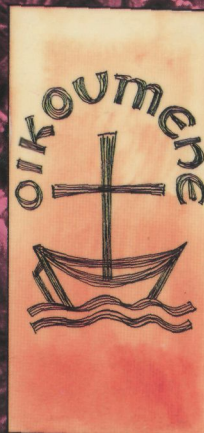


*Para comprender*

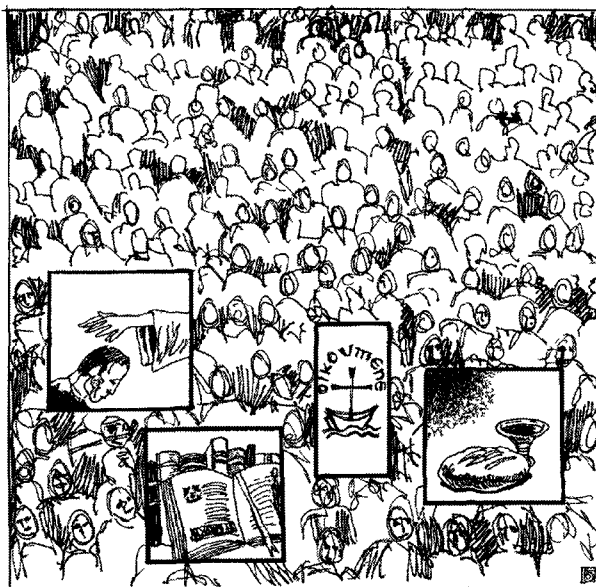
# LOS MINISTERIOS DE LA IGLESIA

José María Castillo



*Para comprender*  
**LOS MINISTERIOS  
DE LA IGLESIA**

José María Castillo



EDITORIAL VERBO DIVINO  
Avda. de Pamplona, 41  
31200 ESTELLA (Navarra)  
1993

# Contenido

<i>Introducción</i> .....	9
1. Los ministerios según el Nuevo Testamento .....	13
2. Estructura y organización de la Iglesia .....	33
3. Del servicio a la sacralización .....	41
4. Evolución histórica posterior .....	59
5. La cuestión ecuménica .....	93
6. Los ministerios no ordenados .....	109
<i>Conclusión</i> .....	129
<i>Bibliografía</i> .....	133



# Introducción

**E**n la Iglesia existe, desde sus más remotos orígenes, una importante variedad de servicios, funciones y tareas, que reciben el nombre genérico de ministerios (del latín *ministerium*, que significa servicio). Ahora bien, el hecho y la situación actual de estos ministerios constituyen un problema gravísimo para la Iglesia. Por una razón que se comprende enseguida: en los últimos 25 años, han abandonado el ministerio ordenado más de 95.000 sacerdotes. Por otra parte, la crisis de vocaciones sacerdotales se ha hecho sentir en casi todas las diócesis, de tal manera que muchos seminarios han cerrado o se han visto reducidos a su mínima expresión. De ahí que el número de sacerdotes ha descendido de manera alarmante en casi toda la Iglesia. Hasta el punto de que hoy son muchos los pueblos y parroquias que se tienen que quedar sin misa los domingos. Y hay pequeñas poblaciones, sobre todo en América latina, en donde sólo se celebra la eucaristía dos o tres veces al año. Por otra parte, es frecuente el caso de sacerdotes que tienen que celebrar hasta cuatro o cinco misas los domingos, con el consiguiente peligro de rutina y cansancio por parte del celebrante, que no puede preparar a los fieles y dedicar a la celebración el tiempo y la atención que se merece.

Por lo demás, esta situación tiende a agravarse en la Iglesia. La media de edad del clero ha aumentado de manera alarmante, de manera que en muchas diócesis esa media de edad está muy por encima de los 50 años. Lo cual quiere decir que, o se da un inesperado crecimiento de las vocaciones sacerdotales, o en los próximos 20 años el número de sacerdotes en la Iglesia se va a ver reducido drásticamente, creando situaciones absolutamente insoportables para los fieles.

Ahora bien, este estado de cosas plantea una serie de cuestiones de máxima importancia. ¿Qué se puede y se debe hacer en tal situación? ¿Se puede seguir actuando como si este problema no existiera? ¿No tienen los fieles derecho a ser atendidos, mediante la predicación de la palabra y la administración de los sacramentos? ¿Se pueden, por tanto, dejar parroquias abandonadas sin sacerdote durante años con la excusa de que no hay vocaciones



para el seminario? ¿No tendría que dar la Iglesia un giro muy importante en su comprensión de los ministerios para poner un remedio eficaz a este estado de cosas? Pero, ¿qué es lo divino e intocable en esta cuestión de los ministerios, y qué es lo humano y cambiante en este mismo asunto? Por tanto, ¿qué es lo que la Iglesia puede y quizá debe cambiar en esta materia?

Otro capítulo, en todo este asunto, lo constituyen las críticas que hay contra el clero. Es verdad que muchas de esas críticas provienen del anticlericalismo, tan introyectado en no pocos ambientes de nuestra sociedad. Pero, aun reconociendo eso, no cabe duda de que son muchas las personas de buena voluntad que se sienten profundamente identificadas con Cristo y con el evangelio, pero no están de acuerdo en absoluto con el clero y con su manera de actuar<sup>1</sup>. Esto supuesto, aquí se plantean cuestiones muy fundamentales: ¿es el clero de institución divina?, ¿es lo mismo hablar del clero que hablar de los ministerios en la Iglesia?, ¿se puede concebir una Iglesia con ministerios variados, pero sin clero?, ¿qué es lo aceptable y qué es lo que no se debe aceptar en la realidad del clero tal como existe en la actualidad? Evidentemente, al formular estas preguntas, estamos planteando cuestiones muy fundamentales para la vida de la Iglesia. En definitiva, se trata de comprender qué es lo divino e inmutable en la vida y la existencia de la Iglesia, y qué es lo humano y cambiante en esa misma Iglesia.

Por otra parte, es importante tener en cuenta que el problema de los ministerios se plantea hoy, en la teología cristiana, de una manera completamente nueva. En este cambio han influido los siguientes factores:

- Ante todo, el estudio de los orígenes cristianos, sobre todo el Nuevo Testamento, pero también los primeros siglos de la vida de la Iglesia. Antiguamente se tomaba como punto de partida, para el estudio del sacramento del orden, los datos que nos suministran las cartas pastorales. Y de ahí se deducía que es de institución divina la existencia de obispos, presbíteros y diáconos en la Iglesia. Pero no se tenían debidamente en cuenta los demás ministerios que aparecen en las cartas de Pablo, en los Hechos de los apóstoles y en general en el resto de los escritos del Nuevo Testamento. En la actualidad, como ya hizo notar Congar, el estudio del Nuevo Testamento presenta momentos sucesivos de organización, ligados a veces con zonas geográficas diferentes: Corinto y las primeras Iglesias paulinas, el medio judío de san Mateo, los Hechos, las pastorales. Hay en ello un cierto pluralismo. Parece como si la Iglesia se hubiera dado aquellos ministerios que necesitaba (cf. Hch 6,1-6). Los títulos muy numerosos que designan esos ministerios son títulos de función o de acción, las más de las veces tomados del lenguaje profano. Los cometidos que hay que cumplir son los que deter-

---

<sup>1</sup> Un análisis del clero y sus problemas, en la obra fundamental y discutida de E. Drewermann, *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*. Olten 1989.

minan los ministerios. Y hasta se ha podido sostener que son los dones reconocidos en los fieles como dones de servicio suscitados por el Señor, de suerte que habría menos tarea en los ministerios definidos que en los ministros<sup>2</sup>. Y a todo esto hay que añadir el estudio de los primeros siglos de la vida de la Iglesia, sobre todo, como veremos más adelante, el estudio del siglo tercero, que fue decisivo en la evolución del ministerio eclesial. Y en general, el análisis de todo el primer milenio de la vida de la Iglesia, en el que se operaron los cambios que han determinado la existencia del clero tal como ha llegado hasta nosotros.

– En segundo lugar, el concilio Vaticano II ha planteado el problema del ministerio ordenado de una manera nueva. Antiguamente, cuando se estudiaba el sacramento del orden, se tomaba como punto de partida la noción de sacerdocio y su relación con el sacrificio cultural, de manera que lo que se estudiaba eran los poderes sagrados del sacerdote, concretamente el poder de perdonar los pecados en la penitencia y el poder de consagrar el cuerpo y la sangre de Cristo en la eucaristía. Hoy todo esto ni se niega ni se pone en cuestión. Pero el Concilio vio que debía tomar otro punto de partida para su estudio del ministerio en la Iglesia. Y así, se partió del concepto de misión, arrancando de la misión de Cristo, que se prolonga en la misión de los apóstoles y posteriormente en la de los obispos y presbíteros. De esta manera, el estudio del ministerio en la Iglesia ha adquirido una mayor amplitud y un horizonte más ancho de comprensión. Por otra parte, el Concilio no habla ya sólo de ministerio, en singular, sino de ministerios, en plural, ampliando este concepto no sólo a los ministros ordenados, sino a los cristianos en general que, de una manera u otra, trabajan para la causa del reino de Dios. Así, pues, el estudio de los ministerios en la Iglesia ha adquirido una actualidad y una envergadura que no tenía en tiempos pasados. Sobre todo, si tenemos en cuenta que este estudio es decisivo para la eclesiología, ya que la estructura y la organización de la Iglesia dependen esencialmente de los ministerios que en ella existan.

– En tercer lugar, el diálogo ecuménico. Como ha observado el mismo Congar, la cuestión de los ministerios ha sido por mucho tiempo, y quizá lo es aún ahora, la más difícil que se plantea entre la Iglesia católica y las demás: en condiciones más especiales desde luego si se trata de los ortodoxos. Sin embargo ha sido abordada de forma que ha revelado sustanciales convergencias. El diálogo nos ha ayudado a nosotros mismos a empujar más lejos la revisión comenzada de los excesos del clericalismo y del juridicismo acumulados en el decurso de varios siglos de laicismo sin autonomía cultural, de sistematización sacramentaria clerical, de insistencia, en fin, antiprottestante sobre el sacramento, el sacerdote y el principio jerárquico.

---

<sup>2</sup> Cf. Y. Congar, *Ministerios y comunión eclesial*. Madrid 1973, 33-34.

Claro que no podemos seguir a los Reformadores continentales en su afirmación de un sacerdocio común en el sentido exclusivo que implica el rechazo de un título, propio de los ministros, de participación en el sacerdocio de Cristo. Como ni tampoco en su afirmación de que la Iglesia, tomada global e indistintamente, es el sujeto que ha recibido la misión, los poderes, y que organiza los ministerios que el Espíritu Santo suscita en ella. Pero de un lado los propios protestantes explican y templan esas afirmaciones de manera que los aproxima a la antigua Iglesia. Y de otro lado, nosotros hemos reconocido muy positivamente la cualidad sacerdotal de todos los bautizados, el carácter funcional del sacerdocio ministerial; en fin, la necesidad de no separar ministerios instituidos y comunidad. Una aproximación sustancial a la realidad se ha hecho común en nuestros días<sup>3</sup>. Estas cosas fueron escritas por Congar allá por los años 70. A partir del encuentro ecuménico de Lima, en 1982, las posiciones se han matizado y se han aproximado aún más, como tendremos ocasión de ver en las páginas de este libro.

Por último, quiero indicar que el estudio que aquí emprendemos será fundamentalmente histórico, desde el Nuevo Testamento hasta el Vaticano II, sin faltar, por supuesto, la reflexión sistemática. Pero si insistimos en el dato histórico es porque estamos persuadidos de que el conocimiento de la realidad original de los ministerios y los cambios que han ido sufriendo con el paso del tiempo es lo que más y mejor nos puede ayudar a comprender lo que son y lo que representan los ministerios en la Iglesia.

---

<sup>3</sup> Y. Congar, *o. c.*, 35-36.



# 1

## Los ministerios según el Nuevo Testamento

**S**iempre ha habido en la Iglesia personas encargadas de determinadas funciones directivas. O dicho de otra manera: se puede asegurar que jamás han existido auténticas comunidades cristianas sin líderes o encargados del gobierno. En este sentido, es elocuente el testimonio del escrito más antiguo del Nuevo Testamento, la primera carta a los Tesalonicenses, donde Pablo recomienda a la comunidad que aprecie «a esos de vosotros que trabajan duro, haciéndose cargo de vosotros por el Señor y llamándoos al orden» (1 Tes 5,12) <sup>1</sup>. Así el primer testimonio que tenemos de una comunidad paulina nos muestra a su cabeza a hombres que juegan un papel especial, a los cuales hay que apreciar como tales <sup>2</sup>. Por lo demás, esto quiere decir que, pocos años después de la muerte de Jesús, ya existía una determinada organización eclesiástica, y que en esa organización había líderes o dirigentes al frente de las comunidades. Al menos esto es cierto por lo que se refiere a las comunidades fundadas por Pablo.

### 1. Las comunidades de Pablo

En numerosos pasajes de sus cartas, el apóstol Pablo enumera los dones, las actividades, las diversas funciones existentes en la Iglesia (Rom 12,6-8; 1

---

<sup>1</sup> Sobre este texto se pueden consultar los trabajos siguientes: G. A. Galitis, *Der Weg zur Vollendung. Eine exegetische Studie zu 1 Thess 5,14-28*: Theologia 35 (1964) 65-86; W. C. van Unnick, *Den Geist löscht nicht aus (1 Thess V,19)*: NT 10 (1968) 255-269; B. Henneken, *Verkündigung und Prophetie im 1 Thessalonicherbrief*. Stuttgart 1969.

<sup>2</sup> Cf. A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Eglise*. París 1971, 76.

Cor 12,4-11.28-31; 14,6). Al enumerar estas diversas funciones, Pablo destaca tres grupos de hombres que se distinguen sobre los demás: «primero los apóstoles, en segundo lugar los profetas, en el tercero los doctores» (1 Cor 12,28). ¿Qué función desempeñaban estas personas? Como es sabido, cuando Pablo habla de los apóstoles, no se refiere sólo a los doce<sup>3</sup>. Estos apóstoles eran misioneros enviados oficialmente por su comunidad, lo que indica la orientación especialmente misionera de la Iglesia, concretamente la de Antioquía<sup>4</sup>. Los profetas desempeñaban un papel de primera línea en las asambleas litúrgicas (cf. 1 Cor 14,3-4.22), de tal manera que ellos se encargaban de la predicación en las asambleas (1 Cor 14,3); es más, según la *Didajé* (X, 7), ellos podían celebrar la eucaristía. En cuanto a los doctores (*didascaloi*), de ellos sólo tenemos algunas alusiones (Hch 13,1; *Didajé*, XII y XV); se encargaban de la *didascalía*, enseñanza metódica apoyada en las Escrituras.

A estos tres ministerios fundamentales hay que añadir los colaboradores de Pablo<sup>5</sup>. Bernabé, Silas y Apolo trabajan en plano de igualdad con Pablo (cf. 1 Cor 3,5). A éstos hay que sumar a Timoteo (Rom 16,21; 2 Cor 1,1; Flp 1,1; Col 1,1; 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1), Tito (Gál 2,3; 2 Cor 2,13; 7,6-14), Epafras (Col 4,12), Epafrodito (Flp 2,25), Tíquico (Col 4,7) y Onésimo (Col 4,5). Estos hombres formaban un verdadero equipo misionero animado por Pablo<sup>6</sup>.

Pero más importantes, si cabe, que los colaboradores de Pablo eran los ministros de las Iglesias locales. En este sentido, ya hemos hablado del texto de 1 Tes 5,12-13, donde se ve cómo en aquella comunidad había verdaderos dirigentes de la Iglesia. De la misma manera, en la primera carta a los Corintios, Pablo habla de un grupo de profetas que desempeñaban un papel importante en las asambleas litúrgicas (cf. 1 Cor 14). También en la primera carta a los Corintios, Pablo recomienda a los que «se han consagrado al servicio (*diaconia*) de los santos: os ruego que tengáis mucha deferencia a personas de ese carácter y a todos los que colaboran y trabajan (en el ministerio)» (1 Cor 16,15-18).

En la carta a los Romanos, Pablo alude al ministerio de una mujer: «Os recomiendo a nuestra hermana Febe, ministro (*diaconos*) de la Iglesia de Cencreas» (Rom 16,1-2). La palabra *diaconos* es lo mismo masculina que femenina. ¿Se refería entonces Pablo a una diaconisa? No parece, ya que en

---

<sup>3</sup> Cf J Dupont, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?* L'Orient syrien 1 (1956) 425s, A Lemaire, *De los servicios a los ministerios Los servicios eclesiales en los dos primeros siglos* Concilium 80 (1972) 471-486

<sup>4</sup> A Lemaire, *Las epístolas de Pablo la diversidad de los ministerios*, en J Delorme (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento* Madrid 1975, 63

<sup>5</sup> Cf E E Ellis, *Paul and his Co-Workers* NTS 17 (1971) 437-452

<sup>6</sup> A Lemaire, *Las epístolas de Pablo la diversidad de los ministerios*, 67

aquel tiempo esta palabra no había alcanzado aún el sentido técnico que obtiene más tarde, concretamente en el siglo II a partir de las cartas de Ignacio de Antioquía.

En cuanto a la carta a los Colosenses, parece que también atestigua la existencia de ministros en aquella comunidad. Tal es el caso de Arquipo (Col 4,17). Y también en Laodicea, Ninfas era seguramente ministro de la comunidad, ya que en su casa se reunía la Iglesia local. Pero más claro es el caso de la comunidad de Filipos, en la que Pablo saluda a los «obispos y diáconos» (Flp 1,1). Lo más probable es que estos obispos y diáconos eran las mismas personas a las que Pablo saluda con ambos títulos<sup>7</sup>. Por último, se debe hacer referencia a Gál 6,6, que alude seguramente a un ministro encargado de la catequesis en la comunidad de los gálatas.

Por tanto, las epístolas de Pablo nos informan claramente de la existencia de ministros en todas las comunidades. Los nombres son muy diversos, y las tareas probablemente también. Pero lo importante es que sean servidores fieles (1 Cor 3,5; 4,2) de las comunidades en las que anuncian y recuerdan el evangelio.

## 2. La carta a los Efesios

Mención aparte merece la carta a los Efesios, ya que no habla de la vida concreta de una Iglesia local, sino que se interesa por el conjunto de la Iglesia<sup>8</sup>. Ahora bien, lo primero que hay que recordar en esta carta es el texto fundamental de Ef 2,20: la Iglesia «tiene por fundamento a los apóstoles y profetas, y a Jesucristo mismo como piedra angular». Como acertadamente nota P. Bony, los apóstoles y los profetas entran, por así decir, en la definición de la Iglesia; ellos están en la base como fundamentos de la misma Iglesia<sup>9</sup>. Se entiende aquí por «apóstoles», como en las cartas de Pablo, a un grupo bastante amplio de testigos del Resucitado, enviados a misionar y fundadores de Iglesias. En cuanto a los profetas, se refiere probablemente a líderes de las primeras comunidades (cf. Hch 13,1). En todo caso, no parece que los apóstoles y profetas designen a las mismas personas que se mencionaban con ambos títulos.

Esto se ve claramente si tenemos en cuenta el texto más importante que

---

<sup>7</sup> Cf. A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Eglise*, 96-103, con bibliografía abundante sobre la discusión en torno a este punto.

<sup>8</sup> P. Bony, *La epístola a los efesios*, en J. Delorme, *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, 76.

<sup>9</sup> P. Bony, *o. c.*, 76-77.





«Desde Mileto, Pablo mandó recado a Efeso y llamó a los responsables de la comunidad. Cuando se presentaron, les dijo: ...Tened cuidado de vosotros y de todo el rebaño en que el Espíritu Santo os ha puesto como guardianes, siendo así pastores de la Iglesia de Dios, que él adquirió con la sangre de su Hijo... Ahora os dejo en manos de Dios y del mensaje de su gracia, que tiene poder para construir y dar la herencia a todos los consagrados. No he deseado dinero, oro ni ropa de nadie; sabéis por experiencia que estas manos han ganado lo necesario para mí y mis compañeros. En todo os he hecho ver que hay que trabajar así para socorrer a los necesitados, acordándonos de las palabras del Señor Jesús: 'Hay más dicha en dar que en recibir'».

Hch 20,17.28.32-38.

\* \* \*

«Fue él quien dio a unos como apóstoles, a otros como profetas, a otros como evangelistas, a otros como pastores y maestros, con el fin de equipar a los consagrados para la tarea del servicio, para construir el cuerpo del mesías; hasta que todos sin excepción alcancemos la unidad que es fruto de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, la edad adulta, el desarrollo que corresponde al complemento del mesías».

Ef 4,11-13.

\* \* \*

«Pues bien, vosotros sois cuerpo de Cristo, y cada uno por su parte es miembro. En la comunidad, Dios ha establecido a algunos, en primer lugar, como apóstoles; en segundo lugar, como profetas; en tercer lugar, como maestros; luego hay milagros, luego dones de curar, asistencias, funciones diversas, diferentes lenguas. ¿Son todos apóstoles?, ¿son todos profetas?, ¿son todos maestros?, ¿hacen todos milagros?, ¿tienen todos dones de curar?, ¿hablan todos en lenguas?, ¿pueden todos traducirlas? Pues ambicionad los dones más valiosos».

1 Cor 12,27-31.

hay en todo el Nuevo Testamento sobre ministerios. Me refiero a Ef 4,11, donde el autor recuerda los tres ministerios ya enumerados por Pablo en 1 Cor 12,28: apóstoles, profetas y doctores; y a estos tres añade dos más: los evangelistas y pastores. Los evangelistas nos son conocidos por el evangelista Felipe (Hch 21,8), que fue un misionero ambulante (cf. Hch 8,5.40). En cuanto a los pastores, el título se aplica sólo a Cristo, pero el verbo *apacentar* (*poimainein*) se atribuye a Pedro (Jn 21,16) y a los presbíteros de los que hablan 1 Pe 5,2 y Hch 20,28. Probablemente, aquí el autor de Efesios se refiere a los dirigentes de Iglesias locales.

### 3. El libro de los Hechos

En él se habla, ante todo, de los «apóstoles», a los que se menciona 28 veces. Lucas los identifica con los doce (Hch 1,26; 2,14.37; 6,2.6). Y las funciones que ejercen son diversas: ante todo, ser testigos de la resurrección de Jesús (Hch 1,8; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39-42; 13,31). En segundo lugar, los apóstoles tienen un papel directivo, que ellos ejercen en diálogo con la comunidad, para servicio de la Iglesia (cf. Hch 4,35.37; 5,1-11; 6,2; 9,26-28). Y en tercer lugar, ellos son garantes de la unidad: por ejemplo, cuando Felipe bautiza en Samaría, enseguida van Pedro y Juan para imponer las manos a los nuevos bautizados y así agregarlos a la unidad de la Iglesia (Hch 8,14-17); lo mismo en el concilio de Jerusalén, los apóstoles intervienen decisivamente para mantener la unidad de la Iglesia (Hch 15,22-29). Pero en todo este asunto es fundamental tener en cuenta que los apóstoles ejercen su función colegialmente (Hch 2,14-40; 4,24-30.33; 5,2-3.29-42; 6,2-4; 8,14; 11,1-2) y en diálogo con la comunidad (Hch 1,15-26; 6,2-6; 11,1-18).

Por otra parte, como se ha dicho muy bien, por su misma naturaleza, la función específica de los apóstoles como testigos del Resucitado no es transferible. Judas es reemplazado porque abandonó «el ministerio del apostolado» (Hch 1,23), pero no se busca un sustituto para Santiago el Mayor, que consumó su testimonio con el martirio (Hch 12,2). Para Lucas, no hay una segunda generación de testigos del Resucitado, ni de apóstoles, por consiguiente, sino que la palabra de los doce permanece para siempre como mensaje de la Iglesia<sup>10</sup>.

Después del ministerio de los doce, Lucas menciona el de los siete (Hch 6,1-6), que fueron los encargados de atender al servicio de los cristianos judíos de habla griega. Ante una nueva necesidad, se crea un nuevo ministe-

---

<sup>10</sup> A. George, *La obra de Lucas: Hechos y Evangelio*, en J. Delorme, *El ministerio y los ministerios en el Nuevo Testamento*, 201-202.

rio. Y es interesante el procedimiento que se siguió: la asamblea escogió a los candidatos, y los apóstoles (según la interpretación más común) les impusieron las manos a los siete. Por lo demás, todo esto no quiere decir que se instituyó un «orden» nuevo, sino simplemente la organización de un ministerio particular para una situación especial. El propósito de Lucas es mostrar que las necesidades de la Iglesia reclaman la creación de unos ministerios nuevos, creación que se efectúa mediante un diálogo entre los responsables y la asamblea <sup>11</sup>.

---

«Por entonces, al crecer el número de los discípulos, los de lengua griega se quejaron contra los de lengua hebrea: decían que en el suministro diario descuidaban a sus viudas. Los apóstoles convocaron el pleno de los discípulos y les dijeron: No está bien que nosotros desatendamos el mensaje de Dios por servir a la mesa. Por tanto, hermanos, escoged entre vosotros a siete hombres de buena fama, dotados de espíritu y habilidad, y los encargaremos de esa tarea; nosotros nos dedicaremos a la oración y al servicio del mensaje. La propuesta les pareció bien a todos, y eligieron a Esteban, hombre dotado de Espíritu Santo; a Felipe, Prócoro, Nicanor, Timón, Parmenas y Nicolás, prosélito de Antioquía. Se los presentaron a los apóstoles, y ellos, imponiéndoles las manos, oraron».

Hch 6,1-7.

---

Por otra parte, Lucas habla varias veces del ministerio de los profetas: Agabo y varios otros en Antioquía (Hch 11,27-28), Judas y Silas enviados a Antioquía (Hch 15,22.27.32), Agabo de nuevo en Cesarea (Hch 21,10-11). Ahora bien, en ningún lugar afirma Lucas que esos profetas hayan sido instituidos por la autoridad. Es un hecho normal en la tradición bíblica que el profeta sea el hombre carismático por excelencia, suscitado siempre por la libre intervención del Espíritu.

Por último, el libro de los Hechos nos habla de los presbíteros en tres ocasiones: cuando la Iglesia de Antioquía les envía unos socorros para los hermanos de Judea (Hch 11,30); cuando la asamblea de Jerusalén (Hch 15,2-16,4); y cuando Pablo llega a Jerusalén (Hch 21,18). Lucas no nos dice ni cómo ni para qué fueron instituidos estos presbíteros. Parece lo más probable que su tarea consistió en ayudar a los apóstoles y luego asumir algunas tareas del grupo apostólico en el momento en que éste desaparecía. Por

---

<sup>11</sup> A. George, *o. c.*, 204.



lo que se refiere a la institución de los presbíteros por Pablo y Bernabé (Hch 14,23), la opinión más general es que se trata de un anacronismo de Lucas, ya que Pablo no habla nunca en sus cartas de los presbíteros<sup>12</sup>. Lo mismo parece que se puede decir de la mención de los «ancianos» en Hch 20,17-38.

#### 4. Las cartas pastorales

Estas cartas son escritos tardíos, cuyo autor fue algún discípulo de Pablo, y cuya finalidad es describir y asegurar la organización de la disciplina de la Iglesia. En ellas se destaca, ante todo, el ministerio de Timoteo y de Tito. Este ministerio implica en primer lugar la enseñanza (*didascalía*). Esta palabra se encuentra al menos 15 veces en las cartas pastorales, y el autor ve claramente en ella la actividad esencial de Timoteo y de Tito: «vela sobre ti mismo y atiende a la doctrina» (1 Tim 4,16); «pero tú enseña lo que es conforme a la sana doctrina» (Tit 2,1). El autor insiste en que la doctrina sea «sana» (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9). Timoteo y Tito tienen autoridad en diversos aspectos. Concretamente ellos son responsables de la organización de la plegaria litúrgica (1 Tim 2,1-15), de la organización de la ayuda a las viudas (1 Tim 5,3-16), del establecimiento de presbíteros en cada comunidad (1 Tim 5,22; Tit 1,5), de la justicia en caso de acusación contra un presbítero (1 Tim 5,19s), y hasta de la excomunión de los que se niegan a obedecer a las amonestaciones (Tit 3,10). Pero esta autoridad no es un autoritarismo arbitrario, porque «el fin del mandato es la caridad» (1 Tim 1,5).

Por otra parte, el autor de las cartas pastorales habla de los ministros de la Iglesia local. Estos son concretamente tres: los obispos, los presbíteros y los diáconos. Pero aquí se debe tener cuidado de no identificar precipitadamente estos ministerios con la tríada que se impone algo más tarde, concretamente a partir de las cartas de Ignacio de Antioquía.

En cuanto a los obispos y presbíteros, hay que tener en cuenta que el título de «presbítero» es el tradicional procedente del judaísmo y equivale al de anciano, mientras que el de «obispo» designa una función, la de vigilar. Se discute si estas dos palabras designaban a las mismas personas. Aunque hay textos que van en esa línea (cf. Tit 1,5-7; Hch 20,17.28; 1 Pe 5,1-2), hay que tener en cuenta que el título de obispo siempre se cita en singular, lo cual parece indicar que en el tiempo del autor el vocabulario estaba evolucionando: el título de presbítero sigue siendo el tradicional, y el de obispo se va imponiendo para designar al presidente de la comunidad. De todas maneras, como indica A. Lemaire, la institución tradicional de los presbíteros

---

<sup>12</sup> Cf. A. George, *o. c.*, 213.

parece ser el marco habitual de cada comunidad cristiana, de acuerdo con la tradición judía. Los presbíteros forman el consejo responsable de cada comunidad local y ejercen una doble función: pastoral y doctrinal<sup>13</sup>.

Por lo que se refiere a los «diáconos», de ellos sólo se habla en la primera carta a Timoteo. Y según parece eran una especie de ayudantes a quienes se confiaban misiones diversas según las necesidades, sobre todo misiones de enlace entre las Iglesias (cf. 1 Tim 3,10; 1 Cor 16,3; 2 Cor 8,22; Flp 2,19-22).

## 5. La carta a los Hebreos y la primera de Pedro

En cuanto a la carta a los Hebreos, lo primero que hay que decir de ella es que el tema central es el sacerdocio de Cristo, pero curiosamente en este escrito apenas se habla de ministros en la Iglesia y, desde luego, no se les menciona como sacerdotes. Este planteamiento choca con ciertas teologías en las que el tema sacerdotal y el ministerial se mezclan sin discernimiento.

Por lo demás, el autor de la carta menciona a los primeros testigos, garantes de la palabra (Heb 2,3), con lo que se refiere sin duda a los primeros discípulos. Por otra parte, hace referencia de los guías de otros tiempos «que os anunciaron la palabra» (Heb 13,7). Y más concretamente menciona a los guías actuales de la comunidad. Así, en 13,17: «obedeced a vuestros guías y someteos a ellos»; y en 13,24: «saludad a vuestros dirigentes y a todos los santos». Parece que la tarea de esos dirigentes era convencer con la palabra a quienes tenían fe en ellos; pero aquí no se les llama obispos ni pastores, y mucho menos sacerdotes.

En la primera carta de Pedro se hace una referencia importante al oficio de los presbíteros (1 Pe 5,1-4). Esta exhortación a los presbíteros no se propone definir su puesto en la comunidad, sino precisar con qué espíritu deben desempeñar su ministerio<sup>14</sup>. En este sentido, lo primero que se les dice es que no pueden cumplir fielmente sus obligaciones más que siguiendo el ejemplo (1 Pe 2,21) de aquel que llegó a la gloria por el camino real de la cruz<sup>15</sup>. Por otra parte, el autor insiste en que deben «apacentar» el rebaño

---

<sup>13</sup> A. Lemaire, *Las epístolas pastorales*, en J. Delorme, *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, 109.

<sup>14</sup> Cf. E. Cothenet, *La primera epístola de Pedro*, en J. Delorme, *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, 140.

<sup>15</sup> Cf. E. Cothenet, *o. c.*, 141.

«no por necesidad, sino voluntariamente, según Dios». El desinterés es una virtud fundamental para todo el que desempeña un ministerio en la Iglesia (1 Tim 3,3; Tit 1,7.11; *Didajé*, XI, 6. 12; XV, 1), de tal manera que se trata de una actitud esencial (cf. Hch 20,33-35). Además –y esto es capital– los presbíteros no pueden tener una mentalidad de señores en sus relaciones con la comunidad. Aquí se utiliza el verbo *katakyriontes*, que es exactamente el mismo que usa el evangelio de Mateo cuando Jesús declara: «Los jefes de las naciones las dominan (*katakyriontes*) y los grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros» (Mt 20,25-26). Sin duda alguna, ya desde aquel tiempo los dirigentes de las comunidades tenían el peligro de abusar de su autoridad y constituirse en señores, más que ser siervos de todos los hermanos en la comunidad.

## 6. Los evangelios sinópticos

El evangelio de Marcos habla de los «doce» y de los «discípulos». Se discute si estos dos grupos se refieren a las mismas personas o son grupos diferentes<sup>16</sup>. Marcos muestra una preocupación especial por el problema de las preeminencias y de la autoridad entre los hermanos. Dos veces los doce discuten entre ellos: quieren saber cuál es el mayor (Mc 9,33-35); las ambiciones los enfrentan (Mc 10,35-45). Y Jesús censura la preocupación por el rango, la pretensión de considerarse por encima de los demás, el ejercicio de la autoridad al estilo de los usos políticos de la época<sup>17</sup>. Es más, como ha observado acertadamente J. Delorme<sup>18</sup>, Jesús reprende a los doce recordándoles que son como «cualquier otro» en la comunidad (Mc 9,35; 10,43-44; cf. 9,37.41.42). Al definir cómo ha de ser el primero, no instaura una regla nueva para distribuir los cargos apetecidos. La jerarquía se trastorna: ser el primero es sencillamente ser el último, el siervo, el esclavo que no excluye de su servicio a nadie. Al afán de primeros puestos opone Jesús la emula-

---

<sup>16</sup> Ha analizado detenidamente este problema J. Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*. Madrid 1982, que se muestra claramente partidario de que se trata de dos grupos distintos: los doce representan a la *ecclesia ex circumcissione* o el Israel mesiánico, mientras que los discípulos representan a la *ecclesia ex gentibus*, que abarca desde los «pecadores» hasta los paganos.

<sup>17</sup> J. Delorme, *El evangelio según Marcos*, en *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, 154-155.

<sup>18</sup> O. c., 166.



ción en la humildad y el deseo de ser útiles a todos. Frente a la autoridad como se entiende por lo común, Jesús establece el principio constitutivo de la comunidad de sus discípulos, definiéndolo por la dependencia mutua y el servicio a todos. El ser grande y ser el primero no tiene absolutamente nada que ver con la función que se desempeña en la comunidad.

---

«Sabéis que los que figuran como jefes de los pueblos los tiranizan, y que los grandes los oprimen, pero no ha de ser así entre vosotros; al contrario, el que quiera subir, será servidor vuestro, y el que quiera ser el primero, sea esclavo de todos, porque tampoco este hombre ha venido para que le sirvan, sino para servir y para dar su vida en rescate por todos».

Mc 10,42-45.

\* \* \*

«En aquel momento se acercaron los discípulos a Jesús y le preguntaron: vamos a ver, ¿quién es más grande en el reino de Dios? El llamó a un criadito, lo puso en medio y dijo: os aseguro que si no cambiáis y os hacéis como estos chiquillos, no entraréis en el reino de Dios; o sea, que cualquiera que se haga tan poca cosa como el chiquillo éste, éste es el más grande en el reino de Dios; y el que acoge a un chiquillo como éste por causa mía, me acoge a mí».

Mt 18,1-5.

---

El evangelio de Mateo habla 8 veces de los «doce» (Mt 10,1.2.5; 11,1; 20,17; 26,14.20.47), a los que una vez les designa como «apóstoles» (Mt 10,2). A estos apóstoles Jesús les concede autoridad (*exousia*) (Mt 10,1) «sobre los espíritus inmundos para expulsarlos y curar todo achaque y enfermedad». Se trata, por tanto, de un poder taumatúrgico para curar y restaurar al hombre. La autoridad de los apóstoles es una autoridad para bien del hombre, para devolverle su dignidad y su libertad frente a las fuerzas del mal (los espíritus inmundos) que le oprimen. Por otra parte, a estos apóstoles se les imponen unas obligaciones muy exigentes: no pueden llevar, para el desempeño de su misión, ni «oro, ni plata, ni calderilla...», ni tampoco alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón» (Mt 10,9-10).

Jesús les exige un despojo total. Se trata de la libertad absoluta en orden a una rápida y eficaz proclamación del reino. Además, Jesús les anuncia las persecuciones y el miedo que van a tener que soportar (Mt 10,16-33), y les exige una adhesión a él por encima de cualquier otra atadura humana, incluso por encima de su propia subsistencia (Mt 10,34-39). Por lo demás, Mateo reconoce también en la Iglesia la existencia de profetas (Mt 7,22; 10,41; 23,24), a los que hay que discernir cuidadosamente para comprobar su autenticidad (Mt 7,15; 24,11.24).

Por último, el evangelio de Lucas nombra 7 veces a los doce (Lc 6,13; 8,1; 9,1.12; 18,31; 22,3.47) y 2 a los once (Lc 24,9.33). Pero resulta sorprendente que 6 veces los llama «apóstoles» (Lc 6,13; 9,10; 11,49; 17,15; 22,14; 24,10), mientras que Marcos y Mateo los han designado así sólo una vez cada uno (Mc 6,30; Mt 10,2), cosa que ha hecho pensar que Jesús no dio a los doce el título de «apóstoles»<sup>19</sup>. Lucas destaca este título porque luego va a subrayar la importancia de los apóstoles en el libro de los Hechos. A lo largo de su relato, Lucas procura mostrar cómo Jesús preparó a los doce para su misión futura. La pesca milagrosa, en la que participan Simón, Santiago y Juan, es ya un símbolo de esta misión (Lc 5,1-11). Después de su elección, los doce acompañan a Jesús en su predicación (Lc 8,1). Como Mateo y Marcos, narra el envío a misionar; como ellos, dice que predicán (*keryssein*) (Lc 9,2), pero añade que «evangelizan» (Lc 9,6), como lo harán en los Hechos (Hch 5,42; 8,25)<sup>20</sup>. Por lo demás, Lucas reconoce la existencia de otros ministerios, como es el caso de los 72 (Lc 10,1.20)<sup>21</sup>, que según Gn 10 representan a los pueblos gentiles. Lucas insinúa de esta manera que en la misión a los paganos los apóstoles no serán los únicos enviados.

