenes sacerdotes a asumir prematuramente cargos importantes antes de haber tenido un rodaje suficiente de experiencia pastoral en la colaboración con sus mayores. Hay que pensar en la soledad de vida, cada vez mayor, que tienen que afrontar. En muchos casos ha terminado ya el tiempo de los equipos presbiteriales: ¿cuántas diócesis pueden permitirse todavía este lujo? Pues bien, muchos jóvenes no están preparados para este género de vida, y algunos pueden «romperse». Está, finalmente, el exceso de trabajo y el

18. Conozco veinte casos de este estilo. Lo mismo menciona C. FLIPO, *art. cit.*, 522.

exceso de cansancio. Oí recientemente a un joven sacerdote preguntar a uno de sus hermanos: ¿Cuántos «además» tienes tú? Se refería a todas esas funciones anejas que van enunciando los textos de nombramiento, con toda una serie de «además, asumiré la responsabilidad de...».

Por si fuera poco, el presbiterio que se está estructurando en algunas diócesis es particularmente heterogéneo. Muchos obispos, angustiados por la falta de sacerdotes, los buscan y aceptan, sea cual fuere el estilo de su formación y de sus orientaciones. Esos presbiterios no sólo están a punto de perder la solidaridad de base entre los presbíteros —que antes les venía de su formación común y del mutuo conocimiento por haber pasado juntos sus años juveniles—, sino que se encuentran divididos por opciones pastorales distintas, cuando no contradictorias. No pocas veces asistimos a enfrentamientos de eclesiologías entre los jóvenes sacerdotes y los mayores. Como me decía recientemente un párroco con un enorme sentido común, el problema está en saber si nuestra pastoral debe ir al encuentro de las personas o si debe esperar a que sean ellas las que vengan a nosotros.

También es sabido que la nueva generación de sacerdotes está parcialmente invadida por una preocupación de identidad más o menos intensa, que se traduce en signos externos («clergyman», cuello romano, sotana algunos...), pero también en opciones litúrgicas y pastorales autoritarias y netas¹⁹, y a veces, más globalmente, en un rechazo del mundo²⁰. Esto se debe en parte al hecho de que una proporción relativamente importante de ellos ha salido de ambientes «tradicionalistas». Pero la preocupación por la identidad es signo de una fragilidad, de dudas e inquietudes sobre la propia identidad. Al cristiano le basta ser él mismo y vivir con serenidad la diferencia que le caracteriza. La preocupación por la identidad se convierte, lógicamente, en preocupación por la propia autoridad. Ocurre a veces que algunos, al ser enviados a una parroquia o a una capellanía, suprimen autoritariamente la colaboración que existía con los laicos.

19. Cf. C. FLIPO, *art. cit.*, 519-520.

20. Cf. J. RIGAL, *L'Église en chantier*, Du Cerf, Paris 1994, 63-67.

«Toman las riendas en sus manos», dejan claro que ellos son los dueños de la casa e imponen sus ideas a unos fieles que habían emprendido buenamente el camino pedido por el Vaticano II.

Disminución de efectivos en la vida religiosa

Las vocaciones a la vida religiosa masculina y femenina, especialmente en las Órdenes y Congregaciones apostólicas, conocen esta misma curva descendente. Los ingresos en los noviciados de los institutos religiosos masculinos franceses se situaban en torno a 680 a mediados de siglo, y cayeron a 150 en 1991²¹. El número de religiosos que viven en Francia disminuyó en más de 2.500 entre 1980 y 1993²². De 1975 a 1991, la media anual de ordenaciones se sitúa en 50 por año²³.

En la vida religiosa femenina, la curva de vocaciones ha conocido una caída similar. El número total de religiosas en Francia pasó de 112.000 en 1969 a 101.700 en 1973²⁴; en cuanto a las religiosas apostólicas, pasaron de 92.000 en 1977 a 66.000 en 1989, a 60.000 en 1991, y a 56.000 en 1995. Se trata todavía de una cifra impresionante, ya que duplica a la de sacerdotes. Pero de 1969 a 1995, es decir, en 26 años, los efectivos de las religiosas apostólicas en Francia han quedado reducidos casi a la mitad. Durante es-

21. Los efectivos de los monjes siempre fueron más reducidos. Hoy son 1.600 en Francia (*L'Église catholique en France 1995*, cit., 350). En los años después de la guerra las abadías conocieron un fuerte impulso, frente a la disminución de las vocaciones apostólicas. Pero hoy también en los monasterios se hace sentir la dificultad de reclutamiento, aunque de forma muy desigual.
22. *L'Église catholique en France 1995*, cit., 349.
23. Algunos religiosos se han integrado en la pastoral diocesana. En algunas diócesis constituyen incluso una parte notable del presbiterio.
24. Las monjas son actualmente 6.000 en Francia. «Aunque la disminución de vocaciones se hace sentir también entre las monjas, es menos aguda que en las otras formas de vida religiosa» (*L'Église catholique en France 1995*, cit., 354). Pero una mala pirámide de edades puede llegar a poner en cuestión el mantenimiento de una abadía o un convento. Las religiosas de la Visitación y las carmelitas han conocido ya en Europa occidental varias agrupaciones.

te mismo período, se ha incrementado su envejecimiento: «En 1969, la edad media era de 55,6 años [...]. En 1990 pasó la barrera de los 65, alcanzando así la del clero diocesano francés»²⁵. «En 1945 se registraron 3.561 ingresos, repartidos entre unas 360 Congregaciones. En 1965 la cifra cayó a 1.724, para hundirse en 1973, cuando sólo se llegó a 420. Desde 1980, la situación se estabiliza entre 200 y 300 ingresos anuales. ¡Pero no hay que olvidar que este número de ingresos no significa que todas esas jóvenes se queden en las Congregaciones!»²⁶. La evolución es, por tanto, bastante paralela a la de las ordenaciones sacerdotales. Hay que observar además que «en 1985 las novicias de origen extranjero representaban casi un tercio de los efectivos totales, pues eran 116»²⁷. El número de creaciones de Institutos en el siglo XX ha sido infinitamente inferior al del siglo XIX. A partir de mediados de siglo, los Institutos de nueva creación se reducen a unas pocas unidades²⁸. Una estadística prospectiva para el año 2005 da los siguientes resultados: habrá un 5% de religiosas de menos de 50 años, un 12% estarán entre 50 y 65 años, un 36% entre 65 y 80 años, y el 47% serán de más de 80 años.

Ya ahora mismo está en juego la supervivencia de cierto número de Institutos. La vida religiosa femenina ha contado con un número mayor de Institutos que la masculina, pero con menos efectivos cada uno de ellos. Cuando, en una población limitada, la pirámide de edades llega a un nivel peligroso, se puede llegar a un punto de no-retorno. Los jóvenes que eventualmente podrían entrar no pueden integrarse en un cuerpo tan envejecido, sobre todo cuando sabemos la distancia de mentalidades que crea la diferencia de generaciones. A muchos Institutos se les plantea hoy la cuestión de la asocia-

25. Sigo en estas cifras el *Document-Épiscopat* ya citado de H. SIMON; también a M. LÉBOUCHER, *Les religieuses. Des femmes d'Église se racontent*, Desclée de Brouwer, Paris, 94.

26. *Ibid.*, 195.

27. *Ibid.*, 196.

28. Pero el fenómeno de las fundaciones se ha desplazado hacia las «nuevas comunidades»: cf. más adelante, en el apartado 2 de este capítulo, el párrafo «Vuelve el Evangelio».

ción, de la federación o de la fusión, operación siempre delicada y que ocasiona no pocos sufrimientos. Pero, o eso... o esperar la muerte.

Las causas de esta disminución son del mismo tipo que las de las vocaciones presbiterales o religiosas masculinas. Ya hace tiempo que J.-C. Guy hizo un diagnóstico²⁹ mostrando cómo se han hundido dos modelos de vida religiosa. También en este caso apenas funciona el fenómeno de identificación con religiosas atractivas, porque, al ser menos y más mayores, las jóvenes se relacionan cada vez menos con ellas.

En la práctica, esta disminución drástica se traduce en la desaparición, generalmente sin hacer mucho ruido, de numerosas casas, residencias, obras, instituciones o implantaciones de todo tipo, grandes o pequeñas. «En ciertos lugares, en barrios desfavorecidos o en poblaciones rurales, bastaría con retirar la pequeña comunidad religiosa existente para que desapareciera la presencia de la Iglesia. Por su misma humildad y debilidad, este signo frágil de vitalidad cristiana es de gran valor»³⁰. Por desgracia, es lo que está ocurriendo con mucha frecuencia. Todo un tejido de presencias y de testimonio evangélico va desapareciendo. En el mejor de los casos, hay laicos o «comunidades nuevas» que se hacen cargo de la obra y la rejuvenecen. Pero lo ordinario es que se produzca una desaparición pura y simple.

Una crisis en la Iglesia

Suele centrarse la atención en la disminución de vocaciones presbiterales y sus consecuencias. Pero muchas veces se olvida situar este fenómeno en el entorno global que permite interpretarlo y sacar de él consecuencias oportunas para el futuro. Esta crisis de vocaciones es solidaria de una crisis más general y más difusa que afecta a la Iglesia en su con-

29. J.C. GUY, «La vie religieuse en crise?», en *Documents-Épiscopat*, n. 11, junio 1985.

30. B. DELIZY, en M. LÉBOUCHER, *op. cit.*, 84.

junto, particularmente en Francia, pero también en muchos países de Occidente. Este contexto general no permite contar con una inversión próxima y vigorosa de la curva de las vocaciones. En su doble vertiente, a la vez negativa y positiva, nos orienta hacia situaciones nuevas, en las que necesitamos discernir lo que el Espíritu dice a las Iglesias³¹.

La «encrucijada de las religiones»

Tomo este subtítulo de una emisión radiofónica de los domingos por la mañana. También la secuencia pluralista de las emisiones de la televisión, en la que se suceden musulmanes, judíos, ortodoxos, protestantes y católicos, presenta a la vez la imagen de una cohabitación pacífica y tolerante entre las religiones y la de un libre mercado de convicciones.

Francia era un país tradicionalmente católico; todavía hoy cuenta con 45 millones de bautizados católicos (de una población de 57 millones), de los que cerca de 10 millones se declaran practicantes regulares, y otros tantos practicantes ocasionales³². Hasta fechas muy recientes la confrontación religiosa —en otros tiempos conflictiva, ahora ecuménica— era intra-cristiana: afectaba a los protestantes (900.000 fieles) y a los ortodoxos (entre 150.000 y 200.000 fieles)³³. Hoy ya no es lo mismo. El gran desafío proviene de la presencia cada vez más fuerte de religiones no cristianas en medio de las confesiones cristianas.

Por una parte, el Islam, religión con pretensiones universales, está en situación conquistadora, por el simple hecho de la importancia que ha adquirido la inmigración musulmana. Se habla de 4 millones de musulmanes en Francia (que son, por tanto, considerablemente más numerosos que todas las Iglesias cristianas no católicas juntas), y nadie puede predecir que esta cifra no vaya a aumentar constante-

31. Que el lector no separe lo que sigue en esta exposición sobre los «desafíos» de lo que diremos más adelante sobre las «realidades que germinan».

32. Cifras tomadas de *L'Église catholique en France 1995*, cit., 380.

33. *Ibid.*

mente en los próximos decenios, por el mero hecho de la presión demográfica de los países del Magreb y del África negra y por el mayor índice de natalidad de los que ya están instalados. La misma importancia numérica induce cambios institucionales, reivindicaciones de tipo religioso y cultural y un primer proselitismo. Esta nueva situación contribuye incluso a modificar el concepto de laicidad que se vivía en la República francesa.

Por su parte, la comunidad judía cuenta con unos 650.000 miembros. El judaísmo conoce una renovación religiosa palpable desde que acabó la segunda guerra mundial. Su testimonio ocupa un lugar importante en nuestro paisaje espiritual.

Las religiones orientales atraen también a los occidentales con hambre de espiritualidad. Según la Unión Budista de Francia, hoy habría en este país unos 600.000 budistas, de los cuales 150.000 serían franceses³⁴. Hay que mencionar además el éxito de las diversas sectas, cuya referencia cristiana, cuando se mantiene, es mera fachada, y en las que se encuentran con frecuencia cierto número de «decepcionados del cristianismo». Está finalmente la nebulosa de la «New Age», que intenta construir el futuro en el sincretismo vaporoso de aspiraciones religiosas y cósmicas³⁵. Refiriéndose a esto, puede hablarse del «retorno de lo religioso», tras la gran oleada de «la muerte de Dios» y la notoriedad del ateísmo de los años sesenta y setenta³⁶.

Se impone una conclusión: el mundo religioso francés ya no es tan masivamente católico, ni siquiera cristiano, como antes (las dificultades de las Iglesias de la Reforma son muy parecidas a las de la Iglesia católica). Se reconocía implícitamente a la Iglesia católica en Francia un estatuto de «servicio público de religión»³⁷. Hoy la cosa es cada vez menos cierta. El impacto de esta nueva situación en las

34. Cf. D. GIRA, «La présence bouddhiste en France»: *Documents-Épiscopat*, n. 13, septiembre 1991.

35. Cf. H. BONNET-EYMARD et alii, «Interrogés par le Nouvel Age»: *Études* 378/2 (febrero 1993) 249-258.

36. Volveré más adelante sobre el diálogo ecuménico y el diálogo interreligioso, que hay que colocar entre las realidades germinales positivas.

mentalidades es ya evidente. Desde su infancia, el joven francés se ve confrontado con el pluralismo religioso. En el no creyente, esta situación alimenta la idea de que todas las religiones tienen, a fin de cuentas, el mismo valor, y que su misma multiplicidad es el signo de que ninguna puede pretender tener la verdad. En el mismo creyente, esta situación modifica sus relaciones con su propia fe y con su Iglesia. Se plantea nuevas cuestiones e intenta comprender este fenómeno. La tentación del relativismo religioso se hace para él más concreta. En una encuesta, sobre la que tendremos que volver más adelante, Y. Lambert escribe: «En 1952, casi la mitad de los bautizados católicos de 21-34 años pensaban que “la religión católica es la única verdadera”. En la encuesta *Valeurs* de 1981, sólo el 11% de los jóvenes de 18-24 años consideraba que “existe una sola religión verdadera” (o sea, alrededor del 15% de los bautizados católicos), mientras que el 52% asentía a la afirmación de que “en todas las grandes religiones del mundo se pueden encontrar verdades y significaciones fundamentales”, y el 33% afirmaba que “ninguna tiene una verdad que ofrecer”»³⁸. Al mismo tiempo, se hace un nuevo reproche a las religiones: su pretensión de absoluto las lleva a servir de aval a la violencia, cuando no a fomentarla directamente, por su mutua intolerancia. Los integristas musulmanes, los conflictos de Irlanda del Norte y de la ex-Yugoslavia son los ejemplos más cercanos. Y están lejos de ser los únicos en el mundo.

No se trata de añorar la antigua situación, sino de tomar nota de una nueva situación religiosa y espiritual, en la que el cristianismo católico no puede hacer oír más que una voz entre otras, aunque siga siendo mayoritaria. Se encuentra ante un desafío para el que muchos de sus miembros están todavía mal preparados y que le impone un cambio real de rostro y de comportamiento. La catequesis de los niños ya lo tiene en cuenta, pero todavía que-

37. Cf. Informe de mons. C. DAGENS, «La proposition de la foi dans la société actuelle»: *DC* 2.105 (1994) 1.057; ASAMBLEA PLENARIA DEL EPISCOPADO FRANCÉS DE 1994, *L'Évangile est attendu*, Centurion, Paris 1995.

38. Y. LAMBERT, *art. cit.*, 65.

da mucha adaptación que realizar. Cada vez más, la palabra de la Iglesia sólo será creíble por el testimonio de sus comunidades y por la calidad de su acción.

La disminución del número de católicos creyentes

Este siglo ha sido, en el mundo católico, el siglo de la Iglesia por muchas razones: pensemos en la renovación de la teología de la Iglesia desde la primera mitad del siglo, en la toma de conciencia de la responsabilidad de los laicos, en las realizaciones de la Acción católica, en la aportación eclesiológica del Vaticano II y en la prevalencia dada a la eclesiología de comunión. Pero, paradójicamente, al final de este «siglo de la Iglesia», nuestras iglesias se vacían, y son cada vez menos los sacerdotes existentes para celebrar el culto en ellas. Nunca nuestras iglesias de piedra han estado tan bien mantenidas, renovadas, devueltas a su primer esplendor por unas autoridades civiles generosas; pero esas mismas iglesias se encuentran generalmente cerradas³⁹, para protegerlas del vandalismo; lo cual quiere decir que ha desaparecido aquella vigilancia difusa que suponía la asistencia frecuente de los fieles. Cada vez se visitan menos las iglesias por lo que son, pero se organizan cada vez más visitas culturales para admirar su arquitectura y sus obras de arte.

Lo que hoy está en cuestión es la situación de la fe católica y la consistencia misma del pueblo católico de Francia, cuya evolución se va pareciendo cada vez más a la de la piel de zapa. Hay que analizar aquí dos parámetros principales: el de la práctica sacramental y el de las creencias concretas, comparadas con la enseñanza oficial de la fe de la Iglesia.

39. Cuando yo era niño, uno de los signos por los que distinguía el templo protestante era que estaba cerrado fuera de las horas de culto, mientras que la iglesia católica permanecía abierta todo el día. Hoy me doy cuenta de que esto estaba relacionado con el pequeño número de creyentes, a menudo dispersos, y con la imposibilidad de atender a la vigilancia del lugar; es el mismo fenómeno que hoy obliga a cerrar las iglesias católicas.

«Las encuestas de orden cuantitativo revelan tanto el descenso de la práctica religiosa y de la sacramentalización como la disminución acentuada del número de vocaciones sacerdotales y religiosas y el bajo nivel de asistencia de los niños a la catequesis, mayor o menor según las regiones y las diócesis»⁴⁰. La disminución de la práctica dominical es demasiado conocida para que sea preciso volver sobre ella. Ya nos hemos habituado a ver una parroquia urbana con varios miles de habitantes que sólo reúne los domingos a un 5-10% de los católicos. Todavía existe una «cortina» de practicantes. Pero en las parroquias menos numerosas o rurales, esa cortina se corre muchas veces para abrirse al vacío. ¿Cuántos sacerdotes del mundo rural sólo consiguen reunir a un pequeño puñado de fieles para celebrar la única misa que se dice en toda la comarca? Igualmente, «si en 1952 uno de cada dos franceses católicos se confesaba “al menos una vez al año”, en 1983 sólo lo hace un 14%»⁴¹.

El número de bautismos católicos, cuyo primer declive data de 1963⁴², cayó, respecto al conjunto de nacimientos, al 64% en 1987. Según otras cifras, en 1979 hubo 515.600 bautismos católicos (sobre 757.400 nacimientos); en 1992, hubo 449.500 (sobre 743.600 nacimientos), es decir, una baja de 66.000 bautismos, alrededor de un 8% menos. La asistencia a la catequesis se calculaba en 1991-1992 en un 40% de los niños de 8-12 años. La profesión de fe baja cada año de uno a dos puntos. La curva descendente de matrimonios es aún más espectacular: 227.700 matrimonios católicos en 1979 (340.400 matrimonios civiles) y 137.500 en 1992 (271.400 matrimonios civiles), es decir, un descenso de 90.200 (cerca del 33%)⁴³ y del 50% de la cifra global de uniones. «Sea cual sea el modo de calcular que se escoja,

40. Informe de Mons. C. DAGENS, *op. cit.*, 1.043.

41. J. JONCHERAY, «La pratique ecclésiastique du sacrement de pénitence dans son contexte social», en (L.M. Chauvet y P. de Clerck [eds.]) *Le sacrement du pardon entre hier et demain*, Desclée, Paris 1993, 20.

42. Ya en 1974, un libro de J. PÔTEL (*Moins de baptêmes en France. Pourquoi?*, Du Cerf, Paris) analizaba el proceso del «descenso general del número de bautizados».

43. *L'Église catholique en France 1995*, cit., 255.

escribe Y. Lambert, la curva de la práctica religiosa se parece siempre a un tobogán; además, la bajada se produce cada vez más precozmente entre los adolescentes»⁴⁴.

Pero actualmente no podemos contentarnos con criterios de la práctica para evaluar el catolicismo francés. No se puede distinguir sin más la categoría de los practicantes y la de los creyentes. En otras palabras, todos los que hoy se reconocen católicos están lejos de profesar la fe católica en muchos de los puntos esenciales del Credo. Una serie de encuestas recientes sobre este tema muestra cómo progresan las «creencias imprecisas»⁴⁵. Se leen en ellas respuestas sorprendentes en sus proporciones: sólo el 54% de los católicos creen, por ejemplo, que Jesús es el Hijo de Dios. La resurrección de Cristo, la Trinidad, la resurrección de los muertos y la vida eterna son también objeto de respuestas muy diversificadas, mientras que se extiende la creencia en la reencarnación. La práctica y la creencia evolucionan a la par, tanto positiva como negativamente.

En resumen, no son solamente los signos institucionales de la Iglesia los que se van encogiendo y recortando como la piel de zapa, sino que lo mismo sucede con el número de creyentes. Es cierto que en muchas ciudades y regiones sigue habiendo ambientes tradicionales que continúan siendo profundamente cristianos. Pero el pueblo católico en Francia, fuera de los grandes centros urbanos, va siendo cada vez más una «diáspora». K. Rahner, en una obra que obtuvo mucha resonancia en Francia, *Misión y gracia*⁴⁶, señalaba la situación de diáspora de los católicos en algunas regiones de

44. Y. LAMBERT, *art. cit.*, 64. Tomo de aquí algunas de las cifras anteriores.

45. Por ejemplo, por citar sólo los más recientes, C. MICHELAT, J. PÔTEL, J. SUTTER y J. MAÎTRE, *Les français sont-ils encore catholiques? Analyse d'un sondage d'opinion*, Du Cerf, Paris 1991 (el sondeo data de 1986); «L'astre catholique», encuesta comentada por F. MOUNIER en *La Croix* del 20 de mayo de 1994; «Croyances floues», encuesta comentada por H. TINCQ, *Le Monde*, 12 mayo 1994. La interpretación de estos sondeos es delicada, ya que el denominador de referencia varía desde «todos los franceses» hasta «los que se dicen católicos».

46. K. RAHNER, *Misión y gracia*, Dinor, Pamplona 1966-1968, especialmente el segundo tomo.

Alemania. Hoy somos nosotros los que nos vemos confrontados con esta situación, para la que la experiencia pastoral francesa no nos ha preparado.

El fracaso de la transmisión de la fe a los jóvenes

Hemos de ser aún más precisos. Lo que acabamos de decir afecta ante todo a los jóvenes, a propósito de los cuales se puede decir que para muchos de ellos se ha roto el hilo de la transmisión de la fe. El término «transmisión» expresa una realidad muy concreta de la condición humana en el acceso a la fe, aunque, rigurosamente hablando, la fe no se transmite, sino que sigue siendo el misterio del don de Dios y de la acogida de la libertad de cada persona.

* LAS CIFRAS DE LA SOCIOLOGÍA

Una reciente encuesta sociológica, realizada con destreza y honestidad, nos pone en presencia de la realidad actual de la fe entre los jóvenes⁴⁷. Detengámonos un instante en su diagnóstico. Su autor, Y. Lambert, opina que la observación de los jóvenes franceses «da la impresión de que han salido de la religión»⁴⁸. Todos los criterios de pertenencia religiosa (bautismo, catequesis, profesión de fe, matrimonios, práctica cultural) están en baja. La pertenencia religiosa de los jóvenes bajó al 65% en 1984 y cayó al 42% en 1990. La proporción de jóvenes católicos no es más que del 37% en estos momentos: «Se trata de una inversión sin precedentes, que nos autoriza a hablar con toda propiedad de una juventud post-cristiana»⁴⁹.

Aunque la imagen de la Iglesia, observa este analista, sigue siendo positiva para esta generación en lo que se refie-

47. Y. LAMBERT, *art. cit.* Cf. también la obra colectiva, bajo la dirección de Y. LAMBERT, G. MICHELAT, *Crépuscule des religions chez les jeunes? Jeunes et religions en France*, L'Harmattan, Paris 1992.

48. Y. LAMBERT, *art. cit.*, 63.

49. *Ibid.*, 64.

re a su opción por los más pobres, a su defensa de la paz y de los derechos humanos, aunque se la considera como una «institución íntegra», por el contrario la «rigidez» de su enseñanza en el terreno de la moral, «su espíritu de certeza y de autoridad», no son aceptables en un mundo marcado por la permisividad. «Nada resulta tan ajeno, por no decir repelente, a los ojos de la mayoría de los jóvenes, como el hecho de que una institución pueda pretender detentar la verdad y la moral, y *a fortiori* en terrenos y comportamientos que sus propios portavoces no viven»⁵⁰.

Es inútil proseguir aquí el análisis detallado de las opiniones sobre los contenidos principales de la fe: «Es todo el conjunto de creencias el que, de forma impresionante, se desliza hacia el relativismo, hacia el probabilismo»⁵¹. Al mismo tiempo, progresan las «creencias paralelas» (telepatía, astrología, reencarnación...). Lo que se ha llamado «el retorno de lo religioso» no ha sido más que un fenómeno muy minoritario y pasajero. Hay quienes no dudan en hablar a este propósito de una «segunda revolución francesa»⁵². Pero se trata de un fenómeno europeo: «La caída es tan fuerte entre los jóvenes españoles o ingleses como entre los jóvenes franceses, e incluso es más fuerte entre los jóvenes belgas, y más aún entre los holandeses»⁵³. El catolicismo alemán conoce también una crisis análoga, con el deseo que expresan algunos jóvenes católicos de que se les borre de los registros de la Iglesia, para no tener que pagar el impuesto cultural.

Por otra parte, la asistencia más escasa de niños y jóvenes a la catequesis, el descenso en el encuadramiento de jóvenes en las diversas instituciones cristianas, junto con un empobrecimiento de la enseñanza de la historia, han engendrado en muchos jóvenes de hoy una pérdida de «memoria cristiana». En la enseñanza que reciben, la referencia a la historia del cristianismo como fuente fundamental de nues-

50. *Ibid.*, 65.

51. *Ibid.*, 68.

52. Cf. H. MENDRAS, *La seconde révolution française, 1965-1984*, Gallimard, Paris 1988.

53. Y. LAMBERT, *art. cit.*, 71.

tra cultura es cada vez más tenue, hasta llegar a plantear el problema específico de una «información sobre las religiones», que es a lo que ahora se tiende. «No podemos ocultar nuestra preocupación, escribe el informe de mons. Dagens, por cuanto se refiere a la transmisión de la cultura religiosa y por el lugar que ocupa el hecho religioso en la educación»⁵⁴. Algunos jóvenes, privados de toda transmisión, incluso cultural, de la fe cristiana, se sienten tentados por lo religioso pagano.

* FRACASO HASTA EN LOS AMBIENTES CRISTIANOS

Una evolución semejante afecta no sólo al catolicismo «sociológico», sino también a los ambientes más cristianos. Hace ya más de veinte años que viene planteándose el problema del fenómeno de la no-transmisión de la fe de una generación a otra, en familias en que parecían cumplirse *a priori* las condiciones necesarias para una buena transmisión. «Alrededor de la mitad de los padres practicantes tienen hijos practicantes», dice Y. Lambert⁵⁵. ¡Cuántos hogares católicos, que vivieron con entusiasmo el acontecimiento del Vaticano II y dieron un testimonio vivo, abierto y comprometido de su fe, ven con tristeza cómo la generación de sus hijos toma tranquilamente otra dirección completamente distinta! Ahora podemos observar este fenómeno, ampliado, en la generación de los nietos. Ha dejado de existir la coherencia necesaria entre las diferentes instancias educadoras (familia, escuela, entorno vital, medios de comunicación, todas las instancias que transmiten opciones morales)⁵⁶. Algunos adolescentes encuentran incluso dificultades para vivir su fe en el ámbito escolar.

Por otra parte, debido a las turbulencias culturales de los años setenta, los jóvenes de aquella época, que ahora ya son

54. Informe de Mons. C. DAGENS, *op. cit.*, 1.058.

55. Y. LAMBERT, *art. cit.*, 64.

56. Se constata lo mismo en el Informe de Mons. C. DAGENS, *op. cit.*, 1.051 y 1.057.

padres, «se encuentran en la práctica imposibilidad de transmitir a sus hijos una experiencia religiosa: dado que la mayor parte de ellos no la tuvieron personalmente, ¿cómo van a poder hablar de ella?»⁵⁷. «En las generaciones posteriores al mayo del 68, los padres no son capaces de responder a las demandas educativas de sus hijos, tanto en el plano humano como en el plano más espiritual»⁵⁸. Es la sustancia viva del catolicismo francés la que aquí se encuentra en estado de hemorragia. Sería banal oponer a esta constatación el llamado «retorno de lo religioso». Aparte de las ambigüedades ya señaladas de este fenómeno, es algo que sigue siendo numéricamente escaso en relación con la masa, que se mantiene indiferente a los problemas religiosos.

Una sociedad ampliamente post-cristiana

Así pues, en muchos aspectos Francia vive una situación post-cristiana. Ha llegado la hora del individualismo dominante y de la indiferencia religiosa aparentemente serena, aun cuando encierre en su interior una profunda angustia. Asistimos así a una forma de divorcio pacífico entre nuestra sociedad y la Iglesia católica, casi un divorcio amistoso y por consentimiento mutuo. Cada uno respeta al otro, sin ninguna agresividad. Ha pasado casi por completo el tiempo de la militancia anticlerical, pero también el del lenguaje militante de la «reconquista». Cada uno sigue su propio camino sin tener en cuenta lo que es ni lo que hace el otro. Evidentemente, nada de ello responde a una intención pastoral de los responsables de la Iglesia, pero sí es lo que, desde fuera, puede leerse en los hechos. Nuestro mundo post-cristiano busca cada vez más sus valores y sus puntos de referencia fuera de la Iglesia; escucha su discurso, pero no lo entiende. La imagen de la Iglesia que transmiten los medios de comunicación es terriblemente parcial, deformadora, a veces caricaturesca. No cabe duda de que un buen número de valores cristianos han pasado a nuestra sociedad,

57. H. SIMON, *Documents-Épiscopat*, n. 8, abril 1992, 5.

58. Testimonio de una religiosa, en M. LÉBOUCHER, *Les religieuses*, cit., 46.

en la que se han emancipado. Su herencia sigue viva, al menos por ahora. Pero también reaparece un paganismo subjetivamente inocente, como se ve a propósito de algunas cuestiones muy serias (el aborto, por ejemplo). Es elocuente el hecho de que hayan silbado en la televisión al abbe Pierre, el hombre más popular de Francia según los sondeos, por haber recordado, a propósito del SIDA, el valor de la fidelidad en el amor⁵⁹.

Un catolicismo francés profundamente dividido

Hay que añadir a este inventario otra realidad típicamente francesa, pero que contribuye a disminuir la coherencia del catolicismo en Francia. Se trata de su división en dos grandes orientaciones, que cristalizó sin duda en la Revolución francesa y que desde entonces ha ido tomando nombres diferentes. En el punto de partida estuvo la ruptura entre los obispos y sacerdotes que juraron o se negaron a jurar la Constitución civil del clero impuesta en 1792. Una vez pasada la tormenta revolucionaria, fue preciso reconciliar a la Iglesia de Francia dentro de ella misma. Cuando el concordato de 1801, Pío VII cedió a las exigencias de Bonaparte, que pedía la dimisión de todos los obispos franceses. Se acordó que el nuevo episcopado estaría formado por un tercio de los que se negaron a jurar, por un tercio de los que juraron y por un tercio de nuevos obispos promovidos al cargo. Con esta «amalgama» se intentaba rehacer la unidad del catolicismo francés. En el plano propiamente institucional, constituyó un éxito que evitó diversas formas de cisma. Pero no produjo la consiguiente conversión de las mentalidades.

Así fue quedando claro a lo largo de todo el siglo XIX. De un lado estaba el catolicismo ultramontano, al estilo de Joseph de Maistre, más sociológico que eclesiológico, fuertemente conservador, enamorado de la «restauración»,

59. Para un análisis sociológico de esta evolución en Suiza, en Francia, en el Canadá francófono y en Bélgica, cf. J.-P. WILLAIME, «Les métamorphoses contemporaines du croire à la lumière d'enquêtes récentes»: *Archives des Sciences Sociales des Religions* 82 (1993) 239-245.

opuesto a las evoluciones de la sociedad, que desarrolla sus instituciones como una especie de fortaleza, a veces reaccionario en el plano político, generalmente monárquico hasta finales de siglo. La señal de aceptación de la República que dio León XIII no fue acogida unánimemente en estos ambientes. Esta tendencia favorecía un catolicismo autoritario, seguro en el plano doctrinal, que rechazaba todo tipo de debate y funcionaba como una especie de «partido» disciplinado. Del otro lado estaba el catolicismo liberal, por mucho tiempo galicano en eclesiología, mucho más abierto al mundo moderno, a la justicia en el plano social (con los «sacerdotes demócratas» y el «catolicismo social»), a la República en el plano político, y más sensible a los valores de la libertad. Sus representantes intentaban emprender un debate constructivo con el mundo moderno.

A comienzos del siglo XX, las cosas se radicalizan. Frente a la crisis modernista, algunos conservadores se afirman como católicos «integrales» o «integralistas»: es el origen del «integrismo», que sospecha y ve herejías por todas partes. Considerando este término, resulta difícil dar un nombre a la otra tendencia, que sería injusto confundir con el modernismo doctrinal propiamente dicho; el término «liberalismo» es seguramente el menos malo. Pero esta crisis modernista, las intervenciones de Pío X, las leyes de separación en Francia y, más tarde, la condenación del *Sillon* de Marc Sangnier favorecieron la forma de un catolicismo cada vez más conservador, que se afirmaba en oposición a una República anticlerical. En la otra dirección, nuestro siglo vio la condena, en 1926, de la *Action Française*, y bien sabido es hasta qué punto sirvió para desgarrar esos mismos medios católicos. Algunos no se sometieron nunca. Por lo demás, también el integrismo fue teniendo diversos matices, más o menos extremistas, más o menos doctrinales o políticos.

Análoga divergencia se hizo sentir con respecto al gobierno de Vichy, que dio muchas facilidades a la Iglesia y al que muchos obispos sostuvieron en nombre del orden y de su reconocimiento de los valores cristianos, sin preocuparse en los más mínimo por el hecho de que aquel régimen

fuera un «príncipe-esclavo» (G. Fessard) en manos de la ideología nazi. A pesar de la oposición de algunos valientes obispos que pagaron cara su actitud, la mayor parte del episcopado afirmó la exigencia moral de la sumisión al servicio del trabajo obligatorio (STO) decidido por los alemanes. Semejantes consignas turbaron profundamente las conciencias de muchos jóvenes cristianos, que consideraban sus deberes para con la patria desde un punto de vista completamente distinto. Fue la primera vez que se puso en tela de juicio, en nombre de la misma moral, la autoridad de una palabra de la Iglesia. En cuanto acabó la guerra, reaparece esta misma fractura entre los que se siguen llamado integristas o fundamentalistas —respecto a los cuales el cardenal Suhard tomó una actitud firme en 1947— y los «progresistas». El segundo término es demasiado vago, ya que hay diversas formas de progresismo. En una de ellas se incluyó por algún tiempo la idea de adoptar el análisis marxista como portador de una verdad política y social. Hoy es un término bastante obsoleto, y se habla más bien de «católicos de izquierda».

El Vaticano II fue un acontecimiento importante desde este punto de vista, ya que se inscribió mayoritariamente en la perspectiva de apertura al mundo y de reconciliación con él, planteando unos principios doctrinales y eclesiológicos que marcan un claro viraje con respecto a la anterior actitud de la Iglesia. Su consecuencia fue, por un lado, la generalización de un «catolicismo abierto» en el espíritu del Concilio, pero también una radicalización del integrismo. Tras un momento de silencio provocado por el asombro, esta última corriente, que invocaba la «tradición» y se autocalificaba de «tradicionalista», levantó muy pronto la cabeza, con mons. Lefebvre y otros líderes que no dudaron en llegar incluso al cisma. Este movimiento está, además, políticamente vinculado a la extrema derecha. El tradicionalismo que podemos llamar «teológico» —ya que rechaza formalmente algunas de las afirmaciones del Vaticano II, como la libertad religiosa—, ha encontrado su orquestación en un tradicionalismo popular que, ignorando estas controversias, intenta sobre todo conservar las fórmulas litúrgicas

y culturales de su infancia. Las «facilidades» concedidas por Juan Pablo II a esta tendencia han permitido la vuelta de algunos al redil, pero apenas han producido efecto en sus cismáticos corazones.

El catolicismo francés sigue estando hoy atravesado por esta división, en la que hay que distinguir entre los extremos y las zonas intermedias del espectro⁶⁰. Los primeros traspasan a veces los límites de una verdadera comunión católica y abusan de la polémica; los segundos representan orientaciones sin duda muy diferentes, pero progresan hacia una mayor tolerancia. Pero las sensibilidades siguen en desacuerdo y, en cuanto se presenta la ocasión (por ejemplo, en el asunto de *Pierres vivantes* en 1981-1983), surgen las desavenencias, muchas veces sordas. La corriente tradicionalista, cuya presencia pesa hoy fuertemente en la palabra de la Iglesia jerárquica, interviene regularmente ante Roma y se mantiene en tensión, larvada pero constante, con el episcopado, al que siempre considera sospechoso de tal o cual «colusión». Algunos jóvenes sienten la tentación de nuevas formas de fundamentalismo. Esta misma división, como hemos visto, se da entre los sacerdotes, con el consiguiente perjuicio para una buena concertación pastoral. Es urgente una reconciliación de la memoria entre ambas corrientes para que se llegue a una colaboración constructiva⁶¹.

Esta tensión interior de la Iglesia es, evidentemente, un obstáculo para una verdadera comunión. Al maniqueísmo francés le cuesta trabajo aceptar que haya diferencias legítimas y orientaciones plurales dentro del marco de la unanimidad en la fe. El famoso proverbio «*in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*» (unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo) —falsamente

60. En particular, no hay que confundir a los «cristianos tradicionales» con los «cristianos tradicionalistas».

61. El Informe de Mons. C. DAGENS me parece un poco optimista a este propósito, cuando dice que «se han calmado las tensiones entre los creyentes y se practica una aceptación más libre y más realista de las diferencias existentes entre todos» (*op. cit.*, 1.046). Esperemos que tenga razón, pero la violencia de las reacciones de las dos partes en el reciente asunto de mons. Gaillot parece mostrar todo lo contrario.

atribuido a san Agustín— está aún lejos de ser vivido entre nosotros. De hecho, estamos viviendo a un mismo tiempo diferentes edades de la fe: la fe del siglo XIX, a veces de tipo medieval, muy respetable en su tiempo, coexiste con una fe que ha pasado por la crítica de los tiempos modernos. Son evidentes las consecuencias que esto tiene sobre la evolución y el futuro de la Iglesia, ya que a estas corrientes subyacen dos eclesiologías: por un lado, la de un catolicismo autoritario, centralizado y piramidal; por otro, una eclesiología de comunión con contornos más elásticos. Unos quieren volver a la figura eclesial que dominaba antes del Vaticano II; otros intentan construir un nuevo rostro de la Iglesia en el mundo.

Una recesión de la fachada institucional de la Iglesia

No es necesario que nos extendamos sobre las evidentes consecuencias de estos datos convergentes. La reducción cuantitativa de los efectivos parroquiales, de religiosos y religiosas, de múltiples obras, de la presencia juvenil, de las actividades culturales, engendra, una vez más, un cambio cualitativo. La Iglesia católica sigue siendo, sin duda, una importante realidad espiritual en el tejido francés, pero ahora es una realidad de tantas. Las luces verdes que permitían hablar de «mayoría» van pasando sucesivamente a rojas. La Iglesia topa con el espesor cultural de la indiferencia religiosa. «Mientras se esboza una nueva figura de la Iglesia, se constata un cierto debilitamiento del catolicismo en sus aspectos más visibles y más socialmente instituidos»⁶².

No es de extrañar que, en esta nueva situación, la palabra de la Iglesia experimente una importante pérdida de autoridad. Se oye su discurso, pero no se le escucha, y no sólo en los terrenos en que su palabra choca más directamente con las mentalidades (la moral sexual y conyugal), sino también en aquellos otros en los que podría aprovecharse de un prejuicio favorable (la moral social y política). Se reprocha a la Iglesia el que hable demasiado y no actúe lo suficiente. La

62. Informe de Mons. C. DAGENS, *op. cit.*, 1.047.

pérdida de autoridad de la Iglesia jerárquica se hace sentir también en los ambientes cristianos que participan afectivamente en los movimientos que atraviesan las culturas en las que viven. Un teólogo alemán ha podido hablar, en este sentido, de un «cisma vertical»⁶³. Es una situación preocupante: Indudablemente, muchos cristianos tienen que experimentar una conversión; pero ¿no debería también la Iglesia convertir la forma y el funcionamiento de su discurso?

No pretendo en modo alguno «desesperar a Billancourt», según la famosa reflexión de J.-P. Sartre. Las reflexiones que hemos hecho no deben engendrar el desánimo, sino aquella lucidez en la que tiene que apoyarse nuestra esperanza, que es algo muy distinto. Por lo demás, sólo podemos hacer una interpretación acertada si vemos también las cosas desde el lado positivo, tal como vamos a verlas en las páginas siguientes. No he hecho más que recoger cosas bien conocidas, con una fe profunda en el misterio de la Iglesia, indisociablemente unido al misterio de la salvación que nos ofrece Jesucristo. Las he situado en márgenes amplios de tiempo para mostrar su amplitud. Creo que nadie puede quedarse hoy en el discurso del «último cuarto de hora». Con cierto matiz de caricatura, lo resumiría así: «La coyuntura es difícil. Pero remanguémonos, pongamos manos a la obra, y daremos un vuelco a la situación. Las vocaciones volverán a florecer, y ya se siente a este respecto un cierto repunte. Restauraremos la situación anterior, la de una Iglesia fuerte, influyente, numerosa, como lo era en la primera mitad del siglo». Este discurso, que pretendía consolar y dar seguridad, era el que mantenían dolorosamente muchos sacerdotes ante el hecho innegable de una Iglesia que agonizaba en determinadas zonas rurales y suburbios urbanos. Los obispos ven ya con mucha claridad la gravedad del problema, y en las instancias responsables no se oculta cierta-

63. E. BISER, *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*, Graz 1991.

mente el problema. Pero volvemos a topar con el fenómeno del doble lenguaje: el discurso oficial sigue mostrándose mudo o, cuando menos, reticente y molesto con respecto a esta dura realidad.

REALIDADES QUE GERMINAN

En este cuadro, que puede parecer sumamente sombrío, hay, sin embargo, una serie de pequeñas luces.

Una nueva «figura» de creyentes

«Cada vez son menos los católicos, y cada vez creen mejor», escribía el comentarista de un reciente sondeo⁶⁴. Aunque el catolicismo «sociológico» se reduzca numéricamente, aunque esté viniéndose abajo la Iglesia de los comportamientos heredados, aunque la fe no se transmita como es debido, crece, sin embargo, el número de católicos que viven una fe personal cuyas características convergentes nos permiten hablar de una nueva figura de la fe, de una fe de adhesión fuerte. El primer signo de ello es el interés por profesar una fe lúcida, consciente e informada, que haya atravesado la crítica de los diferentes maestros contemporáneos de la sospecha, y que esté preocupada por tener una formación teológica fuerte, a través de la participación en trabajos de grupo o en cursos de diferentes niveles (escuelas de la fe, cursos en las diócesis, cursos y semanas nacionales, escuelas de ministerios) que pueden llegar hasta el ciclo universitario de licenciaturas o doctorados en teología. Es notable que, a la vez que las facultades de teología veían disminuir sus efectivos de seminaristas, recibían «nuevos públicos» que los reemplazaban inmediatamente. Poco a poco, pero de forma continuada, se ha ido formando un cuerpo de teólogos lai-

64. F. MOUNIER, *La Croix* de 20 mayo de 1994, p. 2, recensionando el sondeo *L'astre catholique*.

cos, algunos de los cuales pueden incluso participar en la formación de los seminaristas. Cuando se pregunta a estos nuevos públicos por sus motivaciones para estudiar teología, se oyen generalmente dos respuestas principales; la primera: no quedarse en la fe del catecismo, sino llegar a comprender la verdad de su contenido, verificar incluso si vale la pena vivirla y si puede dar un sentido a la vida, llegar al fondo de su mensaje más allá de las innumerables dificultades que le opone nuestra cultura. La segunda razón: el deseo de prestar un servicio a la Iglesia, de una forma o de otra, en tal o cual ministerio o en el marco de la catequesis o de grupos bíblicos y evangélicos.

Esta fe más fundamentada, más convencida y, por tanto, más coherente, está en el origen de muchos y diversos compromisos en la Iglesia y en la vida pública. Una generosidad manifiesta se pone al servicio de las grandes causas que movilizan a nuestros contemporáneos, milita en los diversos movimientos del apostolado de los laicos y —un hecho muy novedoso desde hace un decenio— se compromete en la colaboración con el ministerio propiamente pastoral de la Iglesia, en el mismo momento en que éste se ve en dificultades. En estos movimientos las mujeres desempeñan una función importante.

Esta figura de nuevos creyentes es, por tanto, la figura de unos católicos responsables que desean participar de la vida de la Iglesia como si se sintieran personalmente responsables de su vida moral⁶⁵. Son de esos «a los que hay que conceder más aún la palabra [...], para que puedan decir libremente cómo su adhesión al Dios de Jesucristo y su práctica del Evangelio va forjando su existencia de forma duradera, cómo mantienen su confianza a pesar de tener que atravesar tierras bien difíciles, por qué sienten el deseo de compartir su experiencia y de despertar en otros el sabor de Dios y el amor a la Iglesia»⁶⁶. Su relación con la Iglesia adquiere una forma nueva, más exigente y también más crítica, que ya no

65. Cf. «la ética de la construcción de sí mismo», evocada por el Informe de Mons. C. DAGENS, *op. cit.*, 1.053.

66. Informe de Mons. C. DAGENS, *op. cit.*, 1.047.

puede expresarse bajo la forma de una obediencia inmediata que se somete sin intentar comprender. El diálogo y el debate son para ellos las formas normales de los modos que la Iglesia debe usar para responder al desafío de los tiempos. Ante las decisiones y las formulaciones doctrinales de la Iglesia jerárquica, su primer reflejo es pensar que se trata de algo suyo («*res nostra agitur*»), y esperan, por consiguiente, poder intervenir en el proceso que las va preparando.

Este movimiento está aún en gestación y no ha encontrado todavía su estabilidad. Pero lo cierto es que a través de él va cambiando la forma misma de las relaciones entre los presbíteros (e incluso los obispos) y los laicos; y, consiguientemente, va evolucionando todo el estilo de la vida de la Iglesia. Estas relaciones no pueden ser ya las del «clérigo» que «sabe» con el laico que no sabe y se limita a escuchar y a obedecer. En adelante, «cualquiera» tiene capacidad, en muchas cuestiones, para discutir las cosas con su párroco. Se insta una forma nueva de compartir y dialogar como interlocutores.

«Vuelve el Evangelio»

Tomo esta expresión de un amigo, animador de grupos de lectura del Evangelio y testigo de la experiencia de fe que en ellos se vive. Se puede hablar a este propósito de una regeneración concreta de la Iglesia, no ya principalmente por el vínculo institucional, que por lo demás no se discute, sino por el mismo compartir la fe a nivel de la existencia y la experiencia y por el juego de las relaciones inducidas que constituyen una comunidad. Es la experiencia, rehecha novedosamente, de que Cristo está presente en medio de los que se reúnen en su nombre para intentar comprender su palabra.

Del mismo modo, muchos cristianos de esta nueva figura de la fe pertenecen a movimientos de vida evangélica vinculados a las grandes Órdenes o a las grandes tradiciones espirituales (hermandades dominicanas, marianistas, maristas, de San Juan de Dios, de Carlos de Foucauld, de

San Francisco, Comunidades de Vida Cristiana ligadas a la Compañía de Jesús, etc.)⁶⁷. Algunos intentan participar incluso en las actividades propias de estas Órdenes, Congregaciones o Sociedades sacerdotales (por ejemplo, el grupo Galileo relacionado con la Misión de Francia) de forma más o menos institucional.

En este mismo contexto de redescubrimiento evangélico, las «nuevas comunidades» de Renovación —llamadas a veces «carismáticas» de forma ambigua, ya que estas comunidades no pretenden monopolizar los carismas en la Iglesia— han tomado un impulso notable. Se distinguen en ellas comunidades de alianza (Emmanuel, Camino-nuevo, Fundaciones del mundo nuevo...) y comunidades de vida (Bienaventuranzas, Pan de vida, Verbo de vida...)⁶⁸. Estos grupos viven de la gracia de Pentecostés bajo el signo del don del Espíritu, en referencia espiritual a la vida de las comunidades cristianas que nos recuerdan los Hechos de los apóstoles y las cartas de Pablo: efusión del Espíritu, oración comunitaria espontánea, experiencia de ciertos carismas de curación, servicios múltiples en la Iglesia⁶⁹. Algunas comunidades siguen un camino original que todavía no ha alcanzado por completo su estatuto institucional en la Iglesia e intentan dar todo el lugar debido, en su compromiso, a las parejas casadas. Otras representan una forma totalmente nueva de vida consagrada, que puede llegar, al menos para una parte de sus miembros, hasta los tres votos⁷⁰. De esta forma toman parcialmente el relevo de las formas clásicas de vida religiosa. En el plano apostólico, se instalan a veces en los lugares de las antiguas

67. Limitándonos a los movimientos de vida evangélica. Es imposible mencionar aquí el centenar de movimientos diversos de apostolado de los laicos recogidos en la lista del Secretariado para el Apostolado de los Laicos (septiembre 1991).

68. *L'Église catholique en France 1995*, cit., 243.

69. No intento dar aquí un juicio de valor sobre cada uno de estos grupos, juicio que no puede ser global, sino que ha de tener en cuenta la naturaleza de la formación que se da y del discernimiento espiritual que se practica en cada uno de los grupos.

70. Cf. M. HÉBRARD, *Les nouveaux disciples dix ans après*, Centurion, Paris 1983; *Les charismatiques*, Du Cerf, Paris 1991.

instituciones de la Iglesia, para renovar su actividad. La Renovación «carismática» anima 1.750 grupos de oración diseminados por toda Francia.

En esta renovación evangélica sería injusto no mencionar la evolución que han logrado las religiosas apostólicas en su aplicación del decreto *Perfectae Charitatis* del Vaticano II. Todas las Congregaciones han puesto al día sus constituciones en la doble perspectiva de la fidelidad al carisma de su fundador o fundadora y de la preocupación por adaptar sus comportamientos y actividades a las exigencias apostólicas de nuestra sociedad: «Descubrimiento del trabajo profesional en ambientes muy marcados por la secularización, acceso a nuevas responsabilidades en la Iglesia, colaboración más frecuente con los laicos, elevación global de su nivel de estudios y de diplomaturas...»⁷¹. En general, han salido de la clausura de sus enormes conventos, han abandonado ciertas costumbres que subrayaban un estatuto de separación, para vivir más como levadura en la masa. Han hecho una opción por los pobres y marginados. «Ha llegado la hora de unidades más pequeñas repartidas, de manera bastante homogénea por otra parte, en las ciudades y en el campo, para responder a una voluntad de misión y de inserción en las poblaciones»⁷².

Es de notar que este retorno al Evangelio no se expresa de ningún modo como un evangelismo salvaje. No hay ninguna intención contestataria frente a la institución eclesial. Pero constituye una realidad que modifica la realidad eclesial e invita a realizar determinadas conversiones.

El catecumenado y el bautismo de adultos

El catecumenado de adultos en Francia ve aumentar sus cifras de forma significativa en estos últimos años. Una encuesta del Servicio del Catecumenado nos propone una

71. M. LÉBOUCHER, *op. cit.*, 98.

72. *Ibid.*

buena «fotografía» para el año 1993⁷³. Su número ha pasado, de 890 en 1976, a 8.430 en 1993. Casi se ha triplicado en los últimos cinco años. Este crecimiento se observa, con algunos matices, en todas las regiones de Francia. Es desigual según las edades (con una cierta concentración en los 20-24 años para las mujeres, y en los 25-29 años para los hombres). Casi la mitad de los catecúmenos tienen entre 20 y 30 años, y el 70% son mujeres. El número de estudiantes es proporcionalmente elevado. La cualificación profesional y cultural es bastante variada. «Los catecúmenos de más edad provienen de los cuadros superiores y profesiones liberales, de trabajadores por cuenta propia y de funcionarios (y, evidentemente, jubilados)⁷⁴, de ámbitos urbanos por lo general. Su inmensa mayoría no tenía ninguna pertenencia religiosa anterior, aunque hay una pequeña minoría procedente de otras religiones presentes en Francia. La mayor parte de ellos se preparan para el bautismo, otros para la primera comunión o para la confirmación, si se habían bautizado de niños pero habían perdido contacto con la fe y con la Iglesia. Con frecuencia hay algún acontecimiento importante que es la ocasión para dar este paso: la perspectiva del matrimonio o el deseo de estabilizar una situación de cohabitación, la petición de bautismo o de catequesis para un hijo; pero también pueden poner en marcha su proceso algún encuentro con testigos de la Iglesia y otros acontecimientos personales. No pocas veces estuvieron madurando bastante tiempo su decisión.

Los aspectos que creen más importantes en su grupo catecumenal son el intercambio, el diálogo y la escucha, la solidaridad afectiva, el compartir la fe y la vida cristiana y la catequesis. «Su perfil, escribe J. Joncheray, se parece muy poco al de los católicos practicantes normales», ya que, «a través del catecumenado, es una población mucho más am-

73. Revista *Croissance de l'Église*, n. 111, mayo 1994: «Photographie du catéchuménat». Salvo mención especial, las cifras citadas proceden de este documento, del que he tomado también, en las descripciones del catecumenado, las principales formulaciones. Cf. también G. CORDONNIER, *Des nouveaux chrétiens*, Desclée de Brouwer, Paris 1995.

74. *Ibid.*, 13.

plia que la que acude todos los domingos a la iglesia la que manifiesta su interés por el catolicismo. Los católicos deben considerar esto como una esperanza de renovación, como un signo de vitalidad. Y tendrán razón»⁷⁵.

Al lado de los catecúmenos, hay que mencionar un número más elevado todavía (unos 10.000) de acompañantes, sacerdotes, religiosas y laicos, hombres y mujeres. Son católicos practicantes, comprometidos en la Iglesia y en la sociedad, que intentan ejercer una función de testigos. Su nivel cultural y profesional es sensiblemente superior al de los catecúmenos. Muchos de ellos piden tener apoyos para su propia formación y ayuda espiritual, y afirman que este acompañamiento es para ellos un lugar de profundización de su propia fe.

A estas cifras hay que añadir la de bautismos en edad escolar entre 7 y 12 años. «Un 10-15% de jóvenes practicantes tienen padres no practicantes, y los bautismos tardíos representan la sexta parte del descenso anual de bautismos de bebés»⁷⁶.

No son muy numerosos, pero también están esos cristianos de formación inicial que, en la efervescencia de las crisis de nuestra sociedad (mayo del 68, por ejemplo), pasaron por la crisis y el mutismo de la fe, que lo arrastró todo consigo y les llevó a abandonar la Iglesia «de puntillas», como se decía entonces, y que a través de una maduración dolorosa han vuelto a encontrar el camino de la oración y de una fe nueva en Jesucristo⁷⁷. Es cierto que estos que «recomien-

75. *Croissance de l'Église*, cit., 61-62.

76. Y. LAMBERT, *art. cit.*, 64.

77. El libro impresionante de G. COQ, *Que m'est-il arrivé. Un trajet vers la foi, Du Seuil*, Paris 1993, describe un itinerario típico de esta generación, que pasa por una desestructuración de los lugares de orientación del sentido de la existencia humana y por una absolutización de lo político, antes de conocer un momento de «retorno» hacia el redescubrimiento de la oración, del sentido del pecado y del hecho de que «decirse cristiano es reconocer que uno va progresando modestamente en el descubrimiento de que no vive según el Evangelio» (pp. 21-22). Este itinerario tuvo que pasar también por la conversión de la imagen de Dios («el Dios perverso»). Está claro que estos cristianos ya no pueden vivir en una Iglesia que se enclaustra en su imagen pasada.

zan»⁷⁸ son poco numerosos en comparación con los que no volverán nunca. Pero su presencia, incluso en dosis homeopáticas, es un signo del deseo espiritual que sigue habitando a nuestros contemporáneos.

Estas cifras, por estimulantes que sean, siguen siendo muy modestas frente a la hemorragia de la sustancia del pueblo católico que hemos evocado anteriormente. Pero su significación supera con mucho su realidad cuantitativa. Atestiguan una búsqueda espiritual existente en el seno de nuestra sociedad. Muestran que una apertura al catolicismo y una esperanza en él siguen trabajando a personas que desde siempre o desde hace mucho tiempo han vivido lejos de la Iglesia. La figura de la fe a la que ellos se sienten vinculados es muy parecida a la que hemos descrito más arriba.

La conversión ecuménica

Hay que mencionar el movimiento ecuménico como una realidad que germina llena de futuro para la Iglesia. Hoy suele decirse que el ecumenismo no progresa o que ha tocado techo, y que las Iglesias han vuelto a sucumbir bajo el peso de su nostalgia de identidad. Para algunos forma parte de lo que ya ha pasado. Reconozcamos al menos que todavía no ha llegado a su punto de no-retorno, y que actualmente siguen actuando en su contra fuerzas regresivas.

Pero los árboles no deben ocultarnos el bosque. Durante cuarenta años se ha recorrido mucho camino. Ningún testigo de cómo estaban las cosas a mediados de siglo podía prever la conversión oficial de la Iglesia católica al movimiento ecuménico, como la realizada en el Vaticano II, y el cambio de actitud del pueblo de nuestra Iglesia conciliar. Lo que era asunto de unos cuantos precursores se ha convertido en un hecho adquirido en numerosos grupos que van modelando, por su parte, la vida eclesial. Está en marcha una reconciliación de corazones y de espíritus, que no

78. Cf. H. BOURGEOIS, *Redécouvrir la foi. Les recommençants*, Desclée de Brouwer, Paris 1993. Informe de Mons. C. DAGENS, *op. cit.*, 1.044.

es un asuntillo de tienda especializada; es un asunto de Evangelio: «Que todos sean uno [...], para que el mundo crea» (Jn 17,21). El rostro de las confesiones eclesiales, hostiles unas para con otras y apelando al mismo Cristo, era un escándalo. El rostro de la conversión que está sucediendo, aunque esté lejos de haber llegado a su término, es un testimonio creíble dado al mundo. Y el mundo, por lo demás, da oídos a este testimonio. Sólo puede producir extrañeza el que los progresos no sean más rápidos. Pero no se repara en dos o tres decenios la ruptura milenaria con el Oriente ni la fractura de 450 años en Occidente.

El trabajo de las Comisiones doctrinales ha sido notable y ha contribuido a superar muchos obstáculos. La conversión a la fraternidad y al diálogo se está expresando a través de una multitud de encuentros y de actividades comunes: no solamente en el terreno de las iniciativas de caridad, sino también en el orden de la pastoral, de la catequesis y de las predicaciones. Pero todo esto es un espíritu, un movimiento: no puede tratarse de instituciones nuevas a gestionar tranquilamente.

También funciona en nuestro país el diálogo inter-religioso, principalmente con el judaísmo y el Islam. Sean cuales fueren las dificultades respectivas, también él representa una conversión de actitud. La Iglesia y los cristianos salen de su ghetto y manifiestan que la existencia de las otras religiones, en su misma alteridad, les interesa en alto grado. También el servicio *Incroyance-Foi*, encargado del diálogo con los no-creyentes, ha demostrado ser un lugar de fecundas relaciones.

Los sínodos diocesanos

El derecho canónico de 1983 ha restaurado la posibilidad de sínodos abiertos a los laicos (can. 460), siendo así que desde comienzos del siglo XII, según el padre Hervé Legrand, los sínodos habían estado reservados a los clérigos. Esta participación de los laicos queda a la discreción del obispo que establece una ley electoral. Es verdad que el sínodo só-

lo tiene formalmente competencias consultivas (can. 466), ya que sólo el obispo dispone del poder propiamente legislativo. Pero los canonistas advierten con razón que, *de facto*, el sínodo tiene un poder deliberativo, ya que el obispo no puede modificar sus decisiones: sólo puede rechazarlas o promulgarlas. Se tratará entonces de una ley sinodal. Si el obispo quiere promulgar otra cosa por su cuenta, será una ley del obispo y no del sínodo.

Desde 1983 hasta finales de 1994, 34 diócesis han tenido su sínodo, y 3 están ahora realizando sus diversas etapas, mientras que otras 17 han preferido una fórmula más suave: un «proceso de tipo sinodal». Esto significa que más de la mitad de las diócesis francesas conocen ya esta experiencia. A través de ellos se está buscando y está empezando a encontrarse una nueva figura de Iglesia⁷⁹. Es la que corresponde a los nuevos tipos de cristianos que acabamos de describir.

El sínodo diocesano es un acontecimiento complejo que pasa por una serie de fases que duran dos o tres años: preparación, encuestas, elecciones, celebración de «lanzamiento» del sínodo, formación de equipos sinodales que reflexionan sobre un tema particular, selección de los temas que finalmente se asumen, constitución del temario sinodal y, finalmente, celebración del sínodo propiamente dicho, en una o varias sesiones, para debatir y votar las proposiciones del temario sinodal. El obispo concluye entonces el conjunto del proceso mediante la promulgación de las leyes sinodales.

Los temas tratados son sumamente amplios y se refieren, por un lado, a la Iglesia en la sociedad y, por otro, a la vida de la misma Iglesia. Por ejemplo, en el primer capítulo de los temas tratados se ha hablado de las nuevas culturas, del trabajo, del paro y la exclusión, de la inmigración, de la educación de los jóvenes y de su entrada en la vida adulta, de los espacios de diálogo que hay que crear entre jóvenes y adultos, de la pa-

79. Cf. M. HÉBRARD, *Révolution tranquille chez les catholiques. Voyage au pays des synodes diocésains*, Centurion, Paris 1989; Vv.AA., *Les synodes diocésains*, Desclée de Brouwer, Paris 1994.

reja, de la familia y de la mujer, de la salud, de los enfermos y ancianos, de los problemas del campo y de la ciudad, del desarrollo, de la colaboración solidaria con el Tercer Mundo, de la paz y los derechos humanos, de la ecología, etc. Como es lógico, no todos los sínodos han recogido todos estos puntos, pero su orientación es clara: se trata de «asumir los problemas que la sociedad plantea a la Iglesia» (cardenal Coffy) y de «inventar un nuevo tipo de relaciones entre el hecho religioso y la sociedad» (mons. Gilson).

En el capítulo de la vida en la Iglesia, los principales temas han sido: la religión popular, la evangelización, la formación cristiana y la catequesis, las asambleas dominicales sin sacerdote, las vocaciones, las instituciones eclesiales, la agrupación de parroquias, los nuevos ministerios laicales.

Se han tomado decisiones importantes sobre los ministerios de los animadores pastorales, sobre la agrupación de parroquias, la creación de numerosos consejos, la comunicación en la Iglesia, la coparticipación de responsabilidades, la economía. Existe el riesgo de haber creado organigramas un tanto pesados y complicados, a los que será difícil dar vida de forma duradera. Algunos textos no son, propiamente hablando, decisiones o leyes, sino declaraciones de intención que pueden quedarse en piadosos deseos.

Estos sínodos han sido, ante todo, un acontecimiento y una experiencia espiritual vivida en la Iglesia local. Han suscitado generosidad y entusiasmo, compromiso de los laicos, concienciación. Han sido ocasión de celebraciones litúrgicas cálidas y significativas. Han hecho posible una excelente calidad de escucha entre personas procedentes de ámbitos muy distintos. El sínodo expresa de esta forma la participación de toda la comunidad en la gestión de los asuntos de la Iglesia. Están siendo instancias de «recepción» del concilio Vaticano II, a la vez que actos de corresponsabilidad y de co-gestión, y finalmente momentos de comunión vivida y experimentada. Un sínodo no es una asamblea democrática propiamente dicha, aunque sus procedimientos se inspiren en el funcionamiento democrático, sino nada menos que la expresión palpable del *sensus fidei* de la comunidad diocesana.

Estos sínodos constituyen un éxito incontestable y han abierto una esperanza. Ponen en práctica de un modo muy concreto el principio comunitario en la Iglesia. Pero su resultado todavía está por convalidar. Sería catastrófico que, una vez pasado el entusiasmo sinodal, quedara intocado el modo de ejercer las responsabilidades en la diócesis. Tampoco es bueno que queden sin una respuesta clara, refleja y motivada, ciertas cuestiones que aparecen regularmente en los sínodos, pero cuya solución supera las competencias del obispo, que no puede hacer otra cosa más que transmitir las a Roma. Los puntos más tratados en este sentido son los siguientes: acoger en la Reconciliación y Eucaristía, en casos muy determinados, a los divorciados que han vuelto a casarse; habilitar a algunos ministros laicos para dar la unción de los enfermos; revisar la forma de presentar la moral sexual y conyugal; ordenación de hombres casados; etc.

El diaconado permanente

Si la curva de ordenaciones presbiterales ha experimentado el descenso que hemos visto, la de ordenaciones para el diaconado permanente, por el contrario, está en constante alza, aunque sobre la base de cifras más modestas: en Francia había 40 diáconos permanentes en 1975, 107 en 1980, 296 en 1985, 659 en 1990, 953 en 1993; en 1994 se superó la cota de los 1.000⁸⁰. La Iglesia de Francia se ha mostrado lenta en comprometerse por este camino, más lenta por ejemplo que las Iglesias de Alemania (525 diáconos ya en 1979), Estados Unidos (2.800 en esa misma época), o Bélgica (150 diáconos). Pero hoy el episcopado francés deposita grandes esperanzas en el desarrollo del diaconado⁸¹.

80. *L'Église catholique en France 1995*, cit., 361. Las mismas cifras aparecen en el artículo de F. DENIAU, «Mille diacres en France»: *Études* (nov. 1995), 523-533.

81. El diaconado fue objeto de estudio durante la última reunión de la Conferencia episcopal francesa en Lourdes, en octubre de 1995.

La figura concreta y el futuro ministerial del nuevo diaconado permanente plantean cierto número de problemas sobre los que volveremos⁸². Aquí sólo quiero retener el signo que muestra el diaconado en la comunidad cristiana. Representa un nuevo camino de acceso al ministerio ordenado, que ya no parte sistemáticamente de jóvenes, sino de adultos, y de adultos casados la mayoría de las veces. Al lado de los presbíteros, se va estableciendo progresivamente un nuevo cuerpo de ministros que dan oficialmente testimonio de Cristo Servidor de su Iglesia y ejercen un ministerio complementario y diferenciado. Inscribe un tercer elemento en el binomio clérigos-laicos, demasiado sociológicamente esclerotizado. La relación de los diáconos con el pueblo cristiano es, de entrada, distinta de la de los presbíteros, por el simple hecho de que ejercen una profesión, no están sometidos a la prohibición que tienen los presbíteros de participar en la vida política y sindical, y la mayoría de ellos están casados (el 90%) y comparten una forma de vida muy próxima a la de los demás laicos⁸³. Pero se trata de una relación auténticamente ministerial. Con ellos, algo se pone en movimiento en el tejido de relaciones existente en la Iglesia y en el testimonio que la Iglesia da hacia fuera.

Sacerdotes felices

En las nuevas y difíciles condiciones de la pastoral actual, hay numerosos sacerdotes felices y que no tienen empacho en decirlo⁸⁴. No son los despojos de los cambios que están sucediendo. Muchos de ellos se abren con disponibilidad a las nuevas exigencias pensando en el futuro; aceptan compartir sus responsabilidades y entrar sin reticencias en el

82. Cf. en el cap. 2 de este libro el apartado «Algunas grandes afirmaciones del Vaticano II» y todo el apartado «¿Qué figura ha de tomar el ministerio de los diáconos?».

83. Cf. F. DENIAU, *art. cit.*, 525.

84. Cf. el último cuaderno de *Prêtres diocésains*: «Nos raisons d'être heureux», UAC, Paris 1995.

juego de la colaboración pastoral con los laicos. Establecen entre sí y con los diáconos, y finalmente con todos los fieles, relaciones de nuevo cuño, marcadas por la sencillez y la confianza mutua. A través de sus múltiples tareas, saben asociar un ministerio local y de contacto inmediato con un ministerio más global y mediato. Desempeñan la misión que les ha sido confiada con el mejor empeño de que son capaces. Por su parte, cierto número de laicos toman conciencia de sus propias responsabilidades respecto de los sacerdotes, invitándolos a su mesa o a pasar con ellos las vacaciones o días de relax, dándoles el apoyo de una amistad que es muy importante para su equilibrio afectivo. También en este terreno está germinando novedad.

El desafío del catolicismo popular

Podría parecer una osadía mencionar el catolicismo popular en esta sección consagrada a los nuevas germinaciones, cuando da la impresión de ser el gran perdedor de la evolución en curso. La Iglesia católica ha sido desde siempre «multitudinista». ¿No está a punto de convertirse en una Iglesia «elitista»? ¿No es éste el punto donde más le aprieta el zapato?

Sin embargo, hay lugares en los que se expresa el catolicismo popular y se compagina con una pastoral viva de la Iglesia. Son (en Francia) los lugares de peregrinación: Lourdes, La Salette, Pontmain, la capilla de la medalla milagrosa de la rue du Bac, Lisieux, Paray-le-Monial, Ars y otros; y lugares semejantes en otros países. Es curioso constatar cómo, en el momento en que la práctica dominical y sacramental ha conocido los fuertes descensos que hemos visto, no sólo se ha mantenido la participación en las peregrinaciones, sino que ha aumentado de manera sensible. Al mismo tiempo, los responsables de las peregrinaciones han hecho un esfuerzo pastoral considerable para convertir las en lugares de conversión y de educación en la fe. Se ha suprimido todo lo caduco, viejo, devocional en el mal sentido de la palabra y que corría el riesgo de dar pábulo a actitudes

un tanto supersticiosas, y se ha recentrado la predicación en el misterio de Cristo Salvador. Los mensajes de las apariciones se interpretan a la luz de la Escritura. El sacramento de la reconciliación se propone en unas condiciones más adecuadas, en las que se puede entablar un diálogo sereno. En muchos casos, una peregrinación parroquial o diocesana supone un verdadero retiro espiritual, adaptado a unos cristianos cuya simplicidad cultural encierra a menudo una gran profundidad espiritual. Otro tanto puede decirse de las grandes reuniones de jóvenes, que pueden constituir momentos de auténtica conversión. Pero entonces se plantea el problema de cómo «proseguir» en la vida ordinaria lo que se ha vivido en un marco excepcional.

Los mártires y los profetas de nuestro tiempo

Nuestro tiempo tiene también sus mártires y sus profetas, cuyo impacto en nuestra sociedad es extraordinariamente vivo. Se trata en particular de aquellos y aquellas que en diversos países han arriesgado su vida al servicio de los más pobres, por la fe y la justicia. En estos últimos decenios han sido numerosos los testigos del Evangelio, sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos, que han sido encarcelados, torturados física o mentalmente, e incluso asesinados, en los países comunistas, en América Latina y en África, más recientemente en Argelia. No todos estos mártires son católicos; también hay otros que han perdido su vida por su compromiso con las grandes causas humanas. No se trata aquí de repartir premios, sino de constatar que la llamada a la entrega de sí hasta la muerte sigue siendo una realidad entre los cristianos. Entre estos mártires, no pocos son franceses y constituyen un signo elocuente de la vitalidad de la fe en nuestro país. El eco de su testimonio provoca en todas partes un respeto cargado de emoción.

Junto a los mártires están los profetas. La segunda mitad de este siglo ha conocido muchos profetas en las filas cristianas. Juan XXIII fue uno de ellos por su manera de ejercer su ministerio de obispo de Roma y por haber tomado la iniciativa del Concilio. También lo fue un obispo como Hélder Câ-

mara en el Brasil. Y otros muchos. Aunque no sean franceses, su presencia y su palabra jugaron un papel importante en nuestro país. En Francia, una personalidad como la del abbé Pierre mantiene una popularidad excepcional desde hace varios decenios, pues tanto para los de fuera como para los de dentro resulta evidente que su lucha es el servicio evangélico a los pobres. Por su palabra y por su acción, es un auténtico testigo de la fe. Habría que citar sin duda otros nombres que inventan nuevas formas de obras caritativas. Cuando a los pobres se les anuncia la buena noticia, inevitablemente se produce un contagio de la fe.

Podría resumirse en una palabra el sentido del díptico que hemos expuesto: *mutación*. Una figura de Iglesia está desapareciendo; otra distinta está naciendo. Quizá podría invocarse aquí, con el humor oportuno, la ley paleontológica según la cual las grandes mutaciones de las especies se realizan en poblaciones restringidas. De la misma forma, una figura de la fe se va para ser sustituida por otra. Está claro que los actores de las germinaciones que hemos evocado no pueden ponerse los hábitos —no sólo gastados, sino demasiado grandes— de las antiguas instituciones. Serán los animadores de otro tipo de funcionamiento eclesial. ¿No convendrá entonces apostar, en las orientaciones y decisiones que la Iglesia va a tener que adoptar, por apoyarse en lo que nace y tiene ansias de vivir? En el contexto y a la luz de esta mutación es como hay que reflexionar sobre la cuestión de los ministerios, que es el tema explícito de este libro. Pero antes de emprender esta reflexión, no será inútil aventurar algunos discernimientos más generales sobre nuestra situación eclesial.

ALGUNOS DISCERNIMIENTOS

Todas estas realidades en germen, y otras que no hemos mencionado aquí, son pequeñas y frágiles. Podría decirse

que tienen poco peso frente a todo lo que está muriendo en la institución eclesial. Seguramente algunas de ellas no lograrán seguir adelante. El desequilibrio se palpa en la misma extensión de los apartados de este capítulo: hemos necesitado bastante más espacio para exponer el primero que el segundo. Es incontestable que la Iglesia católica en Occidente, y más particularmente en Francia, ha tenido que pasar por la criba y afrontar una prueba excepcional.

En el discernimiento que hay que hacer sobre lo que nos está ocurriendo, conviene distinguir entre lo que tiene que ver con la realidad humana, histórica y cultural de la Iglesia y lo que brota de la actitud espiritual y de la interpretación teológica. Hay que mantener juntos estos dos puntos de vista, en una unidad en la que no se mezclen las referencias. Evidentemente, no basta con atenerse a una interpretación social e histórica. Pero tampoco es suficiente, so pretexto de fe y sentido espiritual, saltarse los hechos y datos concretos tal como nos toca vivirlos, para afirmar que el Espíritu Santo lo arreglará todo. Sería pereza espiritual. ¿No nos recordó Pío XI que, si Dios nos ha dado una inteligencia, ha sido para que nos sirvamos de ella en beneficio del Reino? Ciertamente el juicio histórico debe inscribirse en un presupuesto de fe. Pero también el juicio teológico debe tener en cuenta la realidad histórica y social. ¿Qué es lo que el Espíritu de Dios dice a la Iglesia a través de esta situación nueva? Responder a esta cuestión es tarea de todos los cristianos.

Una crisis histórica que requiere una renovación histórica

La Iglesia se encuentra en nuestros días con una contradicción apostólica del tipo de sus grandes crisis históricas, las que marcaron los cambios de civilización y de cultura, como lo fueron el final del Imperio romano y los siglos de hiebro de la alta Edad Media; en Oriente y en África del Norte, la invasión del Islam; en Europa, las crisis de los tiempos modernos y de la Revolución francesa. Bajo la calma de las apariencias (en Canadá se hablaba por los años sesenta de la

«revolución tranquila»), se está desarrollando un fenómeno de gran amplitud.

Ante semejante acontecimiento son posibles varias actitudes: a) continuar simplemente como si no existiera y cerrar los ojos, apoyándose en lo que todavía se sostiene, pensando, aunque sin decirlo en voz alta, que «después de nosotros, el diluvio»; b) justificar con esta avalancha de cifras negativas el propio desaliento, a veces la desesperanza, y tirar la soga tras el caldero; c) actuar de forma voluntarista para restaurar, cueste lo que cueste, el *status quo* anterior; o bien, d) buscar el significado de lo que está ocurriendo, discernir los signos de los tiempos, antes de tomar las mejores decisiones para el porvenir de la fe en los países desarrollados. Con este espíritu es como me gustaría abrir algunas pistas.

Hay que preguntarse por las razones, la naturaleza y la amplitud de lo que nos está pasando. Quizá nos inclinemos a dramatizar las cosas porque idealizamos la situación anterior. «Me siento autorizado a decir a los cristianos, escribe J. Delumeau, que el presente es menos sombrío de lo que muchos se imaginan, que el futuro sigue abierto y que tendemos a magnificar las dimensiones tanto de la cristianización de antaño como de la descristianización de hoy»⁸⁵. Es una afirmación estimulante, pero que nos invita también a ciertos exámenes de conciencia. Porque, si solemos ver bastante bien y analizar más fácilmente las causas exteriores a la Iglesia, tenemos el peligro, por el contrario, de olvidar las causas internas. La Iglesia no puede dejar de interrogarse por las razones de la «hemorragia de sentido» de su mensaje en nuestro mundo cultural, por la imagen concreta de Dios que ha impregnado su predicación y por la desafortunada resistencia que opusieron al asalto de la modernidad científica, técnica, industrial y cultural los ambientes tradicionalmente cristianos y hasta los segmentos de cristiandad que todavía quedaban hace cuarenta años en nuestro país. Este cristianismo mayoritario y pujante no era tan fuerte ni tan puro como se ha dicho. No es posible entrar aquí en este análisis,

85. J. DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir?*, Hachette, Paris 1977, 9-10.

que debería incluir simultáneamente las relaciones de la Iglesia católica y de la sociedad, al menos desde comienzos del siglo XIX, su manera de funcionar como institución y sus prácticas pastorales.

De las causas hay que pasar a las consecuencias y tomar conciencia de que la Iglesia va siendo cada vez más minoritaria. Por eso mismo, ya no puede pretender muchos de los derechos «adquiridos», que sólo eran legítimos en la medida en que se basaban en la adhesión de la gran mayoría de la población. En el terreno de la gestión social de lo religioso, la Iglesia ha perdido el monopolio de hecho de que gozaba antes. Ya no puede pretender asegurar la cohesión espiritual de todo un pueblo. Tiene, por tanto, que renunciar al ecleciocentrismo práctico, que fue durante mucho tiempo su tentación. Se ha desplazado el centro de gravedad. Hoy más que nunca, la Iglesia tiene que subrayar la distinción entre ella misma, el Evangelio que proclama y el Reino que inaugura. Tiene que aprender a coexistir, no sólo con las otras Iglesias cristianas, sino con las otras religiones y con las opiniones de las diversas tradiciones francesas. «Hemos de aprender, escribe una religiosa, a no ser más que una voz entre otras, a tomar la palabra en una sociedad plural en sus creencias y en sus opciones ideológicas»⁸⁶. Este aprendizaje del pluralismo, que se va haciendo cada día sobre el terreno, debe seguir progresando en la manera como la Iglesia se dirige al mundo.

Por tanto, esta Iglesia no puede ya replegarse sobre sí misma como la «fortaleza asediada» de finales del siglo XIX. La Iglesia forma parte del mundo, y el mundo está presente en ella: es imposible el enfrentamiento cuerpo a cuerpo de antaño. Su actitud pastoral y misionera debe prestar a esto la máxima atención. No se trata ya de contabilizar a los que están dentro y a los que están fuera, ni de dejarse obnubilar por el pequeño rebaño. La Iglesia de hoy tiene unas fronteras muy porosas. Por eso se considera, con razón, responsable de todos. En muchos casos, no puede buscar ante todo y sobre todo convertir, en el sentido confesional de es-

86. A. LE ROUX, en M. LÉBOUCHER, *op. cit.*, 42.

ta palabra, sino aceptar trabajar por unas conversiones que serán sobre todo existenciales, dialogando, acompañando todo proceso que se oriente hacia la vida: «Sin hablar demasiado pronto de conversión, dice una religiosa responsable de la asistencia cristiana en un hospital, veo muchas veces a enfermos que se abren personalmente en el curso de su prueba y aprenden a recibir cada instante de su existencia como un don. Quizá sea esto la resurrección: saber escoger la vida... Me asombro cuando veo que se realiza este proceso en una familia, en un enfermo»⁸⁷. Salir al encuentro de los otros, en lugar de esperarlos, es también buscar dónde se vive hoy, para ellos, lo que en otros tiempos se expresaba en la esfera religiosa. La Iglesia no puede ya funcionar en la sociedad como la figura de una institución tutelar que la encuadra y la rige, que dice con autoridad lo que es verdadero y lo que es falso, lo que está bien y lo que está mal, que constituye un refugio y una seguridad. Tiene que actuar como el fermento en la masa, que trabaja por la evangelización, lo cual quiere decir también trabajar por la conversión de la cultura. «La ruptura entre el Evangelio y la cultura es sin duda el drama de nuestro tiempo»⁸⁸.