Para terminar, conviene recordar hasta qué punto el Nuevo Testamento destaca el ministerio de Pedro. 154 veces se le designa y se le recuerda con este nombre. Y 50 con el de Simón. Por tanto, más de 200 veces se hace mención de él. Señal inequívoca del papel tan preponderante que tuvo en la Iglesia primitiva. Evidentemente es imposible hacer aquí un análisis siquiera superficial de toda esa enorme documentación. Como ha observado S. Légasse, la escena de Cesarea de Filipo, en la versión que nos da Mateo (Mt

---

<sup>19</sup> Cf J Dupont, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?* L'Orient syrien 1 (1956) 267-290, 425-444

<sup>20</sup> A George, *La obra de Lucas Hechos y Evangelio*, en J Delorme, *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, 219

<sup>21</sup> Los manuscritos de Lucas dicen unas veces 70 y otras 72. Parece que lo más probable es 72, ya que éste es el número de los pueblos paganos según Gn 10, en su versión griega, cf B C Metzger, *Seventy or Seventy two Disciples* NTS 5 (1958-1959) 299-306

16,16-19), es la que mejor permite destacar la figura de Pedro: en ella, Jesús le reserva un papel especial, irreductible a cualquier función colectiva y a toda tipología<sup>22</sup>. La tradición de la Iglesia ha reconocido, en esta escena, la constitución de Pedro como fundamento de la Iglesia<sup>23</sup>. Pero hay que notar que el Nuevo Testamento, junto a los privilegios de Pedro, destaca también sus enormes contradicciones, hasta el punto de que, como bien sabemos, a renglón seguido de la escena de Mt 16,16-19, Jesús le llama Satanás, porque no ha entendido su proyecto (Mt 16,22-23). Ciertamente las primeras comunidades cristianas no tuvieron el menor inconveniente en destacar, junto a los privilegios de Pedro, sus debilidades y contradicciones. Lo cual contiene una enseñanza más profunda: en los ministros de la Iglesia se dan, junto a funciones específicas de ellos, debilidades, fallos e incoherencias. Esto pertenece al ser mismo de la Iglesia.

## 7. Los escritos de Juan

La tradición atribuye al apóstol Juan un evangelio, tres cartas y el Apocalipsis. Es verdad, como ha notado X. Léon-Dufour, que al leer la literatura joánica es difícil responder a la cuestión de los «ministerios» de la Iglesia<sup>24</sup>. De todas maneras, hay algunos indicios que conviene recordar. Y ante todo, Juan reconoce la existencia de los doce que Jesús escogió (Jn 6,70) y se dirige a ellos una vez (Jn 6,67). A Judas (Jn 6,71) y a Tomás (Jn 20,24) les llama «uno de los doce». Sin embargo, a estos doce no se les da, en el evangelio de Juan, una significación particular para el futuro de la Iglesia, ya que el texto de Jn 20,21 es dudoso si se dirige sólo a los apóstoles o al conjunto de los discípulos, es decir, de los creyentes<sup>25</sup>. Por lo demás, según las cartas de Juan, la comunidad cristiana no está cimentada sobre unos ministerios que la conduzcan autoritariamente, sino que se basa en el amor mutuo y en la docilidad a las mociones del Espíritu.

Por lo que se refiere al Apocalipsis, ha habido quien ha pensado que, al proclamar que todos los cristianos son profetas, y rechazar todo ministerio,

---

<sup>22</sup> S. Légasse, *El evangelio de Mateo*, en J. Delorme, *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, 176; cf. W. Trilling, *Amt und Amtsverständnis bei Matthäus*, en *Mélanges bibliques (Hom. à Bédarix Rigaux)*. Gembloux 1970, 42-43; Id., *Zum Petrusamt im Neuen Testament. Traditionsgeschichtliche Überlegungen anhand von Matthäus, 2 Petrus und Johannes*: Theol. Quartalschrift 151 (1971) 118-119.

<sup>23</sup> Bibliografía abundante, en Y. Congar, *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Myst. Sal.*, IV/1, 583-584.

<sup>24</sup> X. Léon-Dufour, *El evangelio y las epístolas joánicas*, en J. Delorme, *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, 243.

<sup>25</sup> Cf. G. Hartmann, *Die Vorlage der Osterberichte in Jo 20*: ZNW 55 (1964) 197-220.

este escrito constituye una protesta contra la organización de la Iglesia de fines del siglo primero<sup>26</sup>. La realidad, sin embargo, no es tan simple. Porque es evidente que el Apocalipsis reconoce la existencia de los doce apóstoles, ya que la ciudad se asienta sobre doce piedras que llevan los nombres de los doce apóstoles del Cordero (Ap 21,12.14). En cuanto a los ángeles de las siete Iglesias, resulta difícil precisar el papel de los dirigentes de las comunidades, ya que las siete cartas lo que hacen es situar a cada cristiano frente a sus propias responsabilidades en el seno de la vida comunitaria<sup>27</sup>.

## 8. La vida de los ministros

En cuanto a la *designación* de los ministros, parece que ésta era el resultado de un acuerdo entre el candidato, la comunidad y los otros ministros<sup>28</sup>. Así en el caso de Timoteo (1 Cor 4,17; 16,10; Flp 2,19) y en el de Tito (2 Cor 8,16-19). En cambio, Epafrodito es designado por la comunidad de Filipos, y Pablo se limita a aceptarlo (Flp 2,25). Lo fundamental es que lo mismo el candidato que la comunidad y los ministros estén de acuerdo en la designación. En cualquier caso, es decisivo el papel de la comunidad, como consta por la *Didajé* (XV, 1s) y por el texto de Hch 6,3: «Hermanos, buscad especialmente entre vosotros siete hombres de buena reputación».

---

«Escoged obispos y diáconos dignos del Señor, hombres dulces, desinteresados, verídicos y probados, porque ellos cumplen por vosotros el oficio de los profetas y doctores. No los despreciéis, pues, porque ellos son vuestros notables como los profetas y doctores».

*Didajé*, XV, 1-2.

---

Por lo que se refiere al *ministerio de las mujeres*, en 1 Cor 11,2-16, Pablo ordena a las mujeres cubrirse la cabeza cuando «oran o profetizan» (1 Cor

---

<sup>26</sup> E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*. Zürich 1959, n. 13 y 14.

<sup>27</sup> Cf. E. Cothenet, *El Apocalipsis*, en *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, 256.

<sup>28</sup> Cf. J. Colson, *Désignation des ministres dans le Nouveau Testament*: La Maison-Dieu 102 (1970) 21-29; R. Schnackenburg, *La colaboración de la comunidad, por el consentimiento y la elección, según el Nuevo Testamento*: Concilium 77 (1972) 18-30.

11,5). Lo de menos, en este caso, es el hecho cultural de cubrirse la cabeza; lo importante es que las mujeres actuaban de profetas lo mismo que los hombres<sup>29</sup>. Por otra parte, el texto de 1 Cor 14,34-35, en el que Pablo ordena que las mujeres callen en las asambleas, es un texto probablemente interpolado, como consta por la crítica textual. Y otro tanto hay que decir de 1 Tim 2,11-14<sup>30</sup>. En la carta a los Romanos, Pablo recomienda a una mujer, Febe, como ministro (*diaconos*) de la Iglesia de Cencreas. Además, por lo que Pablo dice en Rom 16, en Col 4,15 y en Flm 1,2, parece bastante claro que las mujeres desempeñaban un papel importante en las Iglesias paulinas.

Un capítulo importante es el que se refiere a la *vida familiar de los ministros*. A este respecto, lo primero que hay que decir es que Pablo permaneció soltero, con vistas a una mayor disponibilidad para la misión (cf. 1 Cor 9,23; 7,32). Pero el caso de Pablo, al igual que el de Bernabé, era una excepción, ya que, en 1 Cor 9,5, el mismo Pablo afirma que los demás apóstoles, incluido Cefas, iban acompañados por una mujer creyente, que sin duda tenía que ser su esposa. Y conste que el texto afirma que esto era un derecho que tenían los ministros del evangelio. Por otra parte, en las cartas pastorales se dice que los presbíteros-obispos tienen que ser esposos de una sola mujer (1 Tim 3,2; Tit 1,6), es decir, maridos fieles<sup>31</sup>, y tienen que educar bien a sus hijos (1 Tim 3,4; Tit 1,6). Como indica A. Lemaire, el autor de estas epístolas prescinde de la cuestión del celibato en lo que respecta a los representantes de la Iglesia; para él, el estado normal del «presbítero-episcopado» es el de casado y con hijos<sup>32</sup>.

Finalmente, por lo que respecta al *trabajo* de los ministros de la Iglesia, lo primero que se debe recordar es que el Nuevo Testamento reconoce el derecho que tiene el ministro de la comunidad a vivir de su ministerio (1 Cor 9,13-14; Mt 10,10; Lc 10,7). Pero al mismo tiempo hay que recordar los numerosos textos en que Pablo afirma que él renuncia a ese derecho para no crear dificultades al evangelio (1 Cor 9,12; 1 Tes 2,9; 4,10ss; 2 Tes 3,6-12; 1 Cor 4,12; 9,4-18; 2 Cor 11,7-12.13-18; Hch 20,33-35; cf. Hch 18,1-4). Esta abundancia de documentación demuestra que este asunto era importante para Pablo. Y en el fondo nos viene a decir que el mismo Pablo reconocía que el derecho a vivir del ministerio puede ser un obstáculo para la comunicación del evangelio. De ahí la opción de vivir de un trabajo secular. Por

<sup>29</sup> Cf. A. Jaubert, *Le voile des femmes. 1 Cor 11, 2-16*: NTS 18 (1972) 430.

<sup>30</sup> Cf. A. Lemaire, *Epîtres pastorales*. París 1972, 32-33.

<sup>31</sup> Cf. P. Trummer, *Eine Ehe nach den Pastoralbriefe*: Biblica 51 (1970) 471-484.

<sup>32</sup> A. Lemaire, *Las epístolas pastorales*, en *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, 107.

eso, parece que, en las comunidades primitivas, los ministros de las Iglesias locales continuaban ejerciendo su profesión, como es el caso de Priscila y Aquila, «fabricantes de tiendas de campaña» (Hch 18,3).

## 9. Comunidad y ministerios

Lo primero y lo más fundamental en la Iglesia no es el ministerio, sino la comunidad. De tal manera que el sentido y la razón de ser del ministerio consiste precisamente en ser un servicio a la comunidad y para la comunidad de los creyentes. En este sentido, es importante tener en cuenta que los escritos del Nuevo Testamento –excepción hecha de las cartas pastorales– se dirigen siempre a las comunidades, no a sus dirigentes o ministros. Y hay casos en los que este hecho resulta especialmente significativo: por ejemplo, en la comunidad de Corinto se habían planteado problemas muy serios: había una gran división entre los cristianos (1 Cor 1,10-13); existían escándalos graves (1 Cor 5,1-3), litigios (1 Cor 6,1-11) e inmoralidad (1 Cor 6,12-19); se celebraba mal la eucaristía (1 Cor 11,17-34); reinaba un gran desorden en las asambleas comunitarias (1 Cor 14, 26-40), y hasta se dudaba de la resurrección (1 Cor 15). Pues bien, en todos estos asuntos, tan graves y tan preocupantes, es la comunidad misma la que tiene que reunirse y decidir. Nunca se hace una recomendación de recurrir a una autoridad, ni de someterse a un dirigente. Lo mismo o algo parecido podría decirse de la carta a los Gálatas. Y en cuanto a la carta a los Romanos, resulta llamativo que en el capítulo final, dedicado a saludar a personas determinadas, no se encuentre ni una recomendación de saludo o despedida para los dirigentes o ministros de la comunidad.

Por otra parte, según los datos que nos suministran los evangelios, no se puede decir que Jesús llamó primero a los apóstoles (ministros) de la comunidad, para que fueran éstos los encargados de reunir y organizar la Iglesia. Este planteamiento resulta hoy inadmisibles, en el estado actual de la investigación histórica y teológica. Porque sabemos con seguridad que la comunidad de Jesús no se limitaba a los doce, sino que en ella había muchas más personas (Mt 8,21; 27,57; Mc 4,10; 10,32; Lc 10,1.17), de tal manera que era un grupo abundante (Lc 6,17; 19,37; Jn 6,60). Es más, sabemos que el número doce se ha de entender simbólicamente, en cuanto que representa la totalidad del nuevo pueblo que Dios congrega por medio del mesías (Mt 19,28; Lc 22,30; Ap 21,12.14.20). En definitiva, se trata de comprender que la Iglesia es, ante todo y sobre todo, el nuevo pueblo de Dios, la comunidad de salvación, como ha dicho expresamente el concilio Vaticano II (LG 9), la

comunidad sacerdotal (LG 10-11), dentro de la cual suscita el Espíritu de Dios diversos carismas y ministerios (LG 12). De tal manera que la jerarquía y el ministerio se han de entender dentro del dato previo y básico de la comunidad (LG 18ss). Por lo demás, cuando hablamos de la comunidad cristiana, es fundamental tener siempre en cuenta que se trata de una comunidad «estructurada», es decir, una comunidad en la que, para servicio de la misma, existe un ministerio oficialmente establecido, como hemos tenido ocasión de ver ampliamente en el presente capítulo.

## 10. Conclusiones

Después del análisis que hemos hecho en este capítulo, creo que podemos llegar a las siguientes conclusiones:

1. Ante todo, la existencia de funciones de liderazgo o de dirección, en las comunidades cristianas primitivas, no se debe interpretar como un hecho más o menos secundario en la vida de aquellas comunidades. Y menos aún debe entenderse como el resultado de una decisión tomada por los primeros cristianos. El apóstol Pablo afirma que los ministerios que hay en la comunidad son «dones» (*jarismata*) (1 Cor 12,4.31) dados por Dios para el crecimiento de la Iglesia. Es más, el mismo Pablo llega a decir que los apóstoles, los profetas y los doctores han sido «establecidos» por Dios en la comunidad (1 Cor 12,28). Y el autor de la carta a los Efesios asegura que ha sido el propio mesías quien ha dado a unos ser apóstoles, a otros profetas, evangelistas, pastores y maestros, «con el fin de equipar a los consagrados para la tarea del servicio, para construir el cuerpo del mesías» (Ef 4,11-12). Por consiguiente, la existencia de funciones o servicios de animación, coordinación y liderazgo es una cosa de la que la comunidad creyente no puede prescindir. Tales funciones y servicios han existido y existirán siempre porque Dios ha querido que existan. De tal manera que si una comunidad rechazara de sí misma y de su organización tales funciones y servicios, dejaría de ser una verdadera comunidad de la Iglesia.

2. En segundo lugar, está fuera de duda que el Nuevo Testamento reconoce una gran diversidad de ministerios en la vida y el funcionamiento de las primeras comunidades cristianas. La abundante documentación que he aducido en este capítulo lo demuestra sobradamente. Y demuestra, además, que esa gran diversidad de ministerios fue una cosa querida por Dios y dispuesta providencialmente para el bien y la edificación de la Iglesia. Lo cual quiere decir que, en las primeras comunidades cristianas, no se había producido la reducción de «carismas» que se refleja en los escritos de finales del siglo primero. En efecto, tanto en las cartas de Pablo como en los evangelios y en el libro de los Hechos aparece una gran multiplicidad y abun-



dancia de ministerios y carismas; esta multiplicidad y abundancia se ve reducida en las cartas pastorales a los tres ministerios que luego han perdurado: obispos, presbíteros y diáconos. Pero no hay razones para pensar que esta reducción haya sido un enriquecimiento para la Iglesia. Más bien se puede decir todo lo contrario. En este sentido, es notable el cambio que se advierte en las pastorales con respecto a las cartas de Pablo: mientras que para éste todos son carismáticos en la comunidad (1 Cor 7,7; cf. Rom 12,7; 1 Pe 4,10), en las pastorales sólo a Timoteo se le atribuyen dones propiamente carismáticos (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). De esa manera se vino a producir una especie de inversión de valores: el poder carismático, que constituía la estructura fundamental de la Iglesia según Pablo, pasa a segundo término en las pastorales, mientras que lo que en éstas se resalta es la doctrina que se debe conservar (1 Tim 1,3.10; 4,1.6.13; 5,17; 6,3.20s; 2 Tim 2,2.14ss; 3,1ss; 4,1ss; Tit 1,9.14; 2,1ss; 3,8ss). Por lo demás, no es cierto que esta reducción fuera la única orientación impuesta a la Iglesia a partir de la segunda o tercera generación de cristianos, porque, como bien se sabe, las cartas de Juan son también de finales del siglo primero y, sin embargo, en ellas no se habla para nada de obispos, presbíteros y diáconos <sup>33</sup>.

3. En tercer lugar, en las comunidades del Nuevo Testamento se advierte también una gran creatividad, es decir, las comunidades se sintieron libres para producir, bajo la acción y el impulso del Espíritu, los ministerios que en cada caso juzgaron necesarios o convenientes, dadas las necesidades que se iban presentando. El signo más claro de esta libertad lo tenemos en el hecho de que los discípulos no mantuvieron como tales las únicas formas de ministerio formalmente establecidas por Cristo: los doce eligieron a Matías antes de pentecostés (Hch 1,21-26), pero, después de esto, jamás volvieron a completar el «número de los doce»; y en cuanto a los 72 (Lc 10,1-12) –si es que ese número no se ha de entender simbólicamente–, no sabemos que fueran perpetuados como tales. Y, sin embargo, mientras vemos que no se mantuvieron las formas de ministerio establecidas por Cristo, se crearon otras nuevas, como es el caso de los siete (Hch 6,1-3), para responder a las necesidades del grupo de los cristianos de habla griega que había en Jerusalén. Como se ha dicho muy bien, «los ministerios que pulularon en la antigua Iglesia, comprendiendo los que asumieron la sucesión de los apóstoles, aparecen en una gran medida como creaciones funcionales realizadas bajo la presión de los acontecimientos y bajo el impulso del Espíritu Santo» <sup>34</sup>.

En resumen, pues, se puede decir que los ministerios, tal como aparecen en el Nuevo Testamento, son un don de Dios mismo a su Iglesia. Pero, por

---

<sup>33</sup> Cf. G. Hasenhüttl, *Charisma Ordnungsprinzip der Kirche*. Friburgo 1969, 245-282.

<sup>34</sup> R. Laurentin, *La crisis actual de los ministerios a la luz del Nuevo Testamento*: Concilium 80 (1972) 447-448.

otra parte, sabemos también que, en los escritos del Nuevo Testamento, los ministerios aparecen según una gran diversidad de acuerdo con una notable creatividad de las comunidades cristianas. Por tanto, se puede decir que Dios ha querido, para su Iglesia, no sólo la existencia de ministerios en todas y cada una de las comunidades, sino que además ha querido también la diversidad y creatividad que se advierten en los escritos del Nuevo Testamento.

Pero entonces, si todo esto es así, se plantea la cuestión que consiste en saber qué es lo divino e inmutable en la Iglesia, desde el punto de vista de su estructura ministerial, y qué es lo humano y mutable en esa misma estructura ministerial. De esto hablaremos en el capítulo siguiente.

---

«He aquí lo que son los creyentes venidos de la décima montaña, cuyos árboles abrigaban a las ovejas: obispos y hombres hospitalarios, que han recibido siempre en su casa con gusto a los servidores de Dios sin género de hipocresía. Y estos obispos, en su servicio, han protegido continuamente a los indigentes y a las viudas y han llevado siempre una vida santa».

*Pastor de Hermas, s. II,  
Sim. IX / 27, 1-2.*

---

## Bibliografía

- M. Albertz, *Botschaft des Neuen Testaments*. Zürich 1957.
- P. Benoit, *Les origines de l'épiscopat dans le N. T.*, en *Exégèse et théologie*, II. París 1961, 232-246.
- E. Best, *Prophets and Preachers*: *Scottisch Journal of Theology* XII (1959) 129-150.
- E. Best, *Bishops and Deacons: Philippians 1/1* (TU 102, *Studia Evangelica* IV). Berlín 1968, 371-376.
- H. W. Beyer, *Diaconéo, diaconía, diaconos*: TWNT II, 81-93.
- P. Bonnard, *Ministères et laïcat chez saint Paul*: *Verbum Caro*, n. 71/72 (1964) 56-66.
- G. Bornkamm, *présbys, présbytéros...*: TWNT VI, 651-680.
- H. F. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten Jahrhunderten*. Tubinga 1953.
- J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*. Brujas 1956.
- J. Colson, *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise*. París-Brujas 1960.

- G. Dix, *The ministry in the early Church, A. D. 90-410*, en K. Kirk (ed.), *The Apostolic Ministry*. Londres 1946, 183-303.
- M. Goguel, *Jésus et les origines du christianisme, l'Eglise primitive*. París 1947.
- M. Guerra y Gómez, *Episcopos y presbyteros, evolución semántica de los términos episcopos-presbyteros desde Homero hasta el siglo segundo después de Jesucristo*. Burgos 1962.
- A. von Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*. Leipzig 1924.
- G. I. Konidaris, *Warum die Urkirche von Antiochia den «proestota presbyteron» der Ortsgemeinde als «ho Episkopos» bezeichnete*: Münchener Theologische Zeitschrift XII (1961) 269-284.
- F. J. Leenhardt, *Etudes sur l'Eglise dans le Nouveau Testament*. Ginebra 1940.
- A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Eglise*. París 1971.
- E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*. Zürich 1959.
- B. H. Streeter, *The primitive Church studied with special reference to the origins of the christian ministry*. Londres 1929.

## 2

# Estructura y organización de la Iglesia

### 1. Estructura y organización

**E**ntendemos aquí por estructura lo que hay de divino e inmutable en la Iglesia, desde el punto de vista de la presencia de los ministerios en ella. Por el contrario, entendemos por organización lo que hay de humano y cambiante en la misma Iglesia, desde ese mismo punto de vista. Por tanto, la estructura es el elemento que viene «de arriba», mientras que la organización es lo que proviene «de abajo». En consecuencia, la estructura es lo que en la Iglesia debe de permanecer intacto a través de los siglos, precisamente porque procede «de arriba», mientras que la organización puede, y a veces debe, ser cambiada, porque es una realidad humana, es decir, una realidad que proviene «de abajo».

Pues bien, planteadas así las cosas, nos preguntamos qué es lo que pertenece a la estructura de la Iglesia y qué es lo que corresponde a su organización. Por consiguiente, nos preguntamos qué es lo que en la Iglesia debe permanecer siempre intacto, y qué es lo que, en la misma Iglesia, puede y quizá debe cambiar.

Por otra parte, esta pregunta es inevitable, después de lo que hemos estudiado en el capítulo anterior. En efecto, al analizar los ministerios en los escritos del Nuevo Testamento, hemos visto que, en aquellos primeros tiem-

pos de la Iglesia, las cosas eran muy distintas a como lo son hoy. Había una diversidad de ministerios que ya hoy no existe. Había una creatividad en las comunidades cristianas que tampoco se da ahora. Los ministros estaban casados y vivía cada uno de su trabajo, al menos esto parece que era lo más normal. Las mujeres ejercían ministerios de profetisas o diaconisas, cosa que ahora tampoco existe. Los profetas predicaban y presidían la eucaristía. La distinción entre obispos y presbíteros no resultaba clara. Y hasta parece que había comunidades en las que no presidía ningún ministro, como parecer ser el caso de las comunidades a las que escribe Juan sus cartas. Ahora bien, los cambios que se han producido con el paso del tiempo, ¿son cosas que pertenecen a la estructura inmutable de la Iglesia, o son, más bien, elementos puramente organizativos que, lo mismo que han evolucionado en un sentido, podrían ahora admitir otras modificaciones?; ¿qué se debe pensar sobre estos asuntos, habida cuenta de lo que es la estructura y la organización de la Iglesia, en el sentido que antes hemos dado a estas palabras?

En el estado actual de la investigación histórica y teológica, la respuesta a estas cuestiones es fácil y clara, al menos en principio: la estructura divina e intocable de la Iglesia consiste en su apostolicidad, mientras que la organización es el conjunto de formas históricas y de realizaciones concretas que la estructura adquiere en el espacio y en el tiempo. Por tanto, entendemos que la apostolicidad es el elemento divino e intocable que Dios mismo ha dado como don a su Iglesia, y que, por eso, debe permanecer intacto hasta el final de los tiempos. Mientras que, por el contrario, todo lo que no es la apostolicidad en sí misma es el conjunto de formas históricas y cambiables, que entran en el concepto de organización, y no son sino el resultado de la iniciativa humana a lo largo de la historia, por más que en determinados momentos esa iniciativa humana pueda gozar de una especial asistencia divina <sup>1</sup>.

## 2. Estructura y apostolicidad

Pero cuanto acabo de decir resulta demasiado genérico y necesita una serie de precisiones. Y, ante todo, interesa concretar el concepto mismo de apostolicidad <sup>2</sup>. La apostolicidad es la propiedad merced a la cual conserva

---

<sup>1</sup> Sobre todo en aquellos casos en los que, de acuerdo con la doctrina oficial de la Iglesia, el magisterio eclesiástico es infalible, ya se trate de la infalibilidad del papa, del concilio ecuménico o del magisterio ordinario (DS 3074-3075; 3011).

<sup>2</sup> Para la apostolicidad de la Iglesia, cf. la bibliografía abundante que aporta Y. Congar, *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Myst. Sal.*, IV/1, 608-609. Del mismo autor, *Ministerios y comunión eclesial*. Madrid 1973, 51-91.

la Iglesia a través de los tiempos la identidad de sus principios de unidad tal como los recibió de Cristo en la persona de los apóstoles y se indican en Mt 28,19s y Hch 2,42<sup>3</sup>. Esta apostolicidad consta de dos componentes esenciales: la apostolicidad de ministerio y la apostolicidad de vida y doctrina. La primera consiste en el hecho de la sucesión ininterrumpida de ministros al frente de las comunidades, mientras que la segunda está constituida por la forma de vida y doctrina transmitida desde los apóstoles. Hay en este punto una controversia importante con los protestantes. Ellos, desde Lutero, vienen afirmando que lo decisivo, en la sucesión apostólica, es la sucesión en la verdadera doctrina y forma de vida de los apóstoles. El mismo Lutero afirmaba, por ejemplo: Si el papa nos recordara el artículo de la justificación por la sola gracia de Dios en Jesucristo, no sólo le llevaríamos en triunfo, sino que le besaríamos los pies<sup>4</sup>. Ahora bien, como observa acertadamente Congar, en este planteamiento, la autoridad del papa provendría solamente de su fidelidad a la palabra, no de una institución de tipo jurídico<sup>5</sup>. En todo caso, el mismo Congar ha estudiado detenidamente todo este problema, en la tradición de la Iglesia, y llega a la siguiente conclusión: Existe una tradición según cuyos términos no basta afirmar el poder episcopal o papal en el plano de su sola legitimidad formal o jurídica; depende de un determinado contenido en el que la conformidad con la fe apostólica ocupa el primer lugar. En pocas palabras: una cosa es la sucesión material, y otra cosa es la sucesión apostólica formal; la apostolicidad de ministerio exige la apostolicidad de doctrina<sup>6</sup>. De tal manera que existe, en la tradición de los Padres de la Iglesia, una doctrina fundamental según la cual un fallo básico en la apostolicidad de doctrina llevaría consigo la anulación de la apostolicidad de ministerio. Así, por ejemplo, san Gregorio magno se expresa a veces como si la simonía privara del sacerdocio<sup>7</sup>, o como si un ejercicio del poder de atar y desatar no conforme a la verdad y a la justicia quitara ese poder<sup>8</sup>. Por eso san Isidoro se expresa en estos términos: «Los pastores deberán ser juzgados por Dios, pero nunca por sus inferiores... Pero si el pastor se desvía de la fe, debe ser argüido por aquellos de quien él es superior» («Quod si a fide exorbitaverit rector, tunc erit arguendus a subditis»)<sup>9</sup>. Y más tajante aún san Anselmo: «Los obispos conservan su autoridad en cuanto concuerdan con Cristo; y lo mismo, la pierden si están en desacuerdo con él» («Sicut enim episcopi servant sibi auctoritatem quamdiu concor-

<sup>3</sup> Cf. Y. Congar, *Propiedades esenciales de la Iglesia*, 547.

<sup>4</sup> Comentario de 1535 sobre la carta a los Gálatas, ed. Weimar 40/1, 181.

<sup>5</sup> Y. Congar, *Ministerios y comunión eclesial*, 53.

<sup>6</sup> Y. Congar, *o. c.*, 79-80.

<sup>7</sup> *Hom. in Ev.*, II, hom. 17, 13: PL 76, 1145.

<sup>8</sup> *Hom. in Ev.*, II, hom. 26, 5: PL 76, 1209.

<sup>9</sup> *Sent.*, III, c. 39: PL 83, 710.

dant Christo, ita ipsi sibi eam adimunt, cum discordant a Christo») <sup>10</sup>. Los textos en este sentido se pueden acumular, como lo ha hecho Congar <sup>11</sup>.

Por otra parte, la sucesión apostólica es necesaria en la Iglesia para mantener y asegurar la apostolicidad de la misma Iglesia. Y ello por una razón que se comprende enseguida: la presencia de los ministros, oficialmente establecidos en la comunidad, es necesaria porque el ministerio representa el elemento «de arriba», es decir, lo que no proviene de la comunidad, sino lo que es dado y adviene a la misma comunidad, para vigilar sobre ella, para exhortarla y hasta, si es necesario, corregirla. Pero teniendo siempre muy en cuenta, en todo este asunto, que la autenticidad del ministerio eclesial no puede quedar garantizada por el solo hecho de que el ministro ha recibido válidamente la imposición de manos. Más importante que ese gesto es lo que se quiere expresar mediante ese gesto. Ahora bien, lo que se quiere expresar mediante ese gesto son dos cosas: por una parte, que el ministerio no proviene de la comunidad, sino que procede «de arriba» y es un don de Dios; por otra parte, que el ministerio es recibido y aceptado por la Iglesia, de tal manera que, como bien sabemos, la recepción y la aceptación eclesial es el criterio determinante y último de la autenticidad de un ministerio determinado. Esta es la razón por la que ordenaciones como las del Palmar de Troya no son válidas en la Iglesia.

Pero aquí queda un punto importante por aclarar: la relación entre sucesión apostólica y sucesión episcopal. Por una parte, que los obispos son «los sucesores de los apóstoles» es un hecho afirmado de tal forma por la tradición y por el magisterio de la Iglesia, que se impone como un dato de fe. La idea se encuentra ya en *1 Clem* 42; y la expresión aparece prácticamente desde Ireneo <sup>12</sup> y Tertuliano <sup>13</sup>. Tomás de Aquino, recogiendo una tradición secular, emplea frecuentemente la fórmula «episcopi successores apostolorum» <sup>14</sup>. Y en el magisterio eclesiástico, se encuentra en el concilio de París (829), cap. IV (Mansi 14, 538), en el de Florencia (DS 1318), Trento, ses. XXIII, cap. 4 (DS 1768), Vaticano I, ses. IV, cap. 3 (DS 3061) y Vaticano II (LG 18 y 20). Pero, por otra parte, hay que decir, con toda claridad, que no es lo mismo hablar de la sucesión apostólica que hablar de la sucesión episcopal. Durante los siglos primero y segundo, sabemos con seguridad que hubo sucesión apostólica, pero no sabemos si hubo o no hubo sucesión episcopal en muchas de las comunidades cristianas. Desde el siglo tercero

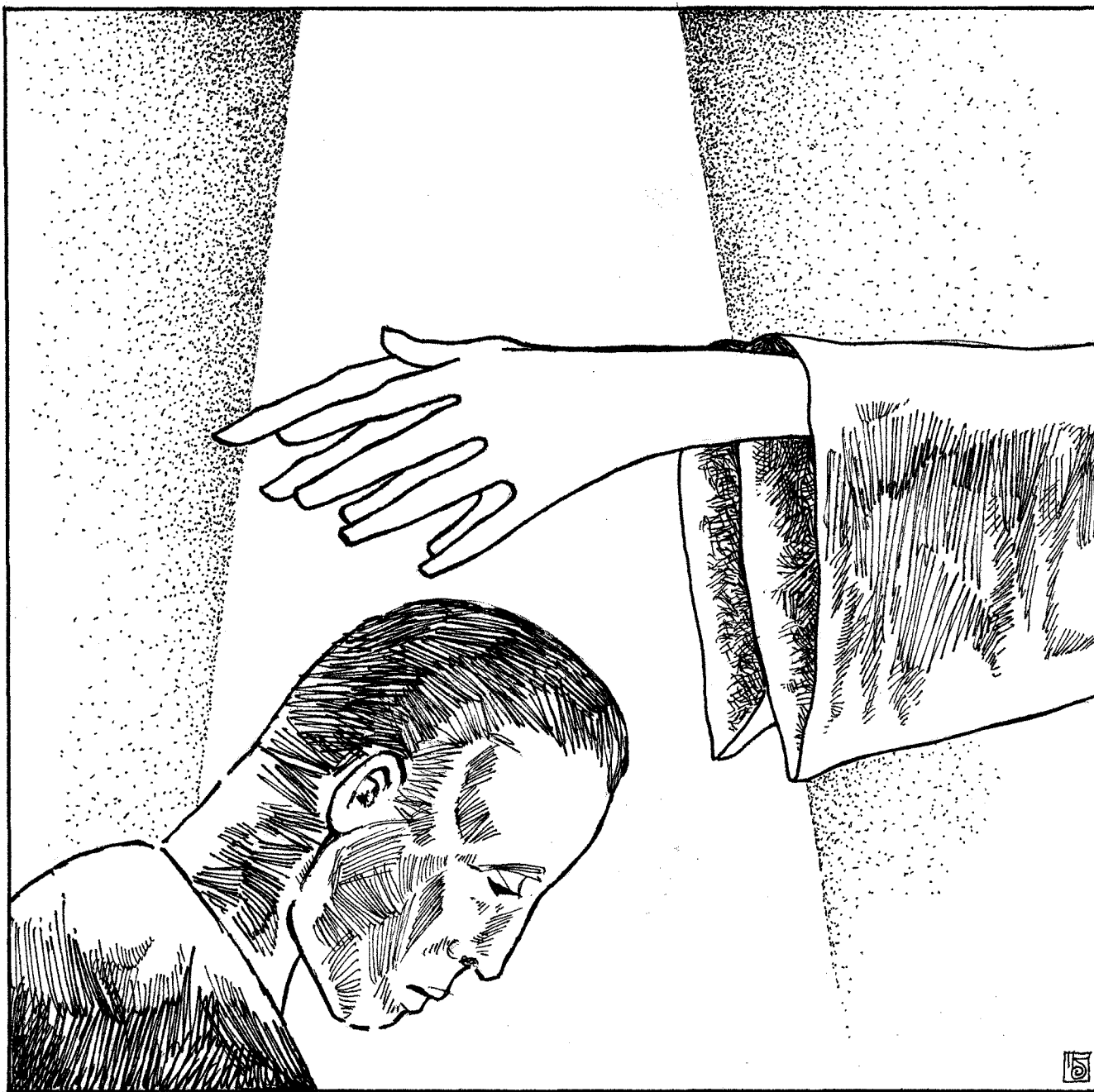
<sup>10</sup> *Epist.*, II, 162 (*Opera*, ed. Schmitt, t. IV, 35, 1. 20s; Lib. III, *Epist.* 13: PL 159, 38).

<sup>11</sup> *Ministerios y comunión eclesial*, 65-79.

<sup>12</sup> *Adv. haer.*, III, 3, 1. Harvey, II, 8.

<sup>13</sup> *Praescr.*, 32: PL 2, 44.

<sup>14</sup> *IV Sent.*, d. 7, q. 3, a. 1; *Quodl.*, XI, 7; *S. Th.*, III, q. 67, a. 2, ad 1; q. 72, a. 11 c; *C. Impugn.*, c. 4; *De perfect. vitae spir.*, caps. 16, 18, 26.





en adelante, sabemos que la sucesión episcopal ha sido la forma histórica y concreta que ha recibido y asumido la sucesión apostólica en la Iglesia. Pero eso no quiere decir que las cosas hayan tenido que ser así necesariamente y, por tanto, que la sucesión episcopal sea la única forma en absoluto posible de sucesión apostólica.

Por consiguiente, cuando decimos que la apostolicidad pertenece a la estructura de la Iglesia, queremos decir, entre otras cosas, que la existencia de ministros, oficialmente establecidos en cada comunidad eclesial, es un dato que pertenece a la estructura misma de la Iglesia. Y, por tanto, que la presencia de tales ministros, en cada comunidad eclesial, es un hecho y un elemento que no debe faltar en ninguna comunidad de creyentes en Jesús. Por eso, cuando decimos que en las comunidades cristianas tiene que haber ministerios y ministros, oficialmente establecidos, queremos decir que ese hecho es un asunto que no pertenece solamente a la organización de la Iglesia y de cada comunidad, sino que, antes que eso, se trata de un elemento esencialmente constitutivo de la estructura misma de la Iglesia. De tal manera que si una comunidad rechazase, no ya a tal ministro determinado, sino el hecho mismo del ministerio, dejaría de ser, por eso mismo, una verdadera comunidad eclesial.

### 3. Conclusión

Después de todo lo dicho en este capítulo, la conclusión que se desprende es clara: pertenece a la estructura de la Iglesia, no sólo la apostolicidad de la misma Iglesia, sino además el hecho de la sucesión apostólica, que históricamente se ha concretado y se realiza en la sucesión episcopal. Mientras que a la organización de la Iglesia pertenece el conjunto de formas históricas en las que la estructura se ha ido concretando a lo largo de la historia. Por ejemplo, la forma de designar a los ministros de la Iglesia o el que éstos tengan que ser célibes son cosas que ciertamente pertenecen a la organización eclesiástica y que, por consiguiente, son susceptibles de posibles cambios en la Iglesia.

### Bibliografía

- B. Botte, J. Lécuyer, *Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, París 1957.
- Y. Congar, *El Espíritu Santo y el colegio apostólico, realizadores de la obra de Cristo*, en *Ensayo sobre el misterio de la Iglesia*. Barcelona 1961.
- Y. Congar, *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Myst. Sal.*, IV/1, 548-609.
- Y. Congar, *Ministerios y comunión eclesial*. Madrid 1973.
- Y. Congar, B. D. Dupuy, *L'Episcopat et l'Eglise universelle*. París 1965.

- L. M. Dewailly, *Envoyés du Père. Mission et Apostolicité*. Paris 1960.
- B. D. Dupuy, *La théologie de l'épiscopat*: RSPTh 49 (1965) 288-343.
- O. Karrer, *Das Bischofsamt und das Petrusamt in der Kirche*, en *Volk Gottes*. Friburgo 1967, 68-83.
- W. Kasper, *Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I*: ThQ 142 (1961) 369-388.
- H. Küng, *Estructuras de la Iglesia*. Barcelona 1965.
- J. Lécuyer, *Etudes sur la collégialité épiscopale*. Le Puy 1964.
- J. L. McKenzie, *La autoridad en la Iglesia*. Bilbao 1967.
- K. Rahner, J. Ratzinger, *Episcopado y Primado*. Barcelona 1965.
- J. Ratzinger, *Primat, Episkopat und Successio apostolica*: Cath 13 (1959) 260-277.
- J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes, II*, en *Die Kirche und ihre Ämter*. Düsseldorf 1970, 75-245.
- J. P. Torrell, *La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican*. Paris 1961.