En consecuencia, la misión de la Iglesia pasa ahora por el diálogo. Quien dice diálogo, dice propuesta y no imposición. Pablo VI, en su encíclica *Ecclesiam suam*, nos mostró de forma luminosa que el diálogo entre Dios y el hombre es constitutivo de la revelación, que tiene su cima en la encarnación del Verbo. Este «diálogo de la salvación» se prosigue en y por la misión de la Iglesia. «La Iglesia tiene que entrar en diálogo con el mundo en el que vive. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace conversación»⁸⁹. Este diálogo supone «el propósito de corrección, de estima, de simpatía», y excluye la condenación *a priori*; y aunque esta forma de relacionarse «no trata de obtener inmediatamente la conversión del interlocutor, porque respeta su dignidad y su libertad»⁹⁰, es, sin embargo, una forma auténtica de evangelización

87. M. LÉBOUCHER, *op. cit.*, 55.

88. Sobre este tema, cf. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 18-20.

89. PABLO VI, *Ecclesiam suam*.

90. *Ibid.*

por el testimonio. Más que nunca, la evangelización pasa hoy por el testimonio que se da de la verdad que uno mismo vive.

La Iglesia no tiene que juzgar a este mundo, sino mostrarle que es objeto de su amor incondicional, con independencia de sus perversiones. Su lenguaje tiene que ser cada vez más el del cariño y la misericordia. Porque este mundo es el mundo del ser humano que sufre, más aún que en el pasado, y debido incluso a sus progresos en todos los terrenos. En medio de sus angustias, tiene necesidad de una «buena noticia» y de palabras de paz. En medio de él, la Iglesia sigue siendo el testigo de la memoria, de la memoria de la buena noticia de Jesucristo que resuena desde hace dos mil años en nuestro mundo.

Esta nueva tarea misionera tiene que ir acompañada de transformaciones en la manera como vive y funciona la Iglesia, debido a la evolución de sus propios fieles. A la nueva figura de la fe que aquí hemos esbozamos puede hacerse el reproche de convertirse en la fe de una *élite* cultural que deja al margen a los pobres en recursos humanos. Por consiguiente, hay que encontrar expresiones elocuentes de la fe para la religión popular, respetar las mentalidades para lograr que evolucionen, no despreciarlas nunca, sino acogerlas con gran benevolencia e intentar convertir las prácticas que pueden ser ambiguas.

Sin embargo, en el nivel de esta nueva figura de la fe es ciertamente donde se juega el porvenir de la Iglesia, cuyo paisaje se está transformando. El pueblo de Dios que vive su fe de esta manera ya no puede ser gobernado como en los tiempos de la Iglesia postridentina. La red de relaciones entre clérigos y laicos conoce un cambio profundo. Los laicos quieren ser considerados como adultos responsables. Ante las intervenciones de la jerarquía, exigen comprenderlas. Cuando se plantea una cuestión nueva, desean que se abra un debate y que pueda madurar. Estos cristianos esperan que la Iglesia les hable el lenguaje de una persuasión dirigida a la libertad y a la responsabilidad personales, no bajo la forma de un mandato autoritario inmediato⁹¹. Este

91. Cf., por ejemplo, la declaración del grupo *Paroles* de B. PERRET, R. RÉMOND y PH. WARNIER, *Le Monde*, 21 enero 1994, p. 2.

punto obliga a un funcionamiento totalmente nuevo de la palabra magisterial. El cristiano de hoy exige que se le convenza, no ya sólo por el carácter legítimo de la instancia que habla, sino a partir del juego de los argumentos *en pro* y *en contra*⁹².

En eclesiología, todo esto es perfectamente ortodoxo y lleva un nombre: eclesiología de comunión, que pasa por una auténtica corresponsabilidad. En este sentido se han dado pasos importantes desde el Vaticano II y, en el plano local, a través de los sínodos diocesanos. Todavía queda mucho por hacer, particularmente en las relaciones entre las Iglesias particulares y la Iglesia de Roma. La eclesiología católica debe reencontrar su equilibrio entre las tres dimensiones fundamentales que estructuran su funcionamiento: la *presidencia* (episcopal en la diócesis; papal a nivel de la Iglesia universal), la *colegialidad* (episcopal [conferencias episcopales, sínodos romanos], pero también la colegialidad local del presbiterio) y la *comunidad* (sinodalidad, tener en cuenta el *sensus fidelium*). El *aggiornamento* que emprendió en 1962 el papa Juan XXIII no ha concluido todavía⁹³.

Para un discernimiento teologal

El misterio de la acogida y del rechazo de la fe es el secreto de Dios en las conciencias que comprometen su libertad. Este misterio sigue aconteciendo hoy como en el pasado. Pero sería grave la tentación de pretender juzgarlo desde fuera, o incluso a partir de la pertenencia visible a la Iglesia. Lanzarse a semejante diagnóstico sería lo mismo que acusar odiosamente a nuestros hermanos de apostasía, o también condenar masiva e injustamente a la sociedad moderna. Las

92. El viejo principio de teología según el cual el creyente está obligado a aceptar la conclusión de un documento magisterial, pero no su argumentación y sus prenotandos, pudo funcionar en el pasado como un factor de flexibilidad; hoy resulta inaceptable.

93. Sobre todos estos puntos, cf. las sugerentes reflexiones de G. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Du Cerf, Paris 1995.

dos ciudades de las que hablaba san Agustín siempre están mezcladas: ¿no decía ya el propio Agustín que muchos que están visiblemente dentro de la Iglesia no le pertenecen de verdad, y que otros muchos que no están integrados en su estructura forman parte espiritualmente de ella?

La crisis nos conduce hoy a todos a lo que Paul Evdokimov llamaba hace poco, en una conferencia en Lyon, «el incomfort evangélico». La práctica del Evangelio nunca es confortable. Tampoco lo es su anuncio. El mismo Jesús conoció el fracaso aparente de su palabra: lo evocó en la parábola del sembrador. Sin embargo, permanece en pie la promesa de la cosecha escatológica. Pablo, a su vez, tiene que experimentar que, ante los Corintios, su palabra es «detestable» (2 Cor 10,10). La contradicción ha acompañado a la Iglesia a lo largo de su historia, desde los mártires de los tres primeros siglos hasta los mártires de nuestros días. No es seguro que los períodos más «felices» hayan sido siempre los más fecundos. Puede decirse que la mutación crítica en la vida de la Iglesia en este final del siglo XX es una participación en la muerte y resurrección de Cristo. Vivimos una forma de Viernes Santo; pero vislumbramos también la aurora pascual. Sería tan peligroso cerrar los ojos ante los elementos de muerte como olvidar los primeros gérmenes de resurrección.

Sería un tanto pretencioso intentar decir cuál es el sentido de esta prueba. En gran parte, ese sentido será el que le demos nosotros mismos con nuestra actitud de fe y de esperanza. Es tarea de todos nosotros, y yo no tengo a este propósito ningún privilegio para leer el futuro. Me arriesgaré, no obstante, a presentar algunas proposiciones.

La crisis que atravesamos nos recuerda en primer lugar el carácter frágil y provisional de toda institución de Iglesia en un mundo cultural determinado. En el orden de la fe como en el del amor, no hay nada adquirido de una vez para siempre. La Iglesia en su totalidad tiene la promesa de vida eterna, pero ninguna Iglesia local tiene la promesa de perennidad temporal. No puedo por menos de recordar la suerte del Asia Menor (hoy Turquía): se trata de una región que fue el escenario de un florecimiento excepcional del cristianismo; fue

allí donde Pablo llevó a cabo sus primeras misiones apostólicas; fue el país que atravesó Ignacio de Antioquía de camino hacia su martirio, siendo recibido de ciudad en ciudad por unas comunidades cristianas llenas de vida; allí vivió Policarpo de Esmirna, y allí nació Ireneo de Lyon. Allí, o en su frontera europea, se celebraron los siete primeros concilio ecuménicos (Nicea I y II, Constantinopla I, II, III, Éfeso y Calcedonia). En los siglos IV y V, «edad de oro de la patrística», grandes obispos como Basilio de Cesarea y sus amigos de Capadocia desarrollaron allí una teología trinitaria de la que aún vive la Iglesia. Fue un lugar de vida monástica de la que todavía son un signo grandioso las decoraciones de las iglesias rupestres de Capadocia. En Constantinopla levantó Justiniano la basílica de Santa Sofía, seguramente la más célebre de la cristiandad. Pero el Islam se lo tragó todo. En 1453, Santa Sofía se convirtió en mezquita, tres días después de la toma de Constantinopla por los turcos. Actualmente, de los 54 millones de habitantes del país, sólo 140.000 son cristianos, y nada más que 30.000 católicos. La sede de Gregorio Nacianceno y de Juan Crisóstomo se ha convertido en un patriarcado ecuménico de un rostro tan modesto que los mismos guías oficiales ni siquiera saben dónde está para llevar hasta él a los turistas; un patriarcado tolerado con dificultad por las autoridades turcas. ¿Cómo no meditar en este misterio cuando en Konia, la Iconia de san Pablo, no queda piedra sobre piedra de un solo edificio cristiano antiguo? La misma meditación puede hacerse a propósito de África del Norte, el país de Tertuliano, de Cipriano y de Agustín —que tanto contribuyó a la formación de la civilización de Europa—, donde se reunían concilios de más de 300 obispos. Todas estas regiones no tienen más que unos pocos obispos, ¡y se han convertido en reservas de obispos territoriales ficticios para obispos titulares «*in partibus infidelium*»!

Hubo razones muy humanas que explican estos acontecimientos: los cristianos tienen también su parte de responsabilidad en lo que se fue produciendo progresivamente hasta llegar a este triste resultado. Pero, simultáneamente, la Iglesia de Occidente conocía un nuevo florecimiento del que todavía nos beneficiamos nosotros. Nosotros no somos

más propietarios de ello que nuestros padres en la fe. Nuestro estatuto cristiano no es un derecho... Por tanto, estamos invitados a ser modestos y humildes y, sin duda, a convertir la idea misma que nos hacemos de la expansión cristiana y de la manera de vivir el cristianismo católico en nuestro mundo moderno o postmoderno. Una vez más, somos remitidos a la «dinámica de lo provisional», tan ensalzada por el Hermano Roger Schutz de Taizé.

También hemos de preguntarnos si no hay cambios en los que no consentimos más que obligados y forzados por la necesidad. ¿Quién puede negar que ha sido la necesidad lo que ha hecho del siglo XX católico el siglo de los laicos? La toma de conciencia de la descristianización fue la que abrió el camino a la Acción Católica. ¿No ha sido la falta crucial de presbíteros la que ha conducido, más recientemente, a la participación de los laicos en el ministerio pastoral de la Iglesia? ¿No ha sido la necesidad la que nos ha liberado de la concepción de la Iglesia como «sociedad desigual» que imperaba a comienzos de este siglo? No cabe duda de que nunca habrían sido posibles los elementos más positivos de la evolución en curso si no se hubiera dado esta grave y duradera crisis de las vocaciones al presbiterado. Resulta capital en este punto hacer un discernimiento: porque se trata de saber si el papel actual de los laicos es solamente un paliativo provisional, un paréntesis que habría que cerrar cuanto antes, o si, por el contrario, es un bien para la Iglesia, una gracia de Dios para el presente y para el futuro, la proposición de un camino nuevo a cuyo final ciertamente no hemos llegado, pero que nos conduce hacia lo que Dios quiere darnos.

Finalmente, esta crisis parece invitar a la Iglesia católica a estrechar más los lazos entre la existencia y la institución. Un libro del teólogo protestante suizo Jean-Louis Leuba, *Institución y acontecimiento*⁹⁴, nos recordaba justamente, hace ya algunos años, la necesidad que tienen de institución las Iglesias de la Reforma. ¿No tendrá que buscar hoy la Iglesia ca-

94. J.-L. LEUBA, *Institución y acontecimiento*, Sígueme, Salamanca 1969 (el original es de 1950).

tólica esa misma articulación y equilibrio, pero en beneficio esta vez del aspecto existencial? La institución eclesial tiene su fundamento en el acontecimiento de Jesús y reposa, a lo largo de la historia, en el acontecimiento de la fe vivida y compartida por los fieles. Sin esto, la institución no sería más que una cáscara vacía. Este acontecimiento es fruto del don de Dios y de la respuesta de la fe y de la vida; se produce en la existencia de todos los fieles. La tradición católica descansa, demasiado sin duda, en la solidez de su pasado y de sus instituciones. Pero ahora ¿no es sobre el acontecimiento existencial sobre lo que se ve cuestionada e interpelada? ¿De qué vivís vosotros? ¿Qué signo dais de vuestro Evangelio? ¿Cómo lo compartís con los demás? ¿Dais suficientemente el signo de la misericordia para con los pecadores, tanto en vuestra práctica como en vuestra doctrina? Vuelve el Evangelio: es preciso que vuelva también en las expresiones más oficiales de la práctica eclesial.

Todo lo que acabo de recordar, con seriedad pero con esperanza, me convence de que estamos viviendo una época crítica, pero apasionante. La esperanza de la fe es la esperanza de Abrahán, tan celebrada por el mismo Pablo: «Esperando contra toda esperanza...» (Rom 4,18). Es el momento de escuchar una vez más la palabra de Jesús: «¡No tengáis miedo!».

2

«El ministerio y la vida de los presbíteros» (*Presbyterorum ordinis*) y de los diáconos

La situación que acabo de describir, con sus sombras y sus luces, tiene grandes consecuencias para la pastoral de la Iglesia de Francia y de otros países que se encuentran en una situación similar. Plantea hasta la evidencia la cuestión de una nueva «figura» ministerial de la Iglesia¹. Ésta se va perfilando ya ampliamente a través de cierto número de decisiones prácticas. Pero no está garantizado *a priori* que sea la mejor posible. Porque la situación que estamos viviendo puede dar lugar a desviaciones doctrinales y pastorales. La jerarquía eclesial se muestra sumamente atenta a algunas de ellas. Y con razón. Quizá sea menos sensible a otras más sutiles, pero no menos peligrosas. Cada decisión que se toma supone un riesgo; pero la falta de decisión es un riesgo aún mayor. Esta misma situación también puede ser el fermento de una nueva juventud de la Iglesia. A través de lo que hoy estamos viviendo, somos responsables del rostro y de la realidad del cristianismo en los primeros decenios del

1. Como ya hice en otro lugar (cf. J. DELORME [ed.], *El ministerio y los ministerios en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975, 375-376), opongo aquí *figura* a *estructura*. La estructura se refiere a los puntos sobre los que la Iglesia no tiene ninguna autoridad, porque se le imponen en nombre de su misma fundación por Cristo; la figura se refiere a la concreción práctica de esa estructura en función de las situaciones históricas y culturales en que se encuentre la Iglesia en momentos determinados. Las figuras se han sucedido en la historia. Ahora vemos surgir una nueva figura.

tercer milenio. El objetivo de estas páginas es proponer un discernimiento teológico para contribuir al desarrollo de la figura más adecuada.

Obviamente, vamos hacia una figura de Iglesia que se basará más en los laicos. La colaboración ministerial entre presbíteros y laicos es ya un hecho. Por eso sería bueno poder hablar simultáneamente de los presbíteros y de los laicos. Para organizar bien las cuestiones —y porque yo no soy de los que ya sólo apuestan por los laicos—, prefiero comenzar con unas cuantas reflexiones sobre el ministerio ordenado de los presbíteros y de los diáconos². Se oye decir, efectivamente, que el acceso de los laicos a las tareas propiamente pastorales no puede menos de plantear graves cuestiones, no sólo sobre el ministerio de los presbíteros, sino también sobre su identidad.

Las reflexiones siguientes serán, en primera instancia, propiamente teológicas y en referencia directa al Vaticano II; luego intentarán esbozar, en la medida de lo posible, las figuras del ministerio presbiteral y diaconal del futuro.

LOS CRITERIOS OLVIDADOS DEL VATICANO II

El título de este capítulo está tomado intencionadamente del documento del Vaticano II sobre los presbíteros. Efectivamente, en nuestra coyuntura actual es necesario recordar el cambio de horizonte doctrinal que con respecto a la teología postridentina realizó el Vaticano II para hablar del presbiterado. Hay en él adquisiciones capitales, tanto para la Iglesia católica como para el diálogo ecuménico que ha entablado con las otras confesiones cristianas. Pero resulta que ahora la reaparición de una perspectiva tridentina tiende a ocultarlas. Paradójicamente, el papel cada vez mayor desempeñado por los laicos está reconduciendo a la teología del ministerio presbiteral a asignar a los presbíteros una función

2. Pero este capítulo es profundamente solidario de los siguientes, que hablarán de los laicos. Se suponen entre sí y pueden leerse en el orden que prefera el lector.

casi exclusivamente sacramental. Esta desviación regresiva es capaz de desestabilizar tanto la conciencia que tienen los presbíteros de su propio ministerio como la participación de los laicos en él.

Algunas grandes afirmaciones del Vaticano II

¿Qué nos dice el Vaticano II sobre el ministerio presbiteral?³ Aun a riesgo de volver sobre temas que ya deberían estar perfectamente asimilados en la conciencia de la Iglesia, recojamos brevemente las afirmaciones principales de la constitución *Lumen Gentium* y del decreto *Presbyterorum ordinis*.

1. La consideración eclesial del Concilio parte del pueblo de Dios. Afirma claramente que no hay más que un sacerdocio, el de Cristo. De ese sacerdocio participa todo el pueblo de Dios por su unción bautismal. Este sacerdocio es existencial, es decir, que no es propiamente del orden del ministerio (aunque habilita para los ministerios «bautismales»), sino que cualifica como eucarística la existencia de todos los bautizados, su vida de fe, de esperanza y de caridad. Les hace vivir como un «sacrificio vivo»: en homenaje, constantemente ofrecido a Dios, de cuanto ellos son, y en servicio a sus hermanos. Hablar aquí de sacerdocio regio es proclamar que la vida cristiana reposa sobre un don fundamental: su participación en el misterio del único Mediador, Cristo. Decir que es existencial es tanto como decir que no pasa por la ofrenda de un sacrificio exterior de sustitución. Este sacerdocio tiene una triple dimensión: la palabra, el culto y la realeza. La palabra es una participación en la función profética de Cristo y en su testimonio. El culto es el «culto espiritual» y la adoración en espíritu y en verdad; a ellos, según santo Tomás, el creyente tiene acceso en su visibilidad litúrgica, ya que es toda la comunidad

3. He desarrollado en otro lugar «el desplazamiento de las categorías del ministerio apostólico en el Vaticano II», cf. *Pour une théologie oecuménique*, Du Cerf, Paris 1990, 338-367.

la que «ofrece» el sacrificio eucarístico de Cristo, aprendiendo de Él a ofrecerse ella misma, y no sólo el presbítero. La dimensión regia es la de la libertad de los hijos de Dios, que libera para «reinar» en justicia y santidad sobre el mundo y ordenarlo para que alabe a Dios y sirva al Reino que está en marcha. Es notable cómo esta trilogía, palabra-culto-realeza, es utilizada por el Concilio lo mismo para todos los bautizados que para los ministros ordenados. Se puede pensar que esto engendra confusión, y ciertamente hay que señalar bien los linderos. El Concilio lo hace, ya de entrada, distinguiendo netamente «el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico», que, «aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan sin embargo el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo» (LG 10)⁴. Existen, por tanto, dos participaciones del único sacerdocio de Cristo, una existencial y otra ministerial. El objetivo de esta segunda es posibilitar que cada bautizado viva su propio sacerdocio como un don recibido.

2. Sin embargo, esta alta valoración del sacerdocio común tiene consecuencias inmediatas sobre el lenguaje empleado a propósito del ministerio ordenado. La categoría de sacerdocio no puede desempeñar ya de forma inmediata la función de categoría-madre con respecto al presbiterado, como lo hacía desde la Edad Media. Exige ser debidamente situada. El Concilio no la hace intervenir más que en un segundo tiempo. Su primera preocupación es definir el ministerio episcopal a partir de su sentido, antes de llegar, desde él, a sus tareas. Este sentido tiene su raíz en el envío en misión de los doce apóstoles por el Señor Jesús; de ellos son sucesores los obispos. Este envío en misión, vinculado al don del Espíritu que bajó sobre los discípulos, es el fun-

4. La afirmación clave de esta frase es la de la diferencia de esencia. No son comparables los dos sacerdocios, ya que no son del mismo orden. La expresión «*non gradu tantum*» puede considerarse como un añadido redaccional. Porque una diferencia de grado sólo tiene sentido en el interior de un mismo orden. Por tanto, no hay un más o un menos entre ambos sacerdocios.

damento del sacramento del Orden, cuya plenitud, según el Concilio, es el episcopado. Los obispos actúan así como «representantes» del mismo Cristo (*in eius persona*). Tal es el sentido de su ministerio.

Es a propósito de este envío, que fundamenta la colocación del sacramento del Orden en la Iglesia, como el Concilio retoma el vocabulario sacerdotal: «En la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del Orden, llamada, en la práctica litúrgica de la Iglesia y en la enseñanza de los santos Padres, sumo sacerdocio» (LG 21). La categoría sacerdotal no es ya una categoría-sujeto, sino una categoría-atributo. Se le atribuye al cargo público (*ex officio*) de la participación ministerial en el oficio de Mediador, que es el oficio de Cristo. El obispo y los presbíteros —de los que se dirá lo mismo en cuanto que son «cooperadores» del orden episcopal— no son en efecto mediadores, sino ministros del único Mediador. La mediación de Cristo ha invertido de algún modo el movimiento de las antiguas mediaciones: éstas se inscribían sobre todo en un movimiento ascendente que buscaba en nombre del pueblo conciliarle la benevolencia de la divinidad. El sacerdocio de Cristo es ante todo una mediación descendente, es decir, expresa y realiza visiblemente la benevolencia de gracia del Padre para con los suyos⁵. Si es así, también el ministerio de la mediación es, ante todo, descendente.

3. El primero de los ministros en participar del sacerdocio de Cristo es, por tanto, el obispo. La primera utilización que hizo la Iglesia antigua del vocabulario sacerdotal —excluido, como se sabe, por el Nuevo Testamento para referirse a los ministros de la Nueva Alianza— fue también a propósito de los obispos. Cuando leemos en San Cipriano *sacerdotes*, podemos perfectamente traducirlo por *presbíteros*, pero sabiendo que habla de los obispos. Parece que hoy se olvida esto cuando se mantiene la confusión, a propósito del presbítero

5. Sobre esta inversión, es conveniente leer el libro de A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos y sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1984, que, partiendo de la Carta a los Hebreos, dice lo esencial con toda la claridad deseable.

«de segundo orden» según la antigua denominación, entre el sacerdocio y el presbiterado. No se habla nunca de «ordenación sacerdotal» a propósito de la «ordenación episcopal», mientras que todavía se dice frecuentemente «ordenación sacerdotal» por «ordenación presbiteral». La confusión entre sacerdocio y episcopado —que no es ni mucho menos deseable— estaría de alguna forma más justificada que la confusión, ordinariamente mantenida, entre sacerdocio y presbiterado.

4. La dimensión sacerdotal del ministerio del obispo concierne a sus tres funciones principales (LG 21): el anuncio de la Palabra, la santificación por los sacramentos y el gobierno pastoral de la comunidad. El fundamento de todo esto se encuentra ya en la Escritura. El Cristo sumo sacerdote de la carta a los Hebreos es un sumo sacerdote «digno de fe» (*pistós*⁶) (2,17), porque es «apóstol y sumo sacerdote de nuestra profesión de fe» (3,1). «Sería una equivocación pensar, escribe A. Vanhoye, que el autor de la carta ha separado la palabra de Dios del sacerdocio y se ha olvidado, a propósito del sacerdocio de Cristo, de la función sacerdotal de enseñanza. Al contrario, es éste el primer punto en el que insiste. Cristo es “apóstol y sumo sacerdote de nuestra profesión de fe” (3,1). El aspecto de la autoridad de la palabra es el primero que se desarrolla (3,1 - 4,14). Sólo después viene el aspecto de compasión sacerdotal y de ofrenda sacrificial (4,15 - 5,10), cuya eficacia queda, por lo demás, subordinada a la palabra»⁷. Por otro lado, el único texto del Nuevo Testamento que apela a la dimensión sacerdotal del ministerio apostólico es aquel en el que Pablo califica su ministerio de anuncio del Evangelio: habla del «don que he recibido de Dios de ser oficiante del Mesías Jesús para con los paganos; mi función sacra (*hierourgounta*) consiste en anunciar la buena noticia de Dios, para que la ofrenda de los paganos, consagrada por el Espíritu Santo, sea agradable a Dios» (Rom 15,16).

6. Sigo aquí la traducción y la interpretación de A. VANHOYE, *op. cit.*, 109.

7. Cf. *ibid.*, 119.

Esta solidaridad sacerdotal de las funciones está fundamentada también en la tradición antigua de la Iglesia. Hervé Legrand ha mostrado, a través de los testimonios de los Padres de los siglos II y III, que se preside en la Eucaristía porque se preside en la Iglesia⁸. Esto es lo que significa la profunda vinculación existente entre la tarea de vigilancia y de presidencia y la de santificación. Según la *Tradición apostólica* de Hipólito, el obispo es una figura sacerdotal porque preside la comunidad:

«Oh Padre, que conoces los corazones, concede a tu siervo que has elegido para el episcopado, que apaciente tu rebaño y que ejerza ante ti el sacerdocio soberano sin reproche, sirviéndote día y noche; que sin cesar haga propicio tu rostro y que ofrezca los dones de tu santa Iglesia; que tenga, en virtud del espíritu del soberano sacerdocio, el poder de perdonar los pecados según tu mandato»⁹.

Aunque es verdad que la presidencia de la Eucaristía, reservada durante mucho tiempo al obispo, desempeñó un papel importante en la atribución que se le hizo del vocabulario sacral del sacerdocio, sería inexacto afirmar que fue el único factor que contribuyó a ello. En efecto, es en esas tres funciones en las que el obispo es el ministro del Mediador, es decir, en las que realiza ministerialmente lo que Cristo hace por su Iglesia. Dichas tres funciones son propiamente teológicas. Y es en esta tradición en la que se inscribe el capítulo III de la *Lumen Gentium*, teniendo sumo cuidado de hablar de la dimensión sacerdotal al nivel del sentido del ministerio episcopal. Al obrar así, el Concilio pone el carácter sacerdotal de alguna manera como factor en las tres tareas (*munera*) del obispo (LG 21). Afirma que la «primera» función de los obispos es la predicación del Evangelio (LG 25), retomando con ello una afirmación del Concilio de Trento en sus decretos de reforma¹⁰. En este mismo sentido

8. H. LEGRAND, «La présidence de l'eucharistie selon la tradition ancienne»: *Spiritus* 69 (1977/4) 409-431.

9. HIPÓLITO DE ROMA, *Traditio apostolica* 3 (SC 11 bis, 45). La *Lumen Gentium* menciona este texto en la nota 19 del cap. III.

10. Cf., un poco más adelante, el párrafo «Para la legitimidad de una apelación al concilio de Trento».

va la afirmación de que el poder de jurisdicción, que es un «derecho sagrado», les viene a los obispos de su ordenación y no directamente del papa, ya que no son «vicarios de los romanos pontífices» (LG 27). Por tanto, hay que considerar como una desviación el bloqueo de la dimensión sacerdotal a la mera función sacramental, en particular a la celebración de la Eucaristía, y el olvido de que el obispo es de hecho el primer titular del ministerio sacerdotal¹¹.

Pablo VI, en la *Evangelii nuntiandi*, se mantiene en esta perspectiva cuando subraya que es de la ordenación episcopal y presbiteral de donde les viene a los obispos y a los presbíteros la autoridad para enseñar en la Iglesia:

«Unidos al sucesor de Pedro, los obispos, sucesores de los apóstoles, reciben, en virtud de su ordenación episcopal, la autoridad para enseñar en la Iglesia la verdad revelada. Ellos son los maestros de la fe.

A los obispos están asociados en el ministerio de la evangelización, como responsables a título especial, los que por la ordenación sacerdotal obran en nombre de Cristo, en cuanto educadores del pueblo de Dios en la fe, predicadores, siendo además ministros de la eucaristía y de los otros sacramentos.

Lo que constituye la singularidad de nuestro servicio sacerdotal, lo que da unidad profunda a la infinidad de tareas que nos solicitan a lo largo de la jornada y de la vida, lo que confiere a nuestras actividades una nota específica, es precisamente esta finalidad presente en todas nuestras acciones: “anunciar el evangelio de Dios”.

He ahí un rasgo de nuestra identidad, que ninguna duda debería oscurecer, ni ninguna objeción eclipsar: como pastores, hemos sido escogidos por la misericordia del supremo Pastor, a pesar de nuestra insuficiencia, para proclamar con autoridad la Palabra de Dios; para reunir al pueblo de Dios que estaba disperso; para alimentar a este pueblo con los

11. Este doble bloqueo tuvo lugar en la Edad Media cuando, por una parte, se puso en duda la realidad sacramental del episcopado y, por otra, la evolución de la figura del presbítero ponía de relieve, a veces demasiado exclusivamente, su relación con los sacramentos (cf. los sacerdotes ordenados *ad missam*). En esta perspectiva, el obispo que celebraba la eucaristía no aparecía como más *sacerdos* que el presbítero que realizaba el mismo rito.

signos de la acción de Cristo que son los sacramentos; para ponerlo en el camino de la salvación; para mantenerlo en esa unidad»¹².

5. El presbítero de segundo orden es el cooperador del obispo en su cargo pastoral. Con él participa del sacerdocio de Cristo en un «sacerdocio ministerial» o, más exactamente, en un «ministerio sacerdotal» que califica a las tres funciones que le son propias en un nivel de responsabilidad y de ejercicio más reducido que el de los obispos. Pero la definición propia de su ministerio se expresa en el término «presbiterado», que indica su inserción en el colegio del presbiterio, su comunión con el obispo y el grado de su participación en los tres cargos pastorales. Lo mismo que en el caso del obispo, este ministerio se define ante todo por su sentido, antes de expresarse a través de sus tareas: los presbíteros «se configuran con Cristo sacerdote, de suerte que puedan obrar como en persona de Cristo Cabeza (*in persona Christi capitis*)»¹³.

Todo cuanto acabamos de decir exige, por tanto, reintroducir la distinción necesaria entre presbiterado y sacerdocio, dos realidades que no coinciden. La confusión lingüística entre ambos términos (ya presente en latín, pero que aumenta en nuestras lenguas, que suelen usar una sola palabra para traducir *presbyter* y *sacerdos*) está tan inscrita en nuestro lenguaje que vuelve a asomar hoy, a pesar de los esfuerzos que se hicieron en los tiempos del Vaticano II para resaltar valorativamente su distinción¹⁴. La finalidad de es-

12. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi* 68.

13. *Presbyterorum ordinis* 2,3.

14. Toda la historia de la elaboración del decreto *Presbyterorum Ordinis* se resume en este paso de la categoría de sacerdocio a la de presbiterado. El término *presbyteri* (ordinariamente en plural) se utiliza 125 veces, contra las 32 veces que se usa el término *sacerdotes*. El Código de Derecho canónico de 1983 incluye, según las partes, los dos términos. Manifiestamente, un redactor empleó *presbyteri*, y otro *sacerdotes*; y los últimos revisores juzgaron equivalentes los dos términos. En *Pastores dabo vobis*, de Juan Pablo II, el término *sacerdos* aparece 348 veces, y el de *presbyter* 198; *sacerdotalis*, 142 veces, y *presbyteralis* 34; *sacerdotium*, 142, y *presbyteratus* 8. Sin embargo, esta exhortación pastoral describe el «sacerdocio ministerial»

ta distinción no es hacer olvidar la categoría sacerdotal, sino comprenderla según su verdad propiamente neotestamentaria y cristiana y situarla en el cuadro del misterio de la Iglesia y de la misión de sus ministros ordenados.

6. El Vaticano II restauró finalmente el diaconado permanente, que puede conferirse a varones «incluso ya casados»¹⁵. Este ministerio pertenece al sacramento del Orden, pero no comporta la dimensión sacerdotal. El diácono es ordenado «para el servicio... de la liturgia, de la palabra y de la caridad». «Servicio» es la palabra clave de este ministerio, que es una representación simbólica privilegiada –y, por tanto, no exclusiva– de la persona de Cristo Servidor, que no vino a ser servido sino a servir. A través del diaconado, servicio teológico y misionero de los misterios de Cristo y de la Iglesia, se expresa una dimensión esencial del Evangelio. La intención del Concilio era dar relieve y valoración a esta originalidad ministerial, complementaria, pero diferente de los ministerios episcopal y presbiteral. Una vez más, el sentido de este ministerio es prioritario respecto a la enumeración de sus posibles tareas¹⁶.

El ministerio del diácono está atravesado por una indiscutible tensión: por una parte, constituye un grado del sacramento del Orden y pertenece a la unidad de este sacramento; por otra parte, no es sacerdotal, y en este sentido este ministerio no es propiamente «pastoral». Está vinculado directamente al obispo, no ya en la línea pastoral de la animación de las comunidades, sino en la del servicio a un sector de la vida eclesial. Es verdad que el diacono

como un envío en misión de carácter muy relacional (n. 12), y menciona sus tres funciones al estilo del Vaticano II: «Los presbíteros son, en la Iglesia y para la Iglesia, una representación sacramental de Jesucristo Cabeza y Pastor, proclaman con autoridad su Palabra, renuevan sus gestos de perdón y de ofrecimiento de la salvación, principalmente con el bautismo, la penitencia y la eucaristía; ejercen, hasta el don total de sí mismos, el cuidado amoroso del rebaño, al que congregan en la unidad» (n. 15).

15. *Lumen Gentium* 29.

16. F. DENIAU, *art. cit.*, 523-525, hace una buena presentación del movimiento que condujo a la decisión del Vaticano II y de las deliberaciones del Concilio sobre el diaconado.

nado se ha vivido en la historia bajo formas muy variadas, y que a menudo se le han confiado tareas pastorales. Digamos solamente que todavía está en período de búsqueda, en la vida de las Iglesias particulares, cuál es la «figura» de este ministerio restaurado¹⁷.

Esto es lo que podemos resumir brevemente de la enseñanza del Vaticano II sobre el sentido y la especificidad del ministerio ordenado en la Iglesia. Desde el Concilio, y basándose en él, se ha hecho un esfuerzo teológico muy importante en la línea de una relectura de los testimonios bíblicos y de la tradición¹⁸. Un trabajo análogo se ha realizado en el plano ecuménico, donde se ha mostrado sumamente fructuoso. Se han descubierto grandes convergencias¹⁹. Desgraciadamente, no basta con que un concilio hable para que se resuelvan todos los problemas. Nada más difícil que la conversión de las mentalidades. Reconozcamos que, en este punto, no se ha conseguido esa conversión de las mentalidades.

Para la legitimidad de una apelación al Concilio de Trento

Vuelve a aparecer hoy la apelación al concilio de Trento para fundamentar la teología del ministerio presbiteral²⁰. En la búsqueda de puntos seguros de referencia, se siente la tentación de volver a las afirmaciones breves y tajantes del concilio del siglo XVI, donde se define al presbítero a partir del

17. Volveré más adelante sobre la puesta en práctica del ministerio diaconal, al final de este mismo capítulo.

18. Hay un primer balance de todo esto en J. DELORME, *op. cit.*

19. No puedo dejar de remitir aquí a los numerosos documentos ecuménicos que se refieren al ministerio, en particular los documentos de Dombes, los de la Comisión anglicano-católica y los de la Comisión luterano-católica, y finalmente el de Lima, *Bautismo, Eucaristía, Ministerio*. Sólo cabe lamentar que los puntos de acuerdo ya alcanzado no hayan penetrado más en la pastoral católica.

20. Es lo que ha hecho el reciente documento de la Oficina de Estudios Doctrinales del Episcopado Francés, «Les ministres ordonnés dans une Église-communion»: DC 2.071 (1993) 420-429.

sacerdocio y de la relación entre sacerdocio y sacrificio; se le designa, en el latín del texto, *sacerdos*, y alguna rara vez *presbyter*; se le define como aquel que celebra la eucaristía y perdona los pecados²¹. El Vaticano II cita incluso algunas de sus expresiones (PO 2), yuxtaponiéndolas al proceso de pensamiento propiamente suyo, que tiene un horizonte y unas referencias infinitamente más amplias.

So pena de caer en un peligroso fundamentalismo conciliar, conviene que veamos el concilio de Trento en el contexto de su historia, sus condicionamientos e intenciones, y que le apliquemos las normas habituales de la hermenéutica.

En primer lugar, el Concilio estaba condicionado por la polémica con la Reforma, que le obligó a distribuir su trabajo en dos sectores distintos: los dogmas y la reforma en la Iglesia. Como los Reformadores sólo retenían de todo el ministerio presbiteral el ministerio de la palabra, el Concilio no quiso hablar de ello en el decreto dogmático, por no dar la impresión de que cedía a sus exigencias. Pero en los decretos de reforma recordó frecuentemente la necesidad que tenían los obispos, los párrocos y el conjunto de los sacerdotes de anunciar la palabra de Dios. Más aún, afirmó que «la función principal de los obispos es predicar el Evangelio»²². Esta expresión fue citada por el Vaticano II, como hemos visto, en la *Lumen Gentium* (n. 25), reconociendo así la dimensión doctrinal que tenía. Estos mismos decretos de reforma expresan con claridad la triple tarea del ministerio episcopal:

«Está mandado *de precepto divino* a todos aquellos a los que se ha confiado la cura de las almas, conocer a sus ovejas, ofrecer por ellas el sacrificio, alimentarlas con la predicación de la Palabra de Dios, con la administración de los sacramentos y con el ejemplo de todas las buenas obras, tener una preocupación paternal por los pobres y por las demás personas que sufren y aplicarse a las otras funciones pastorales»²³.

21. Concilio de Trento, sesión XXIII, decreto dogmático, cap. 1.

22. *Ibid.*, sesión V. Decreto de reforma, can. 9. Afirmación repetida en la sesión XXIV, Decreto de reforma, can. 4.

23. *Ibid.*, sesión XXIII (o sea, la misma sesión en que se promulgó el decreto dogmático sobre el Orden), Decreto de reforma, can. 14.

Por lo mismo, la capacidad de enseñar al pueblo será en adelante una condición necesaria para ser ordenado. A. Duval, el gran especialista de los sacramentos en el concilio de Trento, opina que «la teología que se expresa en estos decretos no es exactamente la misma que se expresa en el decreto dogmático»²⁴.

¿Cómo comprender entonces el decreto dogmático? Se inscribe en la gran crisis que marcó el tercer período conciliar sobre la cuestión de la relación entre el primado romano y el episcopado. El papa no quería que se tocara esta cuestión. Las consignas transmitidas al Concilio por su sobrino Carlos Borromeo son claras: «En lo que se refiere al Orden [...] dejar de lado, sin hacer la menor mención de ello, todo lo que puede referirse al primado de san Pedro y, en consecuencia, a la autoridad de Su Santidad, a la institución de los obispos y a su jurisdicción: tratar sólo, pura y simplemente, lo que pertenece al sacramento del Orden»²⁵. De entrada quedaba excluido, por tanto, que el Concilio diera una doctrina completa y estructurada del ministerio apostólico. Se prohibía tratarlo a partir del ministro que es su primer depositario, el obispo. Es extraño que, en la lista que da de órdenes mayores y menores (cap. 2), se «olvide» del episcopado, cuyas funciones describirá tan sólo en el último capítulo bajo la categoría de «jerarquía eclesiástica». Bajo el término «sacramento del Orden», por consiguiente, Trento no incluye más que el poder sacramental de los sacerdotes, contentándose con afirmar lo que era objeto de la negación o la contestación de los Reformadores. Y lo hace a partir de la conexión entre el sacrificio y el sacerdocio. Ni siquiera se menciona el ministerio de la predicación, ya que el Concilio quiere mantener contra los Reformadores que se puede ser sacerdote aunque no se predique, opinando su mayoría que la predicación dependía de la jurisdicción y no del Orden. En una palabra, el Concilio quiso decir lo mínimo, hilvanando sus afirmaciones sobre las afirmaciones antagonistas de los Reformadores.