### 3

## Del servicio a la sacralización



#### 1. Sirvientes y esclavos

No obstante la abundante literatura que existe sobre los ministerios en la Iglesia, se puede afirmar sin ningún género de duda que aún no se ha pensado suficientemente en la importancia que tiene el hecho de que esos ministerios se designen, en los escritos del Nuevo Testamento, con los términos de sirvientes (*diaconoi*) y esclavos (*douloi*). En efecto, por lo que se refiere al primero de estos términos, *diaconos*, es el término técnico que usa el Nuevo Testamento con más frecuencia para hablar del ministerio apostólico. Hasta 34 veces aparece esa palabra con este sentido preciso<sup>1</sup> en los escritos del Nuevo Testamento desde los Hechos hasta la primera carta de Pedro. Ahora bien, el verbo *diaconéo* y sus derivados *diaconos* y *diaconia* designa en griego, ante todo, servir a la mesa, y derivadamente ganarse el

<sup>1</sup> Hch 1,17.25; 6,4; 12,25; 20,24; 21,19; Rom 11,13; 12,7; 1 Cor 3,5; 12,5; 16,15; 2 Cor 3,3.6.8.9; 4,1; 5,18; 6,3.4; 11,8.15.23; Ef 3,7; 4,12; 1 Tes 3,2; 1 Tim 1,12; 4,6; 2 Tim 4,5.11; 1 Pe 1,12. Y conste que a esta larga lista habría que sumar Rom 16,1, en donde se designa a una mujer, Febe, ministro de la Iglesia de Cencreas. En aquel tiempo, la palabra *diaconos* y el verbo *diaconéo* no tenían el sentido técnico que adquieren a partir del siglo segundo, para designar a quienes ejercen el ministerio del diaconado: cf. K. Hess, *Servicio*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, IV. Salamanca 1984, 212-216; H. Beyer, *diaconeo*: TWNT II, 81ss; A. Stenzel, *El servicio divino de la comunidad reunida en Cristo. Culto y Liturgia*, en *Myst. Sal.*, IV/2, 26-52; 178-183; 472-477; A. Lemaire, *Les ministères dans la recherche néo-testamentaire. Etat de la question*: La Maison-Dieu 115 (1973) 44, con abundante bibliografía.

sustento. Se trata, por tanto, de palabras que indican dependencia personal, y en ese sentido son algo humillante. Sólo en un tercer sentido significan servir al bien común<sup>2</sup>. En los evangelios, el verbo designa concretamente el servicio de Cristo a los demás en su entrega hasta la muerte: Jesús no «ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su vida en rescate por todos» (Mc 10,45; Mt 20,28). Y es importante recordar que Jesús pronunció estas palabras cuando estaba definiendo el comportamiento que habían de tener los apóstoles en la comunidad: «Sabéis que los que figuran como jefes de los pueblos los tiranizan, y que los grandes los oprimen, pero no ha de ser así entre vosotros; al contrario, el que quiera subir, sea servidor vuestro, y el que quiera ser el primero, sea esclavo de todos» (Mc 10,43-44; Mt 20,25-27). La autoridad, en la comunidad cristiana, es una servidumbre y una esclavitud.

Por otra parte, en el texto evangélico que acabamos de ver se unen los términos sirviente (*diaconos*) y esclavo (*doulos*). Porque ambas cosas es el ministro del evangelio. Esta conciencia de esclavitud aparece fuertemente asimilada por los apóstoles, los primeros ministros de la Iglesia. Así: «Pablo, esclavo de Jesucristo, apóstol por vocación» (Rom 1,1); «Pablo y Timoteo, esclavos de Jesucristo» (Flp 1,1); «Pablo, esclavo de Dios, apóstol de Jesucristo» (Tit 1,1); «Santiago, esclavo de Dios y del Señor Jesucristo» (Sant 1,1); «Simón Pedro, esclavo y apóstol de Jesucristo» (2 Pe 1,1); «Judas, esclavo de Jesucristo» (Jud 1). Pero no se trata sólo de la esclavitud con respecto a Dios y a Cristo. Se trata, en un sentido más amplio, de que el ministerio es una auténtica esclavitud en servicio de la palabra y de los demás. Por ejemplo, en Hch 4,29 se dice: «a fin de permitir a tus esclavos anunciar tu palabra». Y en Flp 2,22: «Timoteo ha servido (*edoúleusen*) conmigo la causa del evangelio». Es más, se trata de una auténtica esclavitud con respecto a los demás. En este sentido, el apóstol Pablo dice a los de Corinto: «Libre con respecto a todos, me he hecho esclavo de todos» (1 Cor 9,19). Más aún: «No somos sino vuestros esclavos por amor de Jesús» (2 Cor 4,5). Ahora bien, en la cultura de aquel tiempo, el esclavo es el que no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otros<sup>3</sup>, de tal manera que a causa de esta esclavitud se elimina la autonomía humana y la voluntad propia se somete a otra extraña.

La consecuencia que se desprende de lo que acabo de decir es muy fuerte. Porque esto significa que los ministros del evangelio, los ministros de la Iglesia, se definen por conceptos que remiten no sólo a una función o tarea, sino antes que eso a una forma de vivir. Esta forma de vivir es la más radicalmente opuesta a los poderes y autoridades de este mundo y consiste esencialmente en el servicio y la esclavitud, es decir, la existencia en función

---

<sup>2</sup> Cf. K. Hess, *o. c.*, 212.

<sup>3</sup> Cf. K. H. Rengstorf: TWNT II, 265s.

de los demás. Por eso, los evangelios prohíben, a los ministros de la comunidad cristiana, la utilización de todo lo que sean títulos que expresen dignidad, honor o preeminencia sobre los demás. Así, «padre», «abad», «papa (es la misma palabra en tres lenguas distintas) están prohibidos en Mt 23,9; «maestro», prohibido en Mt 23,8; «doctor», en Mt 23,10; «señor», y lógicamente también «monseñor», en Lc 22,25; «excelencia» y «eminencia» no cuadran con Mt 20,26-27; 23,11; Mc 9,35; 10,43-44; Lc 22,25; Jn 15,13-15<sup>4</sup>. Y lo curioso es que el clero utiliza ahora todos estos títulos con la mayor naturalidad del mundo, cuando en realidad, como dice Jesús, en la comunidad «todos sois hermanos» (Mt 23,9), y «el más grande de vosotros será servidor vuestro» (Mt 23,11). De ahí que en el grupo cristiano tiene que reinar la más absoluta igualdad, hasta el punto que ni siquiera Jesús se comporta como «Señor» (Jn 13,13) y llama a los discípulos «amigos» (Lc 12,4; Jn 15,15) y «hermanos» (Mt 28,10; Jn 20,17)<sup>5</sup>. Sin duda alguna, las comunidades, en las que se elaboraron los evangelios, vieron con toda claridad que uno de los peligros mayores, para la Iglesia, es la tentación de los ministros de la comunidad para situarse por encima de la misma comunidad y dominarla de una manera más o menos despótica.

## 2. Una Iglesia sin sacerdotes

Tal como se describe en los escritos del Nuevo Testamento, la Iglesia primitiva aparece por todas partes como una Iglesia sin sacerdotes. En las comunidades cristianas había, como ya hemos visto ampliamente en el capítulo primero de esta obra, una notable diversidad de ministerios, es decir, funciones de dirección y liderazgo, que ejercían determinados miembros de cada comunidad. Pero lo curioso es que a aquellos ministros se les designaba con nombres y títulos no religiosos o sagrados, sino tomados de las autoridades civiles. Es decir, jamás se habla de «sacerdotes» en las comunidades cristianas que nos describe el Nuevo Testamento. Porque nunca se utiliza el término *iéreus* (sacerdote) al hablar de los dirigentes o líderes de las citadas comunidades, nunca se habla de templos o santuarios a los que tales dirigentes estuviesen adscritos, nunca se mencionan leyes rituales que los mismos dirigentes tuviesen que observar, nunca se hace referencia a una sacralidad, una pureza ritual, unos ceremoniales o un celibato al que estuvieran obligados aquellos dirigentes. En definitiva, el Nuevo Testamento desconoce por completo la existencia de sacerdotes, como personal especializado o como cuerpo de expertos sagrados, en el interior de la Iglesia.

---

<sup>4</sup> La observación y la enumeración de estos títulos y los textos evangélicos que los prohíben fue hecha por H. U. von Balthasar, *Ensayos teológicos*, II. Madrid 1964, 475-476.

<sup>5</sup> J. M. Castillo, *Teología para comunidades*. Madrid 1991, 122-123.

Pero no se trata sólo de un argumento de silencio. Es decir, la cuestión no está, ni sólo ni principalmente, en que los autores del Nuevo Testamento se callan sobre este asunto. Lo más significativo de la cuestión está en que esos autores evitan expresamente aplicar a los dirigentes eclesiásticos la terminología sacerdotal. Los ejemplos, en este sentido, son abundantes. Y no resulta difícil resumirlos brevemente:

– Ante todo, tenemos el ejemplo del apóstol Pablo, que establece expresamente un paralelismo entre los sacerdotes (paganos o judíos) y los ministros de la comunidad cristiana (1 Cor 9,13-14). Ahora bien, lo curioso es que, mientras a los primeros los designa con la expresión «los que sirven al altar», a los segundos los califica como «los que anuncian el evangelio». Es decir, los ministros de la Iglesia no son reconocidos como sacerdotes, en un texto en el que lo más lógico hubiera sido eso precisamente.

– Por otra parte, el mismo Pablo, en Rom 15,16, reconoce que tiene y que desempeña una función sagrada y, sin embargo, no la nombra con el término técnico para hablar del sacerdocio. En efecto, Pablo utiliza, en este caso, tres expresiones típicas de la terminología sacerdotal: *leitourgón* (el que oficia en una ceremonia), *ierourgonta* (el que cumple una función sagrada) y *prosforá* (oblación). Sin embargo, la palabra clave, *hiéreus* (sacerdote), es expresa y diligentemente marginada. Más aún, como es ya bien sabido, ni *leitourgón* ni *ierourgonta* tienen, en los escritos de Pablo, el sentido sacral o sacerdotal que se les quiere atribuir. Porque el verbo *leitourgéin* se refiere, en el Nuevo Testamento, a cosas que poco o nada tienen que ver con los ritos litúrgicos (Hch 13,2; Rom 15,27) o que es algo enteramente ineficaz (Heb 10,11; cf. Lc 1,23; 2 Cor 9,12; Flp 2,17.30; Heb 8,6; 9,21), mientras que el verbo *ierourgein* tiene un sentido tan impreciso que lo mismo se aplica a los sacerdotes, que al pueblo en general, que a los no sacerdotes por contraposición a éstos, como aparece expresamente en un texto de F. Josefo <sup>6</sup>.

– El autor de la carta a los Hebreos dedica casi todo su escrito a hablar del sacerdocio, para explicar en qué sentido se puede o no se puede admitir cuando se trata de los creyentes y de la Iglesia <sup>7</sup>. Pero lo sorprendente es que cuando se refiere a los dirigentes de la comunidad cristiana, no los designa como sacerdotes, sino que habla de ellos como de «los primeros testigos» (Heb 2,3-4; cf. 12,1), los que tienen la función de guiar a los demás (Heb 13,7), especialmente en la actualidad (Heb 13,17.24). Es claro que si el au-

<sup>6</sup> *De bello judaico*, 5, 16; cf. C. Wiéner, *Ceux qui assurent le service sacré de l'évangile*, en *Vatican II. Les Prêtres. Formation, ministère et vie*. París 1968, 257-259.

<sup>7</sup> Para todo este asunto, cf. el excelente trabajo de A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*. París 1980. También del mismo autor, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*. Brujas 1962.

tor de Hebreos reconociese la existencia de sacerdotes como dirigentes en la Iglesia, lo hubiera dicho en esta carta, que está dedicada a hablar del sacerdocio desde el punto de vista cristiano.

– También es interesante, en este sentido, el testimonio de la primera carta de Pedro. Como es bien sabido, esta carta se inspira en el libro del Levítico para proclamar el carácter sacerdotal de toda la Iglesia<sup>8</sup>. Pero lo curioso es que no destaca, como lo hace el Levítico, la existencia de ministros sacerdotales en la misma Iglesia. También este dato resulta altamente revelador de toda una mentalidad, que manifiestamente quiere evitar el hablar de sacerdotes como cuerpo especializado de personas en la comunidad creyente.

– Pero más elocuente que todo lo anterior es el comportamiento de los evangelios en esta materia. Lo que aparece ya claramente en el caso de Juan el Bautista: este hombre, que era de familia sacerdotal, tanto por línea paterna (Lc 1,5ss) como materna (Lc 1,5), y sin embargo no aparece en el templo o vinculado al sacerdocio, sino en una actividad de carácter profético. Por otra parte –y esto es lo más importante–, sabemos que, en tiempos de Jesús, existía entre los judíos una gran expectación del gran sacerdote que iba a venir<sup>9</sup>, pero lo curioso es que jamás se refleja en los evangelios esa expectación. Acerca de Jesús, la gente se preguntaba si era el mesías o el profeta definitivo (cf. Mt 16,14 y par), pero nadie se preguntó si era el gran sacerdote que el pueblo esperaba. Y es que la actividad de Jesús no tuvo nada de sacerdotal, sino que, por el contrario, se tradujo de hecho en un enfrentamiento directo con los sacerdotes judíos (Mt 16,21 par; 20,18; 21,12.45; 26,3.14 par).

– Y todavía una observación significativa: cuando en el libro de los Hechos se habla de los levitas y sacerdotes que se convertían a la fe, se les alaba y reconoce como simples fieles, pero nada se dice de ellos en cuanto a su calidad de sacerdotes (Hch 4,36-37; 6,7) o funcionarios del culto. Este aspecto no interesa para nada a los autores cristianos de la primitiva Iglesia.

En resumen, pues, al leer los escritos del Nuevo Testamento nos encontramos con el siguiente hecho: la palabra «sacerdote» no es aplicada nunca a las personas que actualmente son designadas en la Iglesia con ese nombre. Esta palabra se utiliza para hablar de los sacerdotes del Antiguo Testamento (Mc 1,44; 2,26; Lc 1,5); de Jesús el mesías (ampliamente en la carta a los Hebreos) y de todos los fieles cristianos sin distinción (1 Pe 2,5; Ap 1,6; 5,10; 20,6). A los ministros de la Iglesia no se les designa como sacerdotes.

---

<sup>8</sup> Cf. J. Colson, *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile*. París 1966, 179-180.

<sup>9</sup> Cf. A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, 59-64.

Y es importante tener en cuenta que esta situación se mantiene así durante todo el siglo segundo. En efecto, ni en la *Didajé*, ni en la *Carta* de Clemente romano, ni en Ignacio de Antioquía, ni en el *Pastor* de Hermas, ni en Justino, ni en Ireneo, en ninguno de estos autores se habla de sacerdotes en la Iglesia. Para encontrar el término «sacerdote», aplicado a los ministros de la Iglesia, hay que esperar hasta Tertuliano. Pero de esto hablaremos más adelante. Ahora bien, ¿qué es lo que esto nos quiere decir? Para responder a esta cuestión, debemos antes precisar en qué sentido se puede y se debe hablar de Cristo como sacerdote.

### 3. El sacerdocio de Cristo

El único escrito del Nuevo Testamento que habla sobre el sacerdocio de Cristo es la carta a los Hebreos. En ella se dice que los cristianos tenemos un sacerdote, es más, un «sumo sacerdote» (*arjieréus*) (Heb 8,1; cf. 4,15) o un «gran sacerdote» (*ieréus megan*) (Heb 10,19.21), que es un «sumo sacerdote grande» (*arjieréa megan*) (Heb 4,14), que es Jesús, el Hijo de Dios (Heb 4,14), el Cristo como sumo sacerdote de los bienes futuros (Heb 9,11). Ahora bien, ¿en qué sentido se le aplican a Cristo estos títulos?

La tesis central de la carta a los Hebreos no está sólo en decirnos que Cristo es sacerdote, el sumo sacerdote de los bienes definitivos, sino, además de eso, en decir también que el sacerdocio de Cristo no es ritual, sino existencial. Lo cual viene a indicar sustancialmente tres cosas: 1) que la condición que Cristo tuvo que cumplir para llegar a ser sacerdote no se debe entender en la línea de la separación y segregación de lo profano (para entrar así en el ámbito de lo sacro), sino exactamente al revés: Cristo tuvo que acercarse a los demás, hacerse semejante a los que sufren, igualarse a todos; 2) que el acceso de Cristo al sacerdocio no se realizó mediante unos determinados ritos o ceremonias sagradas, sino en virtud de sus propios sufrimientos y a través de su existencia destrozada; 3) que la realización de su sacerdocio no consistió en la puesta en práctica de una serie de ritos sagrados, sino de su existencia entera entregada a los demás y, sobre todo, en su muerte por fidelidad a Dios y para bien del hombre.

Pero antes de explicar cada uno de estos puntos, conviene tener presente que el autor de la carta a los Hebreos hace una crítica implacable del culto y del sacerdocio entendidos en la línea de la mera ejecución de ritos y ceremonias. Esto es lo que explica el autor en la sección central de la carta, concretamente en 8,3 - 9,10, donde llega a afirmar que ese tipo de culto es inútil (Heb 9,8-10) y no lleva a los hombres a encontrarse con el verdadero Dios. Más aún, los ritos, por sí mismos, son ineficaces, porque son ceremonias externas al hombre mismo (Heb 10,4), de tal manera que en realidad



no agradan a Dios (Heb 10,5.6.8). En consecuencia, un sacerdocio, basado en la celebración de ritos y ceremonias, es incapaz de establecer la verdadera relación entre el hombre y Dios. Y la razón está en que los ritos y ceremonias son cosas externas a la persona misma. Lo cual nos sitúa en el camino recto para una adecuada comprensión de los tres puntos antes indicados.

– Y, ante todo, la condición, que Cristo tuvo que cumplir para llegar al sacerdocio, fue hacerse en todo semejante a los que sufren. Este es el sentido del primer gran texto sacerdotal que hay en la carta a los Hebreos: «El tuvo que hacerse en todo semejante a sus hermanos, para llegar a sumo sacerdote..., pues por haber pasado él por la prueba del dolor, puede auxiliar a los que ahora la están pasando» (Heb 2,17-18). Este texto nos viene a indicar lo siguiente: mientras que la condición para acceder al sacerdocio en el Antiguo Testamento era la separación, para entrar en el ámbito de lo sagrado, en el sacerdocio que se instaura a partir de Cristo, la condición para hacerse sacerdote es la asimilación, para hacerse en todo semejante a los que sufren y lo pasan mal en la vida, ya que eso es lo que nos capacita para ayudar de verdad a los demás. Por tanto, toda forma de entender el sacerdocio, que vaya en la línea de la segregación y separación de los demás, es un sacerdocio que se parece más al del Antiguo Testamento que al sacerdocio de Cristo.

– El acceso de Cristo al sacerdocio se realizó mediante su existencia entera, especialmente su muerte. Es decir, Cristo no llegó a ser sacerdote en virtud de un ritual que se practicó y se celebró con él y ante él, sino por medio de su existencia entera, especialmente su muerte, ofrecida a Dios en la oración (cf. Mc 14,36; Jn 12,27). En este sentido, conviene recordar que la carta a los Hebreos recoge, en primer lugar, la definición genérica de sacerdocio (Heb 5,1-4), y después es cuando aplica esa definición a Cristo (Heb 5,5-10). Ahora bien, en este contexto es donde afirma que Cristo «ofreció oraciones y súplicas», expresión típicamente sacerdotal (el verbo *prosférein* significa siempre en la carta la oblación del sacerdote: 5,1.3.7; 7,27; 8,3.4; 9,7.9.14.25.28; 10,1.2.8.12; 11,4.17; 12,7), que viene a indicar algo sencillamente revolucionario, a saber: lo que Cristo «ofreció», en cuanto sacerdote, no fue algo externo a su persona, sino que fue su propia persona y su propia vida.

– Por eso la realización del sacerdocio de Cristo consistió en su existencia entera, ofrecida en la muerte, por fidelidad a Dios y para bien del hombre (Heb 9,11-28). En este párrafo es decisiva la mención de la sangre (Heb 9,12.14). Pero la cuestión capital está en que no se trata de la sangre de animales que se ofrecen como víctimas, sino que se trata de la propia sangre de Jesús: la «suya propia» (Heb 9,12), la «sangre del mesías» (Heb 9,14). Ahora bien, esto nos viene a decir dos cosas: a) en primer lugar, que, en el

sacerdocio de Cristo, se suprime la distinción entre sacerdote y víctima, porque Cristo «se ofreció a sí mismo» (Heb 9,14.25; cf. 9,28); b) en segundo lugar, que, en el sacerdocio de Cristo, se suprime también la distinción y separación entre el culto y la existencia, ya que el sacrificio que Cristo ofreció no fue otra cosa que el drama de su propio sufrimiento, su pasión y su muerte (cf. Heb 5,7-8; 9,15.26).

La conclusión que se deduce lógicamente de todo este planteamiento es que, a partir de la muerte de Cristo, el sistema de relación del hombre con Dios ha quedado modificado radicalmente. Este sistema ya no consiste en la ejecución de unos determinados ritos, que son a fin de cuentas cosas y ceremonias distintas de la persona, sino que consiste en la entrega de la persona misma. Cristo no ofreció la sangre de toros y machos cabríos, sino que ofreció su propia sangre. Queda, por tanto, suprimida, de una vez por todas, la distinción entre culto y existencia. El culto auténtico no es otra cosa que la entrega de la propia vida. De ahí que los sacrificios que agradan a Dios no son otra cosa que la solidaridad y la práctica del bien (Heb 13,16). La solución *ritual*, que los antiguos dieron al problema de Dios, ha quedado anulada. En su lugar, se levanta la solución *existencial*, que ha sido posible gracias al sacerdocio de Cristo, puesto que este sacerdocio consistió en la entrega total de su propia existencia.

Por lo demás, este planteamiento no suprime la razón de ser de nuestro culto y de nuestros sacramentos en la Iglesia. Ese culto y esos sacramentos son la actualización simbólica de la muerte de Cristo, y la expresión, también simbólica, de nuestra entrega existencial a Dios<sup>10</sup>.

Ahora bien, a partir de todo lo que se acaba de exponer se comprende por qué los autores cristianos de los dos primeros siglos no designaron, ni pudieron designar, a los ministros de la Iglesia como «sacerdotes». La razón está en que aquellos autores sabían muy bien que el sacerdocio, que se instaura a partir de Cristo, es un sacerdocio *existencial*. Ahora bien, en eso todos somos iguales en la Iglesia, porque todos podemos y debemos igualmente ofrecer nuestra propia existencia como entrega a Dios y para servicio de nuestros hermanos. Por eso, como ya se ha dicho, en el Nuevo Testamento se designa a todos los cristianos como sacerdotes.

---

<sup>10</sup> He analizado ampliamente esta cuestión en mi libro *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos*. Salamanca 1981.

#### 4. La sacralización del ministerio

Ya he dicho que durante el siglo segundo no se habla de «sacerdotes» en la Iglesia. Se habla, por supuesto, de obispos, presbíteros, diáconos, profetas, etc., pero no se habla de sacerdotes. Es decir, en aquel tiempo aún no se había sacralizado el ministerio eclesial. Los ministros de la Iglesia presidían en las comunidades, animaban y exhortaban a los demás, actuaban como agentes de unidad entre los cristianos, pero no se les consideraba como personas «sagradas» y, por tanto, separadas de los demás y por encima de los demás. Matizando y precisando más este juicio, se puede decir que hay un dato indirecto que puede tener alguna significación: en la carta de Clemente de Roma a los cristianos de Corinto se dice que los presbíteros son «hombres que han presentado a Dios las ofrendas (*tà dôra*) con una piedad irreprochable»<sup>11</sup>. Presentar a Dios «ofrendas» puede ser considerado como una acción sagrada y, por tanto, sacerdotal. Pero hay que tener en cuenta que Clemente no utiliza el término *prosfora*, sino simplemente *dôra*, que no es una palabra estrictamente sacral, puesto que significa «dones» en general.

La *Tradición apostólica* de Hipólito es seguramente el primer documento en el que se designa al obispo *arjieréus*, sumo sacerdote<sup>12</sup>. Igualmente, en un pasaje del que sólo tenemos la traducción latina, se dice que el diácono «non in sacerdotio ordinatur»<sup>13</sup>. Esto parece indicar que ya a comienzos del siglo tercero se utilizaba el vocabulario sacral para designar a los ministros de la Iglesia. Lo cual aparece mucho más claramente en Tertuliano, que utiliza 97 veces la palabra *sacerdos*, de las cuales en 8 ocasiones es para designar al obispo<sup>14</sup> y en 21 casos es para referirse a los cristianos en general. En este punto insiste Tertuliano de tal manera que él estaba persuadido de que la diferencia entre los ordenados y la plebe era el resultado de una decisión eclesiástica. Por eso, para Tertuliano, cuando no hay sacerdotes ordenados, los laicos pueden bautizar y celebrar la eucaristía, porque donde hay tres allí está la Iglesia, aunque sean laicos<sup>15</sup>. De todas maneras, es segu-

---

<sup>11</sup> XLIV, 4, Funk I, 156.

<sup>12</sup> *Trad. apost.*, ed. B. Botte 41 y 66.

<sup>13</sup> *Trad. apost.*, ed. B. Botte 39; cf. P. M. Gy, *Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien*, en *Etudes sur le sacrement de l' Ordre*. París 1957, 142.

<sup>14</sup> *De Bapt.*, XVII, 1: CC 291, 13-14; *De Ieiun.*, XVI, 8: CC 1275, 15; *De Pud.*, XX, 11: CC 1325, 60-61; XXI, 17: CC 1328, 79; *De exhort. cast.*, VII, 5: CC 1025, 29; VII, 6: CC 1025, 30; XI, 2: CC 1031, 11; VII, 2: CC 1024, 15. Resulta sorprendente que P. M. Gy, en el artículo citado, afirma con toda tranquilidad: «Tertullien qui n'a pas sacerdos»... Sin duda alguna, P. M. Gy no había leído a Tertuliano cuando hizo semejante afirmación.

<sup>15</sup> El texto es clarísimo en este sentido: «Nonne et laici sacerdotes sumus?... Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessus sanctificatos deo. Ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi

ro que, para Tertuliano, los ministros de la Iglesia son ya personas sagradas, aunque esto se aplique solamente a los obispos y no a los presbíteros en general.

El paso decisivo, en este proceso de sacralización del ministerio eclesial, se da, en occidente, con Cipriano de Cartago. En efecto, este autor utiliza, en sus escritos, 202 veces la palabra «sacerdote», y de ellas en 147 ocasiones es para designar al obispo y una vez para hablar de los presbíteros. Y así, en la *carta 40* dice Cipriano: «Pero el motivo de quedarse fue, como vemos, para que el Señor lo agregara a nuestro clero y para dotar de prestigiosos sacerdotes a nuestro grupo, desolado por la caída de algunos presbíteros»<sup>16</sup>. Incluso los presbíteros, por tanto, son sacerdotes y tienen la dignidad sacerdotal. Pero no se trata sólo de esto. Además, hay que tener en cuenta que mientras Tertuliano afirmaba, como hemos visto, que la diferencia entre los ordenados y la plebe es el resultado de una disposición eclesiástica, para Cipriano esa diferencia es de institución divina, porque la *ordinatio episcoporum* «está establecida por una ley divina»<sup>17</sup>. Queda patente, por tanto, la distancia profunda que se advierte entre Cipriano, por una parte, y el estado de cosas que muestra Tertuliano, por otra, no muchos años antes. En la primera mitad del siglo tercero se produjo la sacralización del ministerio eclesial. A partir de entonces, ya no se habla de servicio, sino de *honor, dignitas y potestas*: «honor», «dignidad» y «potestad»<sup>18</sup>.

Esta exaltación de los ministros de la Iglesia se comprende mejor si tenemos en cuenta que es también a partir del siglo tercero cuando se empieza a hablar del «orden» y de la «ordenación». En efecto, parece ser Tertuliano el primer autor que utilizó estos conceptos<sup>19</sup>, que años más tarde adquieren

---

solus; scilicet ubi tres, ecclesia est, licet laici» (*De exhort. cast.*, VII, 3: CC 1024-1025). Hay que tener en cuenta que el *De exhortatione castitatis* está escrito entre los años 208-212, es decir, en el tiempo en que Tertuliano sufría ya la influencia montanista. Pero es importante notar que en ese tiempo aún no había roto con la gran Iglesia; cf. R. Braun, «*Deus Christianorum*». *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. París 1962, 567-577.

<sup>16</sup> «Sed remanendi, ut videmus, haec fuit causa ut eum clero nostro Dominus adiungeret et desolatam per lapsum quorundam presbyterorum nostrorum copiam gloriosis sacerdotibus adornaret» (*Epist.* 40, 1, ed. Hartel: CSEL 568, 9). Y en otro texto, Cipriano aplica con más claridad aún el término «sacerdotal» a los presbíteros: «qui cum episcopo presbyteri sacerdotali honore coniuncti»... (*Epist.* 61, 3, ed. Hartel: CSEL 696-697, 1).

<sup>17</sup> «Cum hoc ita divina lege fundatum sit»... (*Epist.* 33, 1, ed. Hartel: CSEL 566, 12-13).

<sup>18</sup> Cipriano, *Epist.* 15, 1: CSEL 514, 5; *Epist.* 16, 3: CSEL 519, 17; *Epist.* 17, 2: CSEL 522, 5; *Epist.* 33, 1: CSEL 566, 3; *Epist.* 37, 2: CSEL 577, 7; *Epist.* 43, 3: CSEL 592, 26.

<sup>19</sup> Por ejemplo, en *De exhort. cast.*, VII: PL 2, 971; cf., para este punto, P. van Beneden, *Aux origines d'une terminologie sacramentelle. Ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature latine avant 313*. Lovaina 1974; M. Bevenot, *Tertullians thoughts about the christian priesthood*, en *Corona Gratiarum. Miscellanea E. Dekkers*, I. Brujas 1975, 125-137.

5

carta de ciudadanía en el mundo cristiano<sup>20</sup>. Ahora bien, *ordo* y *ordinatio* eran, en aquel tiempo, conceptos clave en la organización de la sociedad y del imperio<sup>21</sup>, porque eran los términos clásicos para designar el nombramiento de los funcionarios imperiales, sobre todo cuando se trataba del emperador mismo. Lo cual indica claramente la tendencia de los ministros eclesiales a distanciarse del pueblo y a acomodarse, en la medida de lo posible, a los notables y grandes de la sociedad. Pero no se trata solamente de eso. Porque, además, el *ordo* tenía, en el imperio romano, la significación secundaria de *clase social*, de tal manera que existían tres *ordines*: el de los senadores (*ordo senatorum*), el de los caballeros (*ordo equestrum*) y el de la plebe o pueblo llano (*ordo plebeius*). Y es importante tener en cuenta que, en las comunidades cristianas, se asumió esta terminología precisamente para diferenciar netamente a los ministros (ordenados) del resto de la comunidad, a la que se consideraba como la plebe. De esta manera, se vino a establecer una separación y hasta una distancia muy fundamental entre los ministros de la comunidad y la comunidad misma. Los «servidores» de la comunidad pasaron a ser los notables y los que dominaban a la misma comunidad.

Esta sacralización de los ministros de la Iglesia se dio también en oriente, y por cierto de manera más acusada. Baste citar un solo documento de aquel tiempo. Me refiero a la *Didascalía*, una especie de recopilación canónica de la primera mitad del siglo tercero. Este documento, que tuvo una amplia difusión en las Iglesias de oriente, designa catorce veces al obispo con el título de «sacerdote», y sus referencias a los levitas y sacerdotes del Antiguo Testamento son constantes. Pero no es esto lo más importante. Lo verdaderamente notable es que exalta al obispo hasta tal punto que lo compara con Dios y lo sitúa en el lugar de Dios. En este sentido, los textos resultan sorprendentes: «El primer sacerdote y levita para vosotros es el obispo; él es el que os imparte la palabra y es vuestro mediador...; él reina en lugar de Dios y ha de ser venerado como Dios, porque el obispo os preside en representación de Dios»<sup>22</sup>. Y más adelante: «Estimad al obispo como la boca de Dios»<sup>23</sup>. Más aún: «Amad al obispo como padre, temedlo como rey,

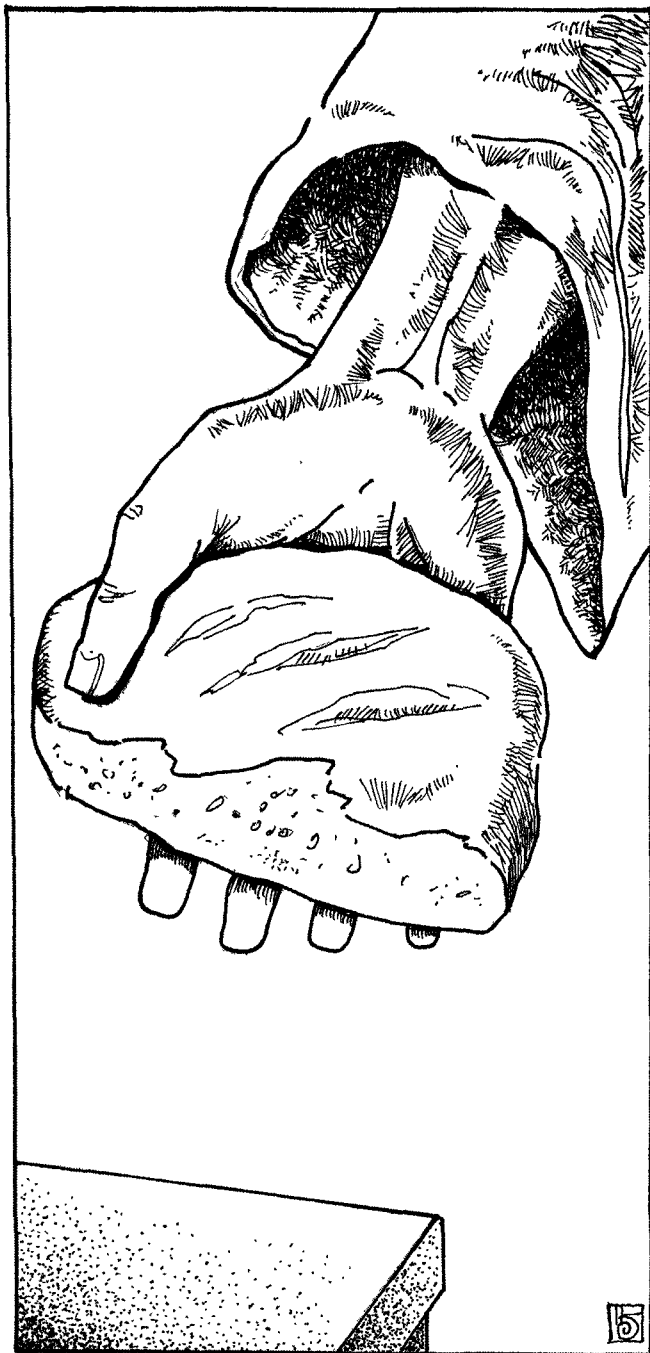
---

<sup>20</sup> En Cipriano es ya frecuente el uso de estos términos, precisamente para expresar la pertenencia al estamento clerical y la consiguiente diferencia de la plebe o pueblo de los laicos: *Epist.* 33, 1: CSEL 566, 10; *Epist.* 38, 1: CSEL 579, 17; 2: CSEL 580, 20; *Epist.* 44, 2: CSEL 598, 14; *Epist.* 45, 2: CSEL 600, 18; 3: CSEL 602, 4; 4: CSEL 603, 12; *Epist.* 48, 3: CSEL 607, 13; *Epist.* 55, 8: CSEL 629, 21; 24: CSEL 642, 20; *Epist.* 56, 1: CSEL 648, 8; *Epist.* 61, 3: CSEL 696, 26; *Epist.* 67, 4: CSEL 738, 12; 5: CSEL 739, 7-8; *Epist.* 68, 2: CSEL 745, 11; *Epist.* 69, 3: CSEL 752, 11; *Epist.* 72, 2: CSEL 776, 16; *De zelo et livore*, 6: CSEL 423, 13.

<sup>21</sup> Cf. Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft* XVIII/1. Stuttgart 1939, 930-936; P. Fransen, *Ordo*: LThK VII, 1212-1220.

<sup>22</sup> *Didascalía*, XXVI, 4, ed. Funk 104.

<sup>23</sup> *Didasc.*, XXVIII, 9, ed. Funk 110.



---

«¿No somos sacerdotes también los laicos? Está escrito: 'Nos hizo un reino y sacerdotes de su Padre' (Ap 1,6). La autoridad de la Iglesia constituyó la diferencia entre el orden y el pueblo... Donde no hay presencia del orden eclesiástico, bautizas y ofresces (la eucaristía), y eres sacerdote para ti solo; es decir, donde hay tres, está la Iglesia, aunque sean laicos... Por tanto, si tienes el derecho del sacerdote en ti mismo cuando es necesario, conviene que tengas también la disciplina del sacerdote».

Tertuliano, s. III,  
*De exhort. cast.*, VII, 3.

---

honradlo como Dios»<sup>24</sup>. Aquí ya no se trata de una sacralización, sino de una auténtica divinización. Por eso, lo característico del obispo es la *potestas* o *exousía*, de tal manera que al obispo se le dice lo siguiente: «Juzga, obispo, con potestad como Dios»<sup>25</sup>. Más no se puede decir en esta verdadera apoteosis de exaltación y hasta divinización de la figura episcopal.

De esta manera, lo que en el Nuevo Testamento es servicio y hasta esclavitud, vino a configurarse, relativamente pronto (primera mitad del siglo tercero), como sacralización absoluta y hasta como divinización. Con el paso del tiempo, este proceso se acentúa durante todo el tiempo de los padres de la Iglesia y en la alta Edad Media, de tal manera que un autor como san Isidoro de Sevilla deduce la definición del sacerdote, no ya de la tipología del Antiguo Testamento, sino de la definición de los sacerdotes paganos: «El sacerdote es como el que da lo sagrado, así consagra y santifica»<sup>26</sup>. Así lo sagrado vino a superponerse sobre lo evangélico. Y los ministros de la Iglesia se constituyeron en grupo o casta aparte, separados del resto de los fieles, como mediadores entre Dios y los hombres.

## 5. Causas de esta evolución

Creo que fueron dos las causas que determinaron este proceso de sacralización y de consiguiente exaltación de los ministros de la Iglesia: por una parte, el recurso a la teología del Antiguo Testamento para explicar el origen y la razón de ser del ministerio cristiano; por otra parte, la progresiva degeneración y relajación que sufre la Iglesia en la primera mitad del siglo tercero. Vale la pena explicar brevemente estas dos causas.