24. A. DUVAL, *Des sacrements au concile de Trente*, Du Cerf, Paris 1985, 371-379.

25. Citado por A. DUVAL, *op. cit.*, 339.

Si nos fijamos ahora en la «recepción» del Concilio, no podemos quedarnos sólo con la referencia dogmática que se impondrá luego en todos los manuales. La obra concreta de Trento consistió en restaurar por una parte la figura del obispo predicador y doctor, a ejemplo de los grandes obispos de los siglos IV y V. San Francisco de Sales es una de sus figuras eminentes. Con su decreto de la institución de los seminarios, contribuyó, por otra, a la formación de una nueva figura del sacerdote pastor, más instruido, mejor formado y capaz de anunciar la palabra de Dios.

En consecuencia, Trento y el Vaticano II no se «oponen» en modo alguno, en el sentido de que el segundo emprenda formalmente el camino inverso al del primero. Por un lado, el Vaticano II unificó en una visión sintética lo que estaba separado en Trento y, por otro lado, lo inscribió en un espacio doctrinal diferente, que parte del misterio de toda la Iglesia, del ministerio del obispo y no del ministerio del presbítero, de la misión y no del sacerdocio. Se expresa ampliamente sobre los puntos que Trento había mantenido en silencio, con una concepción sacramental del episcopado que no tenía el concilio del siglo XVI. Puede decirse que en el Vaticano II se encuentra desplazado y reestructurado todo el conjunto de la conceptualización del ministerio. Se mantuvieron sin duda las afirmaciones de Trento; pero de ninguna forma puede deducirse de ello que el segundo Concilio pueda reducirse al primero, como si, para retener lo esencial del discurso generoso y abundante («pastoral») del Vaticano II, bastase con volver a las afirmaciones claras y distintas de Trento. Hoy estamos obligados a atenernos a las afirmaciones del Vaticano II, que tanto insisten en mostrar que los ministerios episcopal y presbiteral no se reducen a los sacramentos.

El retorno actual a la doctrina de Trento parece estar motivado por una inquietud, que se convierte en la Iglesia en fuente de una fijación angustiada. Ante el papel cada vez mayor de los laicos en su participación en las tareas pastorales, se quiere devolver la confianza a los presbíteros recordándoles lo que solamente ellos pueden realizar. Se sospecha una confusión entre el sacerdocio ministerial y el

sacerdocio de los fieles. ¿Representa este discurso la forma más adecuada para fortalecer a los presbíteros en la especificidad de su ministerio? No lo creo, sinceramente. No se hace un buen servicio a los presbíteros impulsándoles a pensar así, exclusivamente a partir de los dos sacramentos de la Eucaristía y la Reconciliación. Hay en ello una concepción residual de su ministerio. Se trata incluso de una desviación doctrinal, por muy paradójico que parezca, no sólo con respecto a la enseñanza del Vaticano II, sino también con respecto a la práctica del ministerio que quiso deliberadamente el concilio de Trento.

La convicción viva de un presbítero sobre su ministerio no puede prescindir de las otras dos funciones, es decir, de la relación pastoral en la que da testimonio del Evangelio y se pone al servicio de la gracia en la conciencia de los fieles, mediante su animación y su acompañamiento de las comunidades. Un presbítero que ha comprometido y consagrado su vida al servicio del pueblo de la Iglesia en el celibato no puede vivir felizmente su ministerio sin verse llevado por unas relaciones y experiencias pastorales fuertes.

HACIA UNAS NUEVAS FIGURAS DE LOS MINISTERIOS PRESBITERAL Y DIACONAL

Un riesgo de desviación: la aplicación de la teología residual del ministerio ordenado

En el plano pastoral son posibles bastantes desviaciones. La tentación más inmediata consistirá en confiar cada vez más a los laicos los ministerios del anuncio de la palabra y la animación de las comunidades, reservando para los sacerdotes únicamente el ministerio de los sacramentos. Este esquema de reparto de las tareas no se ajusta a la doctrina del Vaticano II, no es el más afortunado para los propios sacerdotes, como hemos visto, y deforma lo que los fieles

deben comprender de la naturaleza de este ministerio a la luz de su «figura» concreta. Porque las tres tareas que el Vaticano II reconoce al ministerio de los obispos y de los presbíteros, cooperadores de los obispos, tienen una dimensión sacerdotal, tomando este término en su sentido neotestamentario. No es bueno para nadie dar del presbítero la imagen de un personaje «sagrado», de un «técnico», casi de un «mago» de los sacramentos, reducidos éstos al instante de su celebración ritual. Es primordial, por tanto, que el ministerio del presbítero del mañana no se reduzca a una sola de sus tareas: la de celebrar los sacramentos, y en particular la Eucaristía, de un modo tan repetitivo que engendre en él una saturación malsana. No conviene que su ministerio se rija por una perspectiva «residual»: hacer ante todo –y exclusivamente, en el peor de los casos– lo que sólo él puede hacer. Es importante, por el contrario, que conserve un papel activo en el anuncio de la palabra y en la animación de las comunidades.

Dejarse llevar por este camino sería contradecir al Vaticano II. En una reciente entrevista, G. Martelet recordaba la prioridad del ministerio «profético» del presbítero a través de su misión de anunciar el Evangelio:

«Habrà que aguardar al concilio Vaticano II y a la intervención de algunos teólogos de la Iglesia de Oriente, como mons. Doumith, para convencerse de nuevo de que el origen del ministerio presbiteral no es únicamente el culto, sino ante todo la misión, y que lo fundamental en el ministerio es su apostolicidad [...] El culto es una cima, pero una cima de la que siempre hay que descender. A ella se sube, de ella se baja. Esta pulsación profunda permite decir que el fondo del ministerio del presbítero es de orden profético [...] Lo primero no es el culto, sino el Evangelio. Y si hay una comunidad de iniciados (que celebran la Eucaristía), es precisamente porque hay una comunidad que ha accedido a la predicación evangélica de la Iglesia apostólica»²⁶.

26. G. MARTELET, «Signification et rôle du ministère presbytéral»: *Secrétariat de la Conférence d'Évêques de France. Apostolat des laïcs*, enero 1993, 1-2.

Por lo demás, los mismos presbíteros se dan cuenta de ello, y seguramente sea ésta su más honda inquietud. Con frecuencia escucho la siguiente reflexión: «No puede reducirse al sacerdote a ser un distribuidor de sacramentos». Sobre este punto son numerosos los testimonios:

«El sistema que se ha empezado a practicar en la vecina Francia expone a los laicos a cargar con responsabilidades curiales. Esta manera de proceder no parece ser la más acertada, pues conlleva el riesgo de suscitar un cambio en la función del presbítero, en el sentido de reducirlo exclusivamente a celebrar la misa y impartir los sacramentos. No es ése el presbítero que hace comunidad con sus feligreses. No es ése el presbítero del Evangelio en la eclesiología católica» (un Consejo presbiteral suizo).

«¿Cómo distribuir las tareas y las responsabilidades para que yo no sea únicamente el distribuidor de los sacramentos?» (testimonio de un presbítero).

«El presbítero no puede ser un simple “distribuidor de sacramentos”: eso sería excesivamente reductor»²⁷.

En el mundo rural: una figura paulina

Quien dice «diáspora» dice inevitablemente «ministerio itinerante». Esta situación, que se generaliza, nos hace pensar en un figura atestiguada en las comunidades primitivas del Nuevo Testamento, en particular en las comunidades paulinas. Si nos preguntamos por su «equipo» ministerial, descubrimos, en vida del apóstol, tres niveles de ministros: está primero el apóstol mismo, apóstol por vocación (Rom 1,1; Gal 1,1), que es fruto de una visión del Señor resucitado (1 Cor 15,8). Este apóstol está en comunión con Pedro, con los Doce, con las columnas de la Iglesia (Gal 2). Es él quien representa la autoridad última sobre las Iglesias que ha fundado.

Están luego sus compañeros y colaboradores, que mantienen con él una relación de comunión y de subordinación:

27. B. DELIZY, en M. LEBOUCHER, *op. cit.*, 83.

Apolo (1 Cor 3,5), Bernabé (1 Cor 9,6) y Silas; Timoteo («mi colaborador»: Rom 16,21), enviado por Pablo (Flp 2,19ss; 1 Tes 1,1; 1 Cor 16,10), Tito (Gal 2,3), Epafras, Epafrodito, Tíquico.

Están, por último, los ministros locales, encargados globalmente de la comunidad, cuya acción Pablo se encarga de defender y autentificar. Los textos de las cartas los mencionan con claridad: «Esos de vosotros que trabajan duro, haciéndose cargo de vosotros por el Señor y llamándoos al orden» (1 Tes 5,12). Igualmente, la comunidad de Corinto debe alinearse con el grupo de Esteban, que es «la primicia de Grecia y se ha dedicado a servir a los consagrados» (1 Cor 16,15-16).

La identificación de estos tres niveles con respecto a la Iglesia instituida es la siguiente. El apóstol Pablo se mantiene siempre como el testigo del acontecimiento de Cristo: en esto, su ministerio es intransmisible. Pero toda la responsabilidad que es en él transmisible se la ha confiado a los delegados de los apóstoles, «colaboradores» suyos, que van tomando progresivamente la figura de «sucesores». Estamos aquí en el origen del ministerio del obispo, sucesor de los apóstoles, que se irá fijando poco a poco en los núcleos urbanos. Los ministros locales, que no son llamados «presbíteros» por Pablo, corresponden, sin embargo, al ministerio de los presbíteros en las comunidades palestinas. Estamos en el origen del futuro ministerio presbiteral, que se irá dibujando a través de las diversas evoluciones institucionales que irán teniendo lugar. Sin embargo, estos ministros no son todavía «ordenados» en el sentido propio de la palabra. Su «autoridad» viene de su reconocimiento por el apóstol y del hecho de que viven con él en la doble relación de comunión y subordinación. Desde el punto de vista del acceso al ministerio, el procedimiento es muy parecido al de los laicos actuales llamados a asumir una función propiamente pastoral, bien sea unidos a sus comunidades, o bien mediante un envío en misión por parte del obispo.

Pues bien, la enseñanza que aquí me gustaría sacar de este testimonio no se refiere a la «estructura» de la Iglesia, sino que es más bien un caso de su «figura», que no se impo-

ne como tal, pero que sigue siendo una referencia particularmente autorizada. Con el apóstol se corresponde el obispo; con el misionero itinerante, el presbítero; y con el ministro local, los laicos que han recibido una carta de misión. El presbítero, en esta figura, se convierte en un ministro itinerante, cuya función principal es la visita regular de las comunidades, la formación y apoyo de los ministros locales, la vigilancia sobre la comunión (conflictos de personas, etc.), la realización de predicaciones y conferencias para anunciar la palabra de Dios, la animación de grupos (estudio de la Biblia, intercambio espiritual, Acción Católica), las celebraciones sacramentales. Dicho en otras palabras, su ministerio se emparenta con el del obispo, pero según una frecuencia y una presencia mucho mayor y entrando más en la vida de las comunidades.

La comparación con el ministerio episcopal no debe extrañarnos. La época patristica conoció en Oriente la institución de los «corepiscopos», es decir, de los «obispos de campo», que ejercían un ministerio más o menos itinerante, sometidos, evidentemente, al obispo del lugar. Su carácter propiamente episcopal es muy discutido por los historiadores. Pero, al menos en algunos lugares, tuvieron poderes para conferir incluso las órdenes del diaconado y el presbiterado, a condición de estar autorizados para ello por el obispo. Progresivamente, sus poderes se fueron restringiendo, hasta que desaparecieron en el siglo VIII. En Occidente, este título se aplicó más tarde a los obispos auxiliares.

Esta nueva «figura» del ministerio presbiteral se esboza ya en el Derecho Canónico a partir de la noción del «sacerdote que [...] dirige la actividad pastoral» (can. 517, 2). Es una expresión muy global, y su contenido se irá precisando a través de la experiencia²⁸. Quedémonos solamente con la dificultad propia de este tipo de ministerio, que exige presbíteros particularmente bien formados humana, teológica y espiritualmente, y verdaderamente capaces de dirigir la vida eclesial de un cierto número de comunidades. Porque habrán de tener sobre los ministros locales una autoridad que pon-

28. Cf. J. RIGAL, *op. cit.*, 179-181.

drá en juego su calidad personal de relación y de comunicación, para ejercerla dentro de una comunión muy fuerte. Por tanto, no hay que dar por hecho que todos los sacerdotes ordenados tengan los dones exigidos para un ministerio de animación que se parece más al del obispo que al del presbítero tradicional. Cada persona debe ser empleada en el marco de sus carismas, de sus dones de relación y de su salud. Esta figura, aunque esté llamada a ser la que domine en algunos lugares, no podrá referirse al ministerio de todos los presbíteros²⁹.

Esta figura se va imponiendo ya más o menos en las regiones rurales de Francia. Cuando un párroco rural se convierte en responsable de 20 parroquias, que corresponden a un sector de varias decenas de kilómetros, la naturaleza de su ministerio, como ya hemos visto, no es la misma: el cambio cuantitativo ha dado lugar a un cambio cualitativo. Ese párroco se ha convertido entonces en el «moderador» de un gran número de parroquias; visita y sostiene a los ministros locales que aseguran el vivir cotidiano de su comunidad.

Se plantea entonces un problema: ¿no estará ese presbítero condenado a convertirse en un hombre de «estado mayor», en un ministro cuyo contacto personal con los fieles será más distante y demasiado colectivo? ¿No sentirá la tentación de replegarse en la única función de animador, organizador y presidente, pero con la distancia que impone a su actividad la tarea administrativa que tendrá que realizar? Sería otra forma de ejercicio «residual» de su ministerio. En una reunión de obispos se preguntaban recientemente sobre el tema:

«¿Cuál será la razón vital del sacerdote de mañana? ¿Cómo será el sacramento del amor divino si el sacerdote es un viajero permanente o un simple formador de animadores?»

29. En esta exposición he mantenido la dimensión territorial del ministerio, porque sigue siendo insoslayable. Pero está claro que en la pastoral del futuro habrá que tener en cuenta otras formas de agrupamiento humano. La figura de los ministerios debe pensarse siempre en función de la naturaleza de las comunidades.

¿Cuál será su comunidad? Algunos han establecido semejanzas entre el ministerio concreto del presbítero de mañana y el ministerio del obispo en la actualidad»³⁰.

Por su parte, un sacerdote de Calvados, responsable de 25 centros, exponía su experiencia de este mismo problema:

«Lo más evidente es que ya no hay cura [...] Las condiciones actuales hacen de mí un gerente que conoce mejor los problemas que a las personas. ¿Cómo estar siempre disponible para unas personas que me ven siempre excesivamente atareado? “Es verdad, señor cura, ¡tiene usted tanto trabajo...!”: es una frase que no querría volver a oír. Tengo que volver a ser abordable, tener tiempo para escuchar, y no olvidar mi avituallamiento personal [...] Aunque a veces me siento inquieto en los momentos de cansancio, me gustaría proclamar mi esperanza: la certeza de que el porvenir de las comunidades cristianas se juega del lado de los laicos. ¡Con menos presbíteros y más laicos cualificados, todo es posible! Y vamos camino de ello; hay personas dispuestas a lanzarse a la aventura»³¹.

Idealmente (¿lo permitirán los efectivos?), sería de desear que el sacerdote moderador mantuviera un lugar de ministerio directo, que estuviera encargado de una parroquia, de una capellanía o de una comunidad cristiana directamente confiada a él. Si sigue siendo el hombre de una comunidad, tendrá más experiencia y autoridad para su ministerio «indirecto» en las otras comunidades. La tradición de la Iglesia nos ofrece un ejemplo eminente de esto: el papa es, ante todo, el obispo de la Iglesia local de Roma.

En el mundo urbano: el presbítero y sus nuevos «vicarios»

Una figura análoga de ministerio presbiteral se difunde, y se difundirá más aún, en los ambientes urbanos, pero con

30. «Carrefour sur le dimanche»: DC 2.018 (1990) 1.103.

31. P. CHAPRON, «L'espérance d'un curé de campagne»: *La Croix*, 4 marzo 1993, 13.

las adaptaciones que requiere la existencia de distancias mucho más reducidas. Sin duda, pervivirán ciertas funciones clásicas, como las de los párrocos de grandes parroquias. Pero en muchos barrios o en parroquias más pequeñas los equipos presbiterales actuales tenderán a convertirse en equipos formados por un sacerdote moderador, quizás un diácono con su misión propia, y muchos laicos. La tarea de los vicarios de antaño e incluso de ciertos párrocos actuales de barrio será asumida por laicos. La primera función del sacerdote moderador será animar esta cooperación en el sector que se le haya confiado, manteniendo siempre una relación directa con un cierto número de fieles.

Un «impasse»: el acceso a la eucaristía dominical

Lo que acabamos de decir abre sin duda un camino. Pero no resuelve el problema urgente y crucial de la eucaristía dominical. Ya he expresado la contradicción en que se encuentra cada vez más la Iglesia católica en muchos lugares, con la consiguiente mala conciencia y el obligado y embarazoso silencio. Volvamos, pues, sobre ello.

La falta de sacerdotes ha llevado a la creación de liturgias dominicales denominadas ADAP (asambleas dominicales en ausencia [o en espera] de presbítero)³². En efecto, la tradición y la convicción doctrinal de la Iglesia católica le prohíben la práctica de la «delegación pastoral» para la presidencia de la Eucaristía, como lo hacen algunas Iglesias de la Reforma. Hay 78 diócesis francesas que practican actualmente de manera regular las ADAP, en 2.750 lugares. Se han duplicado desde 1977 a 1994. Incluyen, según las diócesis, de 10 a 100 iglesias parroquiales. La frecuencia más normal es de una o dos ADAP por mes: estas dos frecuencias cubren el 57% de las situaciones³³. Dado el nivel actual de ordenaciones presbite-

32. El cambio sutil de la explicación de la palabra, «espera» en lugar de «ausencia», es un signo de esta mala conciencia. Se afirma el carácter «provisional» de una solución cuya superación, de hecho, nadie se atreve a prever.

33. *L'Église catholique en France 1995*, cit., 182.

rales, estas ADAP están llamadas normalmente a multiplicarse en extensión y en frecuencia.

La Iglesia parece estar hoy en un callejón sin salida. Es una verdadera paradoja pensar que la Iglesia católica, cuya espiritualidad es fuertemente eucarística y cuya práctica ha privilegiado esta celebración durante siglos, y que pide a sus religiosos y religiosas la participación diaria en la eucaristía, haya llegado a ser incapaz de ofrecer la eucaristía dominical a los fieles, a los que, por otra parte, impone la obligación de participar en ella. ¿Tiene derecho la Iglesia a instalarse de forma duradera en la práctica de las ADAP? Esta situación no puede durar mucho tiempo sin tener consecuencias trágicas. Estas consecuencias, a la vez teológicas y pastorales, atañen a la «identidad de la Iglesia»³⁴. En el plano pastoral, algunos fieles ya no distinguen entre una ADAP y la verdadera eucaristía. Por otra parte, es legítimo invocar aquí el derecho de los fieles a los sacramentos, reconocido en el último Derecho Canónico (can. 213)³⁵. Se trata aquí de un derecho de las propias comunidades. Será muy necesario encontrar una solución a este problema antes de que sea demasiado tarde.

Se multiplican los testimonios de alarma ante la perspectiva de un futuro duradero de las ADAP:

Mons. Weakland, arzobispo de Milwaukee (USA): «Aunque no sea posible actualmente fijar cuántas parroquias dejarán de tener misa los domingos, habrá muchas más de las que quisiéramos a finales de siglo. Más difícil aún es determinar su número para el año 2010. En todo caso, hemos de estar preparados para lo que va a pasar [...]. Hemos de seguir orando por una renovación de las vocaciones sacerdotales, pero hemos de ser realistas y admitir que los fallecimientos y las jubilaciones superarán a las ordenaciones; al menos eso es lo que parece indicar la tendencia actual.

La práctica corriente en la mayor parte de las diócesis en las que ya sucede esto, consiste en autorizar a una per-

34. Cf. J. RIGAL, *op. cit.*, 131.

35. Cf. B. SESBOUÉ, «Les animateurs pastoraux laïcs»: *Études* (septiembre 1992), 254.

sona laica o a un diácono permanente a dirigir un servicio dominical con una Liturgia de la Palabra y con la distribución de la sagrada comunión. Esta solución no tiene tradición en la Iglesia católica [...]. Yo dudaría en autorizar de forma regular y permanente la distribución de la comunión como sustitución de la eucaristía en su plenitud. Si esto tuviera que durar muchos años —incluso una generación—, no veo cómo podría mantenerse la identidad católica. Nos convertiremos en una especie diferente de Iglesia, que ya no tendrá su fundamento en la asamblea reunida en torno al sacrificio eucarístico [...].

Tener nada más una liturgia de la Palabra sin distribución de la sagrada comunión en las parroquias donde no es posible celebrar la misa del domingo, plantea también algunos problemas [...]. Estoy seguro de que, en circunstancias normales, sería entonces difícil mantener nuestra herencia católica y nuestra tradición y, por tanto, nuestra identidad.

Estas dos soluciones, especialmente si duran bastantes años, o quizá toda una generación, me aterran»³⁶.

Informe de mons. C. Dagens: «Lo comprobamos con verdadero dolor en el mundo rural: porque resulta a veces difícil, a no ser con una adhesión decidida cuyo coste es muy elevado, especialmente para los jóvenes, practicar habitualmente la religión católica en sus manifestaciones más visibles: catequesis de niños, asistencia regular a la eucaristía, encuentros con un sacerdote o con un testigo cualificado de la fe para un diálogo en profundidad»³⁷.

C. Flipo: «Será preciso, en particular, encontrar nuevos caminos para asegurar la presencia de la eucaristía en un número suficiente de lugares»³⁸.

Una religiosa me escribe: «En determinados momentos, incluso en nuestras comunidades religiosas femeninas, ¡qué duro es no poder celebrar la eucaristía por no tener sacerdote! Es verdad que podemos inventarnos otras formas de

celebración —y lo hacemos—, pero siempre serán formas “enfermas”, “débiles”».

No pretendo hacer un proceso a las ADAP. Pero a medio plazo la Iglesia católica tiene la obligación de encontrar una solución que esté a la altura de la gravedad del problema. Teniendo en cuenta la evolución del número de vocaciones sacerdotales de jóvenes, parece evidente que no podrá hacer frente a las necesidades normales de la eucaristía dominical con los únicos recursos que le ofrecen los actuales cauces de acceso a la ordenación. Hay que pensar en otros cauces que consideren no sólo a los jóvenes, sino también a los adultos. Le toca a cada obispo discernir, con sus comunidades, quién de entre los laicos que participan del ministerio pastoral tiene los carismas y la formación necesaria para ser ordenado. Por lo demás, y según los casos, las responsabilidades que se les confiaran podrían estar limitadas según los dones de cada uno. Evidentemente, estos laicos no serían ordenados sólo para poder celebrar la eucaristía, sino para ejercer equilibradamente las tres funciones del ministerio presbiteral.

Entre estos adultos, hay quienes no están casados o son viudos, y yo conozco a algunos. Pero está claro que inevitablemente encontramos en este camino el problema de la posible ordenación de hombres casados. Todos sabemos que se trata de una cuestión de disciplina de la Iglesia latina y que no es una cuestión doctrinal. Además, conviene subrayar fuertemente la distinción capital, muchas veces oscurecida en los medios de comunicación social por su búsqueda de sensacionalismos: la ordenación de hombres casados no tiene nada que ver con el «matrimonio de los sacerdotes». Lo sabía perfectamente la Iglesia antigua, que admitía la ordenación de hombres casados, pero negaba a los sacerdotes ordenados un matrimonio subsiguiente a su ordenación. Pablo VI se sintió tan hondamente impresionado por el testimonio y la petición de un cierto número de obispos del mundo que llegó a someter esta cuestión al Sínodo de 1971. La respuesta que descartó esta perspectiva sólo fue débilmente mayoritaria (20 votos). Por tanto, es

36. Mons. R. WEAKLAND, «La création de nouvelles paroisses et le manque de prêtres»: *DC* 2.026 (1991), nn. 42-45, p. 400.

37. Informe de mons. C. DAGENS, *op. cit.*, 1.044.

38. C. FLIPO, *art. cit.*, 520.

legítimo plantear de nuevo la cuestión ante la evolución de las cosas después de 25 años, teniendo como única preocupación *el mayor bien de la Iglesia*. Semejante cuestión no debería considerarse como un «tabú» en la Iglesia, sino ser serenamente meditada con todo el peso de sus inconvenientes y de sus ventajas, y sin pensar tampoco que vaya a constituir una panacea. Pero «negarse por más tiempo a pensar en la ordenación eventual de hombres casados, escribe J. Rigal, equivaldría a poner la exigencia del celibato sacerdotal por encima de las necesidades de la comunidad cristiana. Si así fuera, por una inversión ilógica de los términos, se concedería la prioridad a una ley de la Iglesia por encima de las necesidades de la misión. El argumento es de peso y representa una especie de desafío eclesiológico difícilmente refutable»³⁹.

A riesgo de ser repetitivo, vuelvo a decir que estoy plenamente convencido de la necesidad que tiene la Iglesia en nuestro mundo de seguir formando un cuerpo presbiteral que se consagre por el celibato al anuncio del Evangelio. Se trata de un bien de la Iglesia latina que no debemos perder⁴⁰.

Pero, una vez asentado este punto, ¿por qué no puede la Iglesia tener la libertad de experimentar ciertas cosas? ¿Por qué un obispo no va a decirle al papa, después de haberlo hablado en su conferencia episcopal: «Tengo una tremenda carencia de sacerdotes. Las ADAP se multiplican en mi diócesis. Los cristianos tienen cada vez mayores dificultades para participar en la eucaristía. Pero conozco a una persona, actualmente comprometida en el ministerio pastoral, que ha dado buenas pruebas de su capacidad y entrega, que posee una suficiente formación teológica y un buen sentido espiritual del ministerio, y que sería acogido con simpatía por el

39. J. RIGAL, *op. cit.*, 132.

40. Estoy totalmente de acuerdo con lo que dice G. LAFONT en su libro *Imaginer l'Église catholique*, Du Cerf, Paris 1995, 206-209. El autor subraya incluso el beneficio que podría sacar la Iglesia de la complementariedad entre el ministerio presbiteral de hombres célibes y, eventualmente, de hombres casados.

pueblo cristiano que lo conoce. A él le parecería muy bien. Como está casado, ¿me permite Su Santidad, a título de experiencia, ordenarlo sacerdote?». Mons. Weakland ha formulado ya esta pregunta modesta y realista, desprovista de toda ideología:

«Me gustaría entonces ayudar a la comunidad a encontrar un candidato cualificado para el sacerdocio ordenado —aunque se trate de un hombre casado—; y sin suscitar falsas expectativas o esperanzas infundadas, presentaría a ese candidato al pastor universal de la Iglesia para que me iluminara y guiara. En ese caso, habremos hecho todo lo posible a nuestro nivel local y sentiremos que nos hemos portado como administradores responsables de los bienes y las gracias de Dios»⁴¹.

Con un espíritu muy semejante, reflexionando en los ejemplos curiosos de ordenaciones «forzadas», contra el consentimiento del sujeto, que se hicieron en la antigua Iglesia⁴², Y. Congar hacía las siguientes reflexiones: la comunidad no hace a los sacerdotes; eso es oficio del obispo, instrumento del Señor. Pero la comunidad vela por procurarse los sacerdotes que necesita. Las ordenaciones *coactae* son la consecuencia y el signo del carácter funcional del sacerdocio ministerial y jerárquico, en una época en que la comunidad se preocupaba de procurarse los ministros que necesitaba»⁴³. No se trata, desde luego, de ordenar a nadie «a la fuerza», sino de abrirse a una perspectiva en la que la vocación pasará más por la necesidad y la demanda de la Iglesia que por la proposición espontánea del candidato. Se trataría de otro cauce distinto de acceso a la ordenación presbiteral.

Indudablemente, hay objeciones contra esta hipótesis. Se afirma, por ejemplo, que ello sólo serviría para vaciar los se-

41. Mons. R. WEAKLAND, *art. cit.*, 401.

42. Pero esta negativa pertenecía a un proceso casi ritual: el sujeto solicitado quería subrayar que él no había buscado su cargo o su dignidad, sino que se lo habían impuesto. Aceptarlo demasiado pronto habría sido un signo de ambición.

43. Y. CONGAR, «Ordinations *invitus* o *coactus* de l'Église antique au canon 214»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 50 (1966) 194.

minarios. Si esta objeción fuese real —¡Dios no lo quiera!—, entonces merece la pena que se vacíen ahora mismo; porque, si los jóvenes que actualmente se preparan para la ordenación en el celibato mirando con nostalgia el matrimonio, mejor sería que se casaran. También se habla de un clero de «dos clases», una objeción muy propia de los franceses, que enseguida intentamos catalogarlo todo, tanto las personas como las cosas. Habría dos figuras de un mismo ministerio: una de presbíteros célibes, y otra de presbíteros que accederían al mismo ministerio ya casados y por otro conducto. La única dificultad vendría de la necesidad del reconocimiento mutuo e igualmente respetuoso de esta diferencia, con la conciencia de que cada forma tiene una peculiaridad en su manera de dar testimonio del Evangelio.

El ministerio de la reconciliación y del acompañamiento

Uno de los ministerios que más se solicita hoy del sacerdote es el del acompañamiento humano y espiritual, tanto en el sacramento de la reconciliación como fuera de él. Por otra parte, la renovación de este sacramento después del Concilio ha modificado profundamente la naturaleza misma de la confesión. Cada vez se acude menos al confesionario para confesar una lista más o menos numerosa de pecados rituales o formales. Cada vez se desea más manifestar el verdadero peso de la vida: el peso del pecado, indisolublemente mezclado con el peso de sufrimientos, contradicciones, pruebas, violencias interiores; en una palabra, todo lo que aprisiona la libertad e impide vivir. En estos diálogos, el sacerdote puede ejercer un ministerio de misericordia, de liberación y de salvación, de una reconciliación con Dios que pasa por la reconciliación consigo mismo y con los demás. Este encuentro puede ser uno de los lugares fuertes de la relación pastoral, un espacio donde vivir la ternura evangélica en este mundo nuestro de soledades acumuladas. Se pudo decir, no hace mucho todavía, que los fieles se alejaban del confesionario para acudir fervorosamente a los psicoterapeutas de todo tipo. Hoy percibimos mejor que muchos de esos casos no requieren psicoterapias, sino un intercambio humano y espiritual en el que la libertad pueda encontrarse a sí misma y comprometerse. Algunos médicos reconocen que ciertos «enfermos» van a verlos solamente para beneficiarse de un encuentro con alguien en quien puedan confiar. Ciertamente, no hay que confundir el plano psicológico con el de la libertad espiritual. Pero la Iglesia fallaría en su vocación si no propusiera más ampliamente la nueva figura del diálogo espiritual y del sacramento de la reconciliación tal como se va extendiendo ya por muchos lugares.

En las parroquias, es claro que el esfuerzo pastoral de pedagogía comunitaria del sentido del pecado y de la reconciliación debe proseguirse a través de las celebraciones penitenciales. Pero éstas, por hipótesis, no pueden hacer frente a la dimensión propiamente personal de este proceso. Dada la situación global que hemos descrito, semejante ministerio exige en adelante una organización diocesana. Porque con frecuencia se produce el círculo vicioso del sacerdote que en sus horas de confesionario no recibe a nadie y se ve obligado a dejarlo, mientras que los fieles se quejan de que ya no pueden confesarse ni encontrar un sacerdote.

Este ministerio tiene que hacerse diocesano. Lo cual significa que corresponde al obispo implantar ciertas horas de permanencia en determinados centros urbanos debidamente escogidos en su diócesis. Cada uno de estos centros «para el diálogo personal y la reconciliación» —que dispongan de pequeños despachos en los que sea posible un encuentro de la duración que sea necesaria y en los que las personas puedan sentarse o arrodillarse, según su deseo— estaría animado por un equipo de sacerdotes suficientemente formados y que practicasen también una formación permanente en esta función de escucha y de ayuda. Estas permanencias se anunciarían en todas las parroquias y se respetarían escrupulosamente. Donde ya existen, son muy frecuentadas. Esta inversión representa una dimensión importante del ministerio presbiteral para el futuro.

Lógicamente, algunas religiosas y determinados laicos, hombres y mujeres, espiritualmente formados en el diálogo

de ayuda y de escucha, podrían participar también en este ministerio, sin dar la absolución. Algunos fieles no la piden forzosamente y se sentirán espontáneamente más a gusto con un laico o con una mujer. Toda la tradición de la Iglesia reconoce que el ministerio del acompañamiento espiritual puede ser ejercido por una persona no ordenada de sacerdote. Este ministerio de escucha y de ayuda debería ejercerse igualmente entre los jóvenes en búsqueda de su equilibrio de adultos y que afrontan los problemas propios de orientación y opción de sus vidas. En este terreno, la cooperación del sacerdote y de los laicos puede ser especialmente fructuosa. Nuestra sociedad muere de soledad, y son demasiado raros los lugares donde uno puede sentirse escuchado de verdad.

¿Qué figura ha de adoptar el ministerio de los diáconos?

El Concilio restableció el diaconado permanente, y las Iglesias locales lo han ido poniendo en práctica hasta ahora de diversos modos. Ya lo hemos visto entre las realidades positivas que están germinando. Pero el gran problema que se plantea al respecto es el de la «figura» que hay que atribuirle en el marco doctrinal recibido de la tradición. A este propósito, surgen algunas dudas que tienen su origen en determinadas ambigüedades muy reales. Puede decirse que se esbozan dos figuras, no sin cierta tensión entre la una y la otra.

La primera figura, la más legítima desde el punto de vista de la tradición y la que mejor responde a la intención del Vaticano II, es la del diaconado como un ministerio sectorial en la vida de la Iglesia. El diácono es el que asegura un servicio particular en la comunidad y para el mundo, del mismo modo que «sirve» en el marco de la liturgia y del anuncio de la Palabra. La correspondencia del elemento del servicio entre estos diversos terrenos, que pertenece a la convicción del diácono, debería ser perceptible desde fuera. El diácono recibe, por tanto, un servicio que tiene su propia

consistencia, ya sea en el ámbito de la caridad temporal (ayuda a los más pobres, a los enfermos, emigrantes, parados, presos, minusválidos, marginados, drogadictos, «sidosos», prostitutas, etc.), ya sea en el ámbito de la caridad espiritual (acompañamiento de jóvenes, compromiso social, vida asociativa, presencia en los medios profesionales, servicios misioneros, etc.)⁴⁴. Son muy diversas las formas de servicio que se pueden considerar; pero en todos los casos el diácono, enviado directamente por el obispo, no se sitúa en la línea del cargo formalmente pastoral de la presidencia y la animación de las comunidades. «No es “pastor” como lo son el obispo y el párroco»⁴⁵. Y son muchas las diócesis que procuran respetar esta vocación eclesial propia del diácono. Parece, además, que esta figura responde mejor al deseo de los diáconos permanentes, muchos de los cuales testimonian con su vida la experiencia de una nueva forma de relación con aquellos a quienes han sido enviados, aun cuando ejerzan tareas para las que no sería indispensable la ordenación diaconal. De hecho, son «signos» vivos del Evangelio que actúan de manera «oficial» en nombre de la Iglesia «servidora».

Pero se perfila también otra figura, dadas las necesidades del momento. En algunas diócesis, los diáconos permanentes reciben un cargo propiamente pastoral, como es, por ejemplo, la responsabilidad de una capellanía o de una parroquia. Puesto que forman parte del ministerio ordenado, y su ordenación los habilita para ejercer un ministerio sacramental más amplio que el de los laicos (bautismo y matrimonio), muchos obispos ven en ellos a pastores que, con posibilidades limitadas, pueden desempeñar un papel bastante análogo al de los presbíteros. Quizá piensan en su fuero interno —aunque afirmen lo contrario— que de ese grupo saldrán los hombres casados que la Iglesia podrá ordenar algún día. En la situación límite de nuestro tiempo, todo esto se comprende

44. Cf. J. RIGAL, *op. cit.*, 127.

45. F. DENIAU, *art. cit.*, 532. El autor expresa muy bien la dominante del servicio del diaconado, pero en la enumeración de estos servicios menciona también otras tareas propiamente pastorales; no se libra de la tensión que intento analizar.

perfectamente, y no voy a hacer juicio alguno al respecto. Pero esa práctica, si llegara a generalizarse, ¿no correría el peligro de meter el gusano en el fruto del diaconado permanente? ¿No reincidiríamos en la visión del diaconado como «escalón» hacia el presbiterado? Lo mismo que en el caso de los presbíteros, no debemos considerar su ministerio de forma residual (es decir, solicitarles exageradamente para aquellos servicios sacramentales que no pueden realizar los laicos). También en este caso el *sentido* del ministerio prima sobre la diversidad posible de las funciones.

Los laicos asociados al cargo pastoral no desean generalmente la ordenación diaconal. De ese modo manifiestan que tienen el sentido de la diferencia de las vocaciones, de los carismas y de los ministerios. Hay que reconocer francamente, por tanto, que el ministerio diaconal, muy fecundo y oportuno en su especificidad para la vida de la Iglesia, no aporta más que una solución muy parcial a los problemas planteados por el ministerio pastoral.

¿Cabe pensar en un diaconado femenino? Desde el punto de vista de la tradición misma de la Iglesia, no parece haber objeción doctrinal alguna. Iglesia. La ordenación de diaconisas sería una manera de reconocer los múltiples servicios prestados en la Iglesia de Dios por las mujeres y de invocar sobre ellas la gracia de Dios por el don del Espíritu Santo. De esta forma, algunas mujeres, laicas o religiosas, quedarían investidas de un ministerio propiamente ordenado. «Pienso —escribe una religiosa— que hay que reflexionar sobre la eventualidad de un ministerio diaconal para las mujeres, de un reconocimiento más explícito de la misión ejercida al servicio de los más pobres. Y no estoy pensando únicamente en la experiencia de las religiosas que trabajan en los hospitales, sino también en todas las que ejercen responsabilidades importantes en las parroquias, por ejemplo»⁴⁶.

La especificidad del ministerio ordenado

Lo que acabamos de decir muestra que el acceso de los laicos a determinadas funciones pastorales no empaña en

absoluto el carácter específico del ministerio presbiteral en la totalidad de su sentido y de sus tareas. Al contrario, la situación, tal como irá evolucionando, exigirá cada vez más cualidades en los presbíteros y, por ello mismo, una formación tan excelente como sea posible. No se trata ya de seguir caminos perfectamente trazados, ni mucho menos de instalarse en prerrogativas de ningún tipo, sino de inventar, arriesgar y animar, aun a costa de la propia persona. Lo cual requiere una fe profunda y teológicamente reflexionada, una vida espiritual intensa, una caridad muy desinteresada en aras del Reino, una excelente capacidad de juicio y discernimiento, un tacto psicológico apropiado, una aceptación del «incomfort evangélico». En muchos aspectos, esta figura del presbítero será más «misionera» que en el pasado.

Una vez más, la especificidad del ministerio presbiteral debe buscarse, ante todo y sobre todo, a partir de su sentido en el misterio de la Iglesia-comunión. Es normal que no se inscriba únicamente en la exclusividad de ciertas funciones. Debemos liberarnos de un falso cartesianismo que querría dejar perfectamente claro qué es lo que compete al presbítero y qué al laico. En lo que se realiza, muchas tareas serán comunes a unos y a otros. Lo importante es que se desempeñen en función de la identidad de cada cual, en un clima de comunión y con las subordinaciones inevitables. Hemos encabezado este capítulo con el título del documento conciliar sobre el ministerio y la vida de los presbíteros. Pues bien, este mismo texto nos dice: «El propio Espíritu Santo, al tiempo que impulsa a la Iglesia a abrir nuevas vías de acceso al mundo de esta época, sugiere y favorece también las convenientes acomodaciones del ministerio sacerdotal»⁴⁷.

46. Una religiosa, en M. LEBOUCHER, *op. cit.*, 76.

47. *Presbyterorum ordinis* 22,2.

El ministerio bautismal de los laicos

El concilio Vaticano II promulgó un decreto sobre el *Apostolado de los laicos* en el que expone la vocación de éstos al apostolado, los fines que deben proponerse, los diferentes campos en que han de ejercer dicho apostolado, sus modalidades, sobre todo cuando se trata de un apostolado organizado, su vinculación con la jerarquía y con el ministerio ordenado y, finalmente, la necesaria formación que todo ello requiere.

El fundamento de este apostolado se sitúa en los sacramentos de la iniciación cristiana (bautismo, confirmación y eucaristía), que destina a los fieles de Cristo al apostolado (n. 3). Por eso la palabra clave que recapitula toda esta realidad eclesial es apostolado «bautismal».

Al hacer esto, el Concilio reflejaba perfectamente la situación de los años sesenta. Durante la primera mitad del siglo, se había ido abriendo paso en las conciencias el necesario papel que debían desempeñar los laicos en el apostolado de la Iglesia, en particular a partir de la experiencia de la Acción Católica. El documento conciliar cubría el conjunto de los diversos campos que abarcaba este apostolado.

En treinta años hemos pasado a una situación formalmente distinta. Lo que en aquella época sólo tenía un valor de excepción transitoria se ha convertido ahora en algo suficientemente estable, tanto en el espacio como en el tiempo, y ha llegado a constituir un «hecho de Iglesia». *Existen ahora dos apostolados de laicos formalmente diferentes*, aunque en algunos lugares puede darse insensiblemente el

paso del uno al otro. Existe, por una parte, el apostolado de los laicos cuyo fundamento es su propio ser de cristianos, los sacramentos de la iniciación y del matrimonio, tal como lo describió y confirmó el Vaticano II. Y existe, por otra parte, otro apostolado para el que no basta este fundamento, ya que consiste en una «participación» de algunos laicos «en el ejercicio de la cura pastoral» (can. 517,2) del ministerio ordenado. Para él se requiere, además de ser cristiano, un envío en misión por parte del obispo, que hace que estos laicos sean «enviados» oficiales de la Iglesia entre los fieles.

Una síntesis de los encuentros episcopales sobre la parroquia, celebrados en Lourdes en 1990, subraya en estos términos la aparición de esta nueva responsabilidad:

«Cada vez es más frecuente la distinción entre el fenómeno, ya antiguo, de los laicos activos, a veces con serias responsabilidades –por ejemplo, en un servicio–, y el fenómeno más reciente de laicos encargados, junto con el sacerdote, de coordinar y dirigir un conjunto pastoral, ordinariamente una parroquia o un grupo de parroquias»¹.

Esos mismos encuentros se preguntaron por el fundamento de esta responsabilidad, que «tiene su raíz en el bautismo y la confirmación, pero también en una misión recibida», así como por las funciones de este modo asumidas. Expresaron finalmente una preocupación: «No apartar a los laicos de su vocación propia, que es la de dar testimonio en la vida del mundo»².

Teniendo en cuenta estas distinciones fundamentales, y debiendo analizarlas incluso en el plano teológico, propongo dos capítulos distintos sobre el apostolado o el ministerio de los laicos. En este momento, en que la forma nueva ocupa el centro de la escena, no deja de ser perfectamente justo tratar primero del apostolado verdaderamente bautismal de los laicos, el que corresponde a su identidad cristiana fundamental.

La carta magna contemporánea de este apostolado sigue siendo la Constitución del Vaticano II sobre la Iglesia, *Lu-*

1. DC 2018 (1990) 1.104.

2. *Ibid.*

men gentium (LG), y el decreto sobre el apostolado de los laicos, *Apostolicam actuositatem* (AA), completados por la exhortación post-sinodal de Juan Pablo II, *Christifideles laici* (CFL), de 1989. Este último documento aporta algunas precisiones a los textos del Vaticano II, al que cita, a veces muy ampliamente, en 89 ocasiones; pero al mismo tiempo inscribe en la perspectiva doctrinal de los documentos conciliares cierto número de temas muy queridos para el papa actual. En todo este conjunto hay una doctrina sólida y clara, presentada de forma un tanto repetitiva.

La definición del laico³

«Bajo el nombre de laicos –se lee en la *Lumen Gentium*– se entiende aquí a todos los fieles, excepto los miembros del orden sagrado y del estado religioso reconocido por la Iglesia: fieles que, incorporados a Cristo por el bautismo, están constituidos como Pueblo de Dios y, participando a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cumplen por su parte la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo.

El carácter secular es propio y particular de los laicos [...]. Pertenece a los laicos por su vocación, administrando las cosas temporales y ordenándolas según Dios, buscar el reino de Dios. Viven en el siglo, es decir, en todos y cada uno de los empleos y trabajos del mundo, y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social que forman la trama de su existencia» (LG 31).

Por su parte, el Código de derecho canónico de 1983 da la siguiente definición de los «fieles de Cristo»:

«Son fieles cristianos quienes, incorporados a Cristo por el bautismo, se integran en el pueblo de Dios y por esta razón, hechos partícipes a su modo de la función sacerdotal, profética

3. No pretendo recoger aquí toda la teología de los laicos, sino únicamente subrayar lo que atañe a la cuestión de los ministerios. No dejaré de aportar buenos frutos volver a la gran obra de Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1965. Cf. igualmente A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Église*, Centurion, Paris 1984.

y real de Cristo, son llamados, cada uno según su propia condición, a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo» (can. 204,1).

A continuación, el Código distingue entre estos fieles a los «ministros sagrados, que en el derecho se denominan clérigos; los demás se llaman laicos». Menciona también a los que «se consagran a Dios», que pueden pertenecer a ambas categorías (can. 207, 1-2). Esta distinción, de orden institucional, no cubre ni mucho menos la diferencia sociológica añadida, sobre todo en Occidente, por una figura determinada, bastante enojosa, creada por la evolución histórica y cultural: se distinguió entre el alto clero y el pueblo, el clérigo «instruido» y el laico «ignorante», el clérigo especialista de lo espiritual y el laico especialista de lo temporal, e incluso entre los espirituales y los «carneales» o «mundanos», mientras que entre los dos grupos se desarrollaban periódicamente otras oposiciones políticas y económicas. Esta evolución se traducía en el lenguaje por el hecho de que el término «Iglesia» significaba exclusivamente la jerarquía y la vida monástica, mientras que el «mundo» englobaba al conjunto de los cristianos de la sociedad. Entrar en las Órdenes religiosas era «dejar el mundo y entrar en la Iglesia». A comienzos de siglo, algunos papas hablaron incluso de la Iglesia como de una sociedad «desigual». Esta figura, cuyas huellas eran visibles hasta estos últimos decenios, está en vías de desaparición para dejar sitio a otra, la de una gran unidad diferenciada en la que se dan funciones complementarias al servicio de la armonía del todo.

Hay que señalar, en primer lugar, que estos documentos renuncian a definir al laico de manera negativa y proponen más bien una «descripción positiva»⁴. Además, hay que retener dos rasgos de esta definición o descripción, que recapitula unos datos muy antiguos de la tradición inscritos en el término mismo de *laico*.

El laico, miembro del «laos»

El *laikos* es un miembro del *laos*, es decir, del pueblo de Dios, que es un pueblo sacerdotal. Es, por tanto, un concepto muy positivo, comentado por la utilización del texto más explícito del Nuevo Testamento sobre el sacerdocio real: «Vosotros, en cambio, sois linaje elegido, sacerdocio real, nación consagrada, pueblo adquirido por Dios» (1 Pe 2,9). Este versículo aplica a la Iglesia lo que se decía del pueblo de la antigua alianza (cf. Ex 19,5-6). Y lo glosan así las *Constituciones apostólicas* (siglo IV), documento canónico y litúrgico que recoge la *Didascalia* (siglo III):

«Escuchad esto también vosotros, los laicos, Iglesia elegida de Dios. Porque el pueblo de antaño ya había sido llamado pueblo de Dios y nación santa. Pero vosotros sois la Iglesia de Dios santa y sagrada inscrita en el cielo, el sacerdocio real, la nación santa, el pueblo adquirido»⁵.

En este sentido, la palabra «laico» significa consagrado, santificado, miembro del sacerdocio real. En un texto particularmente atrevido, Tertuliano llegará a decir: «Donde hay tres fieles, allí hay una Iglesia, aunque sean laicos»⁶. Este estatuto de santificación reposa sobre el bautismo, participación en la unción de Cristo, el Ungido de Dios por excelencia con la unción del Espíritu manifestada en su bautismo. A imagen de Cristo, la unción del bautizado hace de él un *christianus*. El bautismo es el fundamento de la iniciación cristiana y de todos los sacramentos de la vida cristiana de los que viven los laicos. Pero el don de la santidad baptismal es también una vocación, una llamada a la santidad personal. Todo el pueblo de Dios es un pueblo santo (*plebs sancta*). Por tanto, como dice atinadamente W. Kasper, «la línea de separación no pasa entre clérigos y laicos, sino entre cristianos y no-cristianos»⁷.

5. *Constitutiones apostolicae* II, 26, 1: SC 320, 235.

6. TERTULIANO, *Exhortatio ad castitatem* 7, 3: SC 319, 93.

7. W. KASPER, «L'heure des laïcs»: *Christus* 145 (1990) 25.

4. JUAN PABLO II, *Christifideles laici* 9.

La vocación secular del laico

Pero el laico es también el que vive en el siglo, en el mundo profano. En este sentido, es el no-consagrado, en oposición por un lado a los obispos, presbíteros y diáconos, y por otro a los religiosos. El laico pertenece al pueblo, a la masa, en oposición a sus jefes. Ya en el episodio en que David pedía al sacerdote poder comer, él y sus soldados hambrientos, los panes de la proposición que estaban consagrados al Señor, algunas biblias griegas (Áquila, Símmaco y Teodoción) emplean el término «laico» para designar el pan no-consagrado. El sacerdote responde: «No tengo a mano pan ordinario (pan “laico”), sino sólo pan consagrado» (1 Sm 21,5-6).

En la literatura cristiana, el primero que utiliza el término «laico» es Clemente Romano, que invita a la Iglesia a mantener el orden debido, tomando como ejemplo al pueblo de la antigua alianza. Distingue las funciones de los sacerdotes y las de los levitas. Y concluye: «El laico está obligado por los preceptos propios de los laicos»⁸. Como subraya con razón A. Faivre, lo importante «no es que Clemente mencione al laico en la parte más baja de la jerarquía, sino que no haya omitido el mencionarlo»⁹. Este segundo rasgo es el que retoma el Concilio al hablar de «su carácter secular» y de su vocación a «administrar las cosas temporales». Manteniendo los dos rasgos, se puede concluir que el laico es una persona consagrada por su bautismo y destinada a vivir en el mundo no consagrado para hacer que llegue a él el reino de Dios y santificarlo. «El servicio de los laicos en el mundo no es un servicio secular. Es un servicio salvífico que, por eso mismo, es eclesial. [...] Así es como el servicio secular de los laicos participa del carácter sacramental de la Iglesia que, como sacramento universal de la salvación, es el Pueblo mesiánico»¹⁰.

8. CLEMENTE ROMANO, *Epist. ad Cor.* 40, 4: SC 167, 167.

9. A. FAIVRE, *op. cit.*, 34.

10. W. KASPER, *art. cit.*, 32.

La consagración del laico fundamenta su habilitación para el apostolado y para ciertos ministerios

La noción de apostolado es más global que la de ministerio. El ministerio es una determinación particular que puede adoptar el apostolado en algunos casos. Por tanto, conviene distinguirlos.

El apostolado

El decreto del Vaticano II muestra que la vocación de los laicos al apostolado se inscribe en la misión de toda la Iglesia. Y ve su fundamento no sólo en el bautismo y la confirmación, sino también en la eucaristía, que alimenta la caridad, alma de todo apostolado. Juan Pablo II añadirá con razón el matrimonio. Los dones del Espíritu Santo, los diversos carismas, son también manantial de un testimonio evangélico y de innumerables servicios mutuos en la comunidad cristiana y en la sociedad. Este apostolado es ante todo el del contagio de la fe, perfectamente descrito por A. Hamman refiriéndose a los comienzos del cristianismo:

«La acción misionera sin mandato particular, por el solo dinamismo de la fe bautismal, brota habitualmente de los cristianos en cuanto tales. Aparecen sacerdotes, pero los laicos son la mayoría. El cristianismo es como una mancha de aceite que se extiende por las redes de la familia, del trabajo y de las relaciones. Es una predicación modesta, que no se hacía a bombo y platillo ni públicamente en plazas y mercados, sino sin ruido, al oído, por medio de palabras dichas en voz baja, al amparo del hogar doméstico»¹¹.

No sin razón, Tácito y Plinio hablan de «contagio»¹², ya que el cristiano tiene que prolongar con su testimonio el contagio único ejercido por Cristo. Este apostolado pasa por el testimonio de la vida y el de la palabra, según los caris-

11. A.G. HAMMAN, *La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Palabra, Madrid 1985, 74.

12. Sobre el tema del «contagio», véase B. SESBOÛÉ, *Les récits du salut*, Desclée, Paris 1991, 324-339.

mas de cada cual. Porque «el verdadero apóstol busca ocasiones para anunciar a Cristo con la palabra» (AA 6). «Los fieles laicos, precisamente por ser miembros de la Iglesia, tienen la vocación y la misión de ser anunciadores del Evangelio» (CFL 33).

«Los laicos, por su parte, al haber sido hechos partícipes del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo, cumplen en la Iglesia y en el mundo la parte que les atañe en la misión total del pueblo de Dios. Ponen concretamente en práctica su apostolado cuando se entregan a la evangelización y santificación de los hombres; y del mismo modo cuando se esfuerzan por que el espíritu evangélico penetre el orden temporal y trabajan en perfeccionarlo de tal modo que su actividad en este orden dé un testimonio más fehaciente de Cristo y sirva para la salvación de los hombres. Y como lo propio del estado laical es vivir en medio del mundo y de los asuntos temporales, Dios llama a los laicos a que, con el fervor del espíritu cristiano, ejerzan su apostolado en el mundo a la manera de fermento» (AA 2).

Ya en el siglo II, el *Discurso a Diogneto* decía: «Lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo»¹³. Juan Pablo II retoma las imágenes evangélicas de la sal, la luz y la levadura en la masa (CFL 15)¹⁴, añadiéndoles la idea muy oportuna —que Pablo VI fue el primero en expresar— de la evangelización de la cultura y de las culturas.

Ministerios bautismales

Esta responsabilidad apostólica del laico es fuente de auténticos ministerios. Lo mismo que hay una misión y una sacramentalidad de toda la Iglesia, así también puede decirse que hay una ministerialidad global de la Iglesia como cuerpo, y un ministerio de la Iglesia, ministerio de la reconciliación de la humanidad con Dios y consigo misma. «Mis-

13. *Epist. ad Diognetum* VI,1: SC 33 bis, 65.

14. Es aquí donde Juan Pablo II introduce el tema, tan querido para él, de la «nueva evangelización» (34-35), que no circunscribe a Europa. La nueva evangelización es asunto de todos los miembros de la Iglesia.

*terio, sacramento y ministerio no sólo están ligados entre sí, sino que son interiores el uno al otro»*¹⁵. Este ministerio fundamental se expresa y se distribuye en ministerios particulares: por un lado, en el ministerio ordenado; por otro, en los ministerios de los laicos.

Este vocabulario es legítimo, pues se basa en la Escritura, que utiliza los términos *diakonía* y *diakonos* para numerosas funciones en la Iglesia. También lo utiliza el Vaticano II, precisamente en el decreto sobre el *Apostolado de los laicos*: «Hay en la Iglesia diversidad de ministerios, pero unidad de misión» (AA 2). Un texto del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia (*Ad gentes, AG*) es todavía más preciso:

«Para la implantación de la Iglesia y para el desarrollo de la comunidad cristiana son necesarios diversos ministerios (*varia ministeria*) que, suscitados por vocación divina en el seno mismo de la congregación de los fieles, deben ser animados y cultivados diligentemente; entre tales ministerios se cuentan las funciones de los sacerdotes, de los diáconos y de los catequistas y la Acción Católica» (AG 15).

Pablo VI retomará este vocabulario en su «Motu proprio», titulado precisamente *Ministeria quaedam*, de 1972: «Las funciones que hasta ahora se llamaban “órdenes menores” deberán llamarse en adelante “ministerios”»¹⁶. El papa creaba así una categoría nueva de «ministerios instituidos» al lado de los «ministerios ordenados», que podían ser conferidos a personas que no se preparaban para el presbiterado. Este importante reconocimiento seguía estando limitado, sin embargo, a los dos ministerios del lector y del acólito, aun cuando el texto preveía que las Conferencias Episcopales pueden pedir la institución de otros ministerios, como los de portero, exorcista, catequista, etc.¹⁷ Con independencia de lo decepcionante que haya podido ser la pues-

15. Informe de mons. R. BOUCHEX, «Le ministère des prêtres dans l'Église tout entière “ministérielle”», en *Tous responsables dans l'Église?*, Centurion, Paris 1973, 16.

16. DC 1617 (1972) 853.

17. *Ibid.*

ta en práctica de estas disposiciones, hemos de retener que existen en la Iglesia otros ministerios auténticos, distintos del ministerio ordenado. Este último no absorbe la totalidad de la realidad ministerial en la Iglesia.

Pablo VI expresaba aún más tarde esta misma convicción en un importante pasaje de la *Evangelii nuntiandi*. La perspectiva es más amplia, el vocabulario es el de «ministerios no ordenados», y los ejemplos que se dan son más numerosos e importantes:

«Es cierto que al lado de los ministerios con orden sagrado, en virtud de los cuales algunos son elevados al rango de pastores y se consagran de modo particular al servicio de la comunidad, la Iglesia reconoce un puesto a *ministerios sin orden sagrado*, pero que son aptos para ejercer un servicio especial de la Iglesia.

Una mirada sobre los orígenes de la Iglesia es muy esclarecedora y aporta el beneficio de una experiencia antigua en materia de ministerios, experiencia tanto más valiosa cuanto que ha permitido a la Iglesia consolidarse, crecer y extenderse. No obstante, esta atención a las fuentes debe completarse con otra: *la atención a las necesidades actuales de la humanidad y de la Iglesia*. [...]

Tales ministerios, nuevos en apariencia, pero muy vinculados a experiencias vividas por la Iglesia a lo largo de su existencia —catequistas, animadores de la oración y del canto, cristianos consagrados al servicio de la palabra de Dios o a la asistencia de los hermanos necesitados, dirigentes de pequeñas comunidades, responsables de movimientos apostólicos u otros responsables—, son preciosos para la implantación, la vida y el crecimiento de la Iglesia y para su capacidad de irradiar en torno a ella y hacia los que están lejos»¹⁸.

Pablo VI enumera aquí, como lo había hecho el Vaticano II, pero ofreciendo una lista más amplia, una serie de ministerios laicos que se ejercen en el marco de la comunidad cristiana. Hay dos de ellos que parecen estar ya más cerca del ministerio pastoral: el servicio de la Palabra y el de los dirigentes de pequeñas comunidades. Pero, en su pensamiento, no se trata

18. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi* (1975), 73.

más que de colaboraciones que no superan el marco de los ministerios de los bautizados.

Este vocabulario fue ampliamente retomado por Juan Pablo II en su exhortación post-sinodal *Christifideles laici*. Pero es cierto que en el sínodo de 1987 el uso del término «ministerio» para los laicos resultaba sospechoso de alimentar una confusión con los ministerios ordenados¹⁹.

Confiscar de nuevo el término «ministerio» para el ministerio ordenado sería ciertamente un retroceso. A pesar de todo el trabajo realizado por el Vaticano II y después de él, se ve cómo reaparece la tentación histórica, demasiado constante en la Iglesia, de recluir los ministerios en la esfera jerárquica del ministerio ordenado. Las palabras no son neutras: en nuestro caso, tras el uso de una o de otra está en juego una idea eclesiológica profunda, la que evocábamos a propósito de la reciprocidad entre misterio, sacramento y ministerio. Excluir a los laicos de la realidad de los ministerios sería en cierto modo excluirlos de la Iglesia, que es toda ella ministerial. Este punto es decisivo para la renovación de la vida de la Iglesia, así como para el diálogo ecuménico. Es claro que la dificultad no proviene de la ambigüedad del término «ministerio», sino de la dificultad de situar el ministerio apostólico y ordenado según su especificidad.

No cabe duda de que hay que respetar algunas condiciones para que pueda hablarse de un ministerio, bien sea voluntario o retribuido, a tiempo completo o a tiempo parcial. Todo carisma personal, todo servicio prestado, todo testimonio dado no es forzosamente un ministerio. Yves Congar indicaba, por su parte, los siguientes criterios: servicios concretos, servicios de importancia vital, que impliquen una verdadera responsabilidad, reconocidos por la Iglesia local y que supongan una cierta duración²⁰. En efecto, es

19. Esta misma sugerencia aparece en la alocución (en la visita *ad limina* de los obispos de la región Norte) hecha por mons. BARDONNE ante Juan Pablo II: «Sería preciso sin duda encontrar otra palabra distinta de "ministerio" para evitar confusiones en el espíritu de los cristianos con el ministerio ordenado (pero no todos somos del mismo parecer)»: *DC* 2045 (1992) 208.

20. Y. CONGAR, *Tous responsables dans l'Église?*, cit., 59-60.

preciso que se trate de una tarea suficientemente definida y estable: catequistas, dirigentes de Acción Católica, servicios asegurados por las religiosas según su vocación (cf. AG 15), funciones litúrgicas, visitadores de cárceles u hospitales, acción caritativa en la acogida y ayuda a los emigrantes, etc. Según los casos, estos ministerios podrán ser «instituidos» como los que estableció Pablo VI en sustitución de las antiguas órdenes menores, o confiados por el obispo, si se trata de una responsabilidad oficial, o simplemente reconocidos. Porque también pueden ser asumidos por iniciativa de los laicos.

Ministerios que no necesitan delegación

Todo el mundo tiene el derecho y el deber de ejercer sus dones en la Iglesia y en el mundo según la libertad de los hijos de Dios. Los pastores tienen, por su parte, la responsabilidad de discernir la autenticidad de esos dones y servicios y, si la situación lo requiere, la de organizarlos. Por su parte, los fieles que ejercen un ministerio están sometidos al discernimiento y a la vigilancia del obispo, como toda la vida de la Iglesia, para el buen orden de la comunidad y para una buena distribución de las tareas. Más aún si se trata de ministerios confiados formalmente por el obispo.

En el plano propiamente eclesiológico conviene, por tanto, distinguir claramente entre el ministerio pastoral, apostólico y por tanto ordenado, que comprende al obispo, a los presbíteros y a los diáconos, y el ministerio bautismal, que puede ser instituido, confiado o simplemente reconocido. Estas últimas distinciones son secundarias y pueden dar lugar a un vocabulario más diversificado, según las distintas Iglesias locales. El ministerio instituido comporta una liturgia de investidura. Pero ésta no es necesaria para la realidad de los ministerios bautismales, la mayor parte de los cuales se ejercen hoy sin ninguna liturgia, cosa que, en definitiva, se ajusta mejor al respeto de su fundamento en los sacramentos de iniciación.

El decreto del Vaticano II señalaba el caso de la colaboración directa de los laicos con el apostolado jerárquico expre-

sado en forma de mandato o de envío explícito (AA 20 y 24). La formulación es discreta y marca un cierto retroceso con respecto a algunas exigencias de aquel momento. No es éste el momento de volver sobre el debate que se tuvo en Francia antes del Vaticano II acerca del mandato de la Acción Católica²¹. Lo fácilmente que quedó atrás el problema muestra que estaba mal planteado. En aquella concepción había una ambigüedad teológica perfectamente diagnosticada por K. Rahner, y en Francia era un eco más de nuestra preocupación por las etiquetas exclusivas. Hoy el problema no se plantea ya en esos términos, y esa expresión no aparece ya en la exhortación de Juan Pablo II.

Los campos de apostolado de los laicos

En todos los documentos se distinguen dos campos principales:

La vida de la comunidad eclesial: mientras que el apostolado de los laicos se orienta de manera privilegiada a la presencia de la Iglesia en el mundo (*ad extra*), los dos documentos principales en la materia (AA 10 y CFL 25-28) mencionan en primer lugar los servicios prestados en el marco de la comunidad eclesial, parroquia y diócesis. Es un hecho que la evolución reciente va en el sentido de una inversión mayor en la animación de la vida de la Iglesia: liturgia, catequesis, acogida, consejos pastorales, etc. Ciertamente, esta evolución se debe en parte a la disminución del número de presbíteros. Pero en todo caso sigue tratándose de una contribución responsable de los laicos como tales a la vida de la parroquia o de la diócesis. Esta forma debe distinguirse debidamente de la participación de los laicos en la función pastoral, aunque en la práctica una persona concreta puede verse llevada insensiblemente de la una a la otra.

21. Cf. K. RAHNER, «L'apostolat des laïcs»: *NRT* 78 (1956) 3-32. C. BAUMGARTNER, «Formes diverses de l'apostolat des laïcs»: *Christus* 13 (1957) 9-33.

Los grandes sectores de la vida humana: los dos documentos pasan revista a los mismos campos apostólicos, bajo la rúbrica englobante de «actividad misionera».

Para el Concilio, la atención de este apostolado se orienta particularmente a la renovación cristiana de todo lo que compone el orden temporal: los bienes de la vida y de la familia, célula de la Iglesia y del testimonio cristiano, en particular por su apertura (adopción, acogida de extranjeros); los jóvenes, que deben ser los primeros apóstoles de los propios jóvenes; la cultura; los ámbitos sociales, los oficios y las profesiones; el apostolado de un ambiente por ese mismo ambiente; las realidades económicas; las instituciones políticas, las relaciones internacionales y otras realidades del mismo género (AA 7 y 11-14). «Cooperar, como miembros que son de la ciudad, con los demás conciudadanos y buscar en todas partes y en todo, con su específica pericia y bajo su propia responsabilidad, la justicia del reino de Dios» (AA 7). La acción caritativa es el sello del apostolado cristiano, porque es la que da el testimonio del amor que viene de Cristo.

En el espíritu de este decreto, Juan Pablo II retoma los mismos campos fundamentales, con las insistencias que le son propias y que le llevan a tratar por su cuenta tal o cual tema ya abordado en sus encíclicas. De manera genérica, el papa invita a los laicos a anunciar el Evangelio y a participar en la nueva evangelización. En detalle, los campos de actividad que enumera son: promover la dignidad de la persona humana; respetar la inviolabilidad de la vida humana desde su concepción hasta su muerte; aceptar los desafíos lanzados por los nuevos problemas de la bio-ética (llamada a los laicos comprometidos en la ciencia y en la técnica); respetar la dimensión religiosa del hombre, su libertad de conciencia y su libertad religiosa (el caso de las Iglesias oprimidas) (CFL 37-39). A partir de este respeto primordial a la persona individual, Juan Pablo II trata de la sociedad como comunidad de personas; menciona ante todo la primera célula social, la pareja y la familia, «primer espacio para el compromiso social de los laicos», ya que es «el primer lugar de “humanización” de la persona y de la

sociedad» (40); luego, la caridad con el prójimo y, más en concreto, la actividad caritativa y su testimonio particular (41); la vida política, lugar de ejercicio de la solidaridad (42); la vida económica y social, la organización del trabajo y la ecología (43); la evangelización de las culturas por la enseñanza y la comunicación (en particular, la función de los laicos en las universidades) (44); y, finalmente, la promoción de la mujer (49-52).

Las modalidades de este apostolado

Este apostolado puede ser individual u organizado según las múltiples formas de asociaciones: el Vaticano II señala que en nuestro siglo este apostolado ha adoptado una forma privilegiada en la Acción Católica (AA 20) general o especializada. Juan Pablo II no menciona la Acción Católica, pero sí insiste en el apostolado de semejante a semejante, y habla de las «asociaciones de laicos», definiendo sus criterios de eclesialidad (CFL 30). Parece ser que quiso emplear adrede un término más genérico; porque hay que evitar toda confiscación, en provecho de un movimiento particular, de lo que pertenece al ser de la Iglesia. Las formas son plurales y complementarias (como demuestra la lista oficial de los «movimientos laicales» en Francia).

Todo lo dicho es de sobra conocido, se dirá. ¿Había necesidad de repetirlo? No cabe duda de que sí, por dos razones. La primera, porque se ha puesto en tela de juicio la cualificación eclesial de «ministerio» referida a los laicos. Por tanto, había que reafirmar con claridad el alcance eclesiológico de la existencia en la Iglesia de dos realidades ministeriales, una pastoral y ordenada, y otra bautismal. La segunda razón es que, ante el desarrollo de la participación de los laicos en la función pastoral —que será objeto del próximo capítulo—, corremos el riesgo de una infravaloración de estos ministerios propios de los laicos e insustituibles en su orden.

Evidentemente, de suyo no hay ninguna incompatibilidad entre estos dos tipos de ministerios, ni con respecto a la misión de la Iglesia ni en el plano práctico, en el que unas mismas personas pueden eventualmente trabajar al mismo tiempo en los dos campos. No obstante, hay que reconocer que se trata no sólo de tareas distintas, sino, en cierto modo, de vocaciones distintas. No son iguales la actitud espiritual de un laico comprometido en el mundo para dar testimonio de su fe a través de la mediación de una parcela de lo humano y la de otro laico investido por el obispo de una responsabilidad propiamente pastoral.

El conflicto entre ambos apostolados puede surgir a partir del momento en que sea necesario optar, cuando unas mismas personas no puedan hacerlo todo y se vean solicitadas por ambos lados. Puede presentarse entonces un discernimiento difícil en situaciones concretas. Es importante que la reflexión eclesial proponga unos criterios y establezca unas prioridades.

No me corresponde a mí dar aquí unos criterios particulares. Ésa es la tarea por excelencia de los consejos pastorales en las diócesis y las parroquias. Pero sí pueden hacerse algunas reflexiones generales. Sería dramático que la «reserva apostólica» que constituyen los laicos se vea ampliamente confiscada por su participación en los cargos pastorales. El ministerio pastoral es, desde luego, indispensable a la Iglesia, pero no es suficiente. No es menos necesario y urgente consagrar otras tantas energías a inscribir el Evangelio en el corazón de la sociedad, tanto en sus dinamismos como en los nuevos sectores de sus contradicciones. Si el apostolado de los laicos llegara a enclaustrarse de un modo o de otro en la gestión de la vida eclesial, podría tomar el aspecto de un repliegue cobarde en la institución que es preciso hacer que «sobreviva». Y al revés, la participación de los laicos en la función pastoral tampoco debe interpretarse como una «traición» al apostolado de los laicos tal como lo hemos visto desarrollarse en nuestro siglo.

4

La participación de los laicos en el ministerio pastoral

Después de todo lo dicho en este libro sobre el ministerio ordenado, por una parte, y sobre el ministerio bautismal, por otra, la participación de los laicos en la función pastoral de los sacerdotes se presenta como una paradoja. Parece que en el marco de las categorías ministeriales establecidas, y que intencionadamente hemos recordado —para tenerlas en cuenta con toda la seriedad exigida—, no queda ya lugar para esa forma híbrida que no es ni el ministerio ordenado ni el ministerio simplemente bautismal.

Estamos, sin embargo, ante un «hecho de Iglesia» nuevo y, muy probablemente, llamado a perdurar. Este ministerio existe, y la creciente asociación de laicos a las tareas propiamente pastorales de la Iglesia está tomando un notable auge en todo el mundo, no sólo en Francia. El fenómeno está desarrollándose con enorme rapidez en muchos países de Europa occidental y en América del Norte. Algunos países están incluso bastante más adelantados que Francia en esta materia. Esta situación coincide, por otra parte, con la de otros continentes (África, América latina) donde hace ya varios decenios, cuando no desde el mismo comienzo de su evangelización, el limitado número de presbíteros no permite asignar un pastor a cada una de las comunidades cristianas.

Nos hallamos, pues, frente a una figura totalmente distinta de la que estudiábamos en el capítulo anterior, y sobre la que apenas ha habido tiempo de reflexionar teológicamente. Como sucede con frecuencia en la vida de la Iglesia, la teología tiene que interpretar unas iniciativas eclesiales que ella no había previsto ni podía prever. Ha llegado la hora, pues,

de analizar teológicamente esta realidad eclesial por sí misma, a partir de una realidad pastoral todavía en génesis. Porque para justificarla no basta con apelar a ciertas posibilidades canónicas, que se limitan a señalar, caso por caso, lo que concierne a tal función o a tal ministerio considerado en particular, pero no permiten preguntarse por el alcance de la coincidencia en una misma persona de un cierto número de estas actividades. Son indudablemente útiles en el plano de las tareas, pero dejan escapar el sentido.

El que la práctica vaya por delante de la teología no es realmente grave. Sin embargo, puesto que estamos implicados en un proceso cuyo alcance es al menos a medio plazo, no sería sano para el futuro no ser suficientemente conscientes de lo que se juega teológicamente en todo cuanto hace la Iglesia. ¿Es posible dar cuenta de ello limitándose a retomar datos anteriores? Ello sería tanto como olvidar que la estructura ministerial de la Iglesia es viva, y que se la desnaturalizaría haciendo una referencia puramente estática a la misma, siendo así que siempre se ve atravesada por una dinámica existencial. Lo que se produce es, de algún modo, fruto de la vida de la estructura ministerial de la Iglesia.

En otras palabras, ¿qué son, en relación a esta estructura ministerial, esos laicos que participan de la función pastoral? ¿Cómo definir su identidad ministerial? ¿Hasta qué punto participan en la emergencia de una «nueva figura de la Iglesia»? ¿Cuáles son las condiciones para un ejercicio fecundo de su ministerio?

LA IDENTIDAD MINISTERIAL DE LOS ANIMADORES PASTORALES LAICOS. UN DISCERNIMIENTO TEOLÓGICO

Se trata aquí de los laicos y de muchas religiosas¹ que, investidos de una carta de misión de su obispo, reciben una

1. Cuando en adelante, y para abreviar, mencionemos a los laicos, estaremos refiriéndonos también a las religiosas, que desempeñan un importante pa-

tarea propiamente pastoral, es decir, orientada al anuncio oficial de la palabra de Dios en la Iglesia, a la animación de la comunidad y a la administración, al menos parcial, de los sacramentos. Estos laicos trabajan en capellanías (colegios, institutos, universidades, hospitales, cárceles, etc.) o en parroquias, asumiendo la responsabilidad de la acogida de los fieles, de la vida de la comunidad, de la preparación a los sacramentos y de la vida litúrgica. Se encuentran integrados al servicio de la institución eclesial, a la que representan ante aquellos a quienes son enviados.

Su tarea se inscribe en la esfera del ministerio ordenado: así lo sienten todos ellos, ya que intervienen «en lugar del presbítero», y su acción sólo puede ser legítima manteniendo una estrecha colaboración con él, ordinariamente a través de la función de un presbítero «moderador»². Pero esta reacción espontánea tiene un fundamento doctrinal, ya que el Vaticano II ha subrayado la solidaridad de la trilogía de funciones del ministerio episcopal y presbiteral: palabra, sacramentos, animación y mantenimiento de la unidad de la comunidad. Son los tres componentes del carácter sacerdotal del ministerio ordenado, ya que en los tres casos se trata del servicio a la iniciativa de Cristo para con su Iglesia, es decir, de un servicio propiamente «teologal».

Actualmente, esta delegación es muy amplia con respecto a la palabra y a la animación de las comunidades, y mucho más restrictiva con respecto a los sacramentos, aunque también en este campo hay ya alguna experiencia en Francia, donde hay laicos que, en el ámbito del diálogo pastoral, preparan para el bautismo, la primera comunión y el matrimonio, celebran las asambleas dominicales sin sacerdote y dan la comunión, lo cual constituye un ministerio eucarístico (designado como tal por el nuevo Código de Derecho Canónico, can. 910,2). En otros países o conti-

pel en este terreno y a las que nos referiremos más explícitamente en la última parte de este mismo capítulo.

2. Recuérdese la nueva «figura» de los ministerios pastorales que evocamos en el cap. 2, en el apartado «En el mundo rural: una figura paulina».

nentes (América Latina, África), reciben una delegación para administrar el bautismo y proceder a la celebración del matrimonio³.

Pero también se encuentran, sin haberlo querido, en la situación de recibir confesiones en virtud de su envío en misión (cosa muy distinta de la confesión que hizo Ignacio de Loyola a un compañero de armas). Ciertamente, no administran la reconciliación (absolución), pero sí dan, dentro de ese contexto, una admonición pastoral (cura de almas). En muchos casos (enfermos, jóvenes), el consejo de ir a confesarse con un sacerdote es inútil, o el seguirlo sería propiamente imposible. Son, por tanto, testigos de la misericordia del Dios que da la paz, y hacen vivir la gracia de la reconciliación y del perdón. Nos hallamos en presencia de una celebración *débil* del sacramento de la reconciliación, análoga a la que practicaban los monjes entre los siglos VI y IX, en los comienzos de la penitencia secreta, que no daban la absolución, pero sí señalaban una penitencia. Puede decirse, por tanto, que participan de la función de «santificación» de la Iglesia, así como de las funciones de enseñanza y de gobierno⁴.

¿Cómo interpretar eclesiológicamente todos estos hechos? Estos «enviados» laicos, investidos de un encargo auténticamente pastoral, ¿merecen el título de pastores, aunque sea en un sentido limitado?

La interpretación bautismal

Es la que actualmente está más en boga. Consiste en decir: se trata de un caso un tanto particular de participación del apostolado de los laicos en la vida de la comunidad. Pero este tipo

3. Según la forma extraordinaria prevista por el canon 1.112.

4. Cf. los artículos de P.-M. GY, P. DE CLERCK y P. VALDRINI en «Les laïcs en pastorale liturgique»: *La Maison-Dieu* 194 (1993). Estos autores manifiestan una gran reticencia ante la administración del bautismo por los laicos, dada la dimensión particularmente eclesial de este sacramento. H. REGNAULT DE LA MOTHE, «Des laïcs, mandatés par l'Église, reçoivent des "confessions"», en (L.M. Chauvet y P. de Clerk [eds.]) *Le sacrement du pardon entre hier et demain*, Desclée, Paris 1993, 85-96.

de ministerio, considerado como una «suplencia» y tenido por provisional, sigue ejerciéndose sobre el fundamento del bautismo y de la confirmación.

Es lo que hacían los documentos del Vaticano II en 1965:

«Algunos de ellos [los laicos], por falta de ministros sagrados o por estar impedidos éstos en caso de persecución, les suplen en determinados oficios sagrados en la medida de sus facultades» (LG 35,4).

«Finalmente, la jerarquía encomienda a los seculares ciertos deberes que están estrechamente unidos con el ministerio de los pastores, como son la explicación de la doctrina cristiana, determinados actos litúrgicos y el cuidado de las almas. En virtud de esta misión, los seculares están sometidos plenamente a la dirección de la Iglesia en lo que se refiere al ejercicio de estos deberes» (AA 24).

Pero este texto debe ser situado en el contexto de la época. Esta asociación de los laicos no llegaba entonces tan lejos como llega ahora; al menos, aún no se había tomado conciencia de la amplitud del asunto. Se presentaba a la vez bajo el signo de lo provisional y de lo excepcional, y se comprende que el Concilio no haya ahondado más en el tema, ni siquiera a la luz de su propia enseñanza sobre el ministerio ordenado. Sin embargo, hay que advertir que su descripción de las tareas confiadas a los laicos coincide con la de las tres funciones del ministerio ordenado, es decir, el anuncio de la palabra (enseñanza de la doctrina), los sacramentos (actos litúrgicos) y la animación (la cura de almas).

En *Christifideles laici*, Juan Pablo II se erige en testigo de una práctica, infinitamente más extendida y más precisa, de participación de los laicos en las tareas pastorales. Después de evocar los ministerios, oficios y funciones de los fieles laicos que tienen su fundamento sacramental en el bautismo, la confirmación y el matrimonio, vuelve su mirada a las nuevas situaciones:

«Después, cuando la necesidad o la utilidad de la Iglesia lo exija, los pastores pueden, conforme a las normas establecidas por el derecho universal, confiar a los fieles laicos algunos oficios y determinadas funciones que, si bien están co-

nectadas a su propio ministerio de pastores, no exigen, sin embargo, el carácter del orden»⁵.

Y luego cita el canon 230,3:

«Donde lo aconseje la necesidad de la Iglesia y no haya ministros, pueden también los laicos, aunque no sean lectores ni acólitos, suplirles en algunas de sus funciones, es decir, ejercer el ministerio de la palabra, presidir las oraciones litúrgicas, administrar el bautismo y dar la sagrada comunión, según las prescripciones del derecho».