En cuanto a la utilización de la teología del Antiguo Testamento, hay que tener en cuenta que ya en la *Tradición apostólica* de Hipólito, en la plegaria de ordenación del obispo, se hace mención de Abrahán y de los sacerdotes del Antiguo Testamento<sup>27</sup>; y en la ordenación de los presbíteros se recuerda la designación de presbíteros por Moisés<sup>28</sup>. Poco después, Tertuliano recurre con frecuencia a la tipología del sacerdocio del Antiguo Testamento.

---

<sup>24</sup> *Didasc.*, XXXIV, 5, ed. Funk 118.

<sup>25</sup> *Didasc.*, XII, 1, ed. Funk 48.

<sup>26</sup> «Sacerdos autem nomen habet compositum ex graeco et latino, quasi sacrum dans, sicut enim rex a regendo, ita sacerdos a sanctificando vocatus est; consecrat enim et sanctificat» (*Etymol.*, VII, 12, 17: PL 82, 291-292). Ha estudiado bien todo este proceso de sacralización J. A. Estrada, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*. Madrid 1989, 81-93.

<sup>27</sup> *Trad. apost.*, ed. B. Botte (Sourc. Chr.) 28.

<sup>28</sup> *Trad. apost.*, ed. c., 38.

mento para referirse al sacerdocio de Cristo o de los fieles<sup>29</sup>. Pero es, sobre todo, a mediados del siglo tercero, en Cipriano de Cartago, en quien este recurso a la teología del Antiguo Testamento adquiere carta de ciudadanía. En efecto, en Cipriano hay hasta 26 textos en los que la teología del ministerio cristiano (al que Cipriano llama constantemente «sacerdocio») se inspira en textos del Antiguo Testamento. De tal manera que la dignidad, la santidad y las exigencias del sacerdocio cristiano se derivan, no ya de Cristo y de los documentos del Nuevo Testamento, sino del sacerdocio aarónico y de los levitas, de los que nos hablan los escritos del Antiguo Testamento<sup>30</sup>.

Por lo que se refiere a la tradición oriental, baste recordar el testimonio del primer documento canónico que conocemos, la *Didascalia*. Este escrito, de la primera mitad del siglo tercero, recurre constantemente al Antiguo Testamento para explicar la santidad, los privilegios y las exigencias de los ministros de la Iglesia, a los que con frecuencia designa como «sacerdotes» y como «levitas»<sup>31</sup>. Sin duda alguna, ya a mediados del siglo tercero, se había asimilado en la Iglesia plenamente la interpretación del ministerio cristiano a partir del sacerdocio del Antiguo Testamento. Este proceso de regresión judaizante se acentúa en los siglos siguientes, de tal manera que, como ha observado acertadamente Juan A. Estrada, en los siglos VI y VII ese influjo es determinante en España y en Irlanda, y en el siglo VIII se extiende por la Galia y por todo el continente. Este influjo veterotestamentario, en el contexto de pueblos fácticamente semipaganos, aunque estuvieran bautizados por la conversión del rey, es fundamental como soporte del proceso de judaización y de paganización de la Iglesia en la alta Edad Media<sup>32</sup>. De esa manera, los ministros de la Iglesia fueron perdiendo paulatinamente su dimensión apostólica y evangélica. Y se convirtieron en funcionarios del culto y del altar.

La segunda causa, que he apuntado antes, en este proceso de exaltación

---

<sup>29</sup> *Adv. Mar.*, V, 9, 9: CC 690, 25; *De Monog.*, VI, 4: CC 1237, 44; VII, 7: CC 1238, 49; *De Cor.*, IX, 1: CC 1052, 1-2; *De leiun.*, XVI, 1: CC 1274, 27; *Adv. Iud.*, II, 7: CC 1342, 49; II, 14: CC 1344, 87; *De Pud.*, XX, 6: CC 1324, 29; XX, 9: CC 1325, 43.

<sup>30</sup> Cipriano, *De habitu virg.*, 1, ed. Hartel: CSEL 188, 1; *De lapsis*, 6: CSEL 240, 16; 28: CSEL 257, 22; 36: CSEL 263, 27; *De orat.*, 4: CSEL 269, 2; *Epist. 1*, 2: CSEL 466, 20; *Epist. 3*, 1: CSEL 469, 19; 1: CSEL 470, 9; *Epist. 4*, 4: CSEL 476, 18; *Epist.*, 43, 7: CSEL 596, 16; *Epist. 45*, 2: CSEL 600, 23; *Epist. 59*, 4: CSEL 670, 17; *Epist. 59*, 13: CSEL 682, 7; *Epist. 63*, 18: CSEL 716, 8; *Epist. 65*, 2: CSEL 723, 7; *Epist. 66*, 3: CSEL 728, 7; 7: CSEL 731, 9; *Epist. 67*, 2: CSEL 736, 21; 3: CSEL 737, 6; 4: CSEL 738, 4; *Epist. 69*, 8: CSEL 757, 16; 9: CSEL 758, 12; *Epist. 70*, 1: CSEL 767, 14; *Epist. 72*, 2: CSEL 777, 1; *Epist. 73*, 8: CSEL 784, 6; *Epist. 74*, 8: CSEL 805, 9; *Epist. 76*, 3: CSEL 830, 15.

<sup>31</sup> *Didasc.*, II, 3, 1, ed. Funk 34, 10-12; II, 5, 5, Funk 38, 7-9; II, 6, 7-10, Funk 40, 5-19; II, 18, 6, Funk 66, 15-16; II, 25, 7, Funk 94, 26-28; II, 25, 15-25, Funk 98-100, 10ss; II, 28, 7, Funk 110, 3-5; II, 30, 1, Funk 112, 1-2; etc.

<sup>32</sup> Juan A. Estrada, *La identidad de los laicos*, 82.



y sacralización de los ministros de la Iglesia, es la relajación que se produce dentro de la misma Iglesia en la primera mitad del siglo tercero. En efecto, a comienzos de ese siglo, Tertuliano describe lo que era y cómo era la vida de las comunidades cristianas: eran comunidades en las que no se toleraba a los escandalosos, de manera que se excluía a los que practicaban el mal<sup>33</sup>. Pero lo más importante es que eran comunidades en las que todo se ponía en común, de tal manera que los paganos decían: «mirad cómo se aman», hasta el punto de que «están dispuestos a morir unos por otros»<sup>34</sup>. Esta era la situación a comienzos del siglo tercero. Pues bien, cincuenta años más tarde, a mediados de ese mismo siglo, Cipriano se lamenta, en un texto verdaderamente patético, de la situación de postración en que vivía la Iglesia: «Cada uno busca engrosar su hacienda y, olvidándose de la pobreza que practicaban los fieles en tiempo de los apóstoles..., no tenían otra ansiedad que la de acumular bienes con una codicia abrasadora e insaciable. No se veía en los sacerdotes el celo por la religión ni una fe íntegra en los ministros del santuario; no había obras de misericordia ni disciplina en las costumbres». De tal manera que ésa fue la causa de los muchos males que sobrevinieron a la Iglesia<sup>35</sup>.

¿Qué había ocurrido en esta primera mitad del siglo tercero para que las cosas llegasen hasta ese punto? Se sabe que, en este tiempo, las instituciones del imperio sufrieron un proceso de degradación tal que, con razón, se ha designado aquel tiempo como una época de angustia: las instituciones sociales hacían agua por todas partes, de tal manera que la política, la economía, la familia y la religión atravesaban un proceso de degradación creciente. Por el contrario, la Iglesia gozaba de una cierta paz y tranquilidad. Como ha escrito el profesor L. R. Dodds, desde el año 203, en que el joven Orígenes comenzó su labor docente en Alejandría, hasta el 248 aproximadamente, cuando, siendo ya anciano, escribe su *Contra Celsum*, para los pueblos del imperio fue aquélla una época de inseguridad y miseria creciente; por el contrario, para la Iglesia fué una etapa de libertad relativa, sin persecuciones, de intenso crecimiento numérico y sobre todo de rápido progreso intelectual<sup>36</sup>. Pero este crecimiento de la Iglesia tuvo su contrapartida: mu-

---

<sup>33</sup> «Si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegatur» (*Apologeticum*, 39, 1-2, ed. E. Dekkers: CC 1, 150).

<sup>34</sup> Tertuliano dice con ironía: «omnia indiscreta sunt apud nos praeter uxores»: lo tenemos todo en común menos las mujeres. Y a continuación añade: «vide, inquit, ut invicem se diligant». Es más: «et ut pro alterutro mori sunt parati»: están dispuestos a morir unos por otros (*Apol.*, 39, 5-12: CC 1, 150-151).

<sup>35</sup> Cipriano, *De lapsis*, 6: CSEL 240, 12ss.

<sup>36</sup> L. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Madrid 1975, 141.

chas gentes entraban en la Iglesia no como fruto de una auténtica conversión a la fe, sino porque huían de la inseguridad reinante en las instituciones del imperio. Como escribe el mismo Dodds, debieron ser muchos los que experimentaron ese desamparo: los bárbaros urbanizados, los campesinos llegados a las ciudades en busca de trabajo, los soldados licenciados, los rentistas arruinados por la inflación y los esclavos manumitidos. Para todas estas gentes, el entrar a formar parte de la comunidad cristiana debía de ser el único medio de conservar el respeto hacia sí mismos y dar a la propia vida algún sentido. Dentro de la comunidad se experimentaba el calor humano y se tenía la prueba de que alguien se interesa por nosotros, en este mundo y en el otro. No es, pues, extraño que los primeros y más llamativos progresos del cristianismo se realizaran en las grandes ciudades: Antioquía, Roma y Alejandría.

Ahora bien, este rápido crecimiento numérico trajo consigo también sus malas consecuencias. En primer lugar, muchos individuos entraron en la Iglesia, no por una profunda conversión a la fe, sino impulsados por el miedo o por otras conveniencias personales. La Iglesia se llenó de cristianos a medio convertir. Por otra parte, al darse este crecimiento masivo, las comunidades cristianas dejaron de ser pequeños grupos en los que se compartían los bienes, en los que todos se conocían y en los que, por consiguiente, era realmente posible la fraternidad real y concreta. Así las cosas, vino la relajación de costumbres en las comunidades. Y de ahí se siguió la necesidad de acrecentar la autoridad y el poder de los dirigentes en cada Iglesia local. Por eso se comprende que los obispos y presbíteros fueran exaltados a la más alta dignidad de lo sagrado. Como se comprende igualmente que a partir de entonces se dejara de hablar de servicio y se potenciaran los conceptos de dignidad, autoridad y potestad. De ahí el recurso masivo al sacerdocio del Antiguo Testamento para explicar e interpretar el ministerio cristiano. Y de ahí también la sacralización de los dirigentes eclesiásticos, como hemos tenido ocasión de analizar a lo largo de este capítulo.

## Bibliografía

- H. Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*. Leipzig 1925.
- G. Bardy, *Le sacerdoce chrétien d'après saint Cyprien*: VS 60 (1939) suppl., 87-119.
- L. W. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*. Oxford 1966.
- P. Batiffol, *L'Eglise naissante*, III: RB IV (1895) 473-500.
- P. van Beneden, *Aux origines d'une terminologie sacramentelle. Ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature latine avant 313*. Lovaina 1974.
- M. Bevenot, *Tertullians thoughts about the christian priesthood*, en *Corona Gratiarum. Miscellanea E. Dekkers*, I. Brujas 1975, 125-137.

- H. F. von Campenhausen, *Polycarp von Smyrna und die Pastoralbriefe*, en *Aus der Frühzeit des Christentums*. Tübinga 1963, 197-252.
- J. A. Estrada, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*. Madrid 1990, especialmente 81-93.
- A. García de la Fuente, *Sobre una nota bibliográfica al caso del obispo Marcial de Mérida*: RC 27 (1934) 123-124.
- A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung der Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I. Leipzig 1924.
- O. Knoch, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, zu einem Buch: Jahrbuch für Antike und Christentum X (1967) 202-210.
- N. López Martínez, *La distinción entre obispos y presbíteros* (Burguense Collectanea Scientifica 4). Burgos 1963, 145-225.
- A. A. Mac Arthur, *The office of Bishop in the Ignatian Epistles and in the Didascalia Apostolorum compared* (TU 79, Studia Patristica IV). Berlín 1961, 298-304.
- J. Neumann, *Der theologische Grund für das kirchliche Vorsteheramt nach dem Zeugnis der Apostolischen Väter*: MüTZ XIV (1963) 253-265.
- J. Schmitt, *Sacerdoce judaïque et hiérarchie ecclésiastique dans les premières communautés palestiniennes*: RevSR XXIX (1955) 250-261.
- M. Thurian, *Sacerdoce et Ministère*. Taizé 1970.

## 4

# Evolución histórica posterior

### 1. El proceso de sacralización

**L**a sacralización de los ministros de la Iglesia, indicada en el capítulo anterior, se acentúa en los siglos siguientes, de tal manera que del siglo IV al VIII este proceso se consolida definitivamente. Los datos, en este sentido, se pueden acumular sin especial esfuerzo. Sobre todo se destaca la interpretación de los ministros de la Iglesia a partir de la teología y de las figuras del Antiguo Testamento. El ministerio pasa de manera definitiva a ser considerado como sacerdocio. Y se interpreta a partir de los sacerdotes y levitas de la antigua alianza. En este sentido, ha escrito Juan A. Estrada: «Este predominio del Antiguo Testamento se nota en las más diversas esferas: consagración de los reyes (según el modelo bíblico) y de los sacerdotes (a los que se ungen las manos desde el siglo VIII); consagración de iglesias según el modelo del templo judío; sistemática derivación de los diversos grados del sacramento del orden a partir de la ordenación cultural de Moisés. El dualismo obispo / presbíteros se refiere tanto al modelo de Aarón / levitas, como al del Nuevo Testamento apóstoles / setenta y dos discípulos, perdiéndose el sentido de comunión y de colegialidad dentro de la Iglesia local. Se establece una continuidad entre la estructura jerárquica judía, la del Nuevo Testamento (en la que se margina el origen comunitario y carismático de los ministros) y la de la Iglesia medieval. Por el contrario, se diluyen las diferencias y rupturas entre lo cristiano y lo judío»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> J. A. Estrada, *La identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, 82-83.

Este proceso de sacralización creciente se nota sobre todo en la liturgia. A partir del siglo VIII, el canon de la misa es recitado por el sacerdote en voz baja, el mismo sacerdote celebra de espaldas al pueblo, los fieles ya no aportan ellos mismos las ofrendas al altar, la misa tiende a convertirse en una cosa santa que pasa delante de la gente, los fieles comprenden cada vez menos el latín de la liturgia, de tal manera que incluso los mismos clérigos saben mal el latín, que no obstante se mantiene como lengua oficial del clero<sup>2</sup>. En definitiva, se trata de comprender que la eucaristía ha dejado progresivamente de ser una acción comunitaria, y se ha convertido en una ceremonia ritual que el sacerdote ejecuta en nombre de la comunidad, pero sin apenas participación de ésta. La gente «asiste» a la misa, pero ya no es la comunidad que participa activamente en la celebración. Es más, el concilio de París de 829 nos informa de que ya en aquel tiempo se decían misas sin asistencia de fieles<sup>3</sup>. Por otra parte, en este tiempo desaparecen prácticamente el concepto y la experiencia de la comunidad, y se acentúa el convencimiento de que toda la vida cristiana y el estado de la religión dependen de los sacerdotes, de su fidelidad, de la pureza de su vida y de su sabiduría. Congar ha acumulado testimonios en este sentido<sup>4</sup>.

De esta época provienen también las vestiduras litúrgicas. Hasta el siglo VI no existían, sino que se utilizaban las vestimentas civiles en la celebración de la eucaristía y demás sacramentos. Sin embargo, ya desde el siglo VI hay vestiduras reservadas para la liturgia. Estas vestiduras litúrgicas no son sino los vestidos romanos, que se diferencian netamente de los ropajes bárbaros. Esta costumbre de mantener los vestidos romanos es el origen de los ornamentos actuales. Con el paso del tiempo, estos vestidos litúrgicos se enriquecieron y se complicaron, hasta que en el siglo XII se introduce la variedad de colores según los diferentes tiempos litúrgicos<sup>5</sup>. Por lo demás, como se ha dicho acertadamente, estas vestiduras litúrgicas cobran una nueva significación, ajena al conservadurismo social que las originó: manifiestan el carácter segregado del ministro y el ámbito no profano en que se desarrolla el culto. Esta reserva se refleja también en la arquitectura. Pasamos del altar central, al que rodea el pueblo, al altar confinado en el presbiterio, al fondo de la iglesia, y al que no tienen acceso los fieles<sup>6</sup>.

En definitiva, el clero, constituido en grupo sociológico aparte, se distan-

---

<sup>2</sup> Cf. Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Age*. París 1968, 96-97.

<sup>3</sup> C. 48: Mansi XIV, 567; cf. Y. Congar, *o. c.*, 97.

<sup>4</sup> *O. c.*, 97, nota 167.

<sup>5</sup> Cf. M. Righetti, *Historia de la liturgia*. Madrid 1955, 532-536.

<sup>6</sup> J. A. Estrada, *o. c.*, 88.

cia cada vez más y más de los fieles, se pierde el sentido de comunidad, se impone la autoridad y potestad de los clérigos sobre los simples fieles y se llega a hacer consistir la Iglesia principalmente en el clero. En este sentido, es programático el famoso texto de Floro de Lyon: «ecclesia quae in sacerdotibus maxime constat»: la Iglesia consiste principalmente en los sacerdotes<sup>7</sup>.

## 2. La designación de los ministros

Los cambios apuntados no constituyeron, sin embargo, la transformación más importante que se produjo en la organización de la Iglesia. Hubo algo más decisivo en todo este asunto. Me refiero a la forma concreta de designar a los ministros de la comunidad. En el libro de los Hechos de los apóstoles se nos dice que Matías fue elegido por votación popular (Hch 1,26). De la misma manera, los siete líderes de la comunidad de los de habla griega fueron elegidos por votación de todo el grupo (Hch 6,3-6). Como Bernabé y Saulo fueron enviados a la misión por toda la comunidad de Antioquía (Hch 13,2-3). Sin duda alguna, esta fue la práctica normal de la Iglesia durante los siglos primero y segundo. A comienzos del siglo tercero afirma la *Tradición apostólica* de Hipólito: «Que se ordene como obispo al que ha sido elegido por el pueblo, que es irreprochable... con el consentimiento de todos, que éstos (los obispos) le impongan las manos y que el presbiterio permanezca sin intervenir»<sup>8</sup>. Años más tarde, exactamente el 250, en la persecución de Decio, hubo tres obispos españoles, los de León, Astorga y Mérida, que negaron la fe y dieron otros malos ejemplos a los fieles. Ante semejante escándalo, las comunidades afectadas depusieron a los mencionados obispos. En tal situación, uno de ellos, Basíldes, acudió al papa Esteban, que lo repuso en su diócesis. Pero la comunidad, que estaba en desacuerdo con semejante decisión, acudió a Cipriano, obispo de Cartago y hombre de eminente prestigio en las Iglesias de España. Dada la gravedad del asunto, Cipriano reunió un concilio en el que participaron 37 obispos. Este concilio dio un decreto que se contiene en la *carta 67* de Cipriano. En sustancia, la carta viene a decir tres cosas: en primer lugar, el pueblo tiene poder, por derecho divino, para elegir a sus ministros<sup>9</sup>; en segundo lugar, el mismo pueblo tiene también poder para quitar a los ministros cuando son

<sup>7</sup> Floro de Lyon, *Capitula ex lege et canone collecta*: PL 119, 421 C.

<sup>8</sup> Hipólito, *Trad. apost.*, II, ed. B. Botte. Münster 1963, 5-6.

<sup>9</sup> «Quod et ipsum videmus de divina auctoritate descendere, ut sacerdos plebe praesente sub omnium oculis deligatur et dignus adque idoneus publico iudicio ac testimonio comprobetur» (Cipriano, *Epist.* 67, 4: CSEL 738, 3-5).

indignos<sup>10</sup>; y en tercer lugar, ni el recurso a Roma debe cambiar la situación, cuando ese recurso no se basa en la verdad<sup>11</sup>. Como se ve, la organización eclesiástica, en aquellos tiempos, era muy distinta de la que se implanta a partir del segundo milenio. El centro de la vida de la Iglesia estaba en la comunidad, de tal manera que el mismo Cipriano afirma con toda naturalidad: «Desde el principio de mi episcopado determiné no tomar ninguna resolución por mi cuenta sin vuestro consejo y el consentimiento de mi pueblo»<sup>12</sup>. Y es que durante todo el primer milenio, el principio rector, en la designación de los ministros de la Iglesia, era el formulado magistralmente por san León Magno: «El que debe ser puesto a la cabeza de todos, debe ser elegido por todos»<sup>13</sup>. Es más, se tenía el firme convencimiento de que el obispo no debía ser impuesto a quienes no lo aceptaban, puesto que se requería el consentimiento del clero y del pueblo. Así lo formuló el papa Celestino I en una frase que se hizo famosa y que pasó al *Decreto* de Graciano: «Nullus inuitis detur episcopus Cleri, plebis et ordinis, consensus ac desiderium requiratur»<sup>14</sup>.

Pero hay más. Según nos consta por el canon sexto del concilio ecuménico de Calcedonia, la relación del ministro a su comunidad era tal que se tenían por inválidas las llamadas «ordenaciones absolutas», es decir, aquellas ordenaciones en las que un sujeto era ordenado sin relación a una comunidad concreta<sup>15</sup>. En el fondo, esto quería decir que solamente se consideraba ministro verdadero y válido de la Iglesia aquel que era llamado y aceptado por una comunidad. Por tanto, lo primero era la comunidad; y sólo después, en el seno de la comunidad, se podía dar la realidad del ministerio, es decir, sólo en la comunidad podía existir un ministro que fuera verdadero ministro de la Iglesia.

---

<sup>10</sup> Propter quod plebs obsequens praeceptis dominicis et Deum metuens a peccatore praeposito separare se debet, nec ad sacrilegi sacerdotis sacrificia miscere, quando ipsa maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi» (Cipriano, *Epist* 67, 3 CSEL, 737-738, 20-22)

<sup>11</sup> «Nec rescindere ordinationem iure perfectam potest quod Basilides post crimina sua detecta et conscientiae etiam propriae confessione nudata Romam pergens Stephanum collegam nostrum longe positum et gestae rei ac veritatis ignarum fefellit, ut exambiret reponi se iniuste in episcopatum de quo fuerat iure depositus» (Cipriano, *Epist* 67, 5 CSEL 739, 18-24)

<sup>12</sup> Cipriano, *Epist* 14, 4 CSEL 512, 18-20, cf J I Gonzalez Faus, *Hombres de la comunidad Apuntes sobre el ministerio eclesial* Santander 1989, 104-105

<sup>13</sup> «Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur» (Leon Magno, *Epist* X, 6 PL 54, 634 A)

<sup>14</sup> Celestino I, *Epist* IV, 5 PL 50, 434 B, *Decreto* de Graciano, c 13, D LXI (Friedberg, 231), cf J A Estrada, *La identidad de los laicos*, 128, con bibliografía abundante

<sup>15</sup> *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, ed J Alberigo Bologna 1973, 90 Para un estudio de este asunto, cf E Schillebeeckx, *El ministerio eclesial Los responsables en la comunidad cristiana* Madrid 1983, 67-83, C Vogel, *Vacua manus imposito l'inconsistence de la chirotonie en Occident*, en *Melanges liturgiques offerts au R P Dom B Botte* Lovaina 1972

una comunidad eclesial), tal imposición de manos es inválida, y nunca podrán ejercer el ministerio».

Concilio de Calcedonia,  
año 451, canon 6.

\* \* \*

«Si uno desea el episcopado, desea una cosa buena» (1 Tim 3,1). «Pero yo afirmo que desear, no la obra buena, sino la autoridad y la potestad, es cosa grave. Esta concupiscencia se ha de apartar de nuestro ánimo con todo empeño, para que podamos hacer todas las cosas con libertad».

San Juan Crisóstomo,  
*Del sacerdocio*, lib. III, 11.

\* \* \*

«Por tanto, cuando se trata de la elección del sumo sacerdote, se ponga al frente de los demás aquel que pidan de manera concorde, mediante su consentimiento, el clero y el pueblo: de tal manera que si los votos se dividen y piden otra persona, según el juicio del metropolitano se elija a aquel que prevalece por sus buenos deseos y sus méritos; en todo caso, no se ordene aquel que es rechazado y no solicitado, no sea que la ciudad desprecie o incluso odie al obispo que no ha pedido. Y así se haga menos religiosa de lo que conviene la ciudad a la que no fue lícito tener el obispo que quiso».

San León Magno,  
*Epist. XIV*, 5.

\* \* \*

«Por tanto, todos los que presiden no deben pensar que tienen la potestad de orden, sino la igualdad de condición; y no deben alegrarse de que presiden a los hombres, sino de que les son útiles».

San Gregorio Magno,  
*Regula Pastoralis*, II, 6.



«Vemos que viene de origen divino el elegir al obispo en presencia del pueblo, a la vista de todos, para que todos lo aprueben como digno e idóneo por juicio y testimonio públicos, como manda el Señor... Dios manda que ante toda la asamblea se elija al obispo, esto es, enseña y muestra que es preciso no se verifiquen las ordenaciones sacerdotales sin el conocimiento del pueblo que asiste, de modo que en presencia del pueblo se descubran los delitos de los malos o se publiquen los méritos de los buenos, y así sea la elección justa y regular, después de examinada por el voto y juicio de todos».

San Cipriano, s. III,  
*Carta 67*, IV, 1-2.

\* \* \*

«Y no puede anularse la elección verificada con todo derecho, porque Basílicos, después de descubiertos sus delitos y confesados por sí mismo, haya ido a Roma y engañado a nuestro colega Esteban (era el papa de entonces), que, por estar tan lejos, no está informado de la verdad de los hechos, y haya obtenido de él ser restablecido ilegítimamente en su sede, de la que había sido depuesto con derecho».

San Cipriano, s. III,  
*Carta 67*, V, 3.

\* \* \*

«Por lo cual el pueblo, obediente a los mandatos del Señor y temeroso de Dios, debe apartarse de un obispo pecador y no mezclarse en el sacrificio del obispo sacrílego, cuando, sobre todo, tiene poder o de elegir obispos dignos, o de recusar a los indignos».

San Cipriano, s. III,  
*Carta 67*, III, 2.

\* \* \*

«Decreta el sagrado concilio que quienes son ordenados de una manera absoluta (sin haber sido designados y aceptados por



Las consecuencias que llevaba consigo esta manera de pensar y de actuar son importantes. Porque, en primer lugar, todo esto significaba que no era ni aun siquiera posible la existencia de ministros sin comunidad concreta y determinada a la que servir. Por tanto, el ministerio no era una realidad *en sí*, sino una función al servicio de personas concretas. Lo cual era cierto hasta tal punto que si un ministro de comunidad era apartado de ésta y se quedaba, por eso, sin su comunidad propia, automáticamente perdía el ministerio y volvía a la condición de simple seglar. La documentación que poseemos en este sentido es muy abundante por lo que respecta a la doctrina de los papas y de los concilios<sup>16</sup>. Por otra parte, todo esto quiere decir también que, durante el primer milenio, no se había establecido claramente la distinción entre la potestad de orden y la potestad de jurisdicción. Hasta los siglos XI y XII no se puede hablar propiamente de semejante distinción<sup>17</sup>. Y todavía otra constatación fundamental: esta manera de concebir el ministerio eclesial nos viene a decir que, durante todo el primer milenio del cristianismo, la ordenación incluía no sólo la imposición de manos del obispo, sino además y esencialmente el llamamiento y la aceptación por parte de una comunidad, cosa que nos consta ampliamente por los testimonios de la liturgia<sup>18</sup>. A este llamamiento de la comunidad, el candidato aceptaba libremente; pero había casos en los que el sujeto se resistía a aceptar, y entonces la comunidad lo obligaba, si es que veía que era la persona más idónea para tal cargo. Así ocurrió en las ordenaciones de san Ambrosio y san Agustín<sup>19</sup>. Por tanto, según la manera de pensar de aquellos siglos, se puede decir que no era el que poseía la potestad de orden el que presidía en una comunidad y celebraba en ella la eucaristía, sino el que era designado por una comunidad era quien podía presidirla y celebrar en ella la eucaristía.

Ahora bien, ¿qué concepción del ministerio eclesial subyacía a todo este planteamiento? Brevemente se puede responder así: la Iglesia consiste esencialmente en la comunidad de los creyentes, y por eso el ministerio brota de ella y es designado por ella. Pero, al mismo tiempo, se tenía muy claro también que el ministerio es un don de Dios a su Iglesia, y por eso se requería y se requiere la imposición de manos. Por tanto, en la Iglesia no basta la sola designación de un sujeto por parte de la comunidad, para que ese sujeto

---

<sup>16</sup> He analizado ampliamente este punto en mi trabajo *La secularización de obispos y sacerdotes en la Iglesia latina antigua* Revista Catalana de Teologia VIII/1 (1983) 81-111, cf también C Vogel, *Laica communione contentus Le retour du presbytre au rang des laics* RSR 47 (1973) 56-122

<sup>17</sup> Para este punto, cf E Schillebeeckx, *El ministerio eclesial*, 107, con abundante bibliografía en nota 65

<sup>18</sup> Ha estudiado detenidamente este punto E Schillebeeckx, *El ministerio eclesial*, 83-91

<sup>19</sup> Cf Y Congar, *Ordinations, «invitus», «coactus», de l'Eglise antique au canon 214* Rev Sc Ph Th 50 (1966) 169-197

pueda ejercer el ministerio, porque entonces falta el elemento «de arriba». Pero tampoco basta la sola imposición de manos por parte del obispo, porque entonces falta el elemento «de abajo», la dimensión propiamente eclesial. El ministerio eclesial es a la vez un hecho comunitario y un don de Dios a su Iglesia. Y no puede faltar ninguno de esos dos elementos.



«Si se trata de lo que es necesario para que la Iglesia responda al destino de Dios, sea en un lugar determinado, sea en el plano universal del espacio y del tiempo, diremos que eso es cosa del Señor glorificado y de su Espíritu Santo; bien entendido que la fidelidad y la generosidad de los hombres debe responder a su llamada y a sus dones. Lo que entonces estructura a la Iglesia, son todos esos servicios y ministerios que Dios suscita, para que ella colme en determinado lugar o en todo el mundo la obra del enviado y del siervo: anunciar la buena nueva y procurar la liberación de los pobres; ser la diaconía de Dios que ama a los humanos. Estos servicios y ministerios piden por sí mismos el ser estructurados; y es necesario 'equipar' a los santos para la obra de esa diaconía (Ef 4,12). Y entonces será la oportuna ocasión de recordar aquella lección del Nuevo Testamento: en el cuadro de su apostolicidad esencial, la Iglesia se ha dado (o ha recibido) los ministerios que le hacían falta».

Y. Congar, *Ministerios y comunión eclesial*.  
Madrid 1973, 50.



Sin embargo, sabemos perfectamente que, en la actualidad y desde hace ya varios siglos, se ha desfigurado y hasta se ha perdido prácticamente la dimensión comunitaria del ministerio: las comunidades cristianas ya no tienen derecho a la designación de sus ministros, ni aun siquiera se les consulta para el nombramiento de un ministro determinado, ni tampoco la comunidad tiene derecho a destituir a un ministro por más que éste se muestre indigno del cargo que desempeña, de tal manera que un obispo o un presbítero es ministro de la Iglesia por la sola imposición de manos que ha recibido en su ordenación, aunque no haya sido elegido por ninguna comunidad ni trabaje para comunidad alguna. En definitiva, el ministerio es una realidad *en sí* y no ya una función de servicio a una comunidad concreta.

Esta evolución tan profunda se produce en los siglos XII y XIII, debido principalmente a tres causas. En primer lugar, la organización social: la Iglesia no consiste ya en comunidades, sino en territorios feudales, hasta el punto de que, en el feudalismo, los reyes, condes y duques eran los únicos que disponían de los sacerdotes e incluso de los obispos. Por otra parte,

durante ese mismo tiempo se produjo un verdadero renacimiento del derecho romano, cuya visión de las cosas, en un contexto feudal, desvinculó jurídicamente la potestad de dirección del concepto de «territorialidad», y además, en el campo religioso, del concepto de «Iglesia local». De esta manera, la autoridad se llegó a ver como un valor en sí misma, desvinculada de la comunidad, tanto en la esfera civil como en la religiosa. Y a todo esto hay que unir todavía una tercera causa: durante los siglos XII y XIII nace la teología como ciencia, es decir, en ese tiempo se sistematiza el saber cristiano y se organiza en una serie de tratados teológicos. Pues bien, al nacer la teología como ciencia, nace obviamente la sacramentología, y dentro de ella el tratado teológico sobre el sacramento del orden. Pero lo curioso es que, en ese mismo tiempo, no se elabora y nace la eclesiología. Con lo cual vino a resultar que se construyó un tratado teológico sobre el ministerio sin tener, paralelamente y al mismo tiempo, un tratado teológico sobre la Iglesia, y menos aún un tratado teológico sobre la comunidad. De esta manera, la doctrina teológica sobre el ministerio nació radicalmente desvinculada de lo comunitario y sin referencia alguna a la comunidad de los fieles.

Estos nuevos condicionamientos produjeron sus resultados en el campo doctrinal y en la praxis eclesial. Es verdad que, en plena Edad Media, todavía el *Decreto* de Graciano remite al canon sexto de Calcedonia y prohíbe las «ordenaciones absolutas»<sup>20</sup>. Pero semejante doctrina no se podía mantener por mucho tiempo en las nuevas condiciones históricas. Y así, el concilio III de Letrán (año 1179), en vez de decir que nadie podía ser ordenado válidamente si no era aceptado por una comunidad, afirmó que nadie podía ser ordenado «sin que se le sea asignada una sustentación digna»<sup>21</sup>. Con lo cual no se negaba todavía, al menos en principio, la inserción comunitaria primitiva, pero en realidad todo esto era reinterpretado de tal manera que sólo se tenía ante la vista el punto de vista financiero del mantenimiento del sacerdote. Lo que verdaderamente interesaba ya no era la vida comunitaria y la participación de los fieles en la designación de los ministros, sino el mantenimiento económico y la sustentación del clero.

### 3. La teología del sacramento del orden

Pero con lo dicho no hemos llegado aún a la cuestión capital en lo que se refiere a la comprensión del ministerio ordenado en la Iglesia. El año 1215, el concilio IV de Letrán declaró que solamente puede celebrar la eucaristía

---

<sup>20</sup> *Decr.*, I, d. LXX, c. I, ed. Friedberg I, 257.

<sup>21</sup> C. 5. *Conc. Oecum. Decr.*, 214. Bibliografía en E. Schillebeeckx, o. c., 102, nota 56.

un sacerdote válida y lícitamente ordenado<sup>22</sup>. De esta manera, el concilio afirmó solamente la relación entre sacerdocio y eucaristía, es decir, lo específico del sacerdote se centraba y se reducía a ser el hombre del altar y del sacrificio, mediante una consagración que lo distinguía esencialmente del resto de los fieles.

Para valorar más exactamente el alcance y significación de esta doctrina, conviene tener en cuenta un hecho, que después se repetirá en el concilio de Trento: la Iglesia no pretendió, en el concilio IV de Letrán, ofrecer una enseñanza completa sobre el ministerio eclesial, su esencia, sus funciones, sus exigencias. Lo único que la Iglesia quiso formalmente fue oponerse a determinados errores que atacaban la relación entre sacerdocio y eucaristía, como era el caso de Pedro de Bruys. Ahora bien, el hecho es que los teólogos vieron en la definición del concilio de Letrán más de lo que la definición daba de sí. Porque la definición se refería solamente a un aspecto del ministerio eclesial, pero los teólogos vieron en la doctrina del Lateranense la esencia misma de lo que es el sacramento del orden. Y así, Alejandro de Hales añade a la definición clásica de Pedro Lombardo una segunda definición según la cual el orden es el sacramento de una potestad espiritual referido en la Iglesia al sacramento de la comunión<sup>23</sup>. Esta definición es asumida después por Alberto Magno<sup>24</sup> y de alguna manera también por Juan Duns Escoto<sup>25</sup>. En cuanto a santo Tomás, es de sobra conocido que el primer artículo de su teología sobre el sacramento del orden es la referencia de éste a la eucaristía<sup>26</sup>.

En el pensamiento teológico, el ministerio ordenado quedó encuadrado dentro del sistema de interpretación de la «sacralidad»: el sacerdote es esencialmente, según esta interpretación teológica, el hombre del culto y del altar, el personaje sagrado y separado del resto de los hombres y del resto de las actividades. El concilio IV de Letrán afirmó que solamente el sacerdote rectamente ordenado puede ofrecer válidamente el sacrificio del altar. Pero los teólogos dieron un paso mucho más importante, porque afirmaron no sólo lo que dijo el Concilio, sino además que solamente en eso (relación

---

<sup>22</sup> C. 1. *Conc. Oecum. Decr.*, 230.

<sup>23</sup> «Ordo est sacramentum spiritualis potestatis ad aliquod officium ordinatum in ecclesia ad sacramentum communionis» (*Glossa IV*, d. 24, n. 2k; cf. L. Ott, *El sacramento del orden*, en M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, *Historia de los dogmas*, IV/5. Madrid 1972, 77).

<sup>24</sup> *Sent.*, IV, a. 37 (77b).

<sup>25</sup> *Ordinatio*, IV, d. 24, q. un., a. 1; cf. L. Ott, *o. c.*, 77-78.

<sup>26</sup> *IV Sent.*, d. 24, q. 2, n. 1 y a. 2, sol.; *S. Th.*, III, q. 65, a. 3; q. 67, a. 2; Buenaventura, *IV Sent.*, d. 24, p. 2, a. 2, q. 4.

«sacerdote» - «sacrificio eucarístico») está lo esencial y definitorio del ministerio eclesial <sup>27</sup>.

Dos consecuencias importantes se derivan de este planteamiento. En primer lugar, la actividad pastoral y, más en concreto, la relación a una comunidad, quedan fuera de la definición misma y de la comprensión fundamental del ministerio ordenado. Y con más razón aún quedan fuera de la definición del ministerio la vida personal y la santidad del sacerdote. Uno puede ser buen o mal sacerdote, puede trabajar por los demás o ser un holgazán redomado. Lo determinante es que tiene el poder sagrado de consagrar la eucaristía. He ahí el fundamento doctrinal de los curas de misa y olla, que tanto daño han hecho a la Iglesia. La segunda consecuencia, que se deriva de la doctrina anterior, es que el episcopado, en esa manera de ver las cosas, quedaba fuera del sacramento del orden. Porque si ese sacramento se define por la relación «sacerdocio»-«eucaristía», en esa relación no hay diferencia entre el simple presbítero y el obispo, ya que ambos consagran igualmente la eucaristía. El obispo, por tanto, era considerado como un rango jurídico, una potestad y una dignidad al margen del sacramento propiamente tal.