Observemos una vez más la referencia a la misma tríada, calcada sobre las tres tareas del ministerio ordenado. El Código no ha tenido miedo a usar el término «ministerio» («ejercer el ministerio de la palabra»). Pero utiliza el lenguaje de la «suplencia»; es decir, considera la cosa como excepcional y provisional, necesaria tan sólo por la dureza de los tiempos. Por otra parte, la justificación de estos ministerios se hace en nombre del uso y del derecho, que en ciertos casos permiten a los laicos realizar ciertos actos ministeriales.

Juan Pablo II continúa:

«Sin embargo, el ejercicio de estas tareas no hace del fiel laico un pastor. En realidad, no es la tarea en sí misma lo que constituye el ministerio, sino la ordenación sacramental. Sólo el sacramento del Orden confiere al ministerio ordenado una peculiar participación en el oficio de Cristo Cabeza y Pastor y en su sacerdocio eterno. La tarea realizada en calidad de suplente tiene su legitimación –formal e inmediatamente– en la delegación oficial recibida de los pastores y depende, en su concreto ejercicio, de la dirección de la autoridad eclesiástica»⁶.

Es incontestable que el laico no se convierte en pastor en el sentido en que lo es el presbítero. No quiero minimizar en modo alguno el umbral que constituye la ordenación

5. JUAN PABLO II, *Christifideles laici*, 23.

6. *Ibid.*

presbiteral. Pero, como todo sacramento, la ordenación no se limita al momento de su celebración, sino que conlleva un antes y un después. El antes consiste en el discernimiento de la vocación, en la llamada por parte de la Iglesia y en la formación teológica, espiritual y pastoral. El después lleva consigo un envío en misión, un ministerio confiado en la realidad diocesana, que hay que juzgar según el criterio paulino de los frutos y que sitúa oficialmente al presbítero en la comunidad y ante ella, en una relación pastoral estructural. El término «pastor» es un término relativo: expresa la relación con la comunidad eclesial. Recibir el sacramento del Orden es contraer una relación nueva y original con la Iglesia. Como en los demás sacramentos, la liturgia de la ordenación constituye la cima de un proceso y una andadura existenciales. Es bien sabido el horror que sentía la Iglesia antigua frente a las «ordenaciones absolutas», es decir, aquellas que no llevaban consigo una dedicación ministerial concreta. Un canon de Calcedonia⁷ llegó incluso a considerarlas inválidas. Lo cual indica hasta qué punto el envío concreto en misión está ligado a la ordenación. Por tanto, la dimensión existencial está inscrita en la definición del sacramento y de la ordenación. Referirse a la ordenación es remitir a todo este conjunto.

Pues bien, el envío en misión del laico comparte con el del presbítero cierto número de estos elementos. El laico participa en parte de esta realidad pastoral. Nadie niega esta participación en el cargo pastoral, muchas veces mencionada en los textos oficiales. El canon 517,2 habla de «una participación en el ejercicio de la cura pastoral de una parroquia». Y éste es precisamente el nudo del problema. Aunque los laicos no son pastores en el pleno sentido de la palabra, sí tienen con toda verdad una «cura pastoral».

7. «Nadie debe ser ordenado de manera libre, ni obispo, ni diácono, ni en general para funciones eclesiásticas, si no ha sido asignado en particular a una iglesia de ciudad o aldea, a una capilla de mártir o a un monasterio. El santo concilio ha decidido, para los que han sido ordenados de manera absoluta, que la ordenación quede sin efecto y que, por la maldad del que les ha impuesto las manos, no puedan en parte alguna ejercer sus funciones» (Concilio de Calcedonia, canon 6).

Por otra parte, el papa reconoce que no basta el fundamento de los sacramentos de la iniciación cristiana —fundamento evidente de todo ministerio en la Iglesia, tanto si es ordenado como si no lo es—, ya que afirma en una fórmula muy fuerte: «La tarea realizada en calidad de suplente tiene su legitimación —formal e inmediatamente— en la delegación oficial recibida de los pastores». Éste es el elemento nuevo que interviene necesariamente en este caso particular del ministerio de los laicos. Éste es el elemento que conviene analizar en todo su alcance doctrinal. La misma enseñanza pontificia nos pone, por tanto, en vías de una interpretación que dé cuenta teológicamente de la identidad ministerial de esos laicos según una ponderación algo diferente. Comentando el documento *Christifideles laici*, la nota de la Oficina de Estudios Doctrinales reconoce que «conviene distinguir bien entre las tareas asumidas por los laicos en nombre del sacerdocio común de los fieles y las que realizan en nombre de una delegación pastoral»⁸.

Esta interpretación teológica está animada por la preocupación legítima de evitar toda confusión entre los dos sacerdocios, el universal y el ministerial, y de mantener la especificidad del ministerio presbiteral con su componente sacerdotal. Pero este argumento debe ser utilizado más ampliamente todavía, si se desea salir de la concepción «residual» del ministerio presbiteral. Es válido para las tres funciones del encargo pastoral.

La interpretación por el envío en misión

Los laicos que son enviados de este modo en misión pastoral contraen, quiérase o no, una identidad ministerial nueva en la Iglesia. Sería muy de lamentar que la Iglesia hiciera una cosa tan importante y, al mismo tiempo, declarara que no lo hace.

8. BUREAU D'ÉTUDES DOCTRINALES DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Les ministres ordonnés dans une Église-communion*, cit.: DC 2.071 (1993) 425.

La génesis de un nuevo «tercer polo»⁹

La interpretación teológica de estos nuevos ministerios no puede separarse de la génesis concreta que los ha suscitado. La relación entre los clérigos y los laicos, durante tanto tiempo conflictiva en la historia y muchas veces estéril en los tiempos modernos, en que los laicos se veían reducidos a una pura pasividad, se manifiesta de nuevo fecunda. Una buena ilustración de ello es toda la historia del siglo xx. Por una parte, la jerarquía de la Iglesia apeló a los laicos, aceptó reconocer su responsabilidad en la vida de la Iglesia y les pidió incluso esa responsabilidad. Por otra parte, los laicos tomaron conciencia de que eran Iglesia y de que tenían un papel propio que desempeñar en su vida y en su misión. Se produjo entonces un encuentro, del que nació la concepción del apostolado de los laicos. Una de sus grandes realizaciones fue la *Acción Católica* general y especializada, pero sin olvidar tantas otras formas del apostolado de los laicos.

En esta evolución no se trata de todos los laicos. Muchos de ellos siguen siendo cristianos ordinarios que llevan su vida cristiana en su familia y en su ambiente, sin comprometerse en un apostolado visiblemente instituido. En cierta medida, los laicos que se comprometían con una responsabilidad eclesial se acercaban a los ministros ordenados, aunque sólo fuera por los frecuentes encuentros necesarios para su colaboración, y constituían en la Iglesia un tercer polo existencial. Esta realidad es demasiado conocida para que sea preciso insistir en ella.

Estamos ahora en presencia de una segunda etapa del mismo proceso existencial. Hasta ahora, las responsabilidades y los ministerios asegurados por estos laicos del «tercer polo» se inscribían en el carisma del bautismo y de la confirmación. En adelante, la relación existencial entre la jerarquía eclesial y los laicos, que se basa en la confluencia de

9. No creo necesario volver aquí sobre los ejemplos neotestamentarios y tradicionales de la aparición de un tercer polo en la Iglesia, que ya aduje en el artículo citado de *Études*, 260-263.

una petición y una necesidad, por un lado, y de una proposición, por otro, se muestra capaz de engendrar una nueva figura de este tercer polo, el de la participación en el encargo pastoral mismo. En este proceso entran en juego no sólo las necesidades institucionales de la Iglesia, sino también un devenir espiritual para el que hay que emplear el término «vocación». Algunos laicos realizan la experiencia auténtica de una presencia de tipo pastoral en la comunidad de los fieles, es decir, se ponen al servicio de la presencia de Cristo entre ellos, en virtud de su propia unión con Cristo y sus cualidades comunicativas. Hay en ello, en el plano de la experiencia espiritual, un carisma, es decir, un don del Espíritu, que va más allá del don del bautismo y de la confirmación.

Esta situación constituye un verdadero tercer polo, ya que esos laicos destacan sobre el fondo de la comunidad del conjunto de los fieles, al que siguen perteneciendo, pero no forman parte del cuerpo apostólico de los ministros ordenados. Es una situación evolutiva tanto para el conjunto como para cada uno de ellos: unos volverán algún día al cuerpo común de los fieles; otros podrán ser ordenados algún día, pero serán probablemente la minoría; muchos seguirán largo tiempo ejerciendo un ministerio en este estatuto frágil, que conviene respetar para dar a esta nueva figura todas las oportunidades de dar fruto. Pero ninguno de ellos podrá prescindir en adelante ni de un fundamento ni de un reconocimiento institucional, indispensable para la visibilidad de su ministerio.

El sentido de este ministerio

La definición de un ministerio pasa ante todo, como hemos visto, por la realidad de su sentido, antes de expresarse por el detalle de sus tareas, aun cuando éstas dependan de aquél. Es lo que hay que hacer con los ministerios de los laicos asociados al ministerio propiamente pastoral de la Iglesia, es decir, al ministerio apostólico, que tiene su origen en el envío en misión de los apóstoles por Jesús. Por este ministerio, unos laicos enviados en misión se sitúan concretamente en un cara a cara estructural con respecto al

pueblo al que son enviados. Son revestidos oficialmente de autoridad y de responsabilidad pastoral. En la relación «algunos/todos» que estructura la Iglesia, están visiblemente del lado de «algunos», y como tales son percibidos por los fieles. La relación fundamental que contraen con su comunidad es ciertamente una relación ordenada al encuentro con Jesucristo en la Iglesia. Son ministros de la iniciativa y del don de Jesucristo a sus fieles. En este sentido, el ministerio que asumen es propiamente teológico. Pues bien, ya hemos visto la proximidad entre lo teológico y lo «sacerdotal». Participan, por tanto —de manera limitada y provisional, sin duda—, del ministerio «sacerdotal» de la Iglesia.

Esto se ve confirmado por las tareas que asumen estos ministros: son ministros de la palabra y de los sacramentos, no de todos los sacramentos ciertamente, sino de la preparación para los sacramentos, y en algunos casos de su celebración. Son responsables de la comunidad, cuya real presidencia asumen, aunque en subordinación al presbítero «moderador».

El mismo vocabulario empleado a propósito de estos laicos es revelador de la conciencia que se tiene de su sentido y de sus tareas. Se habla de «cargo pastoral» o de «cargo eclesial»; de animadores (cosa que corresponde al tercer cargo del ministerio ordenado), de asistentes parroquiales; de capellanes en los liceos, colegios y hospitales; de ministros del culto (término bajo el que las administraciones públicas reconocen estos ministerios y eventualmente los retribuyen), de «permanentes» (permanente de una institución no es quien sólo trabaja en ella a tiempo completo, sino alguien que pertenece a sus cuadros, con una autoridad y un compromiso oficiales). Tradicionalmente, los permanentes en la Iglesia han sido los clérigos¹⁰. Se emplea, finalmente, el término «enviado», que complace a algunos de estos ministros laicos. El enviado, que remite al *apostolos* o al *shaliyah* de la

10. Dicho esto, la palabra «permanente» puede ser ambigua: no todo laico empleado a tiempo completo por la Iglesia es forzosamente «permanente» en sentido pastoral. Un animador pastoral puede no estar empleado «a tiempo completo».

Biblia, es decir, al «apóstol», es un término muy fuerte. Todas estas denominaciones expresan, cada una a su manera, que el rostro concreto del ministerio de la Iglesia, aquí y ahora, en esta parroquia o en esta capellanía concretas, será por tanto una persona de este tipo.

Decir que estos ministerios tienen su fundamento *sola-mente* en los sacramentos de la iniciación cristiana sería entonces poner en discusión la estructura ministerial de la Iglesia, tal como la presentó el Vaticano II, con respecto a dos de sus tareas (palabra y presidencia) y a una parte de la tercera (sacramento). Sería volver peligrosamente a las estrecheces del período tridentino, olvidando que éste tenía una práctica más amplia que su teología: se había definido el ministerio presbiteral a partir del sacerdocio y de la consagración de la eucaristía, pero al mismo tiempo se ponía todo el esfuerzo en preparar para la Iglesia verdaderos presbíteros, capaces de anunciar la palabra y de ser testigos del Evangelio. Hoy, por una contradanza paradójica, tenemos una teología del ministerio ordenado infinitamente más equilibrada, pero se corre el peligro de establecer una práctica que lo reduzca exclusivamente a la administración de los sacramentos.

Un envío en misión que es un acto de jurisdicción apostólica

Para fundamentar este ministerio se necesita algo más que el carisma bautismal. Para el obispo, el presbítero y el diácono, la ordenación es el don de un carisma nuevo. Al laico, en cambio, le falta este fundamento esencial. Nos hallamos en una situación de distorsión, pero también de evolución, a través de la cual están en génesis nuevas figuras ministeriales. Si la teología no puede responder a ello de manera totalmente satisfactoria, sí tiene derecho, sin embargo, a subrayar el alcance eclesial del envío en misión, que dista mucho de constituir un elemento accesorio o secundario.

Formalmente, el envío en misión, sea cual sea la forma que adopte en la práctica —carta de misión y/o celebración

litúrgica de este envío—, es un acto de jurisdicción del obispo, análogo al que confiere a un presbítero las responsabilidades de cooperador del cargo episcopal. La fuente de la jurisdicción la puso el Vaticano II en la ordenación que inscribe al obispo en la sucesión apostólica, es decir, en la sucesión de los apóstoles enviados en misión por Jesús. Aunque el obispo comunica en este caso una jurisdicción sin ordenar, de algún modo injerta al enviado en la sucesión de la misión que tiene su origen en Jesús. La jurisdicción recibida no es sacramental, pero la fuente que la comunica sí lo es. «*El obispo actúa entonces en virtud de su función apostólica*»¹¹. Si no se piensan así las cosas, se corre el riesgo de volver a caer en el dualismo medieval y de los tiempos modernos entre el orden y la jurisdicción.

Por consiguiente, la carta de misión no debe comprenderse en su valor meramente jurídico. Tiene también un valor teológico y teologal. Es la forma institucional —que por ello mismo conlleva un aspecto jurídico— de la relación apostólica que se establece entre el obispo y el enviado. Tiene por objeto confiar una responsabilidad propiamente pastoral, aun cuando ésta no conlleve la totalidad del ministerio pastoral. Es precisamente este punto el que la hace a la vez legítima y necesaria. Un ministerio bautismal no tiene necesidad de envío en misión, porque ésta le viene de los sacramentos de la iniciación cristiana. Valorar la carta de envío en misión por lo que significa teológicamente exige, por tanto, que no se otorgue allí donde no tiene motivos para desempeñar un papel. Corresponde al discernimiento del obispo distinguir entre los ministerios que la requieren y los que no, aun cuando, de una manera o de otra, estos últimos correspondan a un encargo confiado por él.

Una religiosa me decía en cierta ocasión que siempre llevaba consigo su carta de misión cuando iba a celebrar los entierros. Porque a veces los miembros de la familia del difunto le preguntaban con inquietud, y a veces con agresividad, por qué y en virtud de qué título presidía ella la cele-

11. *Les ministres ordonnés dans une Église-communion*, cit., 425, subrayado en el texto.

bración. Ella mostraba entonces su carta de misión, y enseguida desaparecían las objeciones. «Si ha sido el obispo quien le ha confiado a usted esta tarea, entonces de acuerdo». Me parece muy justo el sentido cristiano que así se expresa. Aunque la celebración de un entierro no es un sacramento, sí es un acto pastoral por excelencia. Es lo que la familia del difunto espera de la Iglesia. Es normal que se pregunte cuando se ve actuar a alguien que no es sacerdote. Pero la preocupación desaparece cuando se ve que se trata de una misión confiada oficialmente por el obispo.

Volviendo al plano jurídico, la carta de misión es un caso de atribución de una «misión canónica»¹². El Derecho Canónico considera la misión canónica confiada a los laicos para ciertas funciones en dependencia de la misión de evangelizar y de gobernar. Por ejemplo, un teólogo laico o una teóloga laica puede recibir una «misión canónica» para enseñar en un seminario o en una facultad de teología. También está prevista la participación de laicos en el ejercicio del poder de jurisdicción (can. 129,2). «Los laicos que sean considerados idóneos pueden ser llamados por los sagrados pastores para aquellos oficios y encargos eclesiásticos que pueden cumplir según las prescripciones del derecho» (can. 228,1)¹³. En virtud de su ciencia y de su prudencia, «tienen capacidad para ayudar como peritos y consejeros a los pastores de la Iglesia, incluso formando parte de consejos, conforme a la norma del derecho» (can. 228,2). Esta cooperación en ciertas actividades del gobierno de la Iglesia se cifra generalmente en funciones de jueces, abogados o auxiliares en los tribunales eclesiásticos, así como en la gestión de los bienes de la Iglesia. Estas diversas funciones no constituyen una «participación en el ejercicio de la cura pastoral», de la que habla el canon 517,2. En el plano teológico, se trata de un servicio propiamente bautismal y ejercido en función de una «misión canónica». El caso que nos ocupa es, por tanto,

12. O, en términos más técnicos, de «provisión canónica» (can. 146).

13. Sobre este punto, cf. *Le Code de Droit Canonique annoté*, Du Cerf/Tardy, Paris 1989, en los cánones citados.

14. Cf. sobre este punto el art. cit. en *Études*, 264-265.

francamente nuevo, ya que se trata de un cargo propiamente pastoral —aunque sea limitado— que incluso conlleva una participación en la jurisdicción pastoral.

*La identidad ministerial reconocida
a través de una red de relaciones*

Todo ministerio se inscribe en una red de relaciones mutuas en la que se reconoce la identidad de cada cual. Esto vale ante todo para el ministerio ordenado: ser ordenado, como hemos dicho, es establecer ante la Iglesia una relación nueva para el servicio teologal del don de Cristo, una relación que podría llamarse «ontológica». Con este término quiero subrayar que no se trata simplemente de la existencia de «buenas relaciones», sino de una realidad teologal específica. El carisma del ministerio es a la vez reconocido por la Iglesia y conferido por la ordenación. El ministerio es fundamentalmente un «ser-para». Si se recibe como un don en la ordenación, exige expresarse mediante una actividad que le permita ser reconocido como carisma.

Pues bien, estos laicos —no en virtud de la ordenación, sino en virtud de un envío en misión, aunque sea parcialmente y para un tiempo determinado— contraen este mismo tipo de relación para con el pueblo cristiano. Son objeto de un cuádruple proceso de reconocimiento, que es al mismo tiempo el proceso de acceso a una identidad nueva, la del hacerse-apóstol. En primer lugar, la componente personal (la experiencia espiritual que le pone al nivel de esa responsabilidad pastoral y de la naturaleza de la relación que contrae con la Iglesia). En segundo lugar, la componente episcopal (la carta de envío en misión, pero también el reconocimiento de la nueva relación que une al obispo con ese laico). En tercer lugar, la componente de los destinatarios (el reconocimiento concreto por parte de los fieles de que esos ministros han sido enviados por la Iglesia y la representan, lo cual les permite establecer rápidamente esa relación tan original que es la relación pastoral). Y en cuarto y último lugar, la componente de los presbíteros y del pueblo cristiano en general. Éste es sin duda el punto más difí-

cil, bien sea por causa de determinados temores, bien sea por ignorancia de lo que está en juego.

Analógicamente hablando, es legítimo afirmar que estos laicos se colocan existencialmente en una situación sacramental: funcionan como «sacramentos-personas». Esta expresión la empleó en su primer ensayo eclesiológico Yves Congar¹⁵, según el cual el obispo, el presbítero y el diácono son «sacramentos-personas», dado que su vida se erige en signo de lo que anuncian, y ellos son objeto de un envío oficial y sacramental por parte de la Iglesia. Por eso viven una relación original con sus fieles. Bajo estas expresiones hay que comprender el vínculo existente entre lo existencial y lo institucional. Pues bien, este dato está igualmente en juego en la relación que se establece entre los fieles y el laico enviado con encargo pastoral. También este enviado es una «presencia crística» entre los hombres.

Esta misma expresión está más justificada aún después del Vaticano II, donde se reconocen diversas acepciones del propio término «sacramento». El arzobispo de Lyon, mons. Decourtray, se dirigía con estas palabras, el 4 de mayo de 1985, a los capellanes de hospital de Lyon:

«Esta sacramentalidad (de las cosas, de los comportamientos, de la Iglesia) se activa cuando una persona o grupo de personas se encuentra con alguien cuya pertenencia a la Iglesia es manifiesta; y más aún cuando se da el reconocimiento de que tal bautizado ha recibido un mandato y está “en misión”. Pero es muy importante iluminar estos diversos grados de sacramentalidad con la sacramentalidad de los sacramentos propiamente dichos».

La nota de la Oficina de Estudios doctrinales emplea a este propósito expresiones muy parecidas:

«Los laicos destinatarios de una “carta de misión” son objeto de una nueva responsabilidad que les hace ser, de un modo muy concreto, el signo sacramental de la Iglesia en el mundo [...] Esos laicos realizan, junto con el presbítero mo-

15. Y. CONGAR, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, Estela, Barcelona 1966³, 33-45.

derador, una misión de comunión y de “guía” para significar con todos los cristianos el sacramento de la salvación»¹⁶.

¿Siguen siendo laicos estos laicos? ¿Qué son?

La respuesta a esta pregunta es aparentemente imposible, porque la nueva realidad trasciende las categorías adquiridas. Estos laicos viven la paradoja de seguir siéndolo en el plano sociológico y en el plano canónico, y de no serlo de verdad en el plano teológico: en cierta medida, se han convertido en «clérigos» y pertenecen a la jerarquía¹⁷. ¡Que no nos asusten estas palabras! No las empleo al servicio de una «clericalización» sociológica de los laicos, que constituye siempre una peligrosa tentación en el proceso que estamos viviendo. Tampoco las empleo al servicio de ninguna «promoción» de los laicos en la Iglesia, consideración que parece decididamente obsoleta. Debemos liberarnos de todo «clericalismo», al igual que de todo «laicalismo». De hecho, lo que busco es una interpretación teológica de una realidad que está ahí. Por lo demás, muchos laicos enviados en misión se sienten divididos entre su deseo de seguir siendo laicos y su conciencia de haber contraído en la vida de la Iglesia una nueva identidad que necesita ser reconocida.

Sin duda, la respuesta a esta pregunta no puede ser clara y unívoca. Nos hallamos en una situación evolutiva, y sólo el futuro permitirá dar *a posteriori* todas las definiciones adecuadas. Pero ya ahora es preciso percibir lo mejor posible lo que está en juego y discernir lo que el Espíritu dice a las Iglesias. Estamos en presencia de una nueva forma de pasar del grupo de todos al grupo de algunos, a través de la aparición de un nuevo polo. Sin volver sobre los

16. *Les ministres ordonnés dans une Église-communion*, cit., 428.

17. El artículo de K. RAHNER sobre «El apostolado de los laicos», antes citado, afirmaba que se puede pertenecer a la jerarquía sin estar ordenado. En aquella época se podía discutir legítimamente sobre si una responsabilidad en la *Acción Católica* era una participación en el cargo pastoral de la jerarquía. Para lo que hoy nos ocupa, la duda no tiene ya sentido.

diversos precedentes de semejante proceso en la historia, parece que el paralelismo más próximo es la manera como Pablo justifica y sostiene a los ministros locales de sus comunidades, en una época en que no se hablaba todavía de ordenación y en la que el fundamento de estos ministerios estaba en la relación que mantenían con el apóstol:

«Os rogamos, hermanos, que apreciéis a aquellos de vosotros que trabajan duro, haciéndose cargo de vosotros por el Señor y llamándoos al orden» (1 Tes 5,12).

«Un favor os pido, hermanos: sabéis que la familia de Esteban es de lo mejor de Grecia y que se ha dedicado a servir a los consagrados; querría que también vosotros estéis a disposición de gente como ellos y de todo el que colabore en la tarea» (1 Cor 16,15-16).

Toda la historia, a partir de los evangelios y las epístolas paulinas, muestra que ha sido la existencia la que ha engendrado la institución. Son las relaciones evangélicas las que están en el origen de las relaciones instituidas. ¿Y no es la existencia, una vez más, la que nos ofrece hoy la ocasión de renovar la institución?

Por tanto, no temamos decir que, en virtud de su envío en misión, estos laicos se convierten, de hecho, en «nuevos cooperadores del obispo en su cargo pastoral». Con él y en colaboración con los presbíteros, cooperadores sacramentales de la función episcopal, ellos simbolizan la iniciativa de Cristo para con la Iglesia. No son «pastores» en el pleno sentido de la palabra; pero, si no el sustantivo, sí al menos puede aplicárseles el adjetivo «pastoral». En el Vaticano II, la principal categoría que expresó el ministerio de los obispos, de los presbíteros y de los diáconos fue la de misión y encargo: de ahí la importancia de la carta, que constituye para estos laicos un envío en misión pastoral.

Esta situación nueva, sobre la que yo propongo una interpretación que intenta ser coherente y que cree respetar la estructura ministerial de la Iglesia, no carece de dificultades. Porque este hecho eclesial está preñado de diversas

contradicciones con respecto a la doctrina profesada. Unos laicos ejercen una misión que, de suyo, pertenece a la esfera del ministerio ordenado, siendo así que no han recibido ninguna ordenación. Se puede pensar que la separación entre lo existencial y lo sacramental es muy poco afortunada. Por otra parte, «hay que estar atentos, dice una reflexión que me llega de Suiza, al hecho de que el laico comprometido en la Iglesia para una misión específica pastoral y temporal se enfrenta a la dificultad de cumplir una tarea que no corresponde a la vocación secular que le es propia». No es oportuno, por tanto, subrayar en una celebración de envío en misión que ese laico sigue siendo laico.

Las cosas no están aún definidas, y sólo el futuro dirá el giro que van tomando. De momento, sólo contamos con la interpretación teológica, que puede parecer insuficiente. Los laicos enviados en misión pastoral viven el «inconfort» evangélico de estar, por así decirlo, sentados entre dos sillas. Tendrán que demostrar el movimiento andando.

ALGUNAS OBJECIONES

Es fácil que las afirmaciones que hemos hecho hasta aquí hayan extrañado a algunos. Sin embargo, no tienen nada de revolucionario. Ante la práctica actual de la Iglesia, conviene dar con la teología más apropiada. No son los teólogos quienes han creado este movimiento: su papel consiste simplemente en discernir el sentido teológico de lo que se hace, de lo que hacen los obispos. Sería catastrófico que estos últimos lo hicieran protestando que no lo hacen. Recojamos, pues, las principales objeciones que hemos podido percibir.

La diferencia entre los dos sacerdocios

Hoy existe un gran temor a que adquiera carta de naturaleza la confusión, surgida de esta práctica, entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial. «Podría darse en nuestras re-

giones una reorganización laical de la Iglesia, en el sentido de que la estructura jerárquica como expresión de la misión apostólica fuera puesta en entredicho por una confusión de las funciones, de los ministerios y de los "sacerdocios"¹⁸. Se teme el que, de hecho, se cree una estructura eclesial de servicio paralela a la que tiene su fundamento en el sacramento del Orden.

¿Quién puede negar que estos peligros son reales? Sólo una oportuna clarificación teológica podrá paliar dicho riesgo, permitiendo a cada cual situarse en su propio papel respetando la complementariedad de las otras funciones. Pero no se logrará tal cosa haciendo resaltar la distinción, con el consiguiente riesgo de separación, entre ministerio ordenado y laicado, porque de ese modo se estaría instaurando una práctica en la que los laicos, a petición de los obispos, «transgredirían» de hecho esta distinción. El interés de la reflexión que proponemos está en que toma en cuenta la distinción de ambos sacerdocios en toda su realidad y no la reduce al ministerio sacramental. Por eso no se puede decir que la participación en la función pastoral se base únicamente en el bautismo y la confirmación. La valoración teológica de la carta de misión está al servicio de una justa distinción.

La especificidad del ministerio presbiteral

En el plano de la práctica habitual, existe también el riesgo de una relativa confusión entre lo que son los presbíteros ordenados y los ministros laicos enviados, porque, de hecho, se dan interferencias entre lo que hacen unos y otros. Aunque el presbítero es el único que preside la eucaristía y otorga la reconciliación, la diferencia entre unos y otros no puede expresarse mediante un estricto reparto del *hacer*. En este punto, debemos liberarnos de actitudes cartesianas.

La clarificación de este problema exige que todos respeten el juego institucional necesario en toda sociedad, donde

18. *Les ministres ordonnés dans une Église-communion*, cit., 422.

los unos y los otros no son indistintos. El presbítero tiene una vocación y una misión cuya radicalidad viene especificada por el hecho de su ordenación, de su compromiso de por vida y de su celibato. No sólo hace *más*, sino que *es distinto* en cuanto *signo puesto* en la Iglesia. Pero el ministro laico enviado en misión tiene también un estatuto en la Iglesia por el hecho mismo de estar asociado al ejercicio del ministerio presbiteral y porque su actividad sólo tiene sentido en la comunión con éste. Liberémonos, de una vez por todas, de las lógicas de oposición inmediata, como si lo que se confiara a los unos les fuera quitado a los otros. Al presbítero no se le quita nada: tan sólo se le pide que viva *de otra manera* su propio ministerio.

Por su parte, el laico enviado no está ya en la situación del cristiano ordinario. Hay que inventar una forma nueva de presidencia y de colegialidad, que debe significarse por la red de relaciones mutuas, cuyo sentido y alcance deben poder comprender todos los fieles. Es a través de ese juego de relaciones múltiples como las identidades de unos y de otros se reconocen y, consiguientemente, podrán vivirse en verdad por los interesados. Por parte de los fieles puede darse al principio una cierta indefinición; pero la comunión entre los diversos actores les permitirá enseguida reconocer la identidad ministerial del enviado.

¿«Sacramentos-personas»?

Esta expresión no ha gustado a muchos y ha sido acusada de alimentar la confusión. Ya hemos visto su origen y su sentido y cómo se emplea de un modo analógico.

El obispo y el presbítero, por el hecho mismo de su investidura ministerial oficial por la ordenación, y también porque su vida está puesta como signo de lo que anuncian, son «de alguna manera» sacramentos-personas y son reconocidos como tales por los fieles (el drama puede sobrevenir en ciertos casos por un envilecimiento humano de la persona del presbítero o por un comportamiento tan contrario al Evangelio que éste ya no pueda ser reco-

nocido como tal). Esta noción de «sacramento-persona» pone en juego la percepción concreta por los fieles del sentido de la función presbiteral en su dimensión teológica. El presbítero representa algo más que a sí mismo. Y esto se expresa y se vive a través de la originalidad de la *relación* que se establece entre el presbítero y los fieles. Todos los presbíteros saben de qué estoy hablando. No se trata simplemente de una amistad humana ni de la confianza mutua que ésta conlleva. Lo que está en juego es algo distinto y se refiere al vínculo eclesial de ambas partes con Jesucristo. Es por eso por lo que, a veces en un tiempo muy breve, puede establecerse una relación muy profunda, en la que se expresan los problemas de la vida y de la muerte, del sentido de la existencia, de la fe y de la caridad. Porque a través de esa relación actúa la gracia de Cristo.

Pues bien, esta misma percepción y este mismo tipo de relación actúan también entre los fieles y los laicos enviados en misión y con «carga pastoral», superando con mucho la habilitación limitada de los laicos para la administración de los sacramentos¹⁹. Los testimonios al respecto son numerosos, particularmente en el caso de las capellanías²⁰. Por ejemplo, una religiosa, encargada de la pastoral de una escuela superior de París, me escribe: «Mis responsabilidades en la Iglesia me ponen con frecuencia en la situación que usted describe de “sacramento-persona”: aunque, referida a mí misma, no me atrevería a usar tal expresión, debo reconocer que *en la práctica* responde a una realidad».

El problema de la «suplencia»

El vocabulario de los textos oficiales de la Iglesia insiste mucho en el hecho de que la participación de los laicos en la

19. Pero la nota del BED considera, siguiendo el código, la celebración por laicos del bautismo y del matrimonio, p. 422. Esto no es aún habitual en Francia; ¿lo será algún día...?

20. Ofrecí algunos ejemplos en el art. cit. de *Études*, 263-265.

función pastoral es una «suplencia»²¹, cosa que resulta indiscutible en el plano jurídico e incluso en el teológico. Por otra parte, el empleo de este término es un modo de reconocer que lo que hacen los laicos pertenece de suyo a la esfera del ministerio ordenado. Es una confesión de que hay algo «anormal» en el funcionamiento de la Iglesia, y de que esos ministerios de los laicos no son, doctrinalmente hablando, ministerios laicos.

Pero el término «suplencia» conlleva otras resonancias que conviene poner en claro. En su definición de «suplencia», el diccionario *Petit Robert* dice así: «Opuesto a delegación: sustitución temporal de un agente impedido o ausente, según el modo previsto por la ley». La suplencia es, por definición, provisional y temporal y afecta a casos concretos. Ahora bien, en la situación actual, ¿quién puede prever el final de estas «suplencias» generalizadas? Su extensión en el espacio, y ya también en el tiempo, requiere una forma de institucionalización. El hecho mismo de la delegación subraya que se trata de un encargo duradero confiado para un tiempo determinado.

Hay algo aún más grave: el término «suplencia» connota cierta negatividad y puede sugerir la idea de ministerios «tapa-agujeros». Alude con nostalgia, por una parte, a la situación anterior, en la que los presbíteros eran en muchos países lo bastante numerosos para asegurar el desempeño de todas las funciones pastorales; por otra, a la esperanza ilusoria de poder volver a aquel *status quo* en un plazo de tiempo previsible. Hablar de suplencia es caminar mirando hacia atrás. Ahora bien, la «suplencia» a la que nos referimos debe pensarse en función del futuro, porque indica que está produciéndose algo nuevo que no entra en los marcos establecidos y comporta una mutación en la figura de la Iglesia.

Detrás del vocabulario de la suplencia se oculta, por tanto, una apuesta importante. ¿Hay que considerar de manera

21. El término se encuentra en el Derecho Canónico (can. 230, 3), lo retoma *Christifideles laici* (n. 23) y aparece de forma insistente en la nota del BED, *Les ministres ordonnés dans une Église-union*, cit. (pp. 420, 422 [dos veces], 424, 425 [dos veces], 426). Sobre los problemas que plantea el uso de este término, cf. J. RIGAL, *L'Église en chantier*, cit., 135.

restrictiva la participación de los laicos en la función pastoral, casi como si fuera un mal necesario? ¿Es simplemente un remedio para salir del paso o es un bien y una oportunidad para la Iglesia? Nadie puede prever hoy la situación que a largo plazo crearán estas suplencias cuando lleguen días mejores. Se comprenderá fácilmente que a los laicos comprometidos en esta misión les resulte duro el vocabulario de la suplencia. «Nos negamos a considerarlo exclusivamente como un ministerio de suplencia»²². Que yo sepa, ninguna carta de misión se atreve a decir que fulano de tal sea «enviado como suplente». El término no corresponde en absoluto a la calidad del compromiso eclesial de la persona. ¿Qué significa, pues, el uso de un término que no puede emplearse sin rubor ante aquellos a los que concierne?

¿Promoción y clericalización de los laicos?

Existe el temor de que el movimiento actual se deba a una ideología de promoción de los laicos, de «búsqueda del poder» y hasta de contestación del ministerio ordenado. Es posible que aquí o allá pueda manifestarse con esas características. En todo caso, se debería a una formación insuficiente de esos animadores laicos y a una práctica insuficiente de las cartas de misión por parte del obispo. Pero decir que este aspecto caracteriza de manera general a estos ministros laicos me parece al menos una exageración, cuando no una injusticia. No se corresponde con la imagen de abnegación auténticamente eclesial que ofrecen, la inmensa mayoría de las veces, esas personas que responden a una llamada. Por lo demás, ¿no es la idea misma de «promoción de los laicos» una idea clerical por excelencia? Esta idea pudo estar justificada en el momento en que nace la *Acción Católica*, pero hoy resulta decididamente obsoleta. Se trata de algo muy distinto.

Que existe el riesgo de una clericalización de los laicos, es también indiscutible. Y ese riesgo se hace realidad cuando

22. Informe suizo.

los laicos pretenden reproducir o imitar el modelo presbiteral o cuando copian más los defectos que las cualidades de los clérigos (autoritarismo...). Pero el pasado católico francés está tan marcado por procesos de tendencia ideológica que esta acusación corre el peligro de funcionar como un *a priori*. Necesitamos salir a toda costa del dualismo sociológico clérigo/laico, que tiene el peligro de solidificarse en nombre de las mejores intenciones. Este dualismo está cargado de un antagonismo que se manifiesta, por un lado, en el clericalismo y, por otro, en el «laicalismo», la cara y la cruz de un mismo defecto. Dejemos que cada cual sea lo que es, sin demagogias. Busquemos las complementariedades y no las oposiciones. Y dejemos que encuentren también su propia identidad en la Iglesia quienes «transgreden» lo que algunos querrían que fuera una línea de demarcación.

Una nueva figura de colaboración pastoral

Lo que está en juego, en definitiva, es una nueva figura de colaboración pastoral. Tocamos aquí el punto más delicado, sin duda, si se quieren evitar estas desviaciones. Porque la relación de cooperación entre presbíteros y laicos enviados no puede reducirse en este caso a la que une al pastor con sus fieles; es una relación entre ministros destinados a una misma función, aun cuando el presbítero ejerza una responsabilidad específica en virtud de su ordenación²³.

La solución a este problema dependerá del sentido eclesial de ambas partes. Los presbíteros pueden verse tentados, en un último arranque de clericalismo, a replegarse a la defensiva para mantener su autoridad y aun su poder. Los laicos también pueden verse tentados, como se ha dicho, por una actitud conquistadora, reivindicativa y hasta autoritaria. Estos peligros se han podido constatar aquí y allá, pero en la mayoría de los casos ya se han superado. Lo que ahora

23. Lo que se dice aquí se refiere a los laicos que ejercen una actividad suficientemente importante y significativa, no necesariamente a todos los miembros de un equipo en el que cada uno sólo tiene un papel muy reducido.

tiene lugar es una colaboración armoniosa de actividades complementarias, que deja al presbítero el lugar simbólico y real que le corresponde en la comunidad cristiana.

Esta relación debe fundarse ante todo en el respeto mutuo de lo que cada uno es. Los laicos deben respetar en el presbítero, más allá de sus limitaciones personales, al ministro ordenado de la Iglesia, es decir, al enviado de Cristo ante la comunidad. Por tanto, normalmente deberán aceptar una dimensión de subordinación con respecto a él, subordinación necesaria para un ejercicio armonioso del ministerio, pero también subordinación inscrita dentro de la articulación jerárquica de los ministerios en la Iglesia. El presbítero, a su vez, se encuentra en esa misma situación con respecto a los demás presbíteros y al obispo.

Por su parte, los presbíteros deben reconocer y respetar a los laicos que han recibido una carta de misión como verdaderos cooperadores de su cargo pastoral, como hombres y mujeres asignados a la misma misión, aunque sea a tiempo parcial y en tareas más limitadas. Lo cual quiere decir que no pueden considerarlos como simples ejecutores o realizadores dóciles de sus propias opciones. Esos laicos deben participar en los diversos consejos pastorales y en las reuniones en las que se elabora la actividad pastoral, y debe escucharse con atención su parecer, porque, aunque no siempre sea aceptable, traduce la existencia de un problema que hay que tener en cuenta. La dimensión de comunión en la misma fe y en la misma función debe primar sobre la de subordinación. También aquí el mejor ejemplo es el de Pablo, que sabía ejercer su autoridad cuando era preciso, pero cuyas relaciones con sus diversos colaboradores eran, ante todo, relaciones de comunión. Sólo una comunión viva puede permitir vivir la necesaria subordinación. Lo cual exige al presbítero vencer la voluntad de poder propia de todo ser humano y descubrir la manera delicada y respetuosa de ejercer la autoridad que le corresponde.

Sucede ya, y puede suceder cada vez más en el futuro, que determinados laicos ocupan cargos de responsabilidad que les confieren una parte de autoridad sobre algunos presbíteros. Esos casos siempre serán problemáticos; pero, una

vez más, el respeto y el reconocimiento mutuos deben permitir resolverlos. Y la delicada naturaleza del asunto debe coadyuvar en este sentido.

Esta relación de los presbíteros y los laicos no debe ser exclusivamente dual, sino que se inscribe en su relación común con los fieles y en su relación respectiva con el obispo, que debe poder conocer personalmente a unos y a otros. Los laicos deben poder participar en las reuniones con el obispo cuando se trate de la tarea pastoral que les ha sido confiada.

Concretamente, conviene que los organigramas de las responsabilidades sean muy claros y no dejen lugar a conflictos de poder. Si se presentase alguna dificultad, ya sea institucional, ya sea de personas, la vigilancia del obispo deberá intervenir lo antes posible.

Díaconos y laicos en misión pastoral

Otro problema de colaboración no menos delicado se plantea a propósito de las relaciones entre los laicos y los diaconos. Se trata de un problema basado en una auténtica paradoja: los diaconos pertenecen al ministerio ordenado, pero no es propio de su vocación asumir una tarea propiamente pastoral, en el sentido de las tres funciones ya evocadas, porque no están ordenados «al sacerdocio». Por su parte, los laicos no están ordenados en absoluto, pero participan en tareas que, de suyo, pertenecen al ministerio sacerdotal. Pero en la práctica, como hemos visto, es grande la tentación de conferir a los diaconos una responsabilidad propiamente pastoral, lo cual puede llevar a «privilegiarlos» con respecto a los laicos. Por otro lado, a un diácono miembro de un equipo parroquial puede parecerle extraño que, estando él ahí, se confíe una verdadera responsabilidad pastoral a un laico no ordenado. Este tipo de problemas irá aumentando, no sólo con el aumento del número de unos y de otros, sino también mientras no se instruye una concepción clara de la vocación respectiva de cada uno.

Sería lastimoso plantear esta cuestión nueva desde un punto de vista fundamentalmente jerárquico y hacer que el diaconado funcionase como un grado, siendo así que es un servicio. Es realmente sano que los candidatos al diaconado deseen asumir, como sucede a menudo, ciertas funciones específicamente diaconales. Y es igualmente sano que los laicos comprometidos en la pastoral no deseen el diaconado, no por ignorancia ni por menosprecio de este grado del sacramento del Orden, sino simplemente porque no responde a su vocación ministerial.

La relación y la colaboración entre diáconos y laicos que participan en las tareas pastorales deben vivirse en el espíritu de una sinfonía, en la que cada instrumento toca la partitura que le corresponde. Que cada cual respete el carisma y el ministerio del otro en su especificidad, dentro de la comunión eclesial²⁴.

ALGUNOS PUNTOS DE APLICACIÓN

Volvamos ahora sobre realidades que reflejan experiencias vividas y que sirven a la vez para ilustrar determinados éxitos, dificultades, ambigüedades y delicados discernimientos.

El papel de las religiosas

Entre las realidades de nuestros días, sería injusto no subrayar el importante papel desempeñado por las religio-

24. Dentro de este mismo espíritu, la hipótesis de una ordenación presbiteral que aquí se recoge debería normalmente dirigirse a un laico que participa en la misión pastoral, no a un diácono, ya que éste ha sido ordenado para el diaconado *permanente*. He hablado de esta hipótesis en el capítulo dedicado a los presbíteros, y no en éste, porque creo que, en la actual situación, no puede plantearse inmediatamente a gran escala. Las razones son múltiples, especialmente el riesgo de confiscar prematuramente lo que está en génesis a través de esta nueva figura pastoral. Por contra, algunas experiencias significativas podrían contribuir ya desde ahora a hacer que vayan madurando las cosas.

sas. Generalmente, se habla de «ministros laicos», y esta expresión cuadra con ellas en parte, dado que no están ordenadas, pero sólo en parte, porque su consagración religiosa y su vocación les hacen ser en la Iglesia, junto con los religiosos, un polo que es irreductible a la dicotomía presbíteros-laicos.

Debido a su interés por volver al carisma original, los Institutos religiosos han experimentado después del último Concilio una notable evolución, propiciada por el cambio de sus tareas y por su deseo de dar testimonio del Evangelio de una manera nueva. Globalmente, las religiosas han abandonado sus grandes instituciones, tanto en el terreno sanitario como en el educativo, para comprometerse de acuerdo con un nuevo estilo.

Tradicionalmente, las religiosas apostólicas han ejercido numerosos ministerios bautismales, no siempre reconocidos en la Iglesia, por lo demás: servicios de caridad, servicio a los más pobres en el ámbito de la salud (religiosas hospitalarias, visitadoras de enfermos, enfermeras, etc.), servicios en la educación, funciones de presencia y de proximidad, tareas múltiples en las misiones extranjeras...

La novedad actual está en que se las solicita cada vez más para tareas propiamente pastorales, haciendo, por ejemplo, que una religiosa dedicada a la docencia se encargue de la pastoral del centro. «La mayor parte de las religiosas de nuestra asociación [RME = Religiosas en el Mundo Educativo) trabajan al menos a tiempo parcial en la pastoral, ya sea en las capellanías escolares, en las parroquias o en las comunidades de inserción»²⁵. Algo semejante ha sucedido con las religiosas enfermeras en el ámbito hospitalario. Y todo ello se ha hecho a menudo a petición de los obispos. «En efecto, al igual que muchos laicos, las religiosas han ocupado discretamente su lugar [en las comunidades] en estos últimos años, ejerciendo ciertas responsabilidades hasta ahora reservadas a los presbíteros»²⁶.

25. Hermanas A. Hubert y D. Husson, en M. LÉBOUCHER, *Les religieuses*, cit., 43.

26. *Ibid.*, 51.

En general, estas religiosas se sienten a gusto con su nueva situación. Son conscientes de que su consagración religiosa les confiere un identidad original y diferente de la de los laicos con quienes colaboran, sin que ello suponga ningún tipo de oposición o rivalidad, sino una afortunada complementariedad. En virtud de su consagración, las religiosas son testigos de lo absoluto, y su testimonio evangélico se basa en su disponibilidad, su pobreza y su celibato. Incluso personas jóvenes no creyentes disciernen esta identidad de la religiosa y la respetan como tal.

Pero esta evolución puede entrar en conflicto con la vocación propia de tal o cual instituto. «Por supuesto, a veces tenemos que defendernos de ciertos responsables de la Iglesia, de ciertos obispos que querrían utilizarnos para realizar directamente tareas pastorales y suplir de ese modo la falta de sacerdotes. Esta actitud, que revela un cierto desconocimiento de la identidad propia de la vida religiosa apostólica, no es, sin embargo, general ni afecta al lugar original que nosotras podemos ocupar»²⁷. Del mismo modo, «cuando las religiosas no participan en las actividades pastorales explícitas dentro del marco de una parroquia, de un movimiento o de un servicio diocesano, algunos obispos o sacerdotes estiman a veces que ellas no forman parte prácticamente de la dimensión apostólica de la Iglesia»²⁸.

Lo importante es ser conscientes de los problemas que plantea esta evolución y no olvidar el carisma propio de la vida religiosa: «Puede ser ambiguo pedir a una comunidad de hermanas que vaya a vivir a la casa parroquial cuando un sacerdote deja la parroquia y no es sustituido por otro. Porque, aunque ellas aseguran una presencia real de la Iglesia, particularmente en el mundo rural, no ocupan, sin embargo, el lugar del sacerdote [...]. Se comprende fácilmente la dolorosa preocupación de algunos obispos frente a una situación de dramática penuria. Pero no por ello debe

27. Hermana M.-Th. Chaillou, *ibid.*, 79.

28. Hermana A. le Roux, *ibid.*, 82.

la vida religiosa diluir su especificidad propia consagrándose exclusivamente a las tareas pastorales»²⁹.

Un caso privilegiado: la capellanía de los hospitales

Existe un lugar paradigmático en el que se vive en toda su autenticidad el ministerio pastoral de laicos enviados en misión: el hospital. La gravedad de las situaciones, en las que a menudo es cuestión de vida o muerte, libera absolutamente de una serie de interferencias o ambigüedades que a veces pesan sobre otras situaciones. Aquí no se trata de conflictos de poder, de reivindicaciones ni de deseos de promoción. Los presbíteros son, como en otras partes, cada vez menos numerosos, y la capellanía, es decir, la presencia oficial de la Iglesia para los enfermos, queda garantizada por hombres y mujeres que se dedican a escuchar. Lo único que cuenta es el acompañamiento del enfermo y del moribundo, a fin de que reciba el consuelo de la misericordia de Dios y pueda morir reconciliado consigo mismo, con sus prójimos, con la Iglesia y con Dios. Se trata de un verdadero «servicio de santificación», de participación en la obra de la salvación. Por supuesto que la presencia del ministro ordenado es siempre deseada y a veces expresamente pedida por algunos enfermos; pero cada vez se puede satisfacer menos dicho deseo o petición.

También en este ámbito el «reconocimiento» del ministro laico como enviado de la Iglesia desempeña un papel decisivo, porque tal reconocimiento forma cuerpo con la andadura espiritual del enfermo. Es aquí donde puede hablarse del «sacramento-persona» por excelencia, dado que en el juego del encuentro, de la conversación y del diálogo, no es una amistad humana lo que se construye, sino el reconocimiento del don de Dios y la manifestación de la Iglesia y de su Señor Jesucristo. Quien va a expresar este don al otro no actúa en *su nombre personal*, sino en *nombre de la Iglesia* que lo envía, en *nombre del Señor*, que prolonga así su manifestación efi-

29. C. Moniotte, *ibid.*, 87.

caz entre nosotros. El acompañante a quien se recibe no es simplemente un compañero de camino, sino un verdadero *ministro* de la Iglesia.

También aquí se plantea de la manera más aguda el problema de la sacramentalidad. Los laicos enviados en misión no pueden dar la absolución ni la unción de los enfermos. Sin embargo, en ellos se percibe la presencia de la sacramentalidad de la Iglesia. «En la perspectiva dinámica de la sacramentalidad, muchos enfermos, después de un acompañamiento pastoral, se convierten o aceptan espiritualmente su enfermedad. Aspiran a celebrar sacramentalmente su acogida del Señor con [...] quien los ha acompañado. Cuando se trata de acompañantes laicos, se extrañan tanto de esta imposibilidad que se quedan ahí, aunque se les proponga la visita de un sacerdote»³⁰. Es verdad que la sacramentalidad de la Iglesia puede vivirse más allá de la celebración propiamente dicha. Pero ¿es lo más acertado desconsiderar de alguna forma el gesto sacramental, cuyo significado y cuya función es precisamente intervenir en ese momento?

El sacramento de la reconciliación, por la fuerza de las cosas y en razón de los datos de la tradición eclesial, se queda en una solución «débil»: no se celebra completamente (a nivel teológico del «*sacramentum tantum*»), ya que falta la absolución presbiteral; pero se vive auténticamente y eclesialmente («*res et sacramentum*» de la reconciliación con la Iglesia y «*res tantum*» de la reconciliación con Dios) a través del diálogo de la confesión, de la «cura del alma» propuesta en el acompañamiento y de la palabra evangélica de paz que puede darse. Toda la tradición doctrinal de la Iglesia ha retenido que la fecundidad real («*res*») de un sacramento no depende directamente de la perfecta realización del «*sacramentum*». Es esto lo que refleja un documento de la capellanía de hospitales de Lyon: «La densidad y la fecundidad del acompañamiento no guardan necesariamente relación con el estatuto sacramental del acompañante. [...] Los laicos no piden poder “hacerlo todo”, recordando que, aunque los actos sacramentales no pueden llegar a su cele-

30. Documento de la capellanía de los hospitales de Lyon.

bración total, el misterio de la relación del hombre con Dios está mucho más allá de esta celebración»³¹. Pero lo cierto es que una solución «débil» es precisamente lo que la Iglesia tiene que intentar reducir.

El problema se plantea más cruelmente a propósito de la unción de los enfermos, que muy a menudo se les solicita a ministros laicos que no pueden administrarla, con el consiguiente sufrimiento para muchos enfermos. Se trata de un caso en el que se puede legítimamente dar prioridad al «derecho a los sacramentos» que reconoce el último código de Derecho Canónico.

La disciplina actual de la Iglesia reserva la administración de este sacramento al sacerdote. Pero se trata de un dato canónico, no de un dato doctrinalmente indiscutible. La tradición de la Iglesia ha conocido épocas en que los fieles se llevaban a su casa el óleo de los enfermos consagrado por el obispo, para poder unguirse si así lo exigía la situación. No se trata de volver a esta práctica un tanto «salvaje». Pero nos está diciendo que el sacramento está ya presente en la consagración del óleo por el obispo. Un laico que administrase esta unción con este óleo (y que, por tanto, no consagraría el óleo como puede hacerlo hoy el presbítero) manifestaría el vínculo del gesto que realiza con el ministerio sacramental del obispo que consagró aquel óleo por la invocación del Espíritu Santo. Sería ministro del sacramento con el mismo título con que es ministro de la eucaristía quien lleva la comunión a un enfermo. Por tanto, se respetaría perfectamente la cadena de la visibilidad sacramental. Personalmente, yo deseo que la Iglesia cambie su disciplina en este punto.

Sobre el terreno, los capellanes laicos de hospitales viven difícilmente esta tensión entre el derecho de la Iglesia y las expectativas de los enfermos. Una mujer, capellán de hospital, me escribe: «Se planteará una cuestión: ¿tenemos derecho a decepcionar al enfermo, a quien hemos acompañado hasta el final, diciéndole que no puede recibir la absolución y/o la unción del óleo? Lo que usted dice del sacra-

31. *Ibid.*

mento del perdón coincide con mi experiencia de cada día. No sólo los jóvenes, sino tampoco muchos adultos tienen ni han tenido nunca ocasión de tratar personalmente con un sacerdote». También hay algunos que nos dicen: «Prefiero confesarme con usted, señora, porque le he confiado todo lo que nunca pude decir a nadie». Las religiosas que se ven en semejantes situaciones no reivindican el ministerio presbiteral, pero son sensibles a esta privación de los sacramentos: «Piensan que en muchos casos es lamentable ver al pueblo cristiano privado de la gracia de los sacramentos cuando los piden expresamente. Las religiosas que trabajan en la capellanía del hospital experimentan con frecuencia situaciones de este tipo. Mientras que realizan cada día un servicio real de acompañamiento a los enfermos o a los moribundos, no tienen la posibilidad, sin embargo, de llevar hasta su culminación el proceso sacramental. Y son muchos los que no comprenden por qué...»³².

Tres fragilidades

Reconozcamos, de entrada, tres fragilidades que afectan a la participación de los laicos en el ministerio pastoral. La primera se refiere a su edad, generalmente bastante avanzada, con la consiguiente dificultad que ello supone en relación a los jóvenes. Ello significa que no se recluta suficiente número de personas en las capas propiamente activas de la población. Lo cual resulta preocupante de cara al futuro. Dado lo que se ha dicho más arriba sobre la evolución de la fe en nuestro país en particular, ¿seguirá dándose en la generación siguiente esta respuesta de los laicos a la llamada a participar en el ministerio pastoral? La Iglesia, pues, tiene hoy ante sí una ocasión favorable (*kairos*) que, sin embargo, no hay garantías de que vaya a durar. De ahí la importancia de las opciones a corto plazo.

Una segunda fragilidad la constituye el amplio predominio de las mujeres en estos ministerios, en una proporción

32. Hermana M.-Th. Chaillou, en M. LÉBOUCHER, *op. cit.*, 80.

de dos a uno. Y que nadie piense que hago esta reflexión desde un talante sexista. Es un hecho incontestable y, como tal, merecería una mayor atención de la jerarquía sobre lo que significa en relación al papel de las mujeres en los ministerios de la Iglesia. En cualquier caso, parece evidente que sería preferible un mayor equilibrio entre ambos sexos.

Por último –y ésta sería la tercera fragilidad–, estos ministros proceden generalmente de las clases acomodadas, culturalmente privilegiadas, o de las clases medias, y mucho menos de las clases más populares. Lo cual, a su modo, nos remite al problema ya evocado de la «religión popular».

Situaciones ambiguas

En esta reflexión de orden teológico, conviene subrayar que la distinción que ya hemos subrayado entre la participación en el ministerio pastoral y el ejercicio del ministerio bautismal no cubre otros dos binomios situados en distinto plano. Se trata, en primer lugar, del binomio tiempo completo/tiempo parcial: un ministerio a tiempo completo puede ser perfectamente un ministerio bautismal, mientras que un ministerio pastoral puede ejercerse a tiempo parcial. Y lo mismo ocurre con el binomio voluntariado/retribución, que puede verificarse en ambos casos.

En la práctica, se dan situaciones ambiguas en las que cabe preguntarse si la persona en cuestión se mantiene en el marco de un ministerio bautismal o si participa en el ministerio propiamente pastoral. Lo que comienza en el primer registro puede evolucionar, a veces insensiblemente, hacia el segundo. Por tanto, el obispo tiene que discernir estos casos, ya que sólo el segundo de ellos legitima, a la vez que hace necesaria, una carta de envío en misión.

Otra fuente de ambigüedades la constituye el hecho de confiar un cargo *in solidum* a un equipo. En general, estos equipos son partidarios de un mínimo de «presidencia» y un máximo de responsabilidad colectiva, en sintonía con el dato cultural contemporáneo de tipo «democrático». Por un lado, la participación de cada uno en el cargo es dema-

siado débil para merecer efectivamente el título de animador pastoral. Pero, por otro lado, el equipo, en unión con su moderador, asume tareas propiamente pastorales. Esta situación tiene, sin duda, la ventaja de subrayar, al nivel de los animadores laicos, la dimensión colegial del ministerio. Pero corre el peligro, salvo, evidentemente, en el caso de que el moderador siga ejerciendo efectivamente las funciones de párroco, de olvidar la dimensión personal del ministerio pastoral. Por otra parte, no parece oportuno multiplicar las cartas de misión en un mismo lugar. Un equipo, por muy unido que esté en la comunión fraterna, necesita ser dirigido. Los fieles, por su parte, deben saber quién es el responsable aquí y ahora en su parroquia. La mejor solución parece consistir en una carta de misión dirigida a la persona que anima el equipo, pero en la que se mencione a los colaboradores del animador.

Una nueva forma de vocación

En una época en que se deplora el reducido número de «vocaciones», no conviene cerrar los ojos a las vocaciones que se manifiestan. A propósito de los laicos enviados en misión, no hay que tener miedo a la palabra «vocación», con todas las connotaciones espirituales que conlleva. Pero la maduración de esta vocación se inscribe en un contexto local en el que la Iglesia hace que resuene una llamada. El equilibrio entre la motivación personal y la necesidad de la Iglesia es en este punto algo diferente de lo que ocurre con los jóvenes.

Esta vocación viene normalmente de la escucha de la palabra de Dios, madura en la oración y requiere el apoyo de un acompañante espiritual.

Pero la comunidad interviene en ella, a veces incluso con prioridad: de una manera o de otra, a través de la llamada de un obispo, de un sacerdote encargado de la formación o de otros miembros de la misma parroquia o capellanía, una persona se ve llevada a hacerse una pregunta que no había previsto. Otras veces es un deseo espiritual, motivado por el

Evangelio y por la situación de necesidad en que se encuentra la Iglesia, lo que lleva a otra persona a proponerse y aceptar entrar en el proceso de preparación. Todos los casos son posibles. Pero se requieren los dos aspectos de la vocación: nadie puede imponerse, sino que ha de ser aceptado; y a nadie que no quiera se le puede obligar a cargar con el peso de una llamada o de un pretendido «deber» que tendría el peligro de convertirse en un chantaje.

La redacción de la carta de misión

Normalmente, la carta de misión debe indicar el contenido preciso del cargo pastoral que se confía, el lugar en que debe ejercerse (capellanía, parroquia, servicio...), las relaciones previstas del titular con los ministros ordenados (moderador), las exigencias fundamentales que se requieren para el ejercicio de ese ministerio y su duración. Y es de desear que vaya firmada por el propio obispo y que sea éste quien la entregue personalmente en el marco de una conversación personal con el titular del envío en misión, aunque, canónicamente hablando, puede firmarla el vicario general. Hay que hacer todo lo posible por subrayar, mediante la vinculación con el obispo, el alcance eclesial y teológico del envío en misión.

Es igualmente deseable que, en el caso de un ministerio retribuido, no sea la carta de misión la que sirva de contrato de trabajo. Esta confusión es peligrosa. La Iglesia de Francia ha mantenido siempre, y con razón, que la relación del obispo con sus sacerdotes no puede expresarse nunca en términos de una relación entre patrono y empleados³³. Lo mismo debe hacerse con los animadores pastorales laicos. El contrato laboral es algo muy distinto del envío en misión; por eso debe hacerse por separado y, siempre que sea posible, debe firmarlo un responsable de la administración diocesana distinto del obispo. La carta de misión es, evidentemente, el fundamento del contrato, y su eventual reti-

33. Especialmente con la ampliación de la Seguridad Social al clero.

rada conllevaría la revisión de éste³⁴. Pero el contrato, en cuanto tal, es diferente y suele incluir estipulaciones propias del derecho laboral (remuneración, primas, horarios, vacaciones, enfermedad, jubilación y previsión social, etc.), ajenas a la carta de misión. En este sentido, también una carta de misión confiada a un voluntario puede ir acompañada de un documento jurídico que precise sus derechos y deberes.

¿Una liturgia para el envío en misión?

Se han hecho diversos ensayos para conferir a los ministerios laicos una cierta investidura litúrgica, celebrada ante toda la comunidad cristiana. A título personal, no estoy a favor de celebraciones litúrgicas para la investidura en ministerios bautismales. Por supuesto que tal cosa es posible e incluso está prevista en el caso de los «ministerios instituidos», según el *Motu proprio* de Pablo VI. Pero la historia ha mostrado que estas celebraciones han estado al servicio de una «absorción» de los ministerios bautismales por los ministerios ordenados, e incluso de su confiscación, como sucedió con las antiguas órdenes menores, que acabaron convirtiéndose en simples etapas previas a la ordenación presbiteral.

Otra cosa es cuando se trata de los ministerios de participación en la función pastoral que conllevan un envío en misión. Aunque no sea absolutamente necesaria una celebración de este envío, con la participación de la comunidad a la que el animador laico es enviado, sí puede ser muy oportuna para expresar oficial y litúrgicamente ante los fieles que es la Iglesia la que les da su responsable. Es importante, efectivamente, dar consistencia y publicidad al envío.

La dificultad vendrá entonces de la necesidad de no dar a esta celebración la forma de una «pseudo-ordenación». Las palabras pronunciadas por el obispo deben expresar claramente la naturaleza y el alcance del envío. Por tanto,

34. Es éste un problema delicado de derecho laboral, a propósito del cual se está creando ya jurisprudencia.

hay que evitar *a priori* toda imposición de manos y toda plegaria de bendición que recuerde a los prefacios consagatorios. Si se da una explicación adecuada, puede ser significativo algún simbolismo externo análogo a una «toma de hábito». También puede pensarse en la entrega de algunos instrumentos, es decir, en la presentación por parte del obispo de algunos objetos que simbolicen la función que se recibe; porque en la tradición litúrgica de la Iglesia la entrega de instrumentos ha sido siempre signo de los ministerios instituidos. Pero conviene evitar la entrega de objetos que hoy se utilizan para la ordenación de diáconos y de presbíteros³⁵.

35. Puede verse un ejemplo de «rito de institución del Mokambi parroquial», en el folleto de la archidiócesis de Kinshasa, *Les ministères laïcs à Kinshasa*, Kinshasa 1985. «Mokambi» es el nombre que se da en aquel país al animador laico que participa en el ejercicio del cargo pastoral.

Conclusión

Las reflexiones ofrecidas en este libro no tienen más que un objetivo: contribuir a un análisis teológico, todo lo riguroso y clarificador que sea posible, de la actual situación pastoral, tanto en Francia como en otros muchos países, y ayudar a la maduración de una figura nueva de la Iglesia y de sus ministerios en nuestro mundo.

Estas páginas incluyen a la vez una serie de análisis y sugerencias referentes, por un lado, al ministerio presbiteral y, por otro, a la participación de los laicos en el ministerio pastoral. Aunque ambos objetos de reflexión guardan una íntima conexión, no deben confundirse.

Por una parte, está todo lo que concierne a la figura nueva del ministerio presbiteral. Este punto comprende el acceso a este ministerio y responde a una urgencia real. Las vocaciones de los jóvenes deben ser siempre estimuladas y favorecidas; pero ¿por qué no reconocer un nuevo tipo de vocaciones procedente del ámbito de los adultos? ¿Por qué no considerar un cierto «desplazamiento» de las ordenaciones, incluyendo, con toda la prudencia necesaria, la posibilidad de ordenar a hombres casados? De este modo quedaría más garantizado el acceso de todos los fieles a los sacramentos y, sobre todo, a la eucaristía. El concilio de Trento —sí, el concilio de Trento—, al apelar a los obispos en orden a una mayor solicitud pastoral por la predicación, pedía que nunca llegaran a ser realidad las palabras de las Lamentaciones de Jeremías: «Los pequeñuelos piden pan, y no hay quien se lo reparta» (Lam 4,4)¹.

Por otro lado, se encuentra en génesis un movimiento

1. Concilio de Trento, sesión V, Decreto sobre la enseñanza y la predicación, n. 11: *COD* II-2, p. 1.363.

que asocia cada vez más a los laicos a las tareas propiamente pastorales, aunque sin plantear de manera general e inmediata la cuestión de las ordenaciones, ya que esta práctica se encuentra todavía en evolución, y aún no se ha decantado su sentido último. Pero conviene dar todas las oportunidades a la novedad de que es portador. A este respecto, los análisis que proponemos se sitúan en el punto en que se entrecruzan una experiencia eclesial y una verificación con relación a la estructura ministerial de la Iglesia. Dicha experiencia eclesial está vinculada, evidentemente, a una modificación de las condiciones culturales y sociales de nuestro mundo (incluidas una nueva figura de la conciencia y de la libertad, un alargamiento de la duración de la vida, un incremento de las responsabilidades públicas confiadas a las mujeres, una nueva función social de los jubilados, etc.).

Los laicos y sus comunidades hacen así la experiencia eclesial de un don de Dios a través de la modalidad nueva del ejercicio del ministerio pastoral. Argumentos teológicos de peso sitúan estos ministerios, no ordenados pero sí «enviados», del lado de la función pastoral de la Iglesia, y no simplemente del lado de los ministerios bautismales. Aunque las conclusiones propuestas parezcan discutibles, espero que puedan al menos suscitar un debate constructivo.

La reflexión teológica siempre es necesaria y nunca será suficiente. En los umbrales del tercer milenio, la Iglesia católica, querámoslo o no, tiene que afrontar importantes asuntos cuya decisión depende de cómo se resuelva el dilema entre la paciencia y la urgencia. De hecho, la paciencia y la serenidad son necesarias, y sería peligroso decidir bajo el impacto de la emoción, en un clima de presión, sin haber sopesado de forma madura lo que está en juego para el futuro de la Iglesia. Hay que pensar en el tiempo que exigen las transiciones, las experimentaciones y la evolución de las mentalidades. En este aspecto, raras veces ha fallado la prudencia secular de la Iglesia. Pero un exceso de prudencia corre el riesgo de constituir la peor de las imprudencias. El miedo puede ocultarse bajo el rostro de dicha prudencia. Una ausencia demasiado prolongada de decisiones corre el peligro de ser la peor de las decisiones.

Y es que hay que tener en cuenta además la urgencia de una situación que para muchos, y en muchos aspectos, resulta desesperante, cuando no desesperada. Hay comunidades locales que se disuelven; no sólo se cierran iglesias, sino que se borra la presencia de la Iglesia misma, tanto en el ámbito rural como en el urbano. Hay sacerdotes cuya esperanza se ve sometida a dura prueba ante la falta de perspectivas de futuro. Hay laicos que lanzan verdaderos gritos de socorro y que hacen resonar en nuestros oídos las palabras de impaciencia de Pablo: «El amor de Cristo nos urge» (2 Cor 5,14); «Hermanos, el plazo se ha acortado» (1 Cor 7,29); «Ahora es tiempo propicio, ahora es tiempo de salvación» (2 Cor 6,2). Y aguardan una respuesta.

Anexo 1
A propósito de la Instrucción
«Algunas cuestiones acerca de
la colaboración de los laicos
en el sagrado ministerio de los sacerdotes»
(15 de agosto de 1997)

Se me piden unas páginas que comenten la *Instrucción* que, firmada por ocho dicasterios romanos, versa sobre el papel de los laicos en el ministerio pastoral de la Iglesia. Lo hago con gusto.

No voy a dedicarlas a reaccionar al tono del documento, a su carácter reticente, rígido y receloso, cosas ya señaladas por no pocos obispos¹ y que tanto hacen sufrir a los laicos comprometidos en estos ministerios. Eso ya lo he hecho en una entrevista que me hizo la revista italiana *Il Regno* y que figura también como «Anexo 2» en este libro. Quiero centrarme en el contenido de la *Instrucción*².

1. La premisa

La premisa del texto es positiva e incluso prometedor, ya que subraya «la urgencia y la importancia de la acción apostólica de los fieles laicos para el presente y el futuro de la evangelización». Lo mismo que cuando dice que «esta

1. Mons. Karl Lehmann, presidente de la Conferencia episcopal alemana; el cardenal Pierre Eyt, arzobispo de Burdeos; mons. Gabriel Matagrín, obispo emérito de Grenoble.
2. El texto está publicado en castellano en *Ecclesia* 2.876 (17 de enero de 1998).

empresa abre de par en par a los fieles laicos horizontes inmensos, algunos de ellos todavía por explorar». Esta perspectiva de futuro será luego demasiado escasa en el resto de la *Instrucción*, así que me parece necesario subrayarla intensamente, pues en este asunto se trata del bien y del «mayor bien» de la Iglesia para el ya tan cercano siglo XXI. Esta premisa de la *Instrucción* menciona simultáneamente, a propósito de los fieles laicos, sus *ministerios propiamente bautismales* y su participación «en tareas más íntimamente vinculadas a los deberes de los pastores». Reconoce así que esta participación es un hecho en la Iglesia y que es incluso *un hecho de Iglesia*.

A continuación constata con viva satisfacción que «en muchas Iglesias particulares la colaboración de los fieles no ordenados en el ministerio pastoral del clero se desarrolla de manera bastante positiva», y que se están poniendo en práctica «soluciones generosas e inteligentes para hacer frente a las situaciones de falta o escasez de sagrados ministros». Sólo en «algunas regiones» se han producido algunas «prácticas» que requieren «esclarecimientos».

Como el tono del documento va a hacerse sombrío en las consideraciones y tomas de postura que adopta a continuación, es particularmente importante retener este tono de su premisa, que relativiza por sí mismo todo lo que va a venir después. No se trata de un cambio de rumbo: la Iglesia no quiere ni puede renunciar a todo lo que está aconteciendo actualmente en el campo de la participación de los laicos en el ministerio pastoral. Su única preocupación es velar para evitar ciertos «abusos».

Nada hay en todo esto que vaya contra lo que he dicho en este libro, subrayando particularmente que se trata de un «hecho de Iglesia», dadas su extensión geográfica y su duración (unos treinta años ya). Las perspectivas sobre el próximo futuro sí son bastante distintas: la *Instrucción* cuenta con que es un fenómeno «transitorio», cuyo final espera lo antes posible, y con que se está produciendo una «prometedora floración de vocaciones que deja entrever positivas perspectivas de futuro». En mi alma y en mi conciencia, vista la situación en Europa occidental —y me pa-

rece que la situación en Latinoamérica confirma las cosas—, no puedo compartir un diagnóstico tan optimista, y me pregunto cómo leen en Roma las estadísticas que llegan de todo el mundo. El documento no es realista al considerar el futuro. Pienso, con muchos analistas de la cuestión, que no se puede prever razonablemente un cambio suficientemente sustancial como para que se modifique radicalmente la situación del número de ordenaciones presbiterales en los veinte o treinta años próximos. Por otra parte, mi preocupación es saber qué dice el Espíritu a la Iglesia a través de este fenómeno, y si esta participación de los laicos en el ministerio pastoral de los presbíteros, adecuadamente entendida y bien gestionada, no es un bien para la Iglesia y para su figura en nuestro mundo.

2. Los principios teológicos

En esta sección de la *Instrucción*, se trata de hacer «memoria» de cosas ya dichas claramente por el Vaticano II y los documentos posteriores a él. La misma *Instrucción* reconoce que en el plano teológico y doctrinal no aporta nada nuevo.

El punto que más preocupa a los redactores, y al que se alude más extensamente con su fundamentación doctrinal, es el de la distinción y «diferencia esencial» entre el *sacerdocio común de los fieles* y el *sacerdocio ministerial*. El documento repite lo que el Vaticano II afirmó con toda claridad. Lo mismo que el Concilio, reafirma que el sacerdocio ministerial tiene su raíz en el envío en misión de los discípulos por Jesús, que es el origen de una «sucesión apostólica» y que incluye tres tareas principales: la proclamación de la palabra de Dios, la santificación mediante la celebración de los sacramentos y la guía pastoral de los fieles. Por mi parte, comentando el Vaticano II, también yo he subrayado con intensidad que estas tres tareas, y no sólo las que son propias de la celebración de los sacramentos, son sacerdotales.

Pero uno puede preguntarse: ¿por qué semejante repetición, siendo así que los documentos al respecto son ya nu-

merosos y recientes? Parece que los autores de este documento sienten que existe por parte de los fieles laicos una amenaza al sacerdocio ministerial, un deseo de «promoción» en la Iglesia y hasta una pretensión, más o menos confesada, de «sustituirlo». También parecen temer que se ponga en tela de juicio el «carácter irremplazable del ministerio ordenado» y que las aperturas concedidas a los fieles «favorezcan la disminución del número de candidatos al sacerdocio».

No conozco todas las situaciones, y no puedo excluir desviaciones de ese tipo aquí o allá. Pero sería injusto hacer creer que existe al respecto un peligro dominante o real. Puedo afirmar que en la situación francesa esas acusaciones no tienen fundamento alguno. Los numerosos laicos que yo he encontrado en esta situación tienen un sentido de Iglesia que está muy por encima de ese tipo de consideraciones. No tienen nada contra los presbíteros, más bien requieren su presencia. Lo único que se puede hacer es admirar la calidad espiritual de su compromiso al servicio de la Iglesia.

En cuanto a la acusación de que la participación de los laicos en el ministerio pastoral favorecería la disminución del número de vocaciones al sacerdocio, no se debe confundir el efecto con la causa. Esa disminución plantea otra cuestión, abordada ya en numerosos documentos recientes: ¿por qué la Iglesia encuentra en tantos países una dificultad nueva y duradera para renovar el cuerpo pastoral de los presbíteros y para ampliarlo donde sería necesario hacerlo? La *Instrucción* parece ignorar los numerosos análisis que ya se han hecho sobre el tema.

Lo que más deploro en este texto es que no dice ni palabra sobre la nueva identidad eclesial de los laicos asociados de modo estable al ministerio pastoral. Este silencio expresa el rechazo a mencionar y dar nombre a esta identidad, como si hacerlo fuera ya una concesión peligrosa. Va a una, también, con la perspectiva de que se trata de una realidad puramente «transitoria». Pero, incluso a las inmediatas, la negativa a reconocer claramente lo que se está haciendo y a darle nombre es perjudicial tanto para los interesados como para el pueblo cristiano. Sería absolutamente necesaria una

reflexión teológica positiva, aunque sólo fuera para evitar la famosa confusión entre los dos sacerdocios que tanto teme la *Instrucción*.

En el libro he intentado dar una interpretación teológica y teologal del envío de laicos a tareas y funciones propiamente pastorales que hace el obispo³. La *Instrucción* no me contradice en nada, pero siempre se atiene únicamente a las disposiciones de la disciplina canónica, necesarias ciertamente, pero que no pueden ocupar el lugar de la perspectiva teológica.

3. Disposiciones prácticas

a) Necesidad de una terminología apropiada (art. 1)

La *Instrucción* aborda aquí el verdadero problema, pero lo hace de un modo muy reductor, debido a su miedo a que crezca la confusión entre sacerdocio universal y sacerdocio ministerial. Su preocupación mayor es que no se dé a los laicos nombres de ministerios que pertenecen de suyo a los ministerios ordenados.

Sigue en pie, con todo, un punto capital: la *Instrucción* no pone en tela de juicio el uso del término *ministerio* para algunas funciones eclesiales asumidas por laicos, aunque habla de ello restringidamente. El documento reconoce, pues, con el Vaticano II y con Pablo VI⁴, que hay dos tipos de ministerios en la Iglesia: los *ministerios ordenados* (episcopado, presbiterado, diaconado) y los *ministerios bautismales*, que tienen su fundamento en la iniciación cristiana y en el sacerdocio universal.

Reconozcamos que actualmente existe una real confusión en la manera de nombrar los diversos ministerios asu-

3. También me he expresado en este libro (cap. 4, apartado «La interpretación bautismal») sobre el sentido que hay que dar a la fórmula de *Christifideles laici* (n. 23) citada por la *Instrucción* (Principios teológicos, 2): «Lo que constituye el ministerio no es la actividad en sí misma, sino la ordenación sacramental».

4. Mons. MATAGRIN se extraña, con razón, de que este documento no le cite nunca: *La Croix*, 19.12.97, p. 15.

midos por los laicos. Después de haber recorrido muchas diócesis francesas, veo que un mismo término designa en un sitio un ministerio bautismal, y en otro un ministerio propiamente pastoral. Esta confusión era inevitable al comienzo. Tiempo vendrá en que será necesario que en cada lengua se clarifique el vocabulario. No es cosa fácil, pues sobre los usos y costumbres no se influye por simple decreto. Quizá no ha llegado todavía ese tiempo. Pero será necesario, en su momento, que las Conferencias Episcopales y sus agrupamientos lingüísticos intervengan en la materia.

b) *El ministerio de la palabra y la homilía (arts. 2-3)*

Sobre este punto, tras algunos enunciados teológicos clásicos, la *Instrucción* se muestra particularmente restrictiva. Subraya que el papel de los laicos está en la catequesis, y que su admisión a «predicar en la Iglesia», en caso de necesidad o de verdadera utilidad, y a título de *suplencia*, debe seguir siendo *excepcional*. Por eso insiste en la lista de prohibiciones jerárquicas sobre el asunto. Su estrecha preocupación le lleva incluso a dejar en el olvido algunos criterios de capacidad que deben respetarse para permitir predicar a un laico. Sin embargo, en un punto tan importante como éste serían oportunas algunas orientaciones razonables.

La homilía es tratada en otro artículo del texto, pues es una forma «eminente de predicación» y parte integrante de la liturgia. Se recuerda que los fieles no ordenados y los mismos seminaristas o los estudiantes de teología no pueden hacerla, conforme al canon 767,1, en el marco de la celebración eucarística, aunque sí fuera de ella. Con todo, aun en el marco de la eucaristía, puede tener lugar una intervención de los laicos en forma de presentación de la liturgia, de testimonio, pero de forma que no sea posible confundirlo con la homilía.

Haré tan sólo tres observaciones:

La primera es canónica: la «predicación en la Iglesia» y la homilía hecha por un laico se reservan al caso de que la celebración sea sin sacerdote. Como ya indicaba en otros

tiempos el padre Congar, el Derecho contemporáneo es en esta materia más estricto que en el pasado. Como nunca se prohíbe —ni nunca se prohibió en el pasado— que un laico tomara la palabra en la celebración eucarística, se corre el peligro de desembocar en una distinción excesivamente formal entre homilía y uso de la palabra. El sacerdote dirá tres palabras después de la proclamación del Evangelio, mientras que será el laico quien asegure la verdadera predicación en otro momento.

Por otra parte, pueden concebirse casos en los que el bien pastoral requiera que sea un laico quien haga, si no la homilía, sí al menos el comentario de la Palabra de Dios. Pienso, por ejemplo, en tantas Jornadas de formación catequética para niños y jóvenes, centradas en temas muy concretos, en las que el sacerdote sólo puede unirse al grupo en el último momento, para celebrar la eucaristía. No ha tenido el «tiempo» necesario para entrar en el tema de la Jornada; no sabe qué ha sucedido ni qué se les ha dicho a esos niños o jóvenes. Está, por tanto, en la imposibilidad práctica de hacer una homilía pertinente de verdad. ¿No es mejor que sea uno de los formadores laicos quien «predique»? Por lo demás, desde el punto de vista pastoral no carece de utilidad que el sacerdote se vea en la situación de oír predicar a un laico: podrá darse cuenta entonces del valor de la predicación.