#### 4. El concilio de Trento

El profesor H. Jedin ha hecho notar cómo las declaraciones del concilio de Trento sobre el sacerdocio están condicionadas por tres datos históricos: 1) Según la concepción medieval, el sacerdote pertenece a una clase privilegiada de la sociedad, el *status clericalis*. 2) La ordenación sacerdotal se considera como condición necesaria para la obtención de beneficios, muy diversos según se tratase del «alto» o del «bajo» clero; pero, en todo caso, es un medio de acceso a una forma de existencia en la que se podía vivir sin trabajar. 3) Los reformadores impugnaron tanto la justificación del estado clerical como la de un sacerdocio ministerial instituido por vía de ordenación <sup>28</sup>.

Pero conviene tener en cuenta que la razón fuerte del ataque de los reformadores contra el sacerdocio no fue, en último término, de tipo existencial, sino estrictamente teológico. En Lutero concretamente, esta razón es su doctrina de la salvación <sup>29</sup>. Para los reformadores, la Iglesia comprendida

---

<sup>27</sup> Para todo este asunto, cf. J. M. Castillo, *Al servicio del pueblo de Dios*. Madrid 1974, 165-177.

<sup>28</sup> H. Jedin, *¿Ha creado el Concilio de Trento la imagen modelo del sacerdote?*, en J. Coppens, *Sacerdocio y Celibato*. Madrid 1971, 87-88.

<sup>29</sup> Para la doctrina de Lutero sobre el ministerio, cf. W. Stein, *Das Kirchliche Amt bei Lu-*

como sistema de prácticas, de leyes, de mediación sacerdotal y de sociedad clerical resumida y simbolizada en el papa, se había hipertrofiado en detrimento de Dios y de Cristo. Para Lutero, la relación salvífica no puede ser determinada por ninguna fuerza humana, sino sólo por Dios, por la sola palabra de Dios. De ahí que, en la visión de Lutero, lo que impide la afirmación del verdadero cristianismo es la potencia clerical, porque en realidad no existe nada más que una *potestad* que hace a la Iglesia: la palabra de Dios. Consecuente con estos principios, Lutero tuvo que negar las tesis más fundamentales que había establecido la teología tradicional: ante todo, la existencia de un «sacerdocio» cualificado y distinto del sacerdocio común de todos los bautizados. En segundo lugar, y por consiguiente, la distinción entre sacerdotes y laicos: todos los cristianos son «sacerdotes» y «laicos», porque todos son miembros del *laos* (*pueblo*) sacerdotal. En tercer lugar, Lutero negó también la sacramentalidad del orden. Sólo queda en pie el *ministerio*. Pero concebido como ministerio de la palabra de Dios. Este ministerio no ofrece ningún poder espiritual: ni el poder de absolver los pecados en la confesión, ni el poder de consagrar el pan y el vino en la eucaristía; son las palabras mismas de Cristo las que tienen exclusivamente tal poder. En cuanto a la institución de los ministros, es a la comunidad a la que compete reconocer la autenticidad de la vocación del candidato. Lutero admitió siempre la necesidad de la «ordenación», pero para él no es nada más que un mero rito. Finalmente, para ser llamado «ministro» hay que ejercer el ministerio; si se deja de ejercer, no se es ya ministro.

La respuesta del concilio de Trento a las proposiciones de los reformadores puede resumirse en los siguientes puntos: 1) En el Nuevo Testamento existe un sacerdocio visible y externo (que diferencia al que lo detenta del resto de los bautizados); este sacerdocio está ordenado a la consagración del cuerpo y la sangre de Cristo en la eucaristía y al perdón sacramental de los pecados<sup>30</sup>. 2) El orden es un verdadero sacramento instituido por Cristo<sup>31</sup>. 3) La ordenación confiere e imprime carácter<sup>32</sup>. 4) Con el sacramento del orden está esencialmente vinculada la estructura «jerárquica» del ministerio eclesiástico, independientemente de la aceptación o promoción por parte del pueblo<sup>33</sup>.

Con esta doctrina, el concilio rechazó y condenó, una por una, las tesis

---

*ther.* Wiesbaden 1974, 202-218; J. Aarts, *Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche.* Helsinki 1972, 227-245; 293-320; D. Olivier, *Las dos figuras del sacerdote.* Madrid 1972, 13-43. Sobre el sacerdocio en el concilio de Trento, cf. J. Freitag, *Sacramentum Ordinis auf dem Konzil von Trient.* Innsbruck-Viena 1991.

<sup>30</sup> Denz. Sch. 1764; 1771.

<sup>31</sup> Denz. Sch. 1601; 1766; 1773.

<sup>32</sup> Denz. Sch. 1609; 1774.

<sup>33</sup> Denz. Sch. 1765; 1767; 1768; 1769; 1772; 1776; 1777; 1778.

de los reformadores. Con lo cual no innovó nada en el terreno doctrinal, ya que se limitó a dejar las cosas como estaban antes de la crisis protestante: reconocimiento de un sacerdocio cultural, dotado de poderes sacramentales, para ofrecer y consagrar el cuerpo de Cristo en la eucaristía y para perdonar los pecados en la penitencia; sacerdocio que imprime un carácter indeleble, y sacerdocio que se confiere por un sacramento, de tal manera que el sujeto tiene acceso a él por la ordenación, independientemente de que el pueblo haya o no haya elegido al sujeto. Esto es lo que, en sustancia, el concilio vino a enseñar. Con un matiz concreto: fiel a la línea marcada en el concilio IV de Letrán y en el de Florencia, Trento destaca la oblación del sacrificio de la misa como «munus sacerdotale». Así, en efecto, parece deducirse de la doctrina formulada en la sesión XXII.

Esto supuesto, conviene ahora hacer algunas observaciones que ayuden a comprender el sentido y el alcance de esta doctrina. Ante todo, hay que tener presente que el concilio de Trento no pretendió dar una definición fundamental y exclusiva del sacerdocio. Así lo ha reconocido la Conferencia Episcopal Alemana en un documento importante sobre el ministerio sacerdotal<sup>34</sup>. Tampoco pretendió el concilio elaborar un modelo ideal y completo de vida sacerdotal<sup>35</sup>. Ni, por consiguiente, la doctrina de Trento se puede invocar como la última y la más completa doctrina que el creyente y el teólogo deben tener en cuenta cuando se trata de saber lo que es el sacerdocio en la Iglesia. La intención del concilio fue mucho más limitada que todo eso: Trento no pretendió nada más que refutar los errores de los reformadores. Así consta tanto por el material de trabajo que se entregó a los teólogos y a los obispos, como por las intervenciones de los mismos obispos cuando se trató de definir la doctrina *de sacramento ordinis*<sup>36</sup>. Esto quiere decir que la intención del concilio no fue elaborar una reflexión teológica completa sobre el sacerdocio, sino defender y justificar el ministerio que de hecho se ejercía en la Iglesia.

Dando un paso más, hay que decir que Trento no pudo dar una definición o, si se quiere, una teología, sistemática y completa, del sacerdocio. Y esto por dos razones. Primero, porque entre los padres conciliares hubo divergencias en puntos que tocan muy directamente y de lleno a la teología del orden: lugar y funciones del episcopado en la Iglesia, relación del ministerio de la palabra y de la función pastoral con la función cultural de los

---

<sup>34</sup> Conferencia Episcopal Alemana, *El ministerio sacerdotal* Salamanca 1970, 78

<sup>35</sup> Así lo ha demostrado ampliamente el profesor H. Jedin, en el trabajo ya antes citado, y también en *Das Leitbild des Priesters nach dem Tridentinum und dem Vatikanum II* Theol und Glaube 59 (1969) 102-124

<sup>36</sup> Ejemplos abundantes de estos materiales, como de estas intervenciones, en J. M. Castillo, *Al servicio del pueblo de Dios* 182-183

---

«Una prueba, sin embargo, de la complejidad que encierra todo intento de denominación del ministerio eclesial, la ofrece el hecho de que el Nuevo Testamento adopta de una manera general y predominante términos de origen 'profano', pero rechazando al mismo tiempo justamente aquellos términos profanos clásicos que servían para designar el 'cargo' o 'autoridad' (*arché, exousía, timé, telos*) y sustituyéndolos por la expresión 'servicio'. El destierro de todas las formas e ideas de dominio que van unidas al concepto profano de autoridad pone de manifiesto lo poco apropiado que es el sistema mundano de autoridades y funcionarios para entender y designar el servicio ministerial de la Iglesia».

Conferencia Episcopal Alemana,  
*El ministerio sacerdotal*.  
Salamanca 1970, n. 27, 71.

---

sacerdotes, naturaleza del carácter sacramental. Ahora bien, dado que existían estas divergencias, los padres conciliares no quisieron expresamente pronunciarse sobre ellas, es decir, no quisieron dirimir cuestiones debatidas entre católicos, y se limitaron exclusivamente a condenar los errores protestantes. El concilio, por tanto, era consciente de que su teología sobre el orden no era una teología acabada y completa. Los padres de Trento eran conscientes de que, en su doctrina sobre el sacerdocio, quedaban cuestiones muy importantes por resolver. Esto ante todo. Pero más importante que esto es la segunda razón a que antes me refería, a saber: el hecho sorprendente de un concilio que debía responder a los ataques de la Reforma y que, sin embargo, no trató el problema eclesiológico. Es verdad que, aquí y allá, de manera dispersa, se encuentran en los decretos conciliares alusiones a temas eclesiológicos; pero queda en pie que en ningún momento ni en ninguna sesión Trento abordó y resolvió el tema *de Ecclesia*. Quizá la explicación de ese hecho haya que buscarla en que el papado temía demasiado a las corrientes conciliaristas para poner en el orden del día la cuestión de la Iglesia<sup>37</sup>. Pero, sea cual sea la explicación que se dé sobre este asunto, la verdad es que, una vez más, en la historia de la teología nos encontramos con una doctrina sobre los sacramentos desprovista de su necesaria inserción en la doctrina sobre la Iglesia. Ahora bien, hablar sobre el sacramento del orden sin hablar sobre el misterio y estructura de la Iglesia es lo mismo

---

<sup>37</sup> Las corrientes conciliaristas habían agitado fuertemente a la Iglesia durante el siglo XV, y sus residuos resultaban aún preocupantes en el siglo XVI; cf. Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*. París 1970, 309-338 y 364-365.



que presentar una doctrina que, por más que sea verdadera en sí, no es ni puede ser una doctrina completa y acabada sobre el ministerio sacerdotal. Trento dijo lo que pudo decir en aquel momento, pero no dijo todo lo que se puede decir sobre el sacerdocio. En otras palabras, la definición de Trento no es nada más que un aspecto, limitado y concreto, de la teología sobre el ministerio sacerdotal en la Iglesia.

Por último, hay que indicar algo sobre la repercusión de Trento en la teología posterior. De un modo general, puede decirse que la teología posttridentina se ha limitado a tomar los textos dogmáticos del concilio de Trento (al tratar del orden, por lo menos), para convertirlos en punto de partida sistemático de la comprensión teológica del sacerdocio. Los rasgos unilaterales y estrechos de aquella perspectiva medieval del orden se vieron así reforzados y acabaron por convertirse en norma única<sup>38</sup>. El teólogo posttridentino, que partía siempre del canon de Trento para terminar en él, no tenía más que buscar en la Escritura y en la Tradición aquellos textos (y sólo aquellos) que confirmaban y respaldaban aquel canon. Ahora bien, en el canon de Trento, el ministerio sacerdotal se encuentra definido por la sola función cultural, como poder de consagrar la eucaristía, y como poder también de perdonar los pecados en la penitencia. Trento no había querido con eso nada más que oponerse a un error concreto, el error de la Reforma protestante. Pero el teólogo posttridentino pensó que en eso se había dicho todo lo que había que decir sobre la cuestión. Con lo cual, en la enseñanza teológica durante cuatro siglos, se ha repetido insistentemente que la sola función sacerdotal es lo específico y determinante del ministerio del Nuevo Testamento. Ser ministro de la Iglesia es ser ministro del culto y del altar. Eso es lo que se requiere y basta. Lo demás, el ministerio de la palabra, el ministerio del gobierno pastoral y, por supuesto, la vida personal del ministro eran cosas de las que se podía prescindir sin que por eso la naturaleza teológica del ministerio se viera sustancialmente afectada.

Las consecuencias que se han seguido de este planteamiento para la vida de la Iglesia han sido mucho más importantes que lo que en un principio se podía sospechar. Primero, porque de esta manera se potenció enormemente la existencia de un clero asiduamente dedicado a sus funciones de culto, con lo cual floreció un resurgimiento de la piedad eucarística (fruto que ha hecho un bien incalculable entre los fieles), pero con lo cual también se empobreció la teología de la palabra y, por consiguiente, la función profética de la Iglesia en la sociedad durante los siglos siguientes. Trento no elaboró una teología de la palabra; es más, la reprimió hasta el punto de que los católicos vinieron a mirar la Biblia con cierto recelo<sup>39</sup>. No cabe duda de que

---

<sup>38</sup> Cf. Conferencia Episcopal Alemana, *o. c.*, 79-80.

<sup>39</sup> El concilio no prohibió la lectura de la Biblia, pero sus decisiones sobre la traducción

los padres de Trento consideraban que el ministerio de la palabra es propio del sacerdote, como consta por los decretos *de Reformatione*. Pero siempre por sus preocupaciones antiprotestantes, no sólo no la incluyeron en los cánones, sino que incluso la contrapusieron a la función cultural <sup>40</sup>.

Segunda consecuencia: Trento estudió y definió así el sacerdocio en sí, pero no lo situó en su relación a la Iglesia. Intencionadamente, y por sus preocupaciones del momento, lo aisló de su referencia al pueblo. Lo cual quiere decir que definió el sacerdocio como poder en sí, no como servicio a la comunidad. Si a esto añadimos la marginación del sacerdocio común de los fieles, se comprende fácilmente que en los siglos siguientes la Iglesia haya sido más una gran potencia clerical que una comunidad en la que todos (cada uno según su carisma propio) se sentían responsables. El papel de los seglares era escuchar y obedecer al clero. Con la consecuencia funesta de un clericalismo y un anticlericalismo de los que aún estamos pagando las consecuencias.

En tercer lugar, dentro de la misma organización eclesiástica, la relación obispo-presbítero quedó insuficientemente determinada. El orden, según hemos visto, fue definido por los dos poderes antes mencionados (consagrar la eucaristía, perdonar sacramentalmente los pecados). Ahora bien, en cuanto se refiere a esos dos poderes, no existe diferencia entre el obispo y el presbítero. Por otra parte, el concilio no definió la sacramentalidad del episcopado <sup>41</sup>, pero enseñó que existe una jerarquía en la que el obispo está naturalmente por encima del presbítero <sup>42</sup>. De esta manera, la relación obispo-presbítero quedó desplazada del ámbito estrictamente sacramental. Un tipo de relación más jurídica que teológica se vio de esta manera mantenida y fomentada en el gobierno pastoral de las diócesis. En esta misma línea, y aun destacando la existencia de un tipo de obispo verdaderamente pastoral (por sus decretos *de Reformatione*), Trento favoreció una constitución del

---

(Denz Sch 1506), interpretación y edición de los libros sagrados (Denz Sch 1507-1508) dieron pie a exageraciones posteriores en este sentido cf. la condenación de las doctrinas de Quesnel (Denz Sch 2479-2485), también la carta *Magno et acerbo* de Pío VII (Denz Sch 2710-2712) De hecho, sabemos que durante siglos la Biblia vino a ser prácticamente desconocida por los católicos

<sup>40</sup> Dice el canon 1 de la ses XXIII «Si quis dixerit non esse in Novo Testamento sacerdotium visibile et externum vel eos qui non praedicant non esse prorsus sacerdotes, anathema sit» (Denz Sch 1771)

<sup>41</sup> Cf para todo este asunto Y Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, 365-367, J Pegon, *Episcopat et hiérarchie au concile de Trente* Nouv Rev Th 82 (1960) 580-588, J Breumer, *Die Titularbischöfe im Urteil der Konzilsverhandlungen zu Trient (XXIII Sitzung)* Gregorianum 46 (1965) 320-342

<sup>42</sup> Así lo enseñan los cánones 6 y 7 de la ses XXIII (Denz Sch 1776-1777)

orden jerárquico, no en torno a la eucaristía, sino según un régimen cuyo centro y cumbre era Roma <sup>43</sup>.

«Es de desear que quienes recibieron el ministerio episcopal reconozcan lo que les corresponde y entiendan que han sido llamados, no a las riquezas o al lujo, sino a los trabajos y cuidados para la gloria de Dios. Y no cabe duda de que los fieles se inflamarán más fácilmente en la religión y la inocencia, si ven que sus superiores piensan, no en las cosas del mundo, sino en la salvación de las almas... Por lo cual el sagrado concilio... no sólo manda que los obispos se contenten con un vestir y comer modesto y con un género de vida frugal, sino que además en todo su género de vida y en toda su casa procuren que no aparezca nada que sea ajeno a este santo mandato y que no lleve consigo la sencillez, el celo de Dios y el desprecio de las vanidades».

Concilio de Trento,  
*Decretum de reformatione generali*, cap. I.

Otra consecuencia importante se refiere a la espiritualidad de los presbíteros. Trento definió, por una parte, la teología del orden en un documento dogmático. Y urgió, por otra parte, la santidad y dedicación apostólica de los presbíteros en sus decretos de reforma. Ahora bien, desde el momento en que el concilio estableció esta separación, existía el peligro de que se tomase solamente en serio lo dogmático, marginando, de alguna manera, lo espiritual y lo pastoral. Es sacerdote el que tiene poder para consagrar en la eucaristía y para perdonar los pecados en la penitencia; lo demás, es asunto que interesaba a pastoralistas y a espirituales. Pero estrictamente hablando es cosa que, en último término, no tenía por qué interesar al dogmático. Llevando las cosas hasta el extremo, se comprende así el dicho de uno de los autores de la *Devotio Moderna*, Florencio Radewijns, que decía: «Si no fuera sacerdote ni tuviera a mi cargo el cuidado pastoral de los demás, entonces podría santificarme» <sup>44</sup>. Se había establecido, sin quererlo, una especie de divorcio entre dogma y espiritualidad: el dogma se quedó en pura especulación, mientras que la espiritualidad fue asunto de gente devota <sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Cf. Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, 367-368.

<sup>44</sup> «Si non essem sacerdos nec curam aliorum haberem, tunc possem me perfecte emmendare» (Tomás de Kempis, *Opera omnia*, ed. M. J. Pohl, VII. Friburgo/Br. 1922, 184).

<sup>45</sup> En realidad, este divorcio venía produciéndose desde antes del concilio de Trento, puesto que ya se apunta en los autores de la *Devotio Moderna*, como acabamos de ver; cf. F. Vandenbroucke, *La spiritualité du Moyen Age*, en J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, *Histoire de l'Espiritualité chrétienne*, II. París 1961, 512-525.

De esta manera, tanto el dogma como la espiritualidad sufrieron un empobrecimiento alarmante.

## 5. El Vaticano II

Se puede decir con toda seguridad que prácticamente desde el concilio de Trento hasta el Vaticano II no ha habido cambios sustanciales en la Iglesia acerca de la teología del ministerio eclesial. Sólo al cabo de cuatro siglos, después de Trento, la Iglesia ha afrontado su doctrina sobre el ministerio en un concilio ecuménico. Ahora bien, todos los estudiosos del Vaticano II están de acuerdo en afirmar que la doctrina de este concilio sobre el ministerio ha supuesto una profunda renovación de la doctrina anterior, elaborada en la Edad Media y sancionada oficialmente en Trento. ¿En qué ha estado esta renovación?

Antes de responder a esta pregunta, hay que abordar una cuestión previa, que es de suma importancia. Por supuesto, hoy todos los teólogos están de acuerdo en que la doctrina del tridentino sobre el ministerio se tiene que completar con lo que ha dicho sobre este asunto el Vaticano II. Pero el problema fundamental está en saber si el punto de partida para nuestra comprensión del ministerio está en lo que dijo el concilio de Trento, o más bien ese punto de partida debe situarse en el Vaticano II.

Al plantear así esta cuestión, no estamos jugando con distinciones sutiles. Trento definió los poderes sacramentales del sacerdote, con una especial insistencia en la relación «sacerdocio-sacrificio»<sup>46</sup>. Esto equivalía a presentar al ministro de la Iglesia como el hombre del culto y del altar. Esto supuesto, ¿se trataría ahora de añadir a aquella formulación tridentina las cosas que ha dicho el Vaticano II, pero permaneciendo siempre como punto de arranque y como núcleo fundamental aquella comprensión de antes? Si a esta pregunta respondemos afirmativamente, entonces no nos queda más remedio que admitir que el concilio Vaticano II no ha cambiado nada sustancial en la teología sobre el ministerio. La enseñanza del Vaticano II vendría a ser un complemento del modelo sacerdotal del concilio de Trento, y en paz. ¿Qué pensar sobre este asunto?

Para responder a esta cuestión, empezamos por recordar dos principios fundamentales en esta materia: 1) El concilio de Trento no pretendió definir cuál es la esencia del sacerdocio. Su intención se limitó, como ya he dicho,

---

<sup>46</sup> Así consta desde el comienzo mismo del capítulo primero de la ses. XXIII: «Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit» (Denz. Sch. 1764).



---

«Los presbíteros del Nuevo Testamento, por su vocación y su ordenación, son segregados en cierta manera en el seno del pueblo de Dios, no de forma que se separen de él, ni de hombre alguno, sino a fin de que se consagren totalmente a la obra para la que el Señor los llama».

Concilio Vaticano II,  
*Decreto sobre el ministerio  
y vida de los presbíteros*, n. 3.

\* \* \*

«Pues como nadie puede salvarse si antes no cree, los presbíteros, como cooperadores de los obispos, tienen como obligación principal el anunciar a todos el evangelio de Cristo, para constituir e incrementar el pueblo de Dios, cumpliendo el mandato del Señor: 'Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura' (Mc 16,15)».

Concilio Vaticano II,  
*Decreto sobre el ministerio  
y vida de los presbíteros*,  
n. 4, 1.

\* \* \*

«Los presbíteros deben presidir de forma que, buscando no sus intereses, sino los de Jesucristo, trabajen juntamente con los fieles seculares, y se porten entre ellos a imitación del Maestro, que entre los hombres 'no vino a ser servido, sino a servir y dar su vida en redención de muchos' (Mt 20,28)».

Concilio Vaticano II,  
*Decreto sobre el ministerio  
y vida de los presbíteros*, n. 9, 2.

---

a refutar los errores de la Reforma protestante. 2) Es verdad que el Vaticano II no ha pronunciado una definición dogmática sobre el ministerio eclesial. Pero eso no quiere decir que la enseñanza del Vaticano II pueda ser considerada como algo de lo que el teólogo puede prescindir. Los documentos del Vaticano II no son definiciones dogmáticas, pero son documentos vinculantes para la fe de la Iglesia. Porque ése es el sentido más elemental del magisterio eclesiástico, sobre todo cuando se trata de un magisterio solemne y extraordinario, como es el caso de un concilio ecuménico.

Ahora bien, en la enseñanza del Vaticano II, el punto de partida y la clave para comprender lo que es el ministerio eclesial es el concepto de «misión». Es la misión de Cristo, en primer lugar; después, la misión de toda la Iglesia; y dentro ya de la Iglesia, la misión específica de los apóstoles, de los obispos y finalmente de los presbíteros en referencia a la misión episcopal. Por supuesto, en la idea del Vaticano II, la «misión» va unida a una «consagración»<sup>47</sup>. Pero lo que no se puede deducir del concilio es que el ministerio eclesiástico tenga su punto de arranque y su núcleo central en la consagración. Todo lo contrario: la constitución *Lumen gentium* deriva el ministerio de los obispos de la misión de Cristo y de los apóstoles<sup>48</sup>; y solamente después de esto, al hablar de la sacramentalidad del episcopado<sup>49</sup>, entonces es cuando hace mención de la consagración. El mismo proceso de ideas aparece cuando el concilio explica el ministerio de los obispos: primero lo justifica sólo en función de la misión<sup>50</sup>; de la consagración habla al determinar las relaciones del presbiterado con el episcopado<sup>51</sup>. El ministerio eclesial implica la consagración, pero no se justifica a partir de ella.

De lo que acabo de exponer se deduce lógicamente que el punto de arranque y el núcleo central del ministerio eclesial no es lo «sacerdotal», sino la «misión». Lo cual quiere decir que el ministerio del Nuevo Testamento no se justifica ni se interpreta a partir de la sola función «sacerdotal»; como tampoco se puede hacer depender todo de la función «profética» o de la función «pastoral». En la visión del concilio, todo arranca de la misión, que engloba como categoría primera y fundamental a las tres funciones mencionadas.

Es evidente que cuanto acabo de indicar representa una renovación muy profunda en la manera de comprender el ministerio eclesiástico. Y tendrá también que imponer una renovación paralela en la manera de vivirlo. Y esto por dos razones: En primer lugar, por la relación que el concilio esta-

---

<sup>47</sup> Cf. LG 6, 21, 28; PO 2, 7; SC 5; AA 3.

<sup>48</sup> LG 18-20.

<sup>49</sup> LG 21.

<sup>50</sup> LG 24.

<sup>51</sup> LG 28.

blece entre el *presbítero* y la *Iglesia*. La teología clásica había entendido el sacramento del orden como realidad en sí, sin relación explícita a la Iglesia. El Vaticano II, ante todo y sobre todo, ha resituado el ministerio eclesial en el conjunto de la Iglesia. En una Iglesia comprendida, no a partir de una «jerarcológica», sino desde las ideas bíblicas de pueblo de Dios y cuerpo de Cristo. De tal manera que la clave para entender el ministerio eclesial no puede limitarse, desde ahora, al binomio clásico «sacerdocio-laicado» (el sacerdote contrapuesto por sus poderes al laico, eso y solamente eso); esa clave debe abarcar el contenido más rico del binomio «comunidad-ministerios». Cristo instituyó, ante todo, la Iglesia (no, ante todo, la jerarquía) como comunidad estructurada, y en esta comunidad quiso que existiera para siempre el ministerio, como servicio de la palabra, como servicio de la santificación y del culto, como servicio pastoral de la unidad. El cambio de perspectiva, y también de exigencias, es profundamente distinto con relación a lo que se decía de este asunto en los manuales clásicos de teología dogmática sobre el sacramento del orden: el centro de gravedad se ha desplazado del clero en sí mismo a la comunidad. Porque la Iglesia ya no es comprendida a partir del clero, sino a partir del pueblo de Dios en su totalidad, es decir, a partir de la comunidad.

---

«Hay que superar el dilema: palabra o eucaristía. Se puede hacerlo definiendo, como nosotros lo hemos hecho, el ministerio sacerdotal como el *servicio de potencia activa, propiamente escatológica, de la palabra de Dios-Jesucristo muerto y resucitado*, cuyos signos sensibles son, bajo títulos diferentes, el anuncio del mensaje y los gestos sacramentales».

Comisión Teológica Internacional,  
*Le Ministère sacerdotal.*  
París 1971, 89.

---

La segunda razón, a la que antes aludía, se refiere a la relación entre el *presbítero* y el *mundo*. Esta relación ya no puede ser comprendida en términos de «separación sagrada», sino en términos de «presencia y testimonio». Porque el principio fundamental para comprender e interpretar el ministerio no es lo «sacral», sino lo «misional», el envío y la misión. Misión para el mundo, para servicio de la humanidad. De ahí que, en nuestros días, para elaborar una teología adecuada del ministerio, es indispensable hablar de cuestiones que en otro tiempo no tenía por qué tratar la teología del sacramento del orden, es decir, aquellas cuestiones fundamentales que se refieren a la presencia e inserción del hombre en la sociedad: vida familiar (cuestión del celibato), vida laboral (trabajo y profesionalidad), vida política

(compromiso político). Y de ahí también que la forma de existencia de los ministros de la Iglesia tiene que ser comprendida, no en función de la separación (ya sea «sacral», ya sea «monástica»), sino en función del servicio evangélico y del testimonio cristiano que el «hombre de Dios» debe aportar al mundo y a la sociedad en la que vive.

El concilio Vaticano II ha significado un cambio muy profundo en la comprensión del ministerio eclesiástico. Con todo, sería ingenuo afirmar que el concilio ha dicho todo lo que se puede decir sobre esta cuestión. De hecho, sabemos que en el concilio se enfrentaron dos concepciones bastante divergentes del sacerdocio ministerial: una parte de los obispos deseaba vivamente que el sacerdote apareciera, ante todo, como el *hombre de la evangelización*, mientras que otros temían enmascarar, con semejante insistencia, los valores más tradicionales del sacerdocio, y en particular su aspecto teocéntrico y de adoración al Padre (el *hombre de lo sagrado*). Por eso, algunas de las fórmulas del concilio (especialmente el número 2 de *Presbyterorum ordinis*) han resultado ser fórmulas de conciliación de ambas tendencias. Se comprende por eso que, aun después del concilio, haya persistido, entre no pocos sacerdotes y teólogos, la tendencia de interpretar la doctrina del Vaticano II según el esquema previo de la teología postridentina.

La experiencia de los últimos veinticinco años, es decir, a partir del concilio, nos está enseñando hasta qué punto la doctrina conciliar está expuesta a tanteos dudosos, a exageraciones indebidas o a retrocesos aparentes. Pero, en todo caso, cada día vemos con más evidencia que el Espíritu de Dios ha impulsado a su Iglesia en esta ocasión a dar, no ya un paso más en su historia, sino el paso decisivo. René Laurentin escribía hace ya algunos años: «No nos extrañemos de que la transición sea difícil. El retorno a las fuentes del evangelio, la revisión de las formas heredadas de la Edad Media y de la Contra-Reforma llegan en el momento de una mutación que trastorna nuestras bases culturales. Así el cambio toma las proporciones de una revolución copernicana. Entendemos por tal revolución, no una metamorfosis, ni incluso un simple trastorno, sino un cambio de polo que orienta las opciones y los esfuerzos cristianos<sup>52</sup>.

## 6. Historia del celibato eclesiástico

Quedaría incompleto este capítulo si no añadimos algo sobre el celibato eclesiástico. Es verdad que, en este asunto, no se trata de una cuestión dogmática, sino disciplinar. Pero la pura verdad es que la historia del celibato

---

<sup>52</sup> R. Laurentin, *Réorientation de l'Eglise après le troisième Synode*. París 1972, 307-308.



eclesiástico ha tenido una enorme importancia en la historia del ministerio eclesial. Por eso, a continuación voy a exponer los datos más relevantes de esa historia. Agradezco al profesor Manuel Sotomayor la elaboración del texto que aquí presento.

La Iglesia latina en la actualidad exige el celibato como condición «sine qua non» para ordenar a un fiel de presbítero o de obispo. Se trata de una renuncia por parte de dicha Iglesia a la posibilidad abstracta de conferir tales órdenes a hombres casados. La historia nos enseña que a esta renuncia no se ha llegado sino a través de un proceso de lenta evolución.

El texto más antiguo sobre las condiciones exigidas al candidato en este aspecto que nos ocupa es el de las cartas pastorales a Timoteo y a Tito. En ellas se pide que sean hombres «unius uxoris» (de una sola mujer) y que sepan gobernar bien su propia casa y familia; que tengan educados a sus hijos en la misma fe, en sujeción, con toda dignidad, formales y obedientes; porque «quien no sabe gobernar su propia casa, ¿cómo va a llevar el cuidado de la Iglesia de Dios?»<sup>53</sup>. El sentido exacto del «unius uxoris vir» se discute aún entre los exegetas. Entre los modernos hay quienes piensan que se trata simplemente de hombres ejemplares en la fidelidad a su mujer<sup>54</sup>. En la antigüedad cristiana hubo quienes lo entendieron en el sentido más obvio de las palabras: que no tengan más que una mujer, no varias al mismo tiempo, o sucesivamente por fácil divorcio, como era no tan infrecuente en aquellos siglos<sup>55</sup>. Otros, los más, pensaban que el clérigo mayor debía ser elegido solamente entre aquellos fieles que no hubiesen contraído nunca segundas nupcias al haber enviudado; aunque entre éstos había quienes pensaban que las nupcias anteriores al bautismo no contaban; así, por ejemplo, san Jerónimo, quien afirma además: «... Carterio, obispo de España, anciano de edad y en sacerdocio, desposó una mujer antes de ser bautizado y otra después de recibir el bautismo y de haber muerto la primera; y piensas que obró contra la prescripción del apóstol, quien en el catálogo de virtudes prescribió que se ordenase obispo a varón de una sola mujer. Me maravillo de que hayas presentado un solo caso, siendo así que el mundo entero está lleno de estas ordenaciones; no digo de presbítero, ni de los de

---

<sup>53</sup> 1 Tim 3,2-5 y 12; Tit 1,6; C. Spicq, *Les Epîtres pastorales*. París 1969, 436, cita varios ejemplos de la antigüedad pagana en los que aparece esta misma concepción en un sentido taxativamente positivo: para poder gobernar la comunidad es necesario saber gobernar la propia familia. Según Estrabón (IV, I, 5), por ejemplo, los 600 miembros del consejo de gobierno de Marsella tenían que ser hombres casados y con hijos. Onosandro (I, 1 y 12) dice que «es preferible que el estratega sea padre de familia». Según Filón (Jos 38), «el que era llamado a ser político debía ejercitarse y formarse antes en los cuidados domésticos, puesto que una casa es una ciudad en miniatura...».

<sup>54</sup> Cf. S. Lyonnet, *Unius uxoris vir*: Verb. Dom. 45 (1967) 10.

<sup>55</sup> Cf. Teodoreto, *Epist. 110*: PG 83, 1305; cf. además PG 82, 805.

grado inferior; me refiero a los obispos, que si quisiera enumerar uno a uno superaría el número de los reunidos en el sínodo ariminense»<sup>56</sup>.

Entendidas en una u otra forma, las frases de las cartas pastorales no exigen al marido de una sola mujer ninguna especial continencia después de ordenado. Tampoco consta que se exigiese en los siglos II y III. «La Iglesia admite al hombre de una sola mujer, sea presbítero, diácono o laico; si usa irrefrechablemente del matrimonio, se salvará engendrando hijos», dice Clemente de Alejandría<sup>57</sup>. La *Didascalía* repite solamente las mismas prescripciones de las cartas pastorales<sup>58</sup>. El historiador Sócrates dice que algunos padres del concilio de Nicea propusieron «introducir una nueva ley en la Iglesia: que los ordenados, es decir, los obispos, los presbíteros y los diáconos, no durmiesen con sus mujeres con las que se habían casado siendo laicos»; pero Pafnucio, obispo de la Tebaida Superior, célibe y venerado confesor de la fe, intervino en contra de la propuesta «y gritó bien alto que no se debía imponer a los hombres consagrados ese yugo pesado, diciendo que es también digno de honor el acto matrimonial, e inmaculado el mismo matrimonio; y que no dañasen a la Iglesia exagerando la severidad, porque no todos pueden soportar la ascesis de la *apatheia*, ni se proveería equitativamente a la templanza de sus respectivas esposas»<sup>59</sup>.

En la respuesta de Pafnucio se manifiesta toda una línea de conducta que desde pronto se abre camino en oriente. Por aquellas regiones habían surgido movimientos de tendencia herética encratista, que condenaban como malo el matrimonio y la procreación; por eso los obispos tuvieron que reaccionar contra cualquier tendencia que pudiera favorecer tales movimientos. Hacia el año 345, el concilio de Gangres determinaba que «si alguien pretendiese que no está bien comulgar de la eucaristía celebrada por un presbítero casado, sea anatema», y que «si alguien guardase virginidad o continencia, apartándose del matrimonio como de cosa abominable y no por la misma belleza y santidad de la virginidad, sea anatema»<sup>60</sup>. La misma actitud queda reflejada en los *Cánones de los apóstoles*, de hacia el año 380: «Si algún obispo, presbítero o diácono o cualquiera de los clérigos se abstuviese del matrimonio, de carne o de vino, no por ascética, sino por detestación, olvidando que ‘todas las cosas son muy buenas’ y que ‘Dios hizo al hombre y mujer’, y blasfemando acusase a la creación, sea corregido o sea depuesto y expulsado de la Iglesia; igualmente el laico»<sup>61</sup>.

<sup>56</sup> Jerónimo, *Epist. 69 ad Oceanum*: PL 22, 654.

<sup>57</sup> *Stromata*, III, 13: PG 8, 1189.

<sup>58</sup> *Didascalía*, II, 2, ed. Funk 33-34.

<sup>59</sup> Sócrates, *Hist. Ecl.*, I, XI: PG 67, 101-104.

<sup>60</sup> Can. 4 y can. 9: Mansi II, 1102.

<sup>61</sup> Can. XVIII, 47, 51, ed. Funk 581.

Pero, desde tiempos muy antiguos, se advierte en la Iglesia la aparición y el aumento progresivo de un cierto rigorismo en lo que toca a la vida sexual de los clérigos; en este progreso podemos advertir los siguientes pasos:

1. Se extiende la interpretación más estrecha del «unius uxoris vir»; no se admite a la ordenación a quien haya contraído segundas nupcias; pero a la prescripción de las cartas pastorales, que se refería solamente a la condición de ordenado, se añade la prescripción levítica que pone condiciones también a la esposa: «Tomarás virgen por mujer, no viuda, no repudiada ni desflorada ni prostituida»<sup>62</sup>. Los citados *Cánones de los apóstoles* prescriben: «El que después del bautismo tuvo dos matrimonios o tuvo concubina no puede ser obispo o presbítero o diácono, o simplemente del catálogo del orden eclesiástico. El que recibió como mujer a una viuda, o repudiada o meretriz o sierva o artista de teatro, no puede ser obispo o presbítero o diácono o simplemente del orden eclesiástico...»<sup>63</sup>. Siricio, papa, escribe en el año 385: «El clérigo que se uniese en matrimonio con una viuda o contrajese segundas nupcias, sea desposeído enseguida de todo privilegio de dignidad eclesiástica...»<sup>64</sup>.

2. Los sacerdotes casados, como consecuencia, si enviudaban, no podían en ningún caso contraer segundas nupcias, ya que éstas eran impedimento para el sacerdocio. Quizá como consecuencia de esta interpretación estricta del «unius uxoris vir» y de la aplicación en el Nuevo Testamento de la ley levítica, desde tiempos antiguos encontramos otra prescripción, también ausente de las cartas pastorales, pero que ya en el año 325, en el concilio de Nicea, se tenía por «antigua tradición de la Iglesia», y como tal se ha mantenido siempre, tanto en oriente como en occidente: al clérigo ya ordenado «in sacris» no le es lícito casarse<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Lv 21,13-14.