La segunda observación confronta el discurso con la práctica. Actualmente, la predicación «en la Iglesia o en el oratorio» no es *excepcional*, por la misma fuerza de las cosas. Sólo se trata de una excepción «de principio». La gestión concreta de este hecho pastoral nuevo requiere una atención muy distinta, orientada a la formación doctrinal y espiritual de esos fieles laicos.

La tercera observación es histórica: la Iglesia antigua conoció casos en que los obispos pidieron a laicos que predicaran en la Iglesia, debido a su competencia, aun en presencia de los propios obispos. El caso más célebre fue el de Orígenes, en Cesarea de Palestina, que nos cuenta Eusebio de Cesarea. Los obispos de Jerusalén y de Cesarea habían pedido a Orígenes, por entonces todavía laico, «que tuviera

conferencias y explicara las santas Escrituras en la asamblea de la Iglesia», debido a la competencia de que gozaba en la interpretación de la Escritura. El obispo de Alejandría, Demetrios, protestó vigorosamente, diciendo que semejante cosa no era aceptable, y los dos obispos incriminados se defendieron en estos términos:

«Dice en su carta que nunca se ha oído decir ni jamás se hace en ningún sitio que los laicos hagan la homilía en presencia de obispos, pero no sabemos cómo puede decir cosa tan manifiestamente inexacta. Pues allí donde se encuentran *hombres capaces de hacer algún servicio a sus hermanos* son invitados por los santos obispos a dirigirse al pueblo; así, en Laranda, Evelpisto por Neón; en Iconio, Paulino por Celso; en Synnade, Teodoro por Ático, queridos hermanos nuestros. Es de presumir que en otros lugares se esté actuando del mismo modo y que no lo sepamos»⁵.

Este texto ofrece datos de una costumbre existente al menos en algunas regiones de la Iglesia. La motivación que indica es perfectamente clara: la competencia, que hace capaz de ofrecer un buen servicio a los hermanos. Las *Constituciones Apostólicas* (de finales del siglo IV, pero que retoman legislaciones anteriores) toman una posición análoga:

«Quien puede enseñar, aun cuando sea laico, con tal de que tenga experiencia de la palabra y sea honesto en su conducta, que enseñe, pues “todos serán enseñados por Dios”»⁶.

Es verdad que también tenemos testimonios de Gregorio Nacianceno, de Juan Crisóstomo y de León de Roma que niegan esta capacidad a los laicos. Pero el mismo debate muestra que la práctica existía y que se trataba de un punto disciplinar, no doctrinal.

En la Edad Media, la cuestión fue muy debatida. Son conocidas las soluciones contrarias de Pedro Valdo, por un la-

5. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica* VI, 19; SC 41, 118.

6. *Constituciones apostólicas*, VIII, 32, 17; SC, 336, p. 241. El contexto es en este caso el de la preparación al bautismo. Se puede traducir por «catequesis», pero la fórmula parece ser más general.

do, y de Francisco de Asís, por otro. Algunos papas medievales autorizaron la predicación de los laicos. En 1545, en el Concilio de Trento, un laico, Ludovico Nogarola, fue invitado a predicar ante los Padres conciliares en la fiesta de San Esteban⁷ (¡pero antes de que subiera a la cátedra se le prestó una capa violeta y un birrete de sacerdote!). La teología de Trento –discutible, sin duda– pensaba, por lo demás, que la función de predicar dependía más de la jurisdicción que del sacramento del Orden. El Concilio llegará incluso a invocar el envío de los discípulos por Jesús a anunciar la Buena Noticia antes de la Cena, es decir, antes de su «ordenación».

No hay espacio para entrar aquí en más detalles; no faltan buenos libros sobre el tema⁸. La práctica invita a pensar que se trata de un punto de disciplina eclesial, no de una cuestión doctrinal.

c) *El canon 517,2 (arts. 4-5)*

El canon 517,2 se ha convertido, sin lugar a dudas, en el más célebre del nuevo Código, porque prevé que, por falta de sacerdotes, se confíen parroquias y capellanías a personas no ordenadas, bajo la autoridad de un sacerdote «moderador», que es quien recibe los poderes canónicos de párroco. Raros son los obispos en nuestro mundo actual que no tengan que enfrentarse a las situaciones previstas por el canon 517,2.

La *Instrucción* comenta este canon en el sentido más restrictivo, como si se estuviera haciendo uso de él sin razones serias o por mera conveniencia, y recuerda todos los límites que se han impuesto a la participación de los laicos en el ministerio pastoral. No creo que sean muchos los obispos que tengan que cambiar su modo de actuar al respecto.

7. Cf. H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient* II, Herder, Freiburg 1957, 384.

8. Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1965; M. SAUVAGE, *Catèchese et laïcité. Participation des laïcs au ministère de la parole et mission du Frère enseignant dans l'Église*, Ligel, Paris 1962.

Pero quedan planteados dos problemas: el primero es el de la prolongación en el ministerio de los sacerdotes «ancianos, pero todavía con posibilidades de trabajar», o sea, los que superan ya los 75 años. ¿No podrían mantenerse al frente de sus parroquias el mayor tiempo posible? Me pregunto seriamente si lo que los obispos necesitan no es precisamente la orientación contraria. Los excesos que yo puedo constatar en Francia van más bien en el sentido de una prolongación exagerada, que mantiene en su puesto a sacerdotes que ya no tienen las fuerzas requeridas y que a veces ni siquiera son capaces de celebrar dignamente la eucaristía en público. En cualquier caso, es inútil buscar por ese lado la solución a los problemas de las parroquias sin sacerdote.

Está, además, el problema del papel del diácono en la Iglesia. En la aplicación del canon 517,2, que menciona «un diácono o un laico», dice la *Instrucción* que hay que preferir al diácono antes que al laico. Va, por tanto, más lejos que el propio canon, atribuyendo a éste «la preferencia en favor del diácono» ¿Cayeron en la cuenta los redactores de que, en la forma ultrarrápida de un párrafo de línea y media, tomaban partido en el problema actualmente capital de la especificidad del ministerio diaconal? Ya expuse en este mismo libro el dilema a que está sometido actualmente este ministerio, y expresé también mis preferencias. Después, la Conferencia Episcopal francesa se expresó en el mismo sentido⁹: el diácono, que no es ordenado para el sacerdocio, sino para el servicio¹⁰, debe encontrar el centro de gravedad de su ministerio en el servicio sectorial a la comunidad diocesana (porque es diácono del obispo y de la diócesis), del que su servicio litúrgico es expresión simbólica. No es un «sacerdote de segunda»; por tanto, no hay que dedicarle, salvo excepciones, al ministerio propiamente pastoral de las parroquias. La aplicación de la directiva del documento impondría, por tanto,

9. «Diaconat. Points d'attention votés en Assemblée», sobre todo la ficha 3, *Doc. Cath.* 2.149 (1996) 1012-1013.

10. VATICANO II, *LG 29*, retomando la *Tradición Apostólica de Hipólito*.

una teología del diaconado que nunca ha sido debatida ni reflexionada como tal con los obispos, siendo así que son ellos quienes tienen la responsabilidad de ordenar a los diáconos permanentes y darles un ministerio.

d) *Liturgia y celebración dominical en ausencia de sacerdote (arts. 6-7-8)*

En lo referente a la liturgia, la *Instrucción* se amuralla ante todo en el terreno del ritual y de las rúbricas. Nos dice que es abusivo hacer ejercer a un fiel no ordenado una cuasi-presidencia de la Eucaristía, y no hay duda de que tiene razón. Pero nos gustaría saber con exactitud dónde está sucediendo eso. ¿Es justo mencionar esas desviaciones en un documento dirigido a toda la Iglesia?

Respecto a las «celebraciones dominicales en ausencia de sacerdote», la *Instrucción* no parece tener en cuenta el problema esencial: ¿puede la Iglesia católica, cuya espiritualidad eucarística es tan fuerte y obliga a sus fieles a participar en la eucaristía dominical, «instalarse» de forma duradera en la práctica de estas celebraciones sin sacerdote? Son muchos los que se plantean actualmente esta cuestión y llegan incluso a preguntarse si es oportuno distribuir en ellas la eucaristía. La verdad es que a veces los fieles llegan a confundir estas celebraciones con la misa. ¿No está aquí en juego el deber que tiene la Iglesia de proponer de forma suficientemente normal el acceso a la eucaristía al conjunto de sus fieles? El documento se consuela demasiado fácilmente hablando de «solución temporal». Pero, por el contrario, estas celebraciones se van extendiendo considerablemente, no sólo en su número global, sino también en la frecuencia con que se tienen en un mismo lugar.

En cualquier caso, ¿se puede decir a los católicos que se ven en la necesidad de participar en celebraciones dominicales sin sacerdote que sólo se puede «cumplir el precepto de santificar las fiestas participando en la eucaristía»? ¿El católico que asiste a una celebración dominical sin sacerdote será culpable del pecado de no haber asistido a misa?

En cuanto a la distribución de la eucaristía por los fieles, la *Instrucción* pide que esta facultad sea otorgada sólo por el obispo diocesano «usando la fórmula de bendición litúrgica apropiada», y dice que el sacerdote sólo puede dar la autorización «en casos excepcionales e imprevisibles». ¿Es realista?

e) *El sacramento de los enfermos (art. 9)*

En lo que atañe al ministerio de los enfermos, la principal preocupación de la *Instrucción* es prohibir a los fieles laicos la administración de la unción. Leyéndola, parece que la función de los fieles enviados en misión a los hospitales es nada más «suscitar el deseo de los sacramentos de la penitencia y de la unción de los enfermos», mientras que su drama casi cotidiano es poder contar con sacerdotes que administren estos sacramentos. Se percibe constantemente la preocupación ritualista del documento, que se centra en ese punto dejando en el olvido la situación a que se enfrentan muchos laicos en misión pastoral: reciben confesiones y deben negar la unción a enfermos que, en no pocas ocasiones, la piden insistentemente.

Efectivamente, estos laicos, sin quererlo ni buscarlo, escuchan confesiones espontáneas de enfermos o moribundos; pero les es imposible contar con un sacerdote. Evidentemente, no dan la absolución. ¿Qué hacer entonces? ¿Cómo interpretar esta situación en relación con el «sacramento de la reconciliación»? ¿Se puede acoger en la eucaristía a quienes han dado todos los pasos de la penitencia que a ellos les corresponde dar? Estas cuestiones me parecen infinitamente más graves que muchas de las exigencias rituales. Están exigiendo una reflexión teológica adecuada, que se fundamente en la gran Tradición de la Iglesia y esté abierta a las realidades que actualmente se nos presentan. Ya he intentado dar mi parecer en las páginas de este libro.

Volvamos al sacramento de la unción de los enfermos. La *Instrucción* recuerda la toma de posición disciplinar del Derecho Canónico vigente, que prohíbe la administración de este sacramento a los diáconos y a los laicos. También en este

tema, el documento muestra poca atención a la situación existencial de los enfermos privados de este sacramento y de los laicos enviados en misión en las capellanías de hospitales. La demanda dramática del sacramento se ve abocada a una negativa inevitable. ¿Basta con decir que este sacramento no es «necesario» y que se puede recibir «de deseo»? No hay duda de que la disciplina eclesial actual debe ser respetada. Pero ¿es ése todo el problema?

El documento añade, efectivamente, una razón doctrinal que sería suficiente para prohibir su administración a los laicos: «Debe afirmarse que la exclusiva reserva del ministerio de la unción al sacerdote está en relación de dependencia con el sacramento del perdón de los pecados y la digna recepción de la eucaristía».

Antes de evaluar el peso de esta razón, conviene apelar a la historia. Es incontestable que en la Iglesia antigua había laicos que administraban este sacramento. La carta del Papa Inocencio I a Decentius de Gubbio, en el año 416, primer texto oficial y decisivo para la tradición de este sacramento, lo considera formalmente:

«Sin duda alguna, hay que entenderlo y comprenderlo [el texto de la carta de Santiago 5,14-15] en referencia a los fieles enfermos que pueden ser ungidos con el óleo santo del crisma, el cual, habiendo sido confeccionado por el obispo, está permitido usarlo no sólo a los sacerdotes, *sino también a todos los fieles para hacer la unción*, cuando lo necesiten ellos personalmente o sus allegados» (DzH 216)¹¹.

La idea subyacente es la siguiente: el obispo es quien, por la consagración del óleo santo, «confecciona» el sacramento. El sacerdote y el laico son quienes lo llevan o lo toman para su aplicación. La analogía es la de la eucaristía: sólo el sacerdote la consagra; los diáconos o los laicos pueden llevarla a los enfermos. El Papa está hablando ciertamente del sacramento propiamente dicho, puesto que habla de que no se le puede dar a quienes no estén reconciliados con la Iglesia. Cita antes íntegramente el texto de

11. DzH = DENZINGER-HÜNERMANN, *Símbolos y definiciones de la fe católica*.

St 5,14-15, que evoca el perdón de los pecados. Este aspecto de la gracia del sacramento no era, por tanto, objeción para su administración por los laicos. El texto no se presenta como una concesión, sino que traduce un uso ordinario: la cosa parece de lo más normal. No competía esa práctica con la visita pastoral del sacerdote o del obispo a los enfermos. Cesáreo de Arles, en el siglo VI, es testigo de una postura semejante. También Beda el Venerable (siglo VIII) atestigua unciones de enfermos hechas por fieles laicos. Una práctica de muchos siglos, ¿no permite hacer valer el adagio «lo que la Iglesia hace a lo largo de mucho tiempo es que puede hacerlo»?

La práctica medieval restringirá al sacerdote la administración de este sacramento. Testigo es Santo Tomás, que claramente toma posición al respecto diciendo que este sacramento está reservado al sacerdote, y que ni el laico ni el diácono pueden administrarlo¹². Más tarde, el Concilio de Florencia (1439), en su Decreto sobre los Armenios, que retoma el texto de un opúsculo de Santo Tomás, garantiza esta posición (DzH 1.324), afirmando sin más que el ministro de este sacramento es el sacerdote. El Concilio de Trento hace lo mismo y de forma más explícita, argumentando a partir de la mención de los *presbíteros* que se hace en el texto de Santiago (DzH 1.697). Su anatema (DzH 1.719) afecta a los que interpreten que por «presbíteros de la Iglesia» hay que entender los de más edad de la comunidad y no «los sacerdotes ordenados por el obispo», así como a los que afirmen que el «ministro de esta unción no es el sacerdote solo».

Toda la cuestión está en saber si el Concilio quiso comprometerse de manera irreformable en este tipo de anatemas. Durante mucho tiempo se ha pensado que sí. Actualmente hay acuerdo teológico, logrado a partir de numerosos estudios de las Actas del Concilio y de sus intenciones, en afirmar que no era ésa su convicción. Juzgaba legítimo ana-

12. *Suma Teológica*, Suplemento, q. 31. Es sabido que este Suplemento, con el que se completó la *Suma* tras la muerte de Santo Tomás, retoma artículos de su *Comentario de las Sentencias*.

tematizar a quienes ponían en cuestión la práctica de la Iglesia, sin pretender por ello establecer una definición irreformable¹³. No hay que olvidar que esos cánones están dirigidos contra los Reformadores, acusados de negar formalmente el sacerdocio ministerial, la realidad de este sacramento, y de afirmar que los presbíteros de que habla Santiago no son más que los ancianos de la comunidad.

Que la unción de los enfermos competa normalmente al ministerio de los sacerdotes, es indiscutible. Que sea cosa «sólo» del sacerdote, parece ser un reflejo de la práctica medieval y ser un hecho, ante todo, disciplinar.

En la coyuntura actual, ¿no merecería la pena retomar la cuestión a fondo? Pienso que podría debatirse en un próximo concilio, e incluso en un próximo sínodo de obispos, tras un estudio completo de todos los datos de la tradición. En cualquier hipótesis, la consideración del vínculo entre este sacramento y el perdón de los pecados no parece pertinente para dirimir el debate. Pues eso mismo valdría infinitamente más con respecto al bautismo.

f) *Matrimonios, bautismos y funerales (arts. 10-12)*

Nada se modifica en lo referente a que sean laicos quienes presidan la celebración del matrimonio en su forma extraordinaria, como tampoco a la administración del bautismo por laicos, no sólo en el caso de extrema necesidad, sino por razón de la ausencia estable de sacerdote o de diácono. Sin embargo, como en el conjunto del texto, los casos de aplicación se interpretan de forma muy restrictiva. En la perspectiva de la «transición» provisional, el documento no se pregunta en absoluto sobre la amplitud de estos casos en ciertas regiones y sobre la evolución que se está produciendo, que llevará inevitablemente a que se multipliquen.

En lo referente a la celebración de los funerales eclesiales, la *Instrucción* tiene toda la razón cuando dice que «el mo-

13. Cf. P. FRANSEN, «L'autorité des Conciles», en *Problèmes de l'autorité*, Cerf, Paris 1962, con su bibliografía. B. SESBOÛÉ y CH. THEOBALD, *Histoire des dogmes IV: La parole du salut*, Desclée, Paris 1996, 151-165.

mento de la muerte y de las exequias puede constituir una de las más oportunas ocasiones pastorales para un encuentro directo de los ministros ordenados con aquellos fieles que no practican habitualmente». Siempre he pensado que esta celebración, aunque no es un sacramento, es una acción pastoral mayor. Pero también en esto hay que volver a la realidad: en determinadas regiones o zonas, la presencia de un sacerdote se ha convertido en moralmente *imposible*. Pienso en los casos en que un mismo sacerdote debería celebrar funerales varias veces por semana e incluso todos los días. Semejante frecuencia no sólo le moviliza en detrimento de otras actividades importantes, sino que puede llegar a ser un peso difícilmente soportable humanamente. No basta con invitar a los sacerdotes a dar más de sí, «aun al precio de ciertos sacrificios». Por eso, muchos obispos franceses han dado normas razonables al respecto y han otorgado cartas de misión a laicos para que hagan esta celebración. Parece que están cumpliendo su misión muy bien, dando todo el tiempo necesario a la visita de las familias y a la animación de la oración en la casa del difunto. Lo cual no quiere decir en absoluto que los sacerdotes se desinteresen completamente de este ministerio. Pero el próximo futuro nos lleva inevitablemente a una multiplicación de celebraciones de exequias presididas por laicos. ¿No habría que confiar, sencillamente, en el discernimiento pastoral de los obispos?

g) *Formación adecuada (art. 13)*

Era de esperar que este párrafo hubiera figurado bastante antes, pues se refiere a un punto de la mayor importancia: tanto la formación bíblica y doctrinal como la formación espiritual de los fieles laicos enviados en misión de naturaleza pastoral. Pero ¿no debe ser esta responsabilidad propia de las Conferencias episcopales?

Conclusión

¿Qué impacto tendrá este documento en la práctica de las diferentes diócesis? Son muchos los obispos que estiman,

con razón, que no les afecta directamente. Allí donde se hubieren puesto de manifiesto reales abusos, es claro que deberían suprimirse. Pero, a pesar de su preocupación perpetuamente restrictiva e inquieta, nada doctrinal de este texto se opone a la orientación mayor y principal que sigue actualmente el conjunto de las Iglesias particulares. De todas formas, cada obispo conserva su responsabilidad en la interpretación y puesta en práctica de esta *Instrucción*, como de cualquier texto legislativo. Es su propio juicio pastoral el que debe aplicar *aquí y ahora* estas prescripciones, teniendo en cuenta ante Dios el mayor bien de su Iglesia.

Pienso, por mi parte, que esta *Instrucción* no puede ser la última palabra de la Iglesia sobre un tema tan capital para su futuro. Deseo también que un próximo sínodo de obispos retome todo este asunto partiendo de bases eclesiológicas más amplias, con un espíritu mucho más pastoral y más respetuoso de la calidad de los servicios que los fieles laicos están haciendo actualmente en la Iglesia.

Anexo 2
Cuando se tiene miedo
al servicio ministerial de los laicos
(Entrevista publicada en Il Regno*
de 15 de enero de 1998)

IL REGNO: Al leer la reciente Instrucción, ¿ha tenido usted la impresión de que las Congregaciones siguen teniendo miedo al servicio ministerial de los laicos?

B. SESBOÜÉ: «Usted asume la responsabilidad de hacerme una pregunta particularmente delicada. Sintiendo mucho, y con enorme tristeza, pues no me gusta criticar los documentos eclesiales, tengo que responder que sí. Es paradójico que en un pontificado que desde el primer día se puso bajo el lema “¡No tengáis miedo!” aparezca una Instrucción tan manifiestamente marcada por el miedo. Miedo a que los laicos “sustituyan” a los sacerdotes. Miedo a que los sacerdotes se sientan desestabilizados por ello y se implante la confusión entre el sacerdocio universal de los bautizados y el sacerdocio ministerial. Miedo a que las Iglesias olviden la promoción de vocaciones al sacerdocio... En este documento subyace la impresión de una supuesta rivalidad entre laicos y sacerdotes: de una competitividad agresiva por parte de los primeros, como si sólo buscaran su propia promoción personal, y de un interés de los segundos en defender su “coto reservado”.

* Para atenernos con seguridad al pensamiento del autor, hemos hecho la traducción de esta entrevista sobre el texto francés, tal como lo publicó la revista *Chosir* en su número de febrero de 1998.

No sé si en determinados lugares concretos se han producido “abusos”. La Instrucción lo afirma en términos muy generales y, en última instancia, con alguna contradicción, puesto que, por un lado, “constata con viva satisfacción que en muchas Iglesias particulares la colaboración de los fieles no ordenados en el ministerio pastoral del clero se desarrolla de manera bastante positiva: con abundancia de buenos frutos y respetando los límites fijados por la naturaleza de los sacramentos y por la diversidad de carismas y funciones eclesiales; para hacer frente a las situaciones de falta o escasez de ministros consagrados, se arbitran soluciones generosas e inteligentes”, mientras que, por otro lado, “en algunas regiones” se estarían dando prácticas “abusivas”. Si es así, la situación no es tan dramática, y debería bastar con vigilar los “abusos” junto con los responsables de las regiones en cuestión. ¿Por qué, entonces, una Instrucción tan solemne y que, con sus advertencias y prohibiciones, acentúa tanto los abusos y parece querer llamar al orden a todo el mundo?

Lo que yo sé y veo en Francia —tras haber estado con muchísimas personas comprometidas en la participación en el ministerio propiamente pastoral, con cartas de misión recibidas al efecto— no se corresponde en absoluto con los miedos formulados por las ocho Congregaciones que firman este documento. Los fieles bautizados que se han implicado en estos caminos lo han hecho, la mayoría de las veces, respondiendo a una petición de su obispo. Les habita y les mueve un deseo auténticamente espiritual de servir a la Iglesia. Se sienten revestidos de una responsabilidad verdaderamente nueva y sienten que, por ese mismo hecho, se ha modificado su relación con la Iglesia. No tienen animosidad alguna contra los sacerdotes, y lo único que buscan es ayudarles. No hay en ellos ningún espíritu de promoción personal, pues su promoción la han adquirido ya, por lo general, en los ámbitos de su vida profesional y social.

En la práctica concreta, la problemática es muy distinta de la de las sospechas que subyacen a la Instrucción: es la problemática de cómo lograr la mejor cooperación posible,

respetando el estatuto de cada cual, para el mejor servicio pastoral de la Iglesia. Lo que estos hombres y mujeres necesitan es ánimo y confianza por parte de la Iglesia para vivir situaciones a veces bien difíciles, y siempre delicadas.

Por supuesto que en este terreno, como en todos los demás, hay algunas experiencias desafortunadas, debidas en su mayor parte a falta de formación o a un discernimiento insuficiente de las personas y de las funciones. Pero no hay que juzgar el ejercicio de los ministerios a partir de algunas disfunciones inevitables».

¿Respetar el texto del Vaticano las distinciones a que nos ha habituado ya el debate teológico entre ministerio de cooperación y ministerio de suplencia, entre ministerio y servicio?

«Siento que se emplee repetidamente el término “suplencia”, porque supone que el final de esa suplencia es previsible desde ahora. ¿Considera la Instrucción la participación de los fieles laicos en el ministerio pastoral como un paréntesis lamentable e indeseable, pero inevitable hoy por hoy, y cuenta con que esta situación “transitoria” está llamada a desaparecer enseguida? ¿Es esto realista? ¿Quién puede decir cuándo volverá a ser “suficiente” el número de sacerdotes en tan numerosas regiones del mundo? No se puede ponderar una cuestión tan grave y de tanta importancia para el futuro de la Iglesia —como lo reconoce la propia Instrucción— mirando hacia atrás y no hacia adelante y negándose a llamar las cosas por su propio nombre.

Quisiera añadir que detecto en este documento una preocupación un tanto excesiva en relación a los sacerdotes. Ghislain Lafont, en su libro *Imaginer l'Église catholique*¹, ha mostrado perfectamente que a lo largo de la historia la figura gregoriana de la Iglesia, que corresponde globalmente al segundo milenio, se ha basado cada vez más en el papa a nivel universal, y en el sacerdote a nivel local, y que éste se

1. Editado por Du Cerf, Paris 1995, 60-86.

encargaba prácticamente de todo en su comunidad. De este modo, las funciones de los obispos, por un lado, y del pueblo fiel, por otro, pasaban a un insignificante segundo plano.

El reciente documento ilustra esta misma mentalidad. Sé perfectamente que la Iglesia no puede vivir sin sacerdotes y que hay que hacer cuanto esté en nuestras manos por favorecer las vocaciones al sacerdocio. Pero la actual crisis, que es incontestable, ¿no nos invita también a escuchar lo que el Espíritu está diciendo a las Iglesias y a idear una nueva figura del ministerio pastoral, en la que el sacerdote tendrá, evidentemente, un lugar decisivo, pero inscrito en una concertación más amplia? Ya no puede ni debe ser él quien lo haga todo».

La irritación que han manifestado dos obispos, monseñor Lehmann y el cardenal Eyt, ¿no muestra que la consulta efectuada a las Conferencias Episcopales ha sido, cuando menos, parcial y selectiva?

«La Instrucción afirma que “representantes de los episcopados más preocupados por este problema han participado en un simposio reunido al efecto, y finalmente se ha realizado una amplia consulta entre numerosos presidentes de Conferencias Episcopales y otros prelados y expertos en las diversas disciplinas eclesíásticas, procedentes de distintas áreas geográficas”. La formulación es tan general e imprecisa que no permite saber con exactitud cuál fue el alcance de dicho simposio y de dicha consulta.

El simposio al que se alude tuvo lugar en 1994, y la Instrucción cita el discurso que le dirigió el Papa Juan Pablo II, con una referencia al *Osservatore Romano* del 23 de abril de 1994². Que yo sepa, dicho simposio no publicó texto alguno. Todo hace pensar que se mantuvo rodeado de un clima de excesiva confidencialidad. Ni siquiera sa-

2. Me ha extrañado no ver la traducción de este texto en *La Documentation Catholique*, que, sin embargo, reproduce fielmente los documentos públicos del Papa, incluso menos importantes que éste.

bemos quiénes participaron en él. Por otra parte, ya han pasado tres años, por lo que el tal simposio es relativamente antiguo. Tanta discreción no me deja precisamente tranquilo.

En cuanto a la consulta efectuada “entre numerosos presidentes de Conferencias Episcopales”, parece que no incluyó a mons. Lehmann, presidente de la Conferencia Episcopal alemana. Ahora bien, corre el rumor —del que yo no me hago responsable— de que los lugares en que se han cometido los abusos a los que se refiere la Instrucción son la Suiza germanoparlante, Alemania y Austria. La manifiesta sorpresa de mons. Lehmann ante el tono del documento, al que reprocha su talante receloso y desconfiado, es señal de que a él no se le consultó. Él mismo ha dicho que “hay que tener en cuenta la opinión pública” a la hora de publicar documentos, cosa que una consulta bien hecha habría permitido. Por lo que se refiere a Alemania, mons. Lehmann afirma que conviene “mantener el rumbo ya emprendido, que no hay razón para cambiar (...) Los abusos son rarísimos y tienen que ver con determinadas homilías. Seamos claros: la Instrucción vaticana no nos afecta globalmente, si no es en el capítulo de los consejos parroquiales, donde el modelo alemán es ciertamente particular”³. Tampoco el cardenal Eyt ha sido consultado, aunque es verdad que él no es el presidente de la Conferencia Episcopal francesa. En suma, que todo está bastante oscuro. Si se hubiera hecho una consulta amplia y precisa, se habría sabido y habría podido dar lugar a útiles debates.

Una vez más, el miedo hace su aparición: la Curia no desea entablar un verdadero debate sobre este punto con aquellos obispos que podrían emitir un parecer divergente. Sin temor a equivocarnos demasiado, podemos concluir, por tanto, que este documento es ante todo un texto “curial”, incluso una nueva manifestación de la autoridad de la Curia, ya que para producirlo se han asociado ocho Congregaciones. No me parece en absoluto que sea un texto en el que ha-

3. MONS. LEHMANN, en una entrevista aparecida en *La Croix* de 22 de noviembre de 1997, p. 11.

ya intervenido la colegialidad episcopal. De hecho, los obispos son sus destinatarios, y unos destinatarios sospechosos de no cumplir su tarea como es debido.

Pero conviene ampliar la cuestión. Este texto curial no es más que un signo, entre otros, de la actual escalada, en autoridad y en poder, de la Curia romana en relación con el Colegio episcopal. Mons. Quinn, antiguo arzobispo de San Francisco y ex-presidente de la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos, en su célebre conferencia en Oxford, el 29 de junio de 1996⁴, intentaba responder con lealtad y valentía a una petición expresa de Juan Pablo II en su encíclica *Ut unum sint*. Para ello llamaba la atención sobre la insuficiencia de la práctica de la colegialidad en las decisiones que afectan a toda la Iglesia. La colegialidad, decía, “no puede ser afirmada en la teoría y negada en la práctica”. Y subrayaba además el hecho nuevo de que a la autoridad del Papa y a la de los obispos esté añadiéndose una tercera autoridad, la cual hace todo lo posible por convertirse en la segunda. “En lugar de la estructura dogmática que forman el Papa y el resto del episcopado, emerge una nueva y triple estructura: el Papa, la Curia y el episcopado. Y la Curia piensa que puede supervisar y ejercer una autoridad sobre el Colegio de los obispos, porque se considera subordinada al Papa, pero por encima de dicho Colegio”. El tono mismo de la Instrucción es una nueva ilustración al respecto. ¿No se podría hablar, en este caso, de un “abuso” en materia de eclesiología?

Tomemos otro ejemplo, que quizá parezca anodino, pero cuyas consecuencias negativas estamos viendo actualmente. Antes del Vaticano II, los responsables de los dicasterios de la Curia romana eran cardenales, pero no obispos. Y estaba bien que así fuera, porque, efectivamente, prestaban un servicio especial y muy importante, sin duda, al soberano pontífice en el gobierno de la Iglesia, pero no tenían a su cargo ninguna diócesis, no eran pastores. Ahora bien, con ocasión del Vaticano II —¿quizá por razones de prelación?— se decidió que, en adelante, todos los cardenales de la Curia

fueran obispos, así como los primeros secretarios de los dicasterios. En suma, son obispos sin pueblo, lo cual es profundamente anormal desde el punto de vista de la eclesiología. La justificación jurídica y formal del asunto consiste en que son nombrados “titulares” de una sede de Asia Menor o de África del norte ya desaparecida. Esta ficción jurídica no es conforme ni a la tradición antigua ni al espíritu del Vaticano II, que ha subrayado el vínculo fundamental existente entre el obispo y la Iglesia particular: ni Iglesia sin obispo, ni obispo sin Iglesia.

A nivel práctico, el hecho de que ahora todos los prefectos de dicasterios y todos sus secretarios sean automáticamente obispos (e incluso “arzobispos”, la mayoría de las veces) falsea su relación con los obispos residentes y sus auxiliares cuando éstos realizan la visita *ad limina* o participan en un sínodo. El episcopado, que es un ministerio, funciona entonces como un grado, contribuyendo a otorgar una autoridad suplementaria a los responsables mayores de la Curia, en la que actualmente hay unos treinta obispos. Incluso he oído decir a un canonista romano que, en virtud de ese mismo hecho, las decisiones del Papa con su Curia adquirirían ya un valor colegial. En conciencia, pienso que, tanto por su amplitud como por su nivel, se da aquí un “abuso” de mayor gravedad que el que un laico pronuncie una homilía.

Otra consecuencia: antaño, un miembro eminente de la Curia romana podía pasar de ésta a una sede episcopal de gran importancia. Recordemos que mons. Montini, sustituto de la Secretaría de Estado con Pío XII (y prácticamente Secretario de Estado), no era obispo; el propio Pío XII le confirió el orden episcopal cuando le designó para ocupar la sede arzobispal de Milán. En la mentalidad de la época, el pasar de la Curia al episcopado significaba un “ascenso”. Hoy sucede todo lo contrario: obispos o cardenales residentes son invitados a dejar sus diócesis para ocupar en la Curia un cargo que se considera más importante u honorable. Y podríamos citar muchos nombres de la actual Curia...»

4. *La Documentation Catholique*, 2.147 (1996) 930-942.

La abrogación de costumbres locales y de prácticas reconocidas por las Conferencias episcopales (y revisadas por la Santa Sede) ¿no constituye una desautorización de las Conferencias y de los propios obispos en una materia que es de su competencia?

«Es exactamente lo que acabo de decir sobre la relación entre la autoridad de la Curia y la de los obispos. La tensión entre los poderes respectivos de aquélla y de éstos es muy antigua. Cuando Pío XI y Pío XII consultaron a los miembros de la Curia sobre la oportunidad de convocar un Concilio, la reacción de éstos fue inequívocamente negativa. Nada teme más la Curia que la reunión de un concilio, donde los obispos recuperan temporalmente toda su autoridad colegial. Pero Juan XXIII no tuvo en cuenta dicha reacción, y entonces pudieron verse a plena luz las tensiones existentes entre la Curia y el episcopado: la lista de los miembros de las comisiones establecida por la Curia fue inmediatamente rechazada por las intervenciones de los cardenales residentes Liénart y Frings. También se rechazó el conjunto de los esquemas preparados por la Curia. Con toda honradez, hay que decir que el acontecimiento del Vaticano II llegó a ser realidad gracias al acuerdo entre el Papa Juan XXIII y el episcopado mundial, en detrimento de la Curia, que fue restituida a su condición de servidora del romano pontífice.

Desde hace treinta años, sin embargo, la Curia ha ido reconquistando pacientemente, paso a paso, la autoridad que había perdido. Pero se ha encontrado con Conferencias episcopales particularmente peligrosas para su propio poder, pues de ellas procedían documentos importantes y con una autoridad análoga a la de los documentos de la Santa Sede. Pues bien: se constata que la Curia se ha esforzado continuamente por intervenir en la redacción de sus textos, urgir la autorización de la Santa Sede para muchas decisiones regionales y, finalmente, negarles toda autoridad doctrinal. Por supuesto que cada obispo tiene esta autoridad en su diócesis; pero, si se reúne con sus hermanos en el marco de la Conferencia episcopal (de las que el P. Yves Congar decía que eran el correlato actual de lo que antaño fueron las

reuniones bianuales de los sínodos regionales), se le dice que pierde tal autoridad. La autoridad superior a la de los obispos es sólo la del Papa; pero la Curia prefiere, evidentemente, tratar individualmente a cada obispo como a un subordinado al que se felicita o se le hacen reproches».

Para paliar la carencia de vocaciones al sacerdocio, ¿le parece realista el consejo de utilizar durante más tiempo a los sacerdotes de edad avanzada?

«En primer lugar, y sobre todo, me parece injurioso. El Vaticano II señaló la edad de 75 años para la jubilación de los obispos. No parece decente, por tanto, recordar a los sacerdotes que a esa edad se les puede imponer que sigan con su ministerio. Por lo demás, no es así como están sucediendo las cosas: la generosidad de los sacerdotes mayores para seguir ejerciendo su ministerio es admirable; y si hay algún "abuso" en este punto, es más por exceso que por defecto. Pero lo más frecuente es que el sacerdote, junto con el obispo, discierna si puede seguir aún prestando algún servicio o si es más oportuno que se le conceda la jubilación completa. En cuanto a la solución de nuestros problemas, tal reflexión, además de irrisoria, es señal inequívoca de estar mirando al pasado. De todas formas, la generación más numerosa de estos sacerdotes está en trance de desaparición».

¿Qué reacciones puede provocar este documento en aquellos laicos que se han entregado a la actividad pastoral?

«Lo sabremos mejor cuando pase cierto tiempo. Por ahora, y tras una serie de encuentros recientes, he podido constatar que el efecto es desastroso. Una persona me ha dicho que lloró al conocerlo; otra, que trabaja en la pastoral en un gran hospital, me dijo que cuando se enteró sintió un enorme desánimo. Yo mismo tuve también que tranquilizar a un importante grupo de personas profundamente conmocionadas

por la Instrucción. Es preciso confesar que, si lo que se quería era desactivar las buenas voluntades y desanimarlas, lo han hecho muy bien. ¿De qué valen las expresiones de agradecimiento por los servicios prestados, al comienzo del documento, frente a toda esa serie de prohibiciones, sospechas y lamentaciones que se repiten por el hecho de tener necesidad de los laicos para las tareas pastorales y frente al deseo explícitamente manifestado de que todo ello acabe cuanto antes y volvamos a contar con un número suficiente de sacerdotes? ¿Han pensado los redactores en el tiempo que, en adelante, necesitarán los obispos y sacerdotes para devolver la confianza a los laicos e impedir que algunos de ellos arrojen la toalla?»

¿Cuál es la autoridad y el valor normativo de este documento?

«La autoridad *formal* del documento no puede ser mayor: va firmado por ocho prefectos y ocho secretarios de Congregaciones, lo cual es inédito; lleva además la aprobación *in forma specifica* del Papa, es decir que, jurídicamente, el documento tiene el rango de un acto de su pontificado; e incluye la declaración de que todos los usos o autorizaciones anteriores quedan abrogados. En cuanto a su autoridad *real* en el futuro, ya es otra cosa. Tal vez esa acumulación de referencias jurídicas y de llamadas a la obediencia estricta sea indicio de una gran debilidad y de una especie de desencuentro entre la Curia y el cuerpo episcopal. Como cualquier otro documento, también éste tendrá que pasar la prueba de la “recepción”; y la orientación que ésta vaya a tomar no se puede prever.

Concretamente, esta Instrucción no aporta ningún elemento doctrinal nuevo. Lo que afirma en este plano cobra su valor de textos anteriores, en particular los del Vaticano II. En el plano canónico, su aplicación dependerá del modo en que los diversos obispos adopten sus decisiones en coyunturas cuya dificultad podemos todos adivinar.

Pero quisiera decir dos cosas para terminar. En primer lugar, que el sentimiento que esta Instrucción despierta en

mí no es de rebeldía, sino de inmensa tristeza: tristeza al ver que en Roma ya no hay lucidez acerca de las realidades de la Iglesia a través del ancho mundo ni acerca de las urgencias pastorales; tristeza al constatar que no se escucha de veras el testimonio de los obispos en relación a su propia experiencia. Es esta tristeza la que creo haber expresado a lo largo de esta entrevista; aunque quisiera expresar también la esperanza invencible de que, a pesar de todo, no vamos a detenernos ahí. Para mí, este texto no puede ser más que un episodio en el proceso de búsqueda, por parte de toda la Iglesia, sobre un tema de capital importancia para el futuro.

Por eso, y en segundo lugar, deseo ardientemente que, como han expresado ya muchos obispos, el próximo sínodo episcopal que se reúna en Roma retome este asunto desde su base. Desearía que ese sínodo, cuidadosamente preparado mediante verdaderas consultas, se entregue a una auténtica reflexión doctrinal sobre el significado y el alcance de lo que en estos últimos treinta años viene sucediendo en la Iglesia católica en los diversos continentes; que tome nota de que el aumento de vocaciones al sacerdocio, por muy deseable que sea, y en favor del cual hay que hacer todos los esfuerzos necesarios —¿quién se atreverá a decir que los obispos actuales no los están haciendo?—, no estará en muchos países a la altura de las necesidades pastorales, y que la cooperación de los laicos en el ministerio propiamente pastoral tiene ante sí una larga vida; que no conviene, por tanto, abrumarles ni con prohibiciones y sospechas ni con agradecimientos formales, sino decirles cuál es su identidad eclesial. En suma, un sínodo auténticamente pastoral, que encare valientemente el futuro y la responsabilidad de la Iglesia católica en el anuncio de la fe durante la primera mitad del siglo XXI».