<sup>63</sup> VIII, 47, 17, ed. Funk 569.

<sup>64</sup> *Ad Himmerium*, 11: PL 56, 561; Jaffé 255 (65).

<sup>65</sup> El concilio de Ancira (314) es todavía más benigno (Mansi II, 518); el concilio Neocesarense ordena ya que sea apartado del ministerio el presbítero que tomase esposa; el concilio de Calcedonia, en su can. 15, prescribe el anatema para la diaconisa que, después de haber recibido la imposición de las manos, osase tomar marido. Varios concilios particulares van repitiendo después la misma prohibición para los ministros: Conc. Vasense, Aurelianense, Toledo VIII, etc., así como la *Novella* de Justiniano, 123, 14 (Weidmann 3, 605), las prescripciones del papa Pelagio II, etc. La misma prescripción la encontramos repetida por concilios del siglo XI, como los de Gerona (año 1068 y año 1078), y del siglo XII, como el de Palencia (año 1129) y el de Letrán I (año 1123). A partir del concilio de Letrán II (año 1139), se añade además la nulidad de tal matrimonio contraído por obispos, presbíteros, diáconos, subdiáconos, canónigos regulares, monjes y conversos profesos. A partir de ese momento, siguen repitiéndose los documentos que insisten en la nulidad.

3. En el oriente puede decirse que la práctica se fija en esta situación, y su legislación queda determinada por los cánones del concilio Quinisexto o Trullano del año 692: «Al que sea digno de ser ordenado subdiácono, diácono o presbítero, no se le prohíba acceder a tales grados por el hecho de cohabitar con su legítima mujer; y no se le pida en el momento de la ordenación que prometa abstenerse de la unión con su legítima mujer, obligándole así a injuriar unas nupcias que han sido constituidas por Dios y bendecidas con su presencia; la voz del evangelio clama: lo que Dios unió, no lo separe el hombre; y el apóstol enseña: las nupcias son honorables y el matrimonio inmaculado; y ¿estás unido a tu esposa?: no busques disolver la unión». En este concilio se llega incluso a conminar la deposición a quien intente privar a cualquier presbítero, diácono o subdiácono que se apartase de su mujer legítima, bajo pretexto de piedad <sup>66</sup>.

4. Tampoco en occidente, durante muchos siglos, se exige el celibato como condición previa a la ordenación. Siguen ordenando a los casados, con tal que no sean bigamos en el sentido indicado. Sin embargo, en las Iglesias de occidente aumenta el rigor. El concilio de Elvira, a principios del siglo IV, es el testimonio más antiguo, no de la exigencia del celibato, como tan inexactamente se repite con frecuencia, sino de una nueva exigencia que se impone a los clérigos: se les obliga –a los ordenados «in sacris»– a no usar del matrimonio legítimo previamente contraído, desde el momento de su incorporación al ministerio <sup>67</sup>. Esta nueva exigencia no debió encontrar gran acogida en España, ni fuera de ella, como parece demostrarlo la carta del papa Siricio a Himerio, obispo de Tarragona, escrita en el año 385, y en la que se reprende duramente por la falta de observancia de tal disposición, que presenta, por otra parte, como prescripción romana, sin la menor alusión al concilio granadino <sup>68</sup>. No hay que decir que la prohibición se reduce al uso del matrimonio, y que no se trata todavía, por tanto, del celibato de los sacerdotes. El mismo papa Siricio recomienda el siguiente procedimiento para el reclutamiento de los clérigos: «El que se entrega al servicio de la Iglesia desde la infancia debe ser bautizado antes de la pubertad y ser asociado al ministerio de los lectores; salido de la adolescencia y contento con

---

<sup>66</sup> El can. 6 de este concilio prescribe la deposición de los que osaren contraer matrimonio después de la ordenación. En cambio, insiste en la libertad del uso del matrimonio de los que se ordenan ya casados, como vemos en los textos citados (1093-1095); cf. Sócrates, *Hist. Ecl.*, V, 22: PG 67, 637: «Y así muchos de ellos, siendo ya obispos, engendraron hijos de su mujer legítima».

<sup>67</sup> Concil. de Elvira, can. 33. El rigorismo especial de este concilio queda reflejado, entre otras cosas, en los cánones que siguen al citado y en los que se prohíbe encender velas en los cementerios durante el día «para no inquietar a los espíritus de los santos», y adornar con pinturas las iglesias «para que no se pinte en las paredes lo que se venera y adora».

<sup>68</sup> *Epist. ad Himmerium Tarraconensem*: PL 56, 554-562.

una sola mujer, recibida virgen y con la bendición común del sacerdote, deberá ser hasta los treinta años acólito y subdiácono; después puede acceder al grado de diácono, si antes se muestra digno, manteniendo continencia. Después de cinco años, si ha ejercido laudablemente el ministerio, puede pasar al presbiterado...»<sup>69</sup>. Los textos escritos y la epigraffa testimonian claramente la existencia abundante de clérigos mayores casados y de hijos de tales clérigos<sup>70</sup>.

5. Se insiste mucho en la prohibición a los clérigos mayores de cohabitar con mujeres que puedan dar origen a mala fama, y –con alguna ilustre excepción– se suele prohibir también la cohabitación con la propia mujer legítima<sup>71</sup>. A nuestra mentalidad actual, mucho más evolucionada en lo que se refiere al aprecio de la dignidad de la mujer, se hace difícil comprender que se pudiese llegar a determinados extremos, especialmente en España. El citado concilio de Elvira prescribe ya: «Si la mujer de algún clérigo cometiese adulterio, y sabiéndolo su marido no la despidiese inmediatamente, no reciba éste la comunión ni aun a la hora de la muerte, para que no parezca que los ejemplos de maldad proceden de aquellos que deben ser modelo de buena vida»<sup>72</sup>. Aún es más riguroso el concilio de Toledo I (año 397-400): «Se tuvo por bien que si las mujeres de los clérigos pecasen con alguno, para que en adelante no puedan pecar más, puedan sus maridos, sin causarles la muerte, recluirlas y atarlas en su casa, obligándolas a ayunos saludables, aunque no mortales...»<sup>73</sup>. El célebre concilio de Toledo III (año 589), que consagró la unidad católica de España, va más lejos todavía: «... si contra los antiguos preceptos, los clérigos tuviesen trato en su domicilio con mujeres que pueden provocar una sospecha infamante, castígueseles conforme a los cánones; y las mujeres, que sean vendidas por los obispos, y el precio se distribuya a los pobres»<sup>74</sup>. Lo mismo vuelve a prescribir el concilio de Sevilla del año siguiente. El concilio toledano IV (año 633) insiste igualmente: «Algunos clérigos sin estar casados legítimamente buscan

---

<sup>69</sup> *Ibid.*: PL 56, 560.

<sup>70</sup> Cf. por ej., Concil. Cart. III: Mansi III, 883; Concil. Aurelian. III: Cor. Chr., 184 A, 118; Concil. Gerona de 1078; diversas inscripciones en DACL 2/2, 2823-2827; 10/2, 1973-1975.

<sup>71</sup> León Magno, papa entre 453-459, escribe a Rústico, obispo de Narbona (PL 54, 1204), y dice que «para que el matrimonio carnal se convierta en espiritual, conviene que los ordenados no despidan a sus mujeres, pero que las tengan como si no las tuviesen, para que así quede a salvo la caridad de los matrimonios y cese la obra de las nupcias». El concil. Arelatense II (años 442-506) también permite la cohabitación (Cor. Chr., 148, 114). Gregorio Magno, en su *Epist. I*, 52: PL 77, 515, indica también que vivan constantemente con sus mujeres, pero que las abandonen. Las prescripciones en sentido contrario son innumerables.

<sup>72</sup> Concil. Elvira, can. 65.

<sup>73</sup> Concil. Toledo I (397-400), can. 19.

<sup>74</sup> Concil. Toledo III (589), can. 5.

unión prohibida con mujeres extrañas o siervas propias. Por tanto, todas las que están unidas de tal manera con clérigos sean separadas por el obispo y vendidas. Los clérigos que se mancharon con su liviandad harán penitencia algún tiempo»<sup>75</sup>. Algunos años después, el concilio de Toledo VIII (año 653) repite todavía más explícitamente: «...algunos sacerdotes y ministros, olvidándose de los antiguos estatutos de los antepasados, se contaminan con el inmundo y execrable contacto de sus propias esposas o de cualquier otras mujeres...; que no se atrevan en adelante nunca más a cometer tales abominaciones; y las mujeres, ya sean libres o esclavas, cómplices de ellos en este pecado torpe, serán totalmente separadas o vendidas, de modo que quede cerrada toda posibilidad de volver al lado de sus compañeros de crimen...»<sup>76</sup>.

Durante épocas bastante prolongadas, y en contra de la legislación –que a veces es mera letra muerta–, se extiende mucho en occidente el uso ilegítimo del matrimonio, y aun el simple concubinato. Por esta razón, es difícil saber en qué época comienza exactamente la práctica de ordenar solamente a célibes en el occidente, ya que –volvemos a recordarlo– esta última práctica nunca fue ni es práctica de la Iglesia universal, sino de una Iglesia particular como es la Iglesia latina.

Por otra parte, conviene decir algo sobre el celibato de los obispos. A principios del siglo V, por lo menos, no era tampoco costumbre universal en la Iglesia que los obispos se abstuviesen del matrimonio. El historiador Sócrates, muerto en 439, nos informa así: «Conocí yo también otra costumbre en Tasalia (siendo clérigo allí). Al clérigo casado legítimamente antes de ser clérigo, si usaba del matrimonio después de ordenado, se le deponía; mientras en Anatolia todos, incluso los obispos, se abstenían por propio designio, si lo deseaban, no obligados por ley. Y así muchos de ellos, siendo ya obispos, engendraron hijos de su mujer legítima<sup>77</sup>. Pero los obispos eran los administradores de los bienes de la Iglesia, y había que evitar que las donaciones hechas a ésta en favor de los pobres o de otras obras pías pudieran terminar empleadas en beneficio de los hijos o herederos de los prelados. Por esta razón vemos que el concilio agatense, del año 506, prescribe lo siguiente: «El obispo que no tiene hijos ni nietos y deja como heredero a otro que no sea la Iglesia, si toma algo de la Iglesia no en favor de la misma, lo que tomó o donó téngase por írrito; con respecto al que tiene hijos, que sus herederos tengan en cuenta las indemnidades de la Iglesia en los bienes que dejó»<sup>78</sup>. Pelagio I, papa entre 558-560, escribe a Cetego Patricio expli-

---

<sup>75</sup> Concil. Sevilla I (590), can. 3; Concil. Toledo IV (633), can. 43.

<sup>76</sup> Concil. Toledo VIII (653), can. 5.

<sup>77</sup> Sócrates, *Hist. Eccles.*, V, 22: PG 67, 637.

<sup>78</sup> Cor. Chr., 148, 207, can. 33.

cando por qué y cómo se ha decidido a consagrar obispo de Siracusa a un hombre con mujer e hijos. Durante mucho tiempo había diferido la determinación, preocupado «por la cualidad de la persona y por la existencia de esposa e hijos, por los que suelen ponerse en peligro los bienes eclesiásticos... Pero visto que los siracusanos persistieron en su determinación, y no se ha hallado otro en esa Iglesia, a no ser que se espere todavía largo tiempo... hemos pensado mejor actuar de tal manera que, salvada la disposición del concilio (que eligió al candidato a pesar de tener hijos), se tenga en cuenta también, con la debida providencia, la causa por la que la constitución imperial prohíbe promover al orden episcopal al que tiene hijos y mujer. Por esto, con gran diligencia hemos exigido del dicho obispo de Siracusa, antes de ordenarlo, una caución en la que testimonie inventario de los propios bienes, por pocos que sean, en el momento de la ordenación, y prometa que nunca, ni por sí mismo, ni por sus hijos o mujer, ni por cualquiera otra persona próxima, doméstica o ajena, usará usurpar los bienes de la Iglesia; y que todo cuanto adquiriera en el tiempo de su episcopado pasará a dominio de su Iglesia, y no dejará a sus hijos y herederos nada más que lo antes descrito»<sup>79</sup>.

Efectivamente, Justiniano, en el año 528, había prescrito: «Conviene elegir y ordenar obispos a aquellos que no tienen hijos ni nietos, porque, ocupado con los cuidados de la vida cotidiana que los padres tienen que tener con sus hijos (el que es padre), no puede poner todo su empeño y su mente en el culto divino y en los asuntos eclesiásticos. Algunos, por la esperanza que tienen puesta en Dios y para salvar sus almas, van a la iglesia y le ofrecen y dejan sus bienes para que se empleen en beneficio de los mendigos, los pobres u otras obras pías; es absurdo que los obispos empleen esos bienes en su propio beneficio o en el de sus hijos y parientes. Conviene que el obispo no esté impedido por el afecto de hijos carnales y sea padre espiritual de todos los fieles; por eso prohibimos ordenar obispo al que tenga hijos o nietos. Y a los obispos que ya lo son ahora o que lo serán en el futuro les quitamos la potestad de testar, donar o alienar por cualquier otro modo, cualquiera de sus bienes adquiridos después de ser obispos por testamento o por donación o cualquier otro modo, pudiendo disponer solamente de aquellos bienes que tenían antes del episcopado por cualquier causa y de los que recibieran después de sus padres, tíos, hermanos...»<sup>80</sup>.

Podemos imaginar la dificultad que surgiría, con esta nueva exigencia, para encontrar candidatos para el episcopado, ya que la mayoría de los clérigos casados tendrían hijos; ya hemos visto un ejemplo de esta dificultad en Siracusa, en tiempos del papa Pelagio. Por eso es lógico que pronto se

---

<sup>79</sup> CIC, D. I, dist. XXVIII, c. 13, Friedberg 104.

<sup>80</sup> *Codex Iust.*, I, 3, 41, Weidmann 2, 25-26.

diese el siguiente paso: exigir que el candidato sea célibe. En el año 535, el mismo Justiniano habla ya así: «Esto requerimos absolutamente en los obispos amadísimos de Dios, como ya anteriormente quedó sancionado en dos sagradas constituciones nuestras: en las cuales, prescindiendo del pasado con respecto a los que ya usaban de sus esposas, en adelante, a partir de la promulgación de la ley, no permitiremos a nadie que ordene al que tiene mujer... Así, pues, el que haya de ser creado obispo, sea monje o clérigo...»<sup>81</sup>.

Por último, hay que decir algo acerca del motivo de la continencia obligatoria<sup>82</sup>. No se trata aquí de recoger los motivos que, en la tradición cristiana, suelen aducirse en favor de la virginidad o del celibato; tal enumeración no atañería en nada a nuestro tema, ya que –como hemos visto– durante varios siglos no es la virginidad o el celibato la condición «sine qua non» para la ordenación de presbíteros, sino exclusivamente –en la Iglesia occidental– la abstención del uso del matrimonio, abstención acompañada generalmente de la prohibición de cohabitar con su legítima esposa. Veamos los argumentos que se emplean para apoyar estas últimas exigencias.

Los cánones de los concilios raramente ofrecen una motivación explícita de sus prescripciones en este particular, aunque hay algunos casos. Son principalmente los papas y algunos escritores eclesiásticos los que tratan expresamente del problema. Algunos clérigos que no deseaban verse obligados a renunciar al uso del matrimonio legítimamente contraído antes de su ordenación se defendían alegando que en el Antiguo Testamento aparece claro que los sacerdotes y ministros podían engendrar hijos. A éstos responde el papa Siricio, en la misma carta a Himerio, que «en la ley de Moisés con frecuencia relajó Dios los frenos de la lujuria a los sacerdotes»; pero también les mandaba habitar en el templo el año en que estaban de servicio «para que no pudiesen tener trato carnal con sus esposas, con el fin de que resplandeciesen por la integridad de conciencia y pudiesen ofrecer así a Dios una ofrenda aceptable. Cumplido el tiempo de su servicio, se les permitía el uso matrimonial solamente a causa de la sucesión, ya que estaba preceptuado que sólo los de la tribu de Leví se admitiesen al servicio de Dios»<sup>83</sup>. Tres o cuatro años más tarde, escribe san Ambrosio: «Sabéis que hay que dar testimonio de un ministerio sin ofensa y sin mancha, no violado por coito conyugal, vosotros, que recibisteis la gracia del sagrado ministerio íntegros en el cuerpo, con pudor incorrupto, ajenos incluso al consorcio conyugal. No he pasado por alto el hecho de que en la mayoría de las

---

<sup>81</sup> *Novellae Iust.*, VI, 1, Weidmann 3, 36-37.

<sup>82</sup> Sobre este asunto es importante el libro de R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*. Duculot, Gembloux 1970.

<sup>83</sup> PL 56, 554-562.



regiones más apartadas, en pleno ejercicio del ministerio, incluso del sacerdocio, tuvieron hijos; y defienden esta práctica como costumbre antigua, cuando se ofrecía sacrificio de vez en cuando; pero, sin embargo, guardaba castidad incluso el pueblo, durante dos o tres días, para acercarse puros al sacrificio, como leemos en el Antiguo Testamento; y lavaban sus vestidos. Si en lo que era solamente figura se practicaba tan gran observancia, ¿qué habrá de practicarse en la verdad? Aprende, sacerdote y levita, qué significa lavar tus vestidos, para que puedas presentar en los sacramentos un cuerpo limpio...»<sup>84</sup>. Estamos, pues, en la misma línea de la pureza legal exigida en el Antiguo Testamento. Esta es la única razón que se esgrime continuamente para esta continencia exigida a los sacerdotes. El concilio de Cartago II, del año 390, prescribe la continencia, «para que puedan simplemente impetrar de Dios lo que le piden», a los obispos, presbíteros y diáconos, «y a cualesquiera que han de tratar los sacramentos»<sup>85</sup>. San Jerónimo lo dice todavía más explícitamente: «Si un laico o cualquier fiel no puede orar sino privándose del acto conyugal, el sacerdote, que tiene que ofrecer siempre sacrificios por el pueblo, tiene que orar siempre; si siempre tiene que orar, luego siempre tiene que carecer del matrimonio...»<sup>86</sup>. Podrían acumularse los textos en que se repiten los mismos razonamientos. Inocencio I, papa, los maneja frecuentemente en sus cartas: «La Iglesia tiene que mantener absolutamente el que los ministros y levitas no tengan relaciones matrimoniales, porque están ocupados en las obligaciones del ministerio cotidiano»<sup>87</sup>; si el sacerdote «estuviese contaminado por la concupiscencia carnal, con qué pudor se atrevería a usurpar el sacrificio; con qué conciencia o qué mérito creería poder ser oído, siendo así que se ha dicho: 'Todo es puro para los puros; para los infieles, en cambio, y los impuros, nada es puro'»<sup>88</sup>. «Los que no son santos, no pueden tratar las cosas santas»<sup>89</sup>.

Varios siglos después, en el XI, san Pedro Damiano repite la misma argumentación; para él, además, se trata del respeto debido a nuestro cuerpo, templo del Espíritu Santo: «¿Cómo no violará el templo de Dios aquel a quien se prohíbe el comercio carnal, si se construye a sí mismo como prostíbulo de petulante lujuria?; arroja de sí al Espíritu Santo en el que había sido signado y en su lugar introduce el espíritu de la libido»<sup>90</sup>.

<sup>84</sup> *De officiis ministrorum*, I, 50, 243: PL 16, 97-98.

<sup>85</sup> Can. 2: Mansi III, 692-693.

<sup>86</sup> *Adv. Jovin.*, I, 34: PL 23, 269.

<sup>87</sup> *Epist. ad Victricium*: PL 20, 475-477.

<sup>88</sup> *Ad Exuperium*: Cor. Chr., 148, 197-199.

<sup>89</sup> *Epist. 38, Maximo et Severo*: PL 20, 605. En el mismo sentido se expresa, por ejemplo, el concilio Turonense I (nov. 461): Cor. Chr., 148, 143-144; véase también: San Isidoro, *De eccl. off.*, I, 18: PL 83, 736-737.

<sup>90</sup> *Op. XVIII*, diss. II, 4: PL 145, 405.

El concilio II de Letrán (1139) renueva la privación de oficio y beneficio eclesiástico a los ordenados (de subdiáconos a obispos) que tomasen esposa o concubinas: «pues debiendo ser y aparecer como templo de Dios, vasos del Señor, sagrario del Espíritu Santo, es indigno que sirvan a las camas y las inmundicias»<sup>91</sup>.

Con toda razón, pues, Graciano puede concluir sucintamente que «la causa de esta institución fue la pureza sacerdotal, para que pudiesen entregarse todos los días a la oración»; y aduce el argumento más repetido en toda la tradición anterior: «Si, como dice el apóstol, para entregarnos más expeditamente a la oración, es necesario abstenerse de las esposas, a los ministros del altar, a quienes incumbe la necesidad cotidiana de la oración, nunca se les permite entregarse al débito conyugal»<sup>92</sup>.

Durante muchos siglos, no recurren otras razones para justificar la imposición de la continencia a los clérigos mayores del rito latino. En muchas ocasiones, los concilios prescinden de un razonamiento, como dijimos más arriba; otras veces, la razón explícita será la tradición ya formada anteriormente, y que se considera como herencia recibida de los padres, que hay que transmitir. Pero la razón de la pureza legal se mantendrá en los ánimos de algunos obispos occidentales, incluso durante la celebración del concilio Vaticano II. En la discusión del decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros, un padre proponía que a la frase: «el celibato tiene una múltiple conformidad con el sacerdocio», se añadiesen estas otras: «y conviene con él, en primer lugar, por su sublime oficio de ofrecer en el altar a Dios en la persona de Cristo el sacrificio de la pasión y muerte del inmaculado cordero en favor de los vivos y de los difuntos». Esta propuesta no fue aceptada, y el relator, explicando por qué había sido rechazada, dijo: «Porque parece afirmar que solamente los que observan el celibato pueden ofrecer dignamente el sacrificio de la misa. Además, parece insinuar que la exigencia del celibato se requiere de los que ofrecen la misa precisamente porque lo que se ofrece es el ‘cordero inmaculado’, lo que supone en algún modo que la vida matrimonial ‘macula’ a los casados, lo cual ciertamente no se puede admitir». Varios padres pretendían que se añadiese que los sacerdotes célibes, por el celibato, se hacen más amados de Dios y perciben más fácilmente las cosas espirituales; a estos padres se les respondió que no se admitía su propuesta: «La mayor percepción de las cosas espirituales es fruto de la virtud de la castidad, no del celibato como tal. Además, no es acertada la expresión ‘se hacen más amados de Dios’, porque lo que hace más amado de Dios es un grado superior de caridad, cosa que se puede tener también en el matrimonio, como es evidente». Otras propuestas semejantes

---

<sup>91</sup> Can. 6.

<sup>92</sup> CIC, D. I, dist. XXXI, Friedberg 111-113.

se rechazaron también porque «insinúan que los presbíteros casados cumplen su oficio de manera menos plena»; tampoco se puede decir que «los presbíteros casados no se dedican plenamente a su oficio»<sup>93</sup>.

## Bibliografía

- J. M. Castillo, *Ministerios*, en C. Floristán y J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales de pastoral*. Madrid 1983, 628-647.
- J. M. Castillo, R. Rincón, *Al servicio del pueblo de Dios*. Madrid 1974.
- Comisión Teológica Internacional, *Le ministère sacerdotal*. París 1971.
- Conferencia Episcopal Alemana, *El ministerio sacerdotal*. Salamanca 1970.
- Y. Congar, *Ministerios y comunión eclesial*. Madrid 1973.
- J. Coppens, *Sacerdocio y celibato*. Madrid 1971.
- H. Deen, *Le célibat des prêtres dans les premiers siècles de l'Eglise*. París 1969.
- J. A. Estrada, *La identidad de los laicos*. Madrid 1990.
- A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie*. París 1977.
- A. Faivre, *Les laïcs aux origines de l'Eglise*. París 1984.
- P. Franzen, *Aspectos del proceso de dogmatización del ministerio: Concilium* 80 (1972) 537-549.
- J. Freitag, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient*. Innsbruck-Viena 1991.
- J. I. González Faus, *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*. Santander 1989.
- R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*. Gembloux 1970.
- D. Olivier, *Las dos figuras del sacerdote*. Madrid 1972.
- L. Ott, *El sacramento del orden*, en M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, *Historia de los dogmas*, IV/5. Madrid 1976.
- Ph. Rolland, *Le ministère pastoral ambassade au nom du Christ: NRT* 105 (1983) 161-178.

---

<sup>93</sup> *Schema Decreti de Presbyterorum ministerio et vita. Textus recognitus et modi* (nov. 1965), 111-115.

- E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Los responsables en la comunidad cristiana*. Madrid 1983.
- E. Schillebeeckx, *La comunidad cristiana y sus ministerios*: Concilium 153 (1980) 395-438.
- W. Stein, *Das kirchliche Amt bei Luther*. Wiesbaden 1974, 202-218.
- Vatican II, *Les prêtres. Formation, ministère et vie*. París 1968.

## 5

# La cuestión ecuménica

Uno de los problemas más importantes en la teología del ministerio eclesial es el que se refiere a la cuestión ecuménica. Porque, como es bien sabido, en la teología de Lutero y de los demás reformadores del siglo XVI, el problema del sacerdocio ministerial y sus consecuencias fue una de las cosas que más dividieron a los católicos y a los protestantes. Es verdad que desde entonces hasta nuestros días se han dado pasos muy importantes en el mutuo acercamiento de las diversas posturas teológicas. Prueba de ello es el documento ecuménico sobre Bautismo, Eucaristía y Ministerio, que elaboró, en 1982, la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Y hay que tener en cuenta que en la elaboración de dicho documento intervino un buen número de teólogos católicos y también algunos ortodoxos. Lo que prueba el proceso de mutuo acercamiento que se va produciendo entre las diversas Iglesias cristianas. Pero aún queda mucho camino por andar hasta llegar a la unidad. Por eso, para comprender el camino que ya se ha recorrido, y el que aún nos queda por recorrer, voy a dividir este capítulo en tres partes: en la primera, haré una breve presentación de la doctrina de Lutero sobre el sacerdocio y el ministerio; en la segunda, analizaré los puntos principales de acuerdo a que se llegó en el documento citado de 1982; finalmente, en la tercera parte, estudiaré lo que ha sido la respuesta de Roma a las propuestas del Consejo Ecuménico de las Iglesias elaboradas por la Comisión de Fe y Constitución en 1982. De esta manera, pienso que nos podremos hacer una idea aproximada de lo que se ha andado en el camino de la unidad, el punto donde nos encontramos, y lo que aún nos queda por recorrer en este itinerario.

## 1. La doctrina de Lutero

A partir de 1519 es cuando Lutero ataca directamente la teología tradicional sobre el sacerdocio ministerial<sup>1</sup>. Su crítica se desarrolla progresivamente, pero sin un plan preconcebido, en buen número de escritos, ninguno de los cuales es verdaderamente sistemático: *Carta de 18 de diciembre de 1519 a Spalatin*; *Llamamiento a la Nobleza* (agosto 1520); *Cautividad babilónica* (octubre 1520); *Libertad cristiana* (noviembre 1520); *La abolición de la misa privada* (1521); *Cómo instituir ministros* (1523)<sup>2</sup>. En todos estos escritos, Lutero se muestra muy seguro de sí y de sus ideas, que paulatinamente se van precisando.

Lutero recuerda, ante todo, un dato que es bien conocido: el Nuevo Testamento no aplica jamás la palabra «sacerdote» (*ieréus*) a los ministros de la Iglesia. Ese término se atribuye sólo a Cristo (en la carta a los Hebreos) y al conjunto de todos los cristianos (1 Pe 2,9; Ap 5,10...). En la nueva alianza no hay, estrictamente hablando, más que un sacerdote, Cristo. Y en cuanto miembros del cuerpo de Cristo, todos los bautizados son sacerdotes, pero de manera invisible.

Los llamados «sacerdotes», en la Iglesia católica romana, no son menos sacerdotes que los demás cristianos, pero cualquier fiel es tanto como ellos. En cuestión de sacerdocio, todos tienen los mismos derechos y los mismos poderes espirituales en la Iglesia. Por otra parte, el creyente no tiene ninguna necesidad de que otro hombre le ponga en relación con Dios en el plano de la salvación. En Cristo sacerdote, todo cristiano tiene rango sacerdotal. Por lo demás, Dios no tiene necesidad de un sacerdocio ministerial distinto del sacerdocio común para dispensar la gracia que salva.

Pero la crítica de Lutero no se detiene en esas afirmaciones generales. Lutero desciende a cosas más concretas y priva al sacerdote de su poder más importante: la misa. Lutero niega que la misa pueda ser la ofrenda de un sacrificio lo suficientemente distinto del sacrificio de Cristo como para justificar la institución de una clase sacerdotal. El Nuevo Testamento ignora la misa tal como la conocemos nosotros. El acto de Cristo resucitado es suficiente en sí mismo y para siempre. La misa no es más que la proclamación del testamento del Crucificado.

Ahora bien, la consecuencia que saca Lutero de todo este planteamiento

---

<sup>1</sup> Además de la bibliografía citada en la nota 29 del capítulo 4, debe consultarse: W. Brunotte, *Das geistliche Amt bei Luther*. Berlín 1959; H. Lieberg, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchthon*. Gotinga 1962; K. Tüchel, *Luthers Auffassung vom geistlichen Amt*, en *Lutherjahrbuch* 1958, 61ss.

<sup>2</sup> Cf. D. Olivier, *Las dos figuras del sacerdote*. Madrid 1972, 21-22.

es fácilmente comprensible: no hay dos clases de personas en la Iglesia, sacerdotes y laicos. Todos son «sacerdotes» y «laicos», porque todos son miembros del pueblo (*laos* en griego) sacerdotal. Los bautizados no se distinguen unos de otros más que por sus funciones en la Iglesia y no por su pertenencia a «estados» diferentes. Más aún, la Escritura no da pie para que algunos se apropien títulos que pertenecen a todos: eclesiástico, clérigo, sacerdote, obispo, papa. A los ministros de la salvación se los designa en ella como «intendentes», «ecónomos», «servidores». Por consiguiente, afirma Lutero, la distinción «sacerdotes-laicos», que no puede basarse en la verdadera naturaleza del sacerdocio, ni en una institución divina, está de hecho inspirada en la ambición humana. Su efecto más claro es someter a unos a la «tiranía» de los otros.

De todo lo dicho, Lutero saca una consecuencia: el orden no es un sacramento: «La Iglesia de Cristo ignora ese sacramento; ha sido inventado por la Iglesia del papa». Por la misma razón, Lutero niega la existencia del «carácter indeleble». La participación en el sacerdocio de Cristo se le confiere a todo cristiano por el bautismo<sup>3</sup>.

El único elemento de la concepción tradicional del sacerdocio ministerial, que conserva Lutero, es el «ministerio». Para Lutero, el ministerio es una función, un servicio, que consiste en mantener y alimentar la fe con la predicación y el sacramento de la palabra: el ministerio es «ministerio de la palabra de Dios», como lo muestra el ejemplo de Cristo y de los apóstoles. Pero este ministerio no confiere ningún «poder» espiritual que no se le ha dado ya a todo cristiano por el bautismo.

Por consiguiente, la teología de Lutero ignora el poder exclusivo de absolver y consagrar, que define al sacerdocio ministerial. Todo fiel puede dispensar la absolución en ausencia del ministro. Porque son las palabras mismas de Cristo las que tienen el poder de perdonar los pecados, y no la persona que las pronuncia. Y lo mismo ocurre con la consagración del pan y del vino: las palabras del relato de la institución de la eucaristía son la única «causa eficiente» de la presencia real de Cristo en el sacramento.

Por otra parte, Lutero insiste en que nadie puede instituirse a sí mismo como ministro. Le compete a la comunidad, por sí misma o por sus jefes legítimos, reconocer la autenticidad espiritual de la vocación del candidato y «ordenarlo». Lutero admitió siempre la necesidad de la ordenación. Pero tal ordenación no es más que un simple rito, que, por otra parte, no es reiterable, porque los dones de Dios son sin arrepentimiento.

Otro punto en el que insiste Lutero es que para ser llamado «ministro» hay que ejercer el ministerio. Lo único que importa son los «actos», no los

---

<sup>3</sup> Cf. D. Olivier, *o. c.*, 26-27.

«estados». Los «sacerdotes» cuya actividad se limita a rezar el breviario y a la misa no se han de contar entre los ministros del evangelio. Si se deja de ejercer el ministerio, no se es ya ministro.

Por último, Lutero afirma que el ministerio es *ministerio de la Iglesia*. A la Iglesia como tal es a quien Cristo ha dado el ministerio. Por tanto, una comunidad sin obispo y sin sacerdote puede confiar, por su propio movimiento, a uno de sus miembros la carga del ministerio, en particular cuando las circunstancias impiden que se recurra a los procedimientos normales.

Toda esta concepción del ministerio es tan importante, en la teología de Lutero, que a tal concepción se debe, en definitiva, el nacimiento de las Iglesias de la Reforma. Los obispos intentaron sofocar las primeras comunidades «evangélicas» negándoles sacerdotes; sin ministro no hay Iglesia posible, pensaban los obispos. La necesidad obligó a Lutero a sacar las conclusiones prácticas de sus principios. Su intención no había sido suprimir el clero existente ni reemplazarlo por otro, sino volverlo a su vocación primera: el anuncio de la palabra de Dios. La política de los obispos le forzó a pasar a los hechos. Después de diez años de espera, se decidió él mismo a realizar ordenaciones –naturalmente «no sacerdotales»–, práctica que se extendió a las demás comunidades de la Reforma. De esta manera, en lugar y en el puesto del «sacerdote» surgió el «pastor», ministro de la palabra de Dios y desprovisto de la condición de un «ser» sacerdotal.

Por tanto, la reflexión de Lutero sobre el sacerdocio ministerial acarrea su supresión. Lutero sostuvo siempre que el ministerio formaba parte, por derecho divino, de la constitución de la Iglesia. Nadie puede poner en duda que existe en la Iglesia un ministerio de salvación, dotado de una autoridad divina, que ningún cristiano puede negar. Tampoco se lo puede adjudicar uno por sí mismo; hay que ser llamado por Dios y estar «ordenado» por la Iglesia. Esta teología es absolutamente tradicional. El único punto en que Lutero introduce innovaciones –¡pero de enorme importancia!– es que el acceso al ministerio no va acompañado de una realidad «más» sacerdotal. La diferencia entre el ministro y el simple fiel es de orden «funcional», por desempeñar el ministro funciones que no todos están habilitados para ejercer.

## 2. El documento de Lima de 1982

Como acabamos de ver, la diferencia entre la teología de Lutero sobre el sacerdocio y la teología tradicional es enorme. Ahora bien, ¿se ha mantenido esta teología protestante tradicional hasta nuestros días?; ¿ha habido algún proceso de acercamiento entre católicos y protestantes?



El movimiento ecuménico, que tanta importancia ha tenido en el presente siglo, ha hecho que se den pasos muy importantes en el mutuo acercamiento entre teólogos católicos y protestantes, precisamente en lo que respecta a la teología del ministerio ordenado en la Iglesia. Fruto de este acercamiento ha sido el documento sobre Bautismo, Eucaristía y Ministerio, al que se llegó en la Conferencia de Fe y Constitución, del Consejo Ecuménico de las Iglesias, en Lima el año 1982. Ya antes se habían tenido el encuentro de Lausana en 1927, el de Accra (1974) y el de Bangalore (1978). Analizar todos estos documentos resultaría pesado y quizá farragoso. Por eso nos vamos a limitar al de Lima, de 1982. Y de él vamos a estudiar obviamente sólo lo que se refiere a la teología del ministerio en la Iglesia <sup>4</sup>.

El documento empieza por reconocer la vocación de todo el pueblo de Dios <sup>5</sup>. Es decir, se sitúa en el mismo punto de vista que el concilio Vaticano II, cuando, en la constitución *Lumen gentium*, antepone el capítulo sobre el pueblo de Dios al capítulo que trata sobre la jerarquía de la Iglesia. En este pueblo, cada miembro está llamado a actuar en bien de los demás, según el don o carisma particular que ha recibido. Por eso, «todos los miembros están llamados a descubrir, con la ayuda de la comunidad, los dones que han recibido y a utilizarlos para edificación de la Iglesia y al servicio del mundo al cual ha sido enviada la Iglesia» <sup>6</sup>.

A continuación, el documento trata de la cuestión del ministerio ordenado en la Iglesia. «El término *ministerio ordenado* se refiere a las personas que han recibido un carisma y que la Iglesia instituye para un servicio por medio de la ordenación, la invocación del Espíritu y la imposición de manos» <sup>7</sup>. Este ministerio ordenado, que «es constitutivo de la vida y del testimonio de la Iglesia» <sup>8</sup>, se pone en relación con el ministerio y testimonio de los apóstoles, que fueron elegidos y enviados por el mismo Jesús. De esta manera, se pone de manifiesto cómo, «desde el principio, había papeles diferenciados en la comunidad» <sup>9</sup>. Hasta aquí, el documento ecuménico se muestra enteramente de acuerdo con la teología más tradicional de la Igle-

---

<sup>4</sup> Cito la edición castellana *Bautismo, Eucaristía, Ministerio Convergencias doctrinales en el seno del Consejo Ecuménico de las Iglesias* Ediciones de la Facultad de Teología de Barcelona (sección San Paciano) 1983 Un estudio de las reacciones al documento, en N Guerin, *La réception du BEM Une évaluation des réponses des Eglises aux quatre questions de sa préface* Freib Zeitsch Phil Theol 36 (1989) 173-198, ver también T Berger, *Taufe, Eucharistie, Amt* Lit Jahrb 35 (1985) 237-246, W Pannenberg, *Lima - Pro und Contra* Ker Dogm 32 (1986) 35-51

<sup>5</sup> N 1-6, p 41-43.

<sup>6</sup> N 5, p 43

<sup>7</sup> N 7, p 44.

<sup>8</sup> N 8, p 44.

<sup>9</sup> N 9, p 44.

sia y, en consecuencia, afirma cosas que pueden ser perfectamente admitidas por los católicos. En el mismo sentido hay que interpretar lo que el documento afirma sobre la vocación y ministerio de los doce apóstoles <sup>10</sup>. Por su parte, el ministerio ordenado es la continuación de la obra de los apóstoles: «Como heraldos y embajadores, los ministros ordenados representan a Jesucristo en favor de la comunidad y proclaman su mensaje de reconciliación. Como guías y maestros, llaman a la comunidad a someterse a la autoridad de Jesucristo... Como pastores, bajo la autoridad de Jesucristo, el gran pastor, reúnen y conducen al pueblo de Dios disperso, en espera del reino que se acerca» <sup>11</sup>. En esta breve enumeración de las tareas del ministerio ordenado, no se dice nada de la administración de los sacramentos. Pero de eso va a hablar el documento más adelante. Concretamente, en el n. 13 afirma: «La función específica del ministerio ordenado es la de reunir y construir el cuerpo de Cristo, por la proclamación y la enseñanza de la palabra de Dios, por la celebración de los sacramentos y por la dirección de la vida de la comunidad en su liturgia, su misión y su diaconía» <sup>12</sup>. Aquí sólo cabe añadir que sería de desear que el ministerio ordenado no ejerza estas tareas de tal manera que, en la práctica, venga a reducir a la mera pasividad y a la irresponsabilidad a los laicos. El documento toma buena cuenta de esta dificultad en el comentario que hace al citado número trece.

Por lo demás, se establece la diferencia entre el ministro y la comunidad «especialmente en la celebración eucarística» <sup>13</sup>. Si bien el documento no precisa los poderes específicos del ministro ordenado, como lo hace la teología católica, limitándose a reconocer que, «en la mayoría de las Iglesias, esta presidencia de Jesucristo tiene por signo la de un ministro ordenado, que la representa». Es más, en el comentario se precisa que «resulta natural otorgar a un ministro ordenado esta tarea de presidencia eucarística». Como se ve, el documento es más ponderado y prudente que determinadas comunidades ácratas, que se niegan a aceptar un ministerio de presidencia, especialmente en la celebración de la eucaristía.

Mención especial merecen los párrafos dedicados a explicar en qué consiste la autoridad del ministerio ordenado. Esta autoridad se concibe como un servicio a la comunidad, según el modelo de Jesucristo. De tal manera que «la autoridad en la Iglesia sólo puede ser auténtica si trata de conformarse a ese modelo» <sup>14</sup>. En el comentario se advierte que aquí hay que evitar dos peligros: de una parte, la autoridad no puede ejercerse si no es con

---

<sup>10</sup> N. 10, p. 45.

<sup>11</sup> N. 11, p. 45.

<sup>12</sup> N. 13, p. 46.

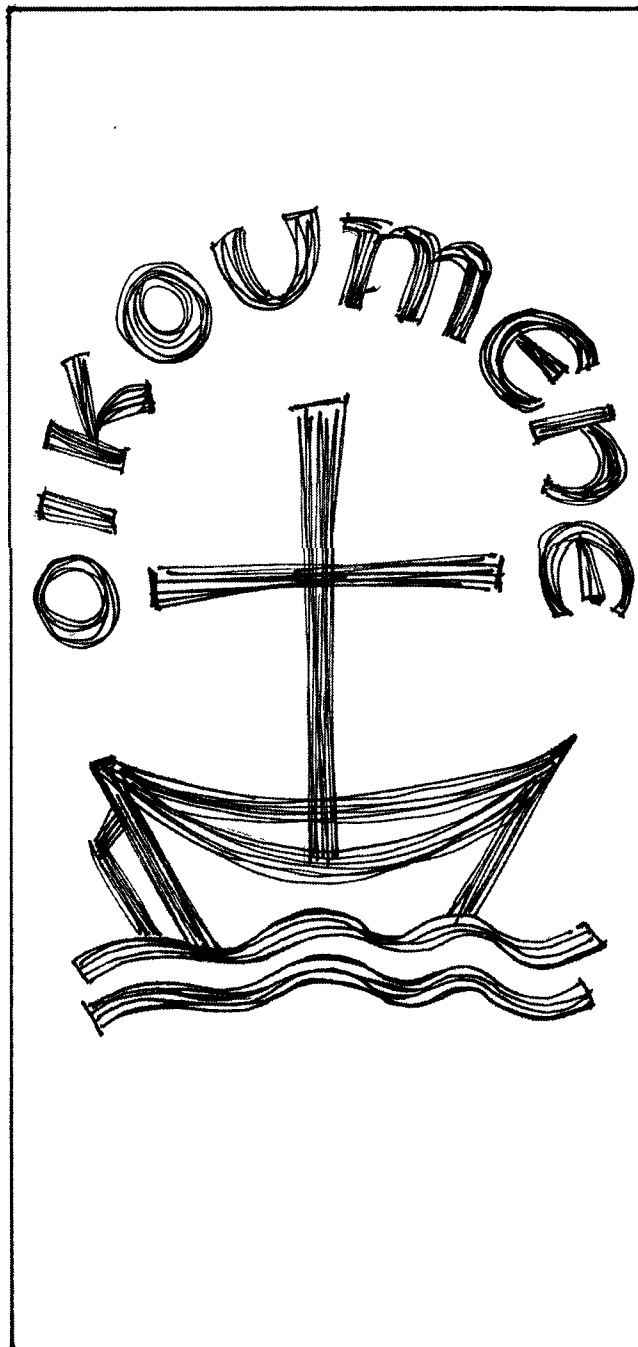
<sup>13</sup> N. 14, p. 47.

<sup>14</sup> N. 16, p. 48.

---

El movimiento ecuménico, que tanta importancia ha tenido en el presente siglo, ha hecho que se den pasos muy importantes en el mutuo acercamiento entre teólogos católicos y protestantes, precisamente en lo que respecta a la teología del ministerio ordenado en la Iglesia. Fruto de este acercamiento ha sido el documento sobre *Bautismo, Eucaristía y Ministerio*, al que se llegó en la Conferencia de Fe y Constitución, del Consejo Ecuménico de las Iglesias, en Lima, el año 1982. Ya antes se habían tenido el encuentro de Lausana en 1927, el de Accra (1974) y el de Bangalore (1978).

---



miras a la comunidad; de otra parte, la autoridad de los ministros ordenados no ha de reducirse hasta el punto de hacerlos dependientes de la opinión común de la comunidad.

Una cuestión particularmente delicada, en todo encuentro ecuménico, es la que se refiere al sacerdocio de los ministros ordenados. A tales ministros, ¿se les puede considerar como sacerdotes y tenerlos como tales? Ya sabemos que Lutero fue tajante a este respecto. Para él, los ministros de la comunidad no son ni pueden ser considerados como sacerdotes. El documento que venimos analizando adopta una postura distinta. Reconoce, por supuesto, que el sacerdocio se aplica, ante todo, a Jesucristo y a todos los miembros de la comunidad cristiana. Y afirma que los ministros ordenados participan, como todos los cristianos, tanto en el sacerdocio de Cristo como en el sacerdocio de la Iglesia. Y añade a continuación: «Pero pueden ser llamados sacerdotes propiamente porque ejercen un servicio sacerdotal particular fortaleciendo y construyendo el sacerdocio real y profético de los fieles por la palabra y los sacramentos, por sus plegarias de intercesión y su dirección pastoral de la comunidad»<sup>15</sup>. Aquí el documento se aparta decididamente de la teología protestante tradicional y muestra un acercamiento a las posiciones católicas, que es digno de tenerse en cuenta. Por eso se comprende que los protestantes más ortodoxos se hayan negado de manera terminante a aceptar el acuerdo de Lima<sup>16</sup>.

En el diálogo ecuménico actual es particularmente espinosa la cuestión que se refiere a la ordenación de mujeres para el ministerio. A este respecto, el documento acepta la radical igualdad entre hombres y mujeres. Y en cuanto a las conclusiones prácticas, se muestra prudente, reconociendo que un número creciente de Iglesias han llegado a la conclusión de que no existe una razón bíblica o teológica en contra de la ordenación de mujeres. Pero añade a continuación: «Sin embargo, otras muchas Iglesias afirman que la tradición de la Iglesia a este respecto no ha de ser modificada»<sup>17</sup>. Como veremos más adelante, esta formulación le ha parecido insuficiente a la autoridad católica romana.

En cuanto a las formas concretas que ha adoptado el ministerio ordenado, el documento reconoce la diversidad de ministerios que aparecen en el Nuevo Testamento. Pero afirma a renglón seguido que, con el paso del tiempo, los ministerios ordenados se redujeron a los tres clásicos que han perdurado hasta nuestros días: obispos, presbíteros y diáconos. Los obispos, primero, como presidentes de una comunidad local; y más tarde como pasto-

---

<sup>15</sup> N. 17, p. 49.

<sup>16</sup> Cf. V. S., *Non possumus. Reagioni all'accordo ecumenico di Lima: Protestantesimo 38* (1983) 103-107.

<sup>17</sup> N. 18, p. 51.

res de un territorio. Los presbíteros, colaboradores de los obispos, se convirtieron más tarde en conductores de una comunidad eucarística local. Los diáconos, como ayudantes en las tareas del ministerio. En todo esto, el documento es fiel reflejo de lo que ha sido la tradición de la Iglesia, y no ofrece especial dificultad. Sin embargo, en el mismo documento se nota una cierta tensión cuando advierte que la triple forma del ministerio tiene necesidad de una reforma. En algunas Iglesias, la dimensión colegial de la presidencia en el interior de la comunidad eucarística ha sufrido un debilitamiento. En otros casos, el diaconado ha quedado reducido a una mera asistencia litúrgica. Y en general, «el grado de participación del presbítero en el ministerio episcopal resulta aún para muchos una cuestión no resuelta»<sup>18</sup>. Evidentemente, aquí se toca un punto extremadamente delicado y de difícil aceptación por lo que se refiere a la teología católica.

El documento establece también los principios rectores para el ejercicio del ministerio ordenado en la Iglesia. Según estos principios, el ministerio debería ejercitarse según un modo personal, colegial y comunitario. Es decir, debe ser ejercido no sólo por la persona que detenta el ministerio, sino además colegialmente, en cuanto que un colegio de ministros ordenados comparte las tareas, y sobre todo comunitariamente, en cuanto que el ministerio ordenado ha de estar enraizado en la vida de la comunidad y requiere su participación efectiva en la búsqueda de la voluntad de Dios y de la guía del Espíritu<sup>19</sup>. Pienso que este planteamiento suscita inevitables sospechas en las autoridades eclesíásticas, que tienen una particular alergia a todo lo que pueda significar una cierta democratización de la Iglesia. Por lo demás, cuando el documento describe las funciones propias de los obispos, presbíteros y diáconos, silencia la responsabilidad y la tarea sacramental de los presbíteros<sup>20</sup>, lo cual resulta inadmisibles para la teología católica.

Particular atención merece el párrafo que el documento dedica a la variedad de carismas existentes en la Iglesia<sup>21</sup>. Es decir, no se trata sólo del problema del ministerio ordenado, sino de los ministerios (en plural), ya que son muchos y muy variados los que el Espíritu suscita para bien de la comunidad. Estos ministerios son tan importantes que en la historia de la Iglesia ha habido épocas en que la verdad del evangelio sólo ha podido ser preservada gracias a personalidades proféticas y carismáticas<sup>22</sup>.

Cuestión de particular importancia, en la teología del ministerio ordenado, es la que se refiere a la sucesión en la tradición apostólica. El documen-

---

<sup>18</sup> N. 24, p. 55.

<sup>19</sup> N. 26, p. 55-56.

<sup>20</sup> N. 30, p. 58.

<sup>21</sup> N. 32, p. 59.

<sup>22</sup> N. 33, p. 59.

to de Lima describe bien esta tradición cuando afirma que «la tradición apostólica en la Iglesia implica la continuidad en la permanencia de las características de la Iglesia de los apóstoles»<sup>23</sup>. Por otra parte, el documento se muestra coherente con la tendencia más generalizada de la teología actual cuando afirma que «la primera manifestación de la sucesión apostólica se encuentra en la tradición apostólica de la Iglesia entera»<sup>24</sup>. Al descender a la espinosa cuestión de la relación entre sucesión apostólica y ministerio, se pretende una cierta imparcialidad, destacando las dificultades que comporta cada tendencia: «Cuando algunas Iglesias descuidan la importancia de la transmisión regular del ministerio ordenado, deberían preguntarse si no tienen que cambiar su concepción de la continuidad en la tradición apostólica. Por otra parte, cuando el ministerio ordenado no sirve adecuadamente a la proclamación de la fe apostólica, las Iglesias han de preguntarse si sus estructuras ministeriales no precisan una reforma»<sup>25</sup>. Evidentemente, esta fórmula no deja satisfechos ni a católicos ni a protestantes. Pero probablemente es la única formulación a la que se pudo llegar con un cierto consenso.

Pero queda por responder una cuestión fundamental: ¿se realiza la sucesión apostólica en la sucesión episcopal?; ¿qué papel tienen los obispos en la sucesión apostólica? La respuesta que da el documento de Lima se limita a decir que «la sucesión de los obispos se convirtió en uno de los modos –junto con la transmisión del evangelio y la vida de la comunidad– por el que fue expresada la tradición apostólica de la Iglesia»<sup>26</sup>. Al afirmar esto, se reconoce que no basta la sola sucesión episcopal, sino que además hace falta la sucesión de vida y doctrina, cosa que está en perfecto acuerdo con la tradición de la Iglesia, como ya demostré en el capítulo segundo. Pero no se afirma con absoluta contundencia que es de fe que la sucesión apostólica se ha dado en la sucesión episcopal. Este es el reparo que podría poner la teología católica al documento de Lima en este punto concreto. Sin embargo, pienso que la afirmación del documento es ponderada y debería ser aceptada por las distintas Iglesias, como expresión adecuada de un acuerdo ecuménico.

El problema, sin embargo, es más complejo, puesto que hay Iglesias que no han conservado el episcopado. A estas Iglesias se les dice que «su aceptación de la sucesión episcopal contribuirá a la unidad de toda la Iglesia del modo más positivo si forma parte de un proceso más amplio en el que las

---

<sup>23</sup> N. 34, p. 60.

<sup>24</sup> N. 35, p. 61.

<sup>25</sup> N. 35, p. 61.

<sup>26</sup> N. 36, p. 61.

Iglesias episcopales encuentran, también ellas, la unidad perdida»<sup>27</sup>. Queda claro, por tanto, que se acepta la sucesión episcopal como la forma fundamental de la sucesión apostólica y de la unidad de la Iglesia. Es evidente que esta conclusión tiene un alto valor ecuménico.

Por último, el documento de Lima trata ampliamente la cuestión que se refiere a la ordenación. Y la divide en tres partes: el significado de la ordenación, el acto mismo de la ordenación y las condiciones para la ordenación. En cuanto al significado de la ordenación, el texto es claro y coherente. «La Iglesia ordena a algunos de sus miembros al ministerio, en nombre de Cristo, por la invocación del Espíritu y la imposición de las manos (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6); actuando así, trata de continuar la misión de los apóstoles y permanecer fiel a su enseñanza»<sup>28</sup>. En lo que sigue, el documento es ambiguo y, sobre todo, evita el afirmar que la ordenación debe ser realizada por el obispo. Sin embargo, en el comentario que sigue declara que «si las Iglesias están dispuestas a reconocerse mutuamente en el signo de la sucesión apostólica, como se ha descrito antes, debería seguirse de ello que la antigua tradición según la cual es el obispo el que ordena, con la participación de la comunidad, sea reconocida y observada igualmente»<sup>29</sup>.

Por lo que respecta al acto de la ordenación, ésta se sitúa en el contexto de la celebración eucarística, lo cual significa que no es un acto simplemente del individuo, sino de toda la comunidad. La ordenación, así concebida, es a la vez: invocación del Espíritu, para que el nuevo ministro reciba el poder propio de la ordenación; es además un signo sacramental en el que el Señor concede el don del ministerio; y es también un compromiso del que recibe la ordenación, para cumplir en la Iglesia las cargas y tareas que la ordenación y el ministerio llevan consigo<sup>30</sup>.

Finalmente, en cuanto a las condiciones para la ordenación, ésta se puede administrar tanto a personas que permanecen en el celibato como a personas casadas. Y también lo mismo a ministros de plena dedicación, que reciban su salario de la Iglesia, como a personas que permanezcan en otros empleos u ocupaciones<sup>31</sup>. De esta manera, el acuerdo ecuménico de Lima pretende poner fin a dos características que se dan, de manera muy acusada, en el clero católico de rito latino: el celibato y la dedicación a tiempo completo a las tareas del ministerio, lo que lógicamente conlleva el depender económicamente de la institución eclesiástica. Por otra parte, el documento reconoce que, aunque la ordenación debería realizarse normalmente

---

<sup>27</sup> N. 38, p. 63.

<sup>28</sup> N. 39, p. 63.

<sup>29</sup> N. 39, comentario, p. 64.

<sup>30</sup> N. 41-44, p. 65-66.

<sup>31</sup> N. 45, p. 66-67.

sin reserva ni límite de tiempo, sin embargo un permiso en relación con el servicio no es incompatible con la ordenación. En todo caso, la ordenación sólo se puede administrar una vez en la vida de un sujeto<sup>32</sup>.

El documento de Lima termina dando algunos consejos concretos en orden al reconocimiento mutuo de los ministerios ordenados. En este sentido, recuerda que las Iglesias deben estar preparadas para renovar su comprensión y su práctica del ministerio ordenado. Entre los puntos que han de ser estudiados, el de la sucesión apostólica es de importancia capital. En esto, las diferentes Iglesias pueden llegar a un acuerdo «si están convencidas de la intención de cada una de transmitir el ministerio de la palabra y de los sacramentos en continuidad con los tiempos apostólicos»<sup>33</sup>. Es evidente que esta fórmula no deja satisfechos a los teólogos católicos, que requieren la sucesión episcopal como forma concreta de realización de la sucesión apostólica. De todas formas, si el movimiento ecuménico ha de seguir adelante, se requiere obviamente un esfuerzo por parte de todas las Iglesias, cediendo cada una de sus posturas adquiridas, lo mismo en lo que se refiere a la sucesión episcopal, que en el punto concreto de la ordenación de mujeres para el ministerio, o en lo que respecta a la ordenación de hombres casados.

### 3. La respuesta de la Iglesia católica

La respuesta de la Iglesia católica al acuerdo de Lima se hizo esperar varios años, exactamente hasta julio de 1987. Es decir, transcurrieron cinco años para que la Iglesia romana se pronunciase, señal evidente de que el asunto se estudió a fondo, se consultó ampliamente a todas las universidades católicas y facultades de teología, se meditó serenamente la respuesta a un documento de tanta envergadura<sup>34</sup>. Es de destacar que la respuesta romana reconoce que el documento de Lima sigue las líneas principales de lo que nosotros reconocemos «como fe de la Iglesia a través de los tiempos» (p. 112). Concretamente, se destacan los puntos siguientes: a) el empleo de una terminología que refleja la teología cristiana tradicional; b) los aspectos trinitario, cristológico y eclesiológico del texto; c) la incorporación del ministerio ordenado en el horizonte eclesiológico y teológico de la obra salvífica de Dios; d) el lazo que se establece del ministerio ordenado con la misión de los doce y la apostolicidad fundamental de toda la Iglesia; e) la descripción bien equilibrada del ministerio ordenado como consecuencia de la ini-

---

<sup>32</sup> N. 48, p. 67.

<sup>33</sup> N. 52, p. 68.

<sup>34</sup> Cito la edición del texto publicada por *Documentation Catholique* 17. 1. (1988) 112-119.



ciativa gratuita de Dios y de una delegación por la Iglesia para una responsabilidad en nombre de Cristo; f) la descripción positiva de la ordenación en una comprensión sacramental; g) la representación significativa del triple ministerio de los obispos, presbíteros y diáconos; h) el hecho de que la exposición de Lima es no sólo un documento teológico, sino además un proyecto pastoral, que puede inspirar a los ministros en el ejercicio de su ministerio.

Sin embargo, la respuesta romana echa de menos, en el documento ecuménico, una reflexión más profunda sobre la eclesiología en la Comisión de Fe y Constitución, para situar el ministerio ordenado en una perspectiva clara.

Otra observación previa, que hace la respuesta romana, se refiere a la autoridad de la Tradición. Por supuesto, se reconoce la importancia del recurso a la Sagrada Escritura, concretamente al Nuevo Testamento. Esta atención a los orígenes y a la «antigüedad» responde a la preocupación de bastantes Iglesias. Pero resulta insuficiente porque no recurre, como es debido, a la reflexión teológica, es decir, no presta la debida atención al papel que desempeña en la Iglesia la autoridad establecida, que tiene poder de decisión, tanto en los cambios que se produjeron en la antigüedad como en las situaciones actuales. Se ve, por tanto, la preocupación romana por mantener su autoridad en cuanto se refiere a los cambios operados en la Iglesia.

A continuación, la respuesta de Roma recuerda cómo el ministerio es analizado en el contexto de la vocación del pueblo de Dios todo entero. Este planteamiento se acepta gustosamente, ya que se sitúa en la línea que había trazado el concilio Vaticano II. Es más, se elogia la pregunta que hace el documento ecuménico: «¿Cómo, según la voluntad de Dios y bajo la dirección del Espíritu Santo, ha de ser concebida y estructurada la vida de la Iglesia, de modo que el evangelio pueda difundirse y la comunidad pueda construirse en el amor?» (n. 6, 43). Pero la respuesta romana encuentra aquí una dificultad: ¿quién debe decidir, quién discernirá la voluntad de Dios en los diversos momentos y por medio de qué autoridad? Nosotros creemos, afirma Roma, que determinadas personas están encargadas en la Iglesia, con una autoridad dada por Dios, para ejercer el ministerio de decisión. Se repite lo que hemos visto hace un momento: la preocupación romana por el problema de la autoridad es patente.

La respuesta romana se muestra de acuerdo con el planteamiento que el documento ecuménico hace sobre el ministerio ordenado (p. 114), pero desea que el ministerio sea presentado como una realidad sacramental y eficaz por la cual el ministro actúa «in persona Christi». Esta consideración ayudaría también a explicar de manera más completa por qué, según la fe católica, la eucaristía debe ser presidida por un ministro ordenado, que representa a Cristo de una manera sacramental y personal.

La sección sobre «ministerio ordenado y autoridad» atrae de nuevo la atención de la respuesta romana. En líneas generales, Roma se muestra de acuerdo con el documento ecuménico. «Pero al mismo tiempo persiste la tarea de reflexionar sobre la dimensión eclesiológica y la naturaleza particular de esta autoridad» (p. 114). Se repite, una vez más, la preocupación romana por el problema de la autoridad. Esta debe quedar sólidamente establecida y argumentada.

En cuanto a la relación «ministerio ordenado y sacerdocio», hay un acuerdo básico fundamental entre el documento ecuménico y la respuesta de la autoridad católica. Con todo, la respuesta católica no queda satisfecha del todo, ya que sería necesario precisar que entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial existe una diferencia esencial y no meramente de grado, como afirma la constitución *Lumen gentium* en el n. 10.

Por lo que respecta a la ordenación de las mujeres para el ministerio, la respuesta católica aprueba la manera matizada como se aborda este asunto en el documento ecuménico. Es más, Roma reconoce que la experiencia de las Iglesias que practican la ordenación de mujeres «constituye inevitablemente una interpelación a nuestra propia posición». Pero se muestra de parte de las Iglesias que piensan que la Tradición no debe ser cambiada en esta materia. Más aún, la autoridad romana piensa que esa Tradición no puede ser cambiada, puesto que pertenece a la Tradición apostólica, sobre la que la Iglesia no tiene ninguna autoridad (p. 115). Una postura más tajantemente negativa no se puede adoptar sobre este asunto.

La respuesta católica se muestra también de acuerdo con el planteamiento del documento ecuménico según el cual las formas del ministerio ordenado son el episcopado, el presbiterado y el diaconado. Pero también aquí los redactores del documento romano encuentran un reparo: ese triple ministerio ¿pertenece al buen ser (*bene esse*) de la Iglesia, o simplemente a su ser mismo? La cuestión está en saber si el triple ministerio (obispo, presbítero, diácono) pertenece a la estructura divina e inmutable de la Iglesia, o si corresponde más bien a su organización. Los redactores de la respuesta romana parecen inclinarse por la pertenencia de ese triple ministerio a la estructura inmutable y constitutiva de la Iglesia. Pero es claro que, en el estado actual de la investigación histórica y teológica, esa cuestión permanece abierta y discutible dentro de la teología católica.

Por lo que respecta al episcopado, la respuesta católica se muestra de acuerdo con las expresiones que a este asunto dedica el documento ecuménico, pero echa de menos el aspecto tradicional y esencialmente colegial del episcopado, ya que el obispo representa y simboliza en su persona su Iglesia particular y la vincula a la Iglesia universal. Además, el documento ecuménico no pone de manifiesto, como es debido, la función de magisterio que ejercen los obispos en la Iglesia.

En cuanto a la sucesión en la Tradición apostólica, Roma se muestra de acuerdo con las líneas fundamentales del documento ecuménico, pero aquí también encuentra un reparo, al preguntarse si no sería necesario organizar los diversos elementos, que componen la Tradición apostólica, según un determinado orden que hiciera ver cómo están relacionados mutuamente (p. 115).

La sucesión episcopal es también motivo de especial atención en la respuesta de la autoridad católica. Esta sucesión, dice el documento ecuménico, es un signo. Pero advierte Roma: debe entenderse como un signo eficaz. Este muestra mejor la importancia única de la sucesión episcopal para la edificación de la Iglesia a través del tiempo. Y añade la respuesta romana: En su ministerio personal mismo, el obispo representa a la Iglesia local que le está confiada. El es su interlocutor cualificado en la comunión de las diferentes Iglesias. Al mismo tiempo, él es el primer representante de Jesucristo en la comunidad. Por su ordenación al episcopado, él tiene la misión de conducir la comunidad, de enseñar con autoridad y de juzgar. Los demás ministerios están ligados al suyo y actúan en relación con él. Así su ministerio es un signo sacramental de integración y un punto de comunión. Por la sucesión episcopal, el obispo encarna y realiza la catolicidad en el tiempo, es decir, la continuidad de la Iglesia a través de las generaciones (p. 116).

Por último, la respuesta católica al documento ecuménico se ocupa del problema de la ordenación. En líneas generales se muestra de acuerdo con el documento, pero desea que en él se destaque más claramente que la ordenación es un sacramento (p. 116). Y advierte que en el documento hay un punto que está tratado de manera insuficiente: el problema del ministro competente de la ordenación. Y aun reconociendo la dificultad que entraña este punto en el documento ecuménico, el punto de vista de la respuesta romana es terminante: la ordenación es un sacramento. El ministro competente de este sacramento es un obispo que se sitúa en la auténtica sucesión apostólica y que actúa «in persona Christi» (p. 117). Por eso la respuesta de Roma piensa que el documento ecuménico trata de una manera poco satisfactoria el problema del reconocimiento mutuo de los ministerios ordenados. Tocamos aquí un punto crucial en el esfuerzo hacia la unidad cristiana. Y ese punto es formulado con toda claridad por los redactores de la respuesta romana: «Nosotros creemos que el ministerio ordenado exige la ordenación sacramental por un obispo que se sitúa en la sucesión apostólica» (p. 117).

Si ahora echamos la vista atrás y comparamos la situación que se daba en tiempos de Lutero con el estado de cosas que hay en la actualidad, vemos fácilmente que nuestros hermanos protestantes han dado pasos muy importantes en el camino hacia la unidad. Es verdad que aún nos queda un largo camino por andar. Como es igualmente cierto que en ese camino to-

dos tendremos que hacer un notable esfuerzo por llegar a la unidad. No podemos situarnos en la cómoda postura de que los otros hagan el esfuerzo por acercarse a nosotros. También a nosotros nos toca poner de nuestra parte, para ceder en todo lo que sea posible hasta lograr la ansiada unidad.

## Bibliografía

- Baptism, Eucharist and Ministry*. Ginebra 1982.
- Baptism, Eucharist and Ministry (1982-1990). Report on the Process and Responses*. Ginebra 1990.
- Baptême, Eucharistie et Ministère (BEM). La réponse catholique: Doc. Cath.* 17.1 (1988) 102-119.
- Convegno di Teologia Sacramentaria, *Il Ministero ordinato nel dialogo ecumenico*. Roma 1985.
- J. Domínguez Sánchez, *El Ministerio y su repercusión en la unidad*. Valladolid 1984.
- J. F. Eagan, *Is BEM call for mutual recognition of Ministry realitie: Journ. Ec. Stud.* 21 (1984) 664-687.
- Gemeinsame Romisch-Katholische... Kommission, *Das geistliche Amt in der Kirche*. Paderborn 1982.
- S. di Giorgi, *Il linguaggio nel «Documento di Lima»: Eunt. Doc.* 36 (1983) 283-293.
- N. Guerin, *La réception du BEM. Une évaluation des réponses des Eglises aux quatre questions de sa préface: Freib. Zeitsch. Phil. Theol.* 36 (1989) 173-198.
- W. H. Lazareth, *Growing Together in Baptism, Eucharist and Ministry*. Ginebra 1985.
- G. Lemopoulos, *L'Eucharistie. Quelques réflexions inspireés par la réponse officielle de l'Eglise Catholique Romaine au «Document de Lima»: Freib. Zeitsch. Phil. Theol.* 35 (1988) 485-505.
- J. M. Lera, *El acuerdo ecuménico de Lima 1982 sobre el ministerio: Lumen* 34 (1985) 248-260.
- G. Limonis, N. M. Vaporis, *Orthodox Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*. Massachusetts 1985.
- W. Pannenberg, *Lima - Pro und Contra: Ker. Dogma* 32 (1986) 35-51.
- P. Ricca, *Il BEM e il futuro dell'ecumenismo. Un parere sui documenti di Lima: Protestantesimo* 38 (1983) 155-169.
- G. Vandervelde, *Vatican Ecumenism at the Crossroad. The Vatican Approach to Differences with BEM: Gregorianum* 69 (1988) 103-107.
- J. E. Vercauysse, *A Catholic Response to the Faith and Order Document on «Baptism, Eucharist and Ministry»: Gregorianum* 69 (1988) 663-688.

## 6

# Los ministerios no ordenados

### 1. La enseñanza del Nuevo Testamento

**C**omo tuvimos ocasión de ver, en el capítulo primero de este libro, al analizar la doctrina del Nuevo Testamento sobre los ministerios, en las comunidades primitivas de la Iglesia existía una gran diversidad de tareas, funciones y servicios, que, por supuesto, no se limitaban a los tres ministerios ordenados que después han quedado como realizaciones concretas del ministerio ordenado (los obispos, presbíteros y diáconos). Es verdad que desde un principio se destacan los apóstoles como ministerio cualificado en la Iglesia, pero hay que tener en cuenta que el título de apóstol se aplica no sólo a los doce, sino además a los colaboradores más inmediatos y directos de Pablo (Gál 1,19; Rom 16,7; 1 Cor 4,9; 9,2-6; 2 Cor 8,23; Flp 2,25) y a otros misioneros de las Iglesias (Rom 16,7; 2 Cor 8,23; 11,5; 12,1; Flp 2,25). Es decir, estamos en una fase de gran fluidez y libertad, con comunidades poco estructuradas, en las que se genera gran cantidad de carismas, oficios y ministerios, y sin que todavía exista ninguna distinción entre ministerios laicales u ordenados, aunque sí la hay entre el círculo estricto de los apóstoles o testigos de Jesucristo y el resto de los ministerios y carismas<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> J. A. Estrada, *La identidad de los laicos*, 238.

Por otra parte, hay que destacar a los profetas, que desempeñaron un papel importante en la Iglesia primitiva (Mt 10,41; 23,34; Hch 11,27-28; 13,1; 15,32; 1 Cor 12,28; 14,32.37; Ef 2,20; 3,5; 4,11; Ap 11,10.18; 16,6; 18,24; 22,6.9) y a los maestros o doctores (Hch 13,1; 1 Cor 12,28; Ef 4,11; 1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11; Heb 5,12), sin olvidar a los colaboradores de Pablo, que desempeñaron ministerios importantes en las comunidades primitivas (1 Cor 3,5; Rom 16,21; 2 Cor 1,1; Flp 1,1; Col 1,1; 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1; Gál 2,3, Col, 4,12, etc). Además hay que recordar los carismas o dones espirituales, que el Espíritu comunicaba a los creyentes para ponerlos al servicio los unos de los otros (Rom 1,11; 5,15-16; 11,29; 12,6; 1 Cor 1,7; 7,7; 12,4.9.28.30-31; 2 Cor 1,11; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6; 1 Pe 4,10).

Todo esto quiere decir que las comunidades, que nos describe el Nuevo Testamento, eran comunidades responsables y activas en las que cada cristiano tenía una tarea, un ministerio, un carisma. De manera que todos en la comunidad eran activos, y la vida de la comunidad era asunto de todos. No existía, por tanto, un ministerio que acaparara todas las funciones y tareas. En este sentido resulta ejemplar el comportamiento del apóstol Pablo: como ya tuvimos ocasión de ver en el capítulo primero, en sus relaciones con la comunidad de Corinto, deja a la comunidad discernir y decidir en los asuntos más graves que se le iban presentando. Por tanto, no existía entonces la división entre clérigos y laicos. Todos los cristianos pertenecían con igual derecho al *laos*, al pueblo de Dios. Y toda la comunidad era *kleros*, es decir, herencia del Señor (1 Pe 5,3; Col 1,12; Heb 26,13).

Con esta realidad de los orígenes de la Iglesia ha conectado exactamente la teología del concilio Vaticano II. En su constitución sobre la Iglesia, el concilio ha antepuesto intencionadamente el capítulo sobre el pueblo de Dios al capítulo que trata sobre la jerarquía. La intención profunda del concilio es clara: el esquema de la constitución de la Iglesia, como ha notado acertadamente Congar, no es lineal: Cristo-jerarquía-comunidad. Porque en ese caso la jerarquía sería anterior y exterior a la comunidad toda de la Iglesia, lo cual resulta inadmisibile <sup>2</sup>. La jerarquía es esencial en la estructura de la Iglesia, como ya indiqué en el capítulo segundo de este libro, pero al mismo tiempo hay que resaltar también que la Iglesia de Dios no se construye solamente por los actos del ministerio oficial del presbiterado, sino por una multitud de servicios diversos más o menos estables u ocasionales, más o menos espontáneos o reconocidos, y eventualmente hasta consagrados, aunque sin ordenación sacramental. Estos servicios existen. Son, por ejemplo, las madres que en su casa enseñan el catecismo a los chiquillos de la vecindad. El que ayuda a la celebración litúrgica, el lector de los textos sagrados. La que visita a los enfermos o a los presos, la que ayuda en la

---

<sup>2</sup> Y. Congar, *Ministerios y comunión eclesial*. Madrid 1973, 18.

parroquia. Es el organizador de un círculo bíblico, o el miembro de un equipo de catequesis de adultos. Es el secretario o secretaria de un movimiento de ayuda a las misiones, o el que acoge a los inmigrantes, el que se dedica a una asociación de vecinos o a la ayuda de los parados, a un círculo de alfabetización. Y tantos otros ejemplos que se podrían poner en este sentido <sup>3</sup>.

En todo caso, hoy se reconoce que Dios reúne a su pueblo y construye su Iglesia, no sólo por los medios de gracia en alguna manera institucionales y por los ministerios instituidos correspondientes, sino por toda suerte de dones que él hace, de iniciativas y servicios que suscita. Teológicamente y pastoralmente, esto nos lleva a suprimir el modelo del sacerdote gestor único del conjunto de los fieles. Y nos lleva a hablar de «ministerios» en plural, como lo hace el concilio Vaticano II <sup>4</sup>. Lo cual quiere decir: en la Iglesia, además del ministerio ordenado, existe una multitud de servicios, tareas, funciones y carismas, que suscita el mismo Espíritu de Dios, y que son enteramente esenciales para la formación, la vida y el crecimiento de la Iglesia. En todo caso, hoy reconocemos que la Iglesia no es una organización monopolizada por el clero y en la que los fieles son la simple clientela de los ministros ordenados, sino que se trata de una comunidad toda ella activa y responsable y en la que cada miembro ocupa su lugar y desempeña su tarea.

La razón teológica profunda de esta realidad ha sido exactamente formulada por el papa Juan Pablo II, en su exhortación apostólica *Christifideles laici*: los fieles incorporados a Cristo por el bautismo se constituyen en pueblo de Dios, y participan del oficio sacerdotal, profético y real de Cristo, de tal manera que así ejercitan la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo <sup>5</sup>. Por tanto, no se trata de una especie de concesión que generosamente les hace la jerarquía, sino que es su misma condición de bautizados y, por tanto, miembros del pueblo de Dios, que participan de la misión y de la triple función de Cristo, lo que les hace colaboradores y corresponsables en la misión de la Iglesia. De ahí que con toda razón se puede hablar de «ministerios», que son una participación en el ministerio de Cristo Jesús, como advierte el mismo Juan Pablo II <sup>6</sup>.

Por consiguiente, una Iglesia en la que los ministros ordenados quieren tener el monopolio de la misión eclesial, de tal manera que los obispos y sacerdotes lo quieren controlar todo, dominar en todo y por todo, sin dejar, en la práctica, un amplio espacio a la participación, a la creatividad y a la

---

<sup>3</sup> Cf. Y. Congar, *o. c.*, 19.

<sup>4</sup> LG 7; DV 25; SC 29; AG 15, 17, 19, 40; AA 2; PC 8.

<sup>5</sup> AAS 81 (1989) 406.

<sup>6</sup> AAS 81 (1989) 427.

iniciativa de los seculares, es una Iglesia que no es fiel al plan de Dios ni a la naturaleza de la misma Iglesia.

## 2. El monopolio de los ministerios por parte del clero

Y sin embargo, es un hecho que, en la historia de la Iglesia, se ha producido una concentración de los ministerios en los ministros ordenados, es decir, en los obispos, presbíteros y diáconos. Lo cual es lo mismo que decir que se han marginado y se han anulado los ministerios no ordenados; o se han asumido por el clero los ministerios laicales.

Esta historia es conocida y ha sido ya estudiada<sup>7</sup>. Primero se produjo el progresivo control de los profetas hasta llegar a su práctica anulación. Esto ocurrió en los siglos tercero y cuarto, debido principalmente a la aparición de las herejías gnósticas y montanistas. Estas herejías, sobre todo la montanista, que pretendía constituirse en una Iglesia paralela, exaltaban y daban gran importancia al fenómeno profético. De ahí la tendencia a controlar, en la medida de lo posible, semejante fenómeno, para así fortalecer la autoridad de los obispos, que se veía, de alguna manera, amenazada por la espontaneidad y libertad de los profetas. Por eso, desde finales del siglo II y comienzos del siglo III, encontramos ya testimonios que hablan de los profetas como un grupo ya concluido, como algo que pertenece al pasado. Así el Canon de Muratori, Hipólito de Roma, Clemente de Alejandría, Orígenes. Es verdad que en la Iglesia nunca han faltado los profetas. Y en toda la historia del cristianismo han ido apareciendo figuras proféticas de gran altura que no estaban ligadas necesariamente al ministerio ordenado. Pero no es menos cierto que tales profetas han sido normalmente mirados con recelo y que, en todo caso, la jerarquía ha querido asumir el carisma profético. En todo esto influyó también la tendencia de la Iglesia en el siglo segundo a asimilarse lo más posible a las estructuras del imperio, en las que se favorecía el modelo patriarcal de la familia y de la casa. En este contexto se miraba al obispo como al padre de familia, que poseía toda la potestad y el dominio sobre los demás miembros de la familia.

Un proceso convergente, como observa Juan A. Estrada, es el que lleva a subrayar las funciones magisteriales de los obispos y a su progresivo control de los maestros, que muchas veces coinciden con los profetas, hasta que la enseñanza y la predicación se convierten en monopolio del clero en general

---

<sup>7</sup> Me remito aquí al excelente estudio de J. A. Estrada, *La identidad de los laicos*, concretamente en p. 245-280, con amplia bibliografía.



y del obispo en particular. También aquí el desarrollo de la teología episcopal lleva al desplazamiento, primero, y luego a la exclusión de los laicos de la enseñanza<sup>8</sup>. Como ya tuvimos ocasión de ver al comienzo de este capítulo, en las comunidades del Nuevo Testamento tuvieron gran importancia los maestros o doctores. Y esta importancia se mantuvo durante todo el siglo segundo y comienzos del tercero, de tal manera que los grandes teólogos de aquel tiempo con frecuencia eran seculares. Tal es el caso de Justino, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes, Panteno, etc. Pero durante el siglo tercero nos volvemos a encontrar con un proceso semejante al que se dio con los profetas: la proliferación de las herejías gnósticas y montanistas, que favorecían la enseñanza de los maestros seculares frente a los obispos, hizo que éstos asumieran cada vez más y más el monopolio de la enseñanza y la catequesis, hasta que terminaron por excluir a los seculares de todo tipo de magisterio teológico. Sabemos que los gnósticos presentaban listas de maestros que intentaban garantizar la conexión de sus doctrinas con los tiempos apostólicos. Frente a semejante pretensión, la Iglesia católica respondió con sus listas de obispos que conectaban con los apóstoles, asegurando de esa manera la sucesión apostólica. La maduración creciente de la teología de la sucesión apostólica llevó consigo una revalorización del ministerio episcopal. Y esto, que en sí fue positivo y enriquecedor para la Iglesia, tuvo la desagradable consecuencia de que marginó y terminó por anular la enseñanza de los laicos.

Paralelamente a este doble proceso de progresiva desaparición de los profetas y maestros, se produce otro fenómeno de gran envergadura: en primer lugar, los ministerios oficiales de la Iglesia quedan reducidos solamente a los tres de los que nos hablan las cartas pastorales, es decir, los obispos, presbíteros y diáconos. En un principio, estos tres ministerios no suponían un escalafón, es decir, no eran grados por los que se iba ascendiendo hasta llegar a la categoría de obispo. Cada sujeto era ordenado para uno de estos tres ministerios y en él se quedaba; o se pasaba de simple diácono a la dignidad de obispo. En todo caso, los distintos ministerios no eran los grados de una carrera eclesiástica.

Pero, con el paso del tiempo, estos tres ministerios tienden a convertirse en grados de un escalafón, por que el se asciende de un grado inferior a otro inmediatamente superior. De la idea y de la experiencia de servicio se pasa a la idea y a la experiencia de dignidad y potestad. El clero se mundaniza y se convierte insensiblemente en una carrera, la carrera eclesiástica.

Por otra parte, al mismo tiempo que ocurren estas cosas, se produce una progresiva tendencia a sacralizar y clericalizar toda una serie de ministerios laicales. Primero, aparece el subdiaconado, como un oficio de ayuda a los

---

<sup>8</sup> *La identidad de los laicos*, 260.

servicios que presta el diácono. Y luego, los ministerios de lector, exorcista y portero del templo pasan a ser grados inferiores de la carrera eclesiástica. La puerta de acceso a todos estos ministerios es la tonsura, mediante la que los clérigos tienden a diferenciarse de los seculares. Además, desde el siglo quinto se propaga la idea de que todas estas órdenes menores tienen su origen en el mismo Cristo, que fue quien las vivió e instituyó durante su vida.

En definitiva, se trata de comprender que los ministerios comunitarios se convierten en órdenes menores (tonsura, lectorado, acolitado, exorcistado y ostiariado) y mayores (subdiaconado, diaconado, presbiterado y episcopado), que son los grados sagrados por los que el clero asciende en su carrera eclesiástica. De esta manera, la Iglesia vino a verse dividida en dos categorías de personas: por una parte, el clero con sus diversos órdenes y grados; por otra parte, la masa indiferenciada de los fieles, que se comportaban como simple clientela de los servicios religiosos que el clero ponía a disposición del público bautizado. Es el régimen de cristiandad, que pervive en la Iglesia desde la Edad Media hasta bien entrado el siglo XX.

### 3. Los ministerios laicales en la actualidad

Nuestro siglo ha supuesto un cambio muy profundo en la comprensión y en la vivencia de los ministerios en la Iglesia. En este sentido, hay que recordar, ante todo, al papa Pío XI y la fundación de la Acción Católica. Este papa concibió la Acción Católica como «la participación de los fieles en el apostolado jerárquico». No cabe duda de que este movimiento dio un gran impulso al laicado en los años treinta y cuarenta de nuestro siglo. Por su parte, Pío XII prosiguió la tarea de su antecesor en este sentido, si bien este papa prefería hablar de «colaboración» con el apostolado jerárquico, más bien que de «participación», como había indicado Pío XI<sup>9</sup>. En todo caso, la Acción Católica se comprendía como el brazo largo de la jerarquía, es decir, su misión y su apostolado no arrancaban todavía de una manera neta del bautismo y la confirmación, sino de su colaboración con la jerarquía.

Como se ha dicho muy bien, la irrupción de «nuevos ministerios laicales» en la Iglesia tiene mucho que ver con las determinaciones del Vaticano II, al restaurar el diaconado como grado permanente en la jerarquía y permitir que ese diaconado sea ejercido por laicos, incluso casados (LG 29). El auge ministerial laical tuvo que ver, además, con los debates y peticiones

---

<sup>9</sup> Cf. J. A. Estrada, *La identidad de los laicos*, 282.

que durante el concilio reclamaban la supresión o revisión de las «órdenes menores» y del subdiaconado, que llegaron a ser en la Iglesia latina nombres vacíos y ministerios sin contenido. El asunto de nuevos ministerios pasa también por las determinaciones del papa Pablo VI de transformar esas órdenes menores en servicios y ministerios, especialmente en el lectorado y acolitado, que pudieran también ser ejercidos por hombres seculares, en forma permanente y no por ordenación clerical, sino por institución, sobre el fundamento de la dignidad bautismal y de la misión propia de todo cristiano <sup>10</sup>. Esos ministerios encontraron una sugerente ampliación en la carta del mismo papa Pablo VI sobre *El anuncio del evangelio*, en la línea de catequistas, animadores de oración y del canto, servicio de la palabra, asistencia a necesitados, jefes de pequeñas comunidades, responsables de movimientos apostólicos, además de otros servicios que pudieran ser de utilidad en la Iglesia <sup>11</sup>.

Pero el amplio movimiento de ministerios laicales, que se da actualmente en la Iglesia, rebasa con mucho los pronunciamientos y hasta las previsiones de la jerarquía eclesiástica y sus documentos. Estos ministerios laicales están estrechamente ligados a otro fenómeno, que es también posterior al concilio Vaticano II: me refiero a la enorme proliferación de pequeñas comunidades, que se dan por todas partes en la Iglesia, pero que, sobre todo, crecen en los países pobres del Tercer Mundo, especialmente en América Latina. Es en estas comunidades donde los seculares toman sus iniciativas, se sienten responsables y actúan con libertad profética, para la difusión e implantación del reino de Dios. No se trata ya simplemente de la colaboración de los seculares en el apostolado jerárquico de la Iglesia, sino de la responsabilidad que sienten muchos cristianos ante las exigencias del propio bautismo y la propia confirmación. Y, además, se trata también de los carismas que el Espíritu Santo comunica a los creyentes, sea cual sea su situación en la Iglesia y en la escala social.

Estos ministerios no se han de concebir como oficios cualificados, y menos aún como el resultado de inspiraciones de tipo místico. Se trata de algo mucho más sencillo y cotidiano. Es la tarea de maestros y enseñantes que enseñan al pueblo a tomar conciencia de sus derechos; es la labor de tantos catequistas que transmiten el contenido del mensaje de Jesús, ya sea a los pequeños, ya sea a los adultos; es el trabajo de los animadores de pequeñas

---

<sup>10</sup> Pablo VI, *Ministeria quaedam*, agosto de 1972

<sup>11</sup> Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, diciembre de 1975, n. 73, cf. A. Parra, *Ministerios laicales*, en I. Ellacuna y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de Teología de la Liberación* Madrid 1990, II, 320-321

comunidades, que las sostienen en su afán y su lucha por el reino; es la entrega de tantas religiosas que asisten a los enfermos, a los ancianos, a los marginados; es la lucha de muchos agentes sindicales y políticos que, desde su fe, trabajan por la justicia y por unas estructuras más humanas y más fraternas; es el empeño de aquellos que se dedican a animar los movimientos populares, las organizaciones no gubernamentales, las plataformas en defensa de los derechos humanos; los que trabajan por los inmigrantes, por los refugiados, por todos los marginados, que constituyen el «cuarto mundo». Todas estas personas y tantas otras, que se podrían enumerar, constituyen los nuevos ministerios que el Espíritu de Dios suscita entre sus fieles, para la implantación del reino de Dios en este mundo y en esta sociedad que nos ha tocado vivir. Sin olvidar, claro está, a los animadores de la liturgia y del canto, a los que promueven grupos de oración, a los que colaboran en las parroquias y colegios, a los líderes de movimientos eclesiales.

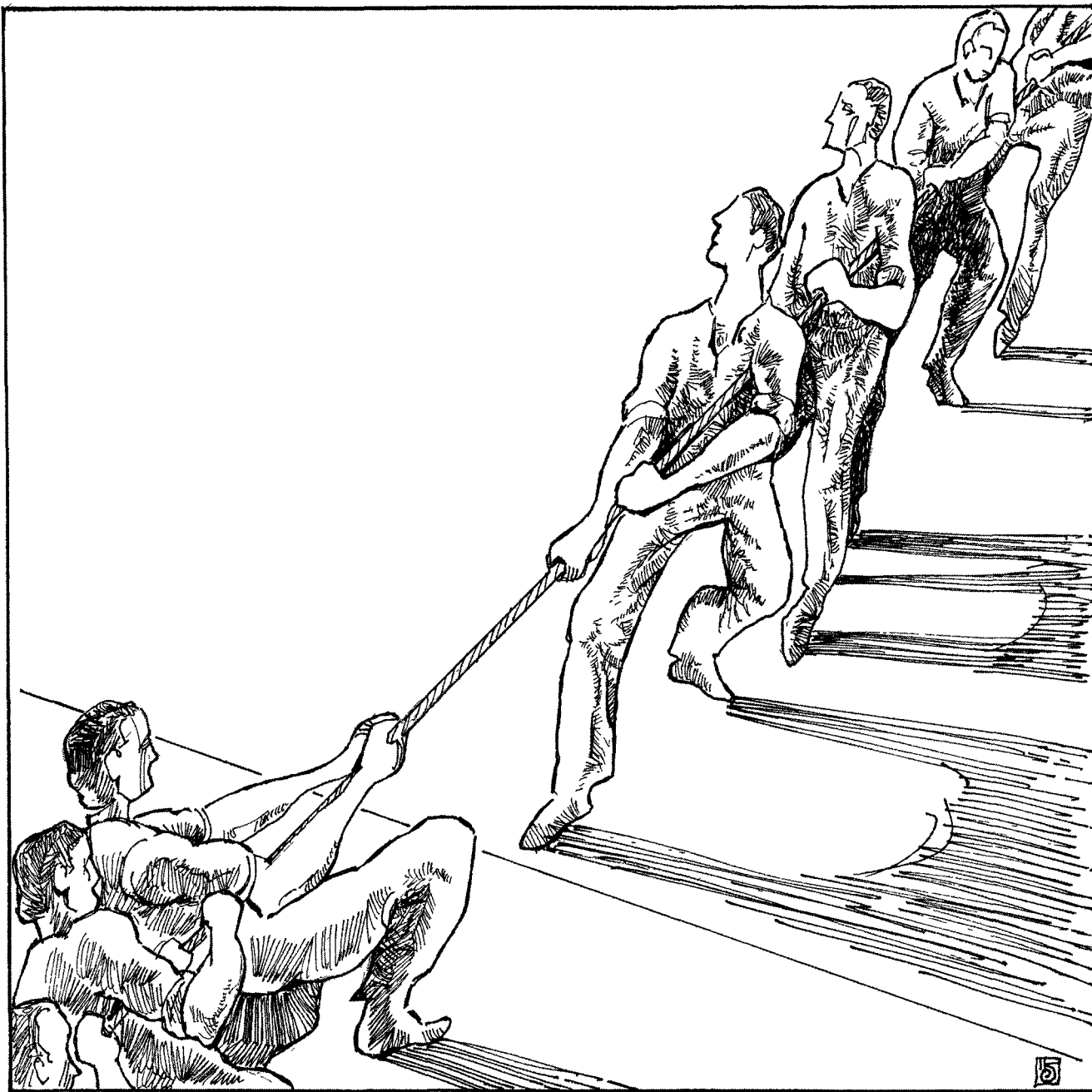
Es verdad que personas de estas características han existido siempre en la Iglesia, porque siempre el Espíritu ha animado al pueblo de Dios peregrino en la tierra. De todas formas, hay ahora algo nuevo, que no se ha dado con las mismas características en otros tiempos. Me refiero al hecho de que estas personas se sienten vinculadas a pequeñas comunidades y actúan desde esas comunidades y animadas por el talante profético y utópico de tales grupos comunitarios. De esta manera se ve claramente que estos nuevos ministerios son ministerios «de la Iglesia», que en ella nacen, desde ella se fomentan y en ella actúan.

Por último, me parece importante destacar un fenómeno que es nuevo: muchos de estos ministerios han surgido en las comunidades eclesiales de base. Ahora bien, tales comunidades están constituidas, en su mayor parte, por personas de condición humilde, los pobres de la tierra, los campesinos, los habitantes de los suburbios de las grandes ciudades, los trabajadores manuales, los desposeídos y a veces hasta los marginados. Pues bien, resulta sorprendente ver cómo entre tales personas surgen los ministerios de catequistas, de agentes de la palabra, los líderes de las pequeñas comunidades, los dirigentes de las organizaciones populares. Este fenómeno se ha dado con gran profusión sobre todo en América Latina, donde las comunidades eclesiales de base han proliferado con especial fuerza.

Resultaría prácticamente imposible pretender describir de manera exhaustiva los nuevos ministerios que han surgido en tales comunidades. A título de ejemplo, se pueden indicar los siguientes<sup>12</sup>: El ministerio de interpretación y discernimiento, que descubre los signos de los tiempos y los aplica a la realidad, de tal manera que es un auténtico análisis de la realidad concreta. El ministerio bíblico, que desde la realidad dada analiza el

---

<sup>12</sup> Cf. A. Parra, *Ministerios laicales*, en o. c., 336-343.



sentido profundo de la palabra revelada, descubriendo sorprendentemente su significación para el pueblo. El ministerio del testimonio personal y comunitario, porque, en la pequeña comunidad, lo prioritario no es la abstracta formulación de una fe teórica y desencarnada, sino el testimonio de la vida que pone en práctica el mensaje del evangelio. El ministerio de la catequesis, que no se reduce a la transmisión de verdades aprendidas de carretilla, sino que es la aplicación a la vida del mensaje del reino de Dios. El ministerio celebrativo, que anima la celebración eucarística con el canto, las lecturas, las moniciones pertinentes; y que además organiza reuniones de oración, rezo del rosario, víacrucis, novenas, procesiones, todo el rico contenido de la religiosidad popular. El ministerio del envío y de la misión, que pone en conexión a unas comunidades con otras y, sobre todo, que se compromete en la transformación de la sociedad y en la renovación de la misma Iglesia, muchas veces resistente al cambio de lo nuevo que el Espíritu de Dios suscita entre los creyentes. El ministerio plural y diversificado, porque en casi todas las comunidades florece una estructura ministerial que articula al coordinador de la comunidad, al tesorero, al encargado de la formación comunitaria, al responsable de la liturgia, a los catequistas y evangelizadores, al encargado de los enfermos, a los animadores del deporte, al grupo de teatro y al conjunto musical. El ministerio del diálogo y de la acción ecuménica, que conecta con las organizaciones del pueblo, con los partidos políticos, con los creyentes de otras confesiones e incluso con los no creyentes. El ministerio de la concienciación política y del acompañamiento partidario, porque las comunidades son conscientes de la significación y de la eficacia que tienen los partidos políticos en la transformación de la realidad, como también saben perfectamente las patologías que se dan en los partidos políticos y la necesidad que hay de trabajar por sanear tales patologías. El ministerio de la solidaridad en catástrofes, enfermedades, muertes, y emergencias; y, sobre todo, la solidaridad con otras comunidades, otros continentes y otros colectivos que pueden estar más necesitados de la ayuda solidaria. Finalmente, se puede indicar también el ministerio de la cultura, en la defensa de las culturas autóctonas, la lengua, los símbolos, las tradiciones, que muchas veces están a punto de fenecer por la invasión de los medios de comunicación social que difunden la cultura del consumismo, del confort y del despilfarro.

En definitiva, se trata de toda una serie variada, un enorme abanico de tareas, funciones, servicios, que el Espíritu de Dios suscita entre los creyentes, sobre todo cuando estos creyentes se agrupan en comunidad. Todas estas tareas y servicios tienden, en definitiva, a un doble objetivo: hacer posible una sociedad alternativa, una sociedad verdaderamente digna del hombre, más humanitaria, más fraternal y más justa. Y al mismo tiempo, hacer posible también una renovación de la Iglesia, para que ésta sea más coherente con el evangelio y más fiel al proyecto del reino de Dios.

#### 4. Por una espiritualidad para los ministerios laicales

Ante todo, es fundamental dejar muy en claro que todos los cristianos están llamados a desempeñar algún ministerio laical en la Iglesia. Es decir, el asunto de los ministerios no es sólo para algunos privilegiados, que se sentirían llamados al ministerio mediante una vocación especial. Hay que desterrar por completo esta idea de la mentalidad de la mayor parte de los cristianos. Por lo general, la gente bautizada tiene la idea de que cumpliendo los mandamientos y oyendo misa los domingos, ya con eso son buenos cristianos y hacen lo que tienen que hacer. Esta mentalidad ha arruinado a la Iglesia y ha hecho posible que existan las grandes masas que se limitan, en la Iglesia, a ser meros consumidores de servicios religiosos, porque piensan que para dedicarse a otras tareas más exigentes hace falta una llamada especial del Señor, que sólo se dirige a algunos particularmente selectos. Es más, son muchos los que piensan que eso de los ministerios es sólo para la «gente de Iglesia»: obispos, clérigos, religiosos y monjas. De esta manera, la Iglesia se ha venido a dividir en dos grupos netamente diferenciados: los clérigos (los «ministros del Señor»), como activos y responsables en la Iglesia; y los laicos, como pasivos y meros receptores de los servicios religiosos que les suministra el clero. Es verdad que, como hemos visto ampliamente en los capítulos anteriores de este libro, la mencionada división se ha producido en la Iglesia, sobre todo, por la progresiva «clericalización» de los ministros ordenados, que se han situado sobre los simples fieles y han ejercido y siguen ejerciendo un protagonismo que en la práctica margina a los seglares. Esto es verdad, pero también es cierto que a una gran mayoría de cristianos les va bien con ese sistema, porque así se sienten liberados de responsabilidades que no están dispuestos a asumir. Muchas veces hemos oído decir a algunos creyentes: «A mí que me digan lo que tengo que hacer». O sea, a mí que me quiten de encima el peso de la libertad y la responsabilidad, que me dicten la conducta, y que no me metan en más tareas y en más compromisos. He ahí la mentalidad en virtud de la cual resulta prácticamente imposible que muchos cristianos desempeñen el ministerio que les corresponde.

Ahora bien, frente a semejante manera de pensar hay que reafirmar el principio de que todos los cristianos estamos llamados a desempeñar algún ministerio en la Iglesia. Cada cual el suyo, el que le corresponde, pero siempre de tal manera que nadie se quede meramente pasivo y receptor de los bienes que le suministra el clero.

La razón teológica de este planteamiento está, ante todo, en que todos

los creyentes somos miembros del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Ahora bien, en un cuerpo viviente, ningún miembro se está inactivo. Todos los miembros del cuerpo tienen su función propia. Y todos son activos y responsables del bien de todo el cuerpo. San Pablo explica este asunto con todo lujo de detalles. Vale la pena recordar el texto del apóstol: «Es un hecho que el cuerpo, siendo uno, tiene muchos miembros; pero los miembros, aun siendo muchos, forman entre todos un solo cuerpo. Pues también Cristo es así, porque también a todos nosotros, ya seamos judíos o griegos, esclavos o libres, nos bautizaron con el único Espíritu para formar un solo cuerpo, y sobre todos derramaron el único Espíritu; y es que tampoco es todo el mismo órgano, sino muchos. Aunque el pie diga: 'Como no soy mano, no soy del cuerpo', no por eso deja de serlo. Y aunque la oreja diga: 'Como no soy ojo, no soy del cuerpo', no por eso deja de serlo. Si todo el cuerpo fuera ojos, ¿cómo podría oír?; si todo el cuerpo fuera oídos, ¿cómo podría oler? Pero, de hecho, Dios estableció en el cuerpo cada uno de los órganos como él quiso. Si todos ellos fueran el mismo órgano, ¿qué cuerpo sería éste? Pero no, de hecho hay muchos órganos y un solo cuerpo... Pues bien, vosotros sois cuerpo de Cristo, y cada uno por su parte es miembro» (1 Cor 12,12-27). Y a continuación, el mismo san Pablo saca hasta las últimas consecuencias de su planteamiento explicando cómo los distintos miembros corresponden, de hecho, a diversidad de ministerios y carismas (1 Cor 12,28-31).

La Iglesia es el cuerpo de Cristo (Ef 4,15-16)<sup>13</sup>. Y eso significa, en concreto, que todos y cada uno de sus miembros tiene un ministerio, una misión, una tarea concreta que desarrollar.

El fundamento último de esta teología de los ministerios laicales está en el hecho del bautismo y en la confirmación que recibimos los cristianos. Cuando se trata de estos sacramentos, la teología y la catequesis tradicionales han insistido más en lo que suponen de don y de gracia de Dios al alma del creyente, que lo que comportan de exigencia y de compromiso. Y es importante insistir en esto último, porque sólo así comprenderemos lo que representan estos sacramentos en la vida cristiana.

Por lo que respecta al bautismo, lo decisivo está en comprender que este sacramento recibe su significación, ante todo, del bautismo que recibió el propio Jesús de manos de Juan el bautista (Mc 1,9-11; Mt 3,13-17; Lc 3,21-22; Jn 1,32-34). Ahora bien, hoy los exegetas y teólogos están generalmente de acuerdo en que la importancia del bautismo que recibió Jesús reside en

---

<sup>13</sup> Cf. S. Wibbing, *Cuerpo, miembro*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, I. Salamanca 1980, 373-380; E. Schweizer, *soma*: TWNT VII, 1024ss; E. Käsemann, *Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes*, en *Ex. Vers. und Bes.*, I, 253ss.



que, en aquel momento, el propio Jesús aceptó la vocación y el destino que le señalaba el Padre del cielo: la vocación y el destino del siervo doliente que se solidariza con el pueblo hasta sufrir y morir por ese pueblo<sup>14</sup>. Por eso, nada tiene de particular que las dos únicas veces que Jesús utiliza, según los evangelios, el verbo «bautizar» (*baptiszênai*, «ser bautizado»: Mc 10,38; Lc 12,50), es para referirse a su propia muerte. En labios de Jesús, «ser bautizado» es lo mismo que «ser crucificado», o sea, sufrir y morir por el pueblo. Y éste es el sentido profundo que tiene el texto bautismal más importante de todo el Nuevo Testamento, que es Rom 6,3-5. Según este texto capital, mediante el bautismo, el cristiano se asocia al destino de muerte y de resurrección de Jesús el mesías<sup>15</sup>. Ahora bien, todo esto significa en concreto que quien recibe el bautismo queda «revestido» de Cristo (Gál 3,27). Y quedar revestido de Cristo es lo mismo que adoptar una conducta semejante a la suya, puesto que ése es el significado del verbo griego *énduészai*, que se refiere al comportamiento, a la conducta (Rom 13,12.14; 2 Cor 5,3; cf. 5,6-10; Ef 4,24; 6,11.14; Col 3,10.12; 1 Tes 5,8). Por consiguiente, ser bautizado es asumir en la vida una vocación, una conducta, un comportamiento semejante al del propio Jesús. Pero la conducta y el comportamiento de Jesús estuvo marcado por el ministerio propio que asumió Jesús, el ministerio del profeta mártir, que sufrió por la liberación del pueblo.

Por consiguiente, si el orden es el sacramento en el que los ministros ordenados reciben el ministerio que van a ejercitar en la comunidad de los creyentes, de la misma manera el bautismo es el sacramento en el que los laicos reciben el encargo y la tarea de ejercer el ministerio al que son llamados. Por otra parte, todo esto quiere decir que cualquier ministerio laical ha de tener el dinamismo que le imprime el sacramento del bautismo, de acuerdo con la significación fundamental que acabamos de ver tiene el sacramento de los bautizados: el servicio incondicional al pueblo hasta, si es preciso, sufrir y morir por él.

Esta conclusión se precisa más si ahora nos fijamos en lo que representa el sacramento de la confirmación. Este sacramento no se puede entender simplemente como el sacramento del Espíritu, puesto que eso es lo propio del bautismo cristiano, en cuanto contradistinto al bautismo que administraba Juan el bautista (Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 3,16; Jn 1,33; Hch 1,5; 11,16; 19,3-5). Tampoco cabe decir que la confirmación es el sacramento que vie-

---

<sup>14</sup> Para todo este asunto, cf. José M. Castillo, *Teología para comunidades*. Madrid 1990, 273-276.

<sup>15</sup> Cf. F. J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux Romains*. Neuchâtel 1957, 88-89; E. Käsemann, *An die Römer*. Tübinga 1973.

ne a completar y perfeccionar el bautismo, ya que el bautismo es un sacramento perfecto al que no le falta nada. Entonces, ¿cuál es el significado de la confirmación?

El sacramento de la confirmación se administra mediante la unción con el crisma. De ahí, por tanto, se ha de deducir su significación para los cristianos. Ahora bien, en el Antiguo Testamento se ungía a los reyes (Jue 9,8.15; 1 Sm 9,16; 10,1; 15,1.17; 16,3.12; 1 Re 1,39; 2 Re 9,3.6; etc), de tal manera que, en esa unción, el rey recibía el poder para ejercer su función (Sal 45,8-9). Pero, por otra parte, esta función estaba estrechamente relacionada con la defensa de la justicia, que era, según la mentalidad hebrea, la defensa de los pobres y desvalidos, los huérfanos y las viudas, es decir, la defensa eficaz de todos los que por sí mismos no podían defenderse. Así se expresa con toda claridad en los salmos, por ejemplo en el Sal 82,1-4 y también en los Sal 68, 86 y 98. En todos estos casos se ve claramente cómo el defensor de los pobres y marginados era Dios mismo. Pero Dios no realizaba esa función directamente, sino por medio del rey, como consta en el Sal 45,8 y sobre todo en el Sal 72,1-4.12-14.

La conclusión a que nos lleva todo esto es clara: la confirmación es el sacramento en el que el cristiano se compromete para luchar en la defensa de la justicia. La justicia que consiste no simplemente en dar a cada uno lo suyo (concepto del derecho romano), sino la justicia que se realiza en la defensa eficaz de los pobres y marginados.

Y éste es el ministerio fundamental que recibe cada cristiano en la confirmación. El ministerio de la justicia en defensa de los pobres y marginados. Un ministerio que luego se especifica y se diversifica en los múltiples y variados servicios que cada creyente puede realizar en bien de los demás.

Por tanto, queda claro que todos los fieles cristianos, por el hecho de recibir los sacramentos del bautismo y la confirmación, reciben al mismo tiempo un encargo, una tarea, que es el servicio o ministerio en bien de la comunidad y de la sociedad, que han de ejercitar en su vida. Esto quiere decir que cada creyente se ha de sentir llamado por Dios, no simplemente a cumplir con sus obligaciones elementales (cumplir los mandamientos y asistir a misa), sino mucho más que eso, tiene que buscar y encontrar la tarea que el Señor le asigna en la comunidad de los creyentes, para utilidad de los otros.

La consecuencia que se sigue de lo dicho es que todo bautizado tiene que hacer en su vida un profundo discernimiento para descubrir cuál es el ministerio que ha de desempeñar en ella. Muchas veces, este ministerio podrá ir unido a la propia profesión, por ejemplo el caso del médico que no enfoca su carrera para ganar dinero y vivir bien, sino como vocación al servicio de los más pobres y desamparados. Y lo que digo del médico, se puede

decir igualmente de todas aquellas profesiones que tienen una clara función social en bien de la comunidad humana. En no pocos casos habrá personas e incluso familias enteras que se sentirán llamadas a ejercer estas tareas y profesiones en los países del Tercer Mundo, donde la falta de asistencia sanitaria, educativa y asistencial alcanza límites insostenibles. Por otra parte, esto significa también que los jóvenes, cuando se trata de elegir carrera o profesión, no deberían mirar tanto a aquellas salidas profesionales en las que más se gana y se vive mejor, sino hacia aquellas en las que pueden prestar un servicio más eficaz a la sociedad, sobre todo a los más pobres.

En otros casos, el propio ministerio será una tarea sobreañadida a las tareas profesionales. Así, los campesinos que en América Latina y África se dedican, además de su trabajo, a ejercer de líderes de grupos comunitarios, o quizá de catequistas, o de visitantes de enfermos, o los que prestan unas horas a la semana para ayuda de los marginados sociales en un hogar de acogida para inmigrantes y extranjeros, etc. Las circunstancias de la vida y las iniciativas del Espíritu son de hecho incontables. Lo importante es estar a la escucha de ese Espíritu, mediante un discernimiento constante y en diálogo con la comunidad eclesial a la que uno pertenece.

Sin duda, es probable que todo este planteamiento parezca demasiado utópico a más de un creyente. Utópico en el sentido de irreal, irrealizable. Porque, ¿cómo vamos a pensar que todos los cristianos estén dispuestos a estos grados de heroicidad? Por supuesto, en el cristianismo simplemente sociológico, que viven muchos bautizados, es obvio que todo esto resulte irreal e inalcanzable. Mucha gente está en la Iglesia porque los bautizaron de pequeños, de manera que esas personas luego prácticamente no han tenido ocasión de tomar conciencia de lo que representa el bautismo que recibieron. Para esos cristianos, todo esto de los ministerios laicales suena a música celestial. Pero estamos de acuerdo en que ese modelo de cristianos no es el que nos interesa, ni el que debe darse en la Iglesia. Cuando san Pablo describe cómo deben ser los cristianos, se refiere a personas responsables y adultas, que asumen cada una su propia tarea, su propio carisma, su propio ministerio en la comunidad eclesial. La afirmación de Pablo en este sentido es tajante: «La manifestación particular del Espíritu se le da a cada uno para el bien común. A uno, por ejemplo, mediante el Espíritu, se le dan palabras acertadas; a otro, palabras sabias, conforme al mismo Espíritu; a un tercero, fe, por obra del mismo Espíritu; a otro, por obra del único Espíritu, dones para curar; a otro, realizar milagros; a otro, un mensaje inspirado; a otro, distinguir inspiraciones; a aquél, hablar diversas lenguas; a otro, traducirlas. Pero todo eso lo activa el mismo y único Espíritu, que lo reparte dando a cada individuo en particular lo que a él le parece» (1 Cor 12,7-11).

Y no se piense que san Pablo, al hablar de esta manera, se refiere sola-

mente a dones extraordinarios, como hacer milagros o hablar lenguas extrañas. Al final del capítulo que dedicaba a explicar esta diversidad de dones y ministerios, el mismo Pablo dice con todo énfasis: «Pues ambicionad los dones más valiosos» (1 Cor 12,31). Y a renglón seguido, en el capítulo trece, lo que hace es describir con todo detalle el mutuo servicio en el amor como el ministerio más perfecto que puede ejercitar el cristiano.

Queda claro, por consiguiente, que cada creyente, en la medida en que quiera ser coherente con su vocación cristiana, tiene que ejercer un ministerio para servicio y utilidad de los demás. Ahora bien, ¿qué características ha de tener esta espiritualidad de los ministerios laicales?

Ante todo, es fundamental dejar bien claro que, si se trata de ministerios laicales, la espiritualidad que los debe alimentar ha de ser la espiritualidad laical<sup>16</sup>. Y conste que no es una vulgaridad hacer esta indicación. Porque de sobra sabemos que la espiritualidad en la Iglesia ha sido asunto de monjes y clérigos. Ellos han sido los autores de la espiritualidad en la Iglesia. Y lógicamente, en lo que han dicho y han escrito sobre espiritualidad, han proyectado su experiencia de monjes o clérigos. De donde ha resultado que en la Iglesia se ha impuesto como modelo ejemplar de espiritualidad la forma de vida de los religiosos y de los sacerdotes. En esto ha ocurrido como en la teología en general: en la Iglesia se ha elaborado una abundante teología de la jerarquía y de la vida religiosa, pero apenas se ha escrito sobre la teología del laicado. Así estuvieron las cosas hasta el concilio Vaticano II. Después del concilio ha habido un cambio importante en este sentido. Por eso, en la actualidad podemos hablar ya de una espiritualidad laical bien definida. Una espiritualidad que no saca al laico del mundo, ni pretende darle la espiritualidad de los religiosos en pequeñas dosis. Por tanto, se trata de una espiritualidad que se desarrolla inserta en las realidades temporales, en las luchas por la justicia y por una sociedad más digna y más humana.

Ahora bien, supuesta esta orientación general de la espiritualidad propia de los laicos, se trata de saber cómo ha de ser la espiritualidad del «ministerio», puesto que estamos hablando de la espiritualidad de los ministerios laicales. Pues bien, «ministerio» es lo mismo que «servicio». Por consiguiente, lo que nos interesa ahora es ver en qué consiste la espiritualidad del servicio.

De entrada, hay que decir que, tanto en las lenguas clásicas como en las modernas, con la palabra «servicio» y sus derivados se designa una actividad impuesta por otra persona o voluntariamente aceptada, cuyo provecho o utilidad redunda total o predominantemente en beneficio de la persona o

---

<sup>16</sup> Cf. J. A. Estrada, *La espiritualidad de los laicos*. Madrid 1992.

cosa a la que se sirve<sup>17</sup>. En concreto, el servir se opone al dominar, y la actitud que le corresponde es la humildad del inferior, que se contrapone a la pretensión de señorío propia del notable, del magnate y en general del señor.

El griego del Nuevo Testamento utiliza, en este preciso sentido, fundamentalmente dos palabras: *diaconéo* y *douleúo*. Vale la pena analizar ambos términos. En el griego profano, *diaconéo* tiene el sentido general de «servir a la mesa». Este sentido se amplía en el de «ganarse el sustento», y de ahí pasa al sentido de «servir». En los evangelios aparece el servicio a la mesa (Mc 1,31 par; Lc 10,40; Jn 12,2; Lc 17,8), y de ahí el asistir a personas concretas (Mc 15,41 par; Lc 8,3; Mt 4,11; 25,44). Se trata, por tanto, de un servicio humilde, trabajoso, propio de gente de baja condición, de tal manera que, aplicado a Jesús, indica la humillación y entrega de la pasión (Mc 10,45 par) y, en este mismo sentido, la autohumillación propia del discípulo (Lc 22,26-27). En otros casos, se trata del seguimiento fiel de Jesús que va derechamente a la cruz (Jn 12,25-26). Solamente más tarde, en los escritos sobre todo de Pablo, asigna la tarea de la predicación de la palabra o el servicio del mensaje (Rom 11,13; 2 Cor 3,7s; 4,1; 5,18; 6,3; Col 4,17; Ef 4,12). Pero presuponiendo el sentido primario del término, que es el servicio humilde y bajo del que sirve a la mesa o tiene que ganarse el sustento.

En última instancia, el verbo *diaconéo* nos remite al servicio que realizó el propio Jesús: «Yo estoy entre vosotros como quien sirve» (Lc 22,27; cf también Jn 13,1-15), y «este hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir» (Mt 20,28). De tal manera que este ejemplo de Jesús (Jn 13,15) lleva consigo una exhortación a los discípulos: «El más grande entre vosotros iguálase al más pequeño, y el que dirige al que sirve» (Lc 22,26; cf. Mt 20,26 par; 23,11). Esta mística del servicio, servir como el más pequeño y el último de todos, es esencial en la espiritualidad del ministerio cristiano. Y, por consiguiente, en la espiritualidad de los ministerios laicales.

En cuanto al verbo *douleúo*, la cosa resulta mucho más fuerte, pues sabemos que, en la cultura griega, el «esclavo» era el hombre que no se pertenecía a sí mismo por naturaleza, sino a otros<sup>18</sup>. Ahora bien, el Nuevo Testamento une el servicio de la *diaconía* con la esclavitud de la *douleía*. Así en Col 4,7. O también cuando el mismo Jesús afirma que el que quiera ser el primero en la comunidad, sea el esclavo de todos (Mt 20,27). Por consiguiente, el que ejerce un ministerio en la comunidad es una persona que no se pertenece a sí misma, sino a aquellos en favor de los cuales ejerce el ministerio.

<sup>17</sup> K. Hess, *Servicio*, en L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, IV. Salamanca 1982, 212.

<sup>18</sup> Cf. K. H. Rengstorf: TWNT II, 265ss.

Este punto de vista es fundamental, ya que muchas veces los líderes y responsables de comunidades cristianas son en realidad personas con un afán de protagonismo y de mando, que anula y esteriliza toda su posible actividad ministerial. Las personas que actúan de esa manera dan muestras sobradas de no haber asimilado ni lo más elemental de lo que es el ministerio en la Iglesia. Por el contrario, aquí tiene que quedar muy claro que si todos en la comunidad tienen que ejercer cada cual su propio ministerio, eso significa, en última instancia, que en la comunidad nadie se pertenece a sí mismo, sino que todos son esclavos de los demás. Y así es como vive y se desarrolla la Iglesia en cuanto comunidad de servicios y ministerios.

Por eso, se puede decir que la espiritualidad de los ministerios es lo que mejor define la espiritualidad cristiana en general. Lo característico del creyente es ser «ministro», o sea, «servidor» y «esclavo» para bien de los demás, sobre todo de los más pobres y marginados de la sociedad, ya que tales personas son las más necesitadas de servicio, de ayuda y de protección.

## 5. Los ministerios laicales como alternativa

Quiero terminar este capítulo con las sensatas observaciones con que concluye Alberto Parra su ponderado estudio sobre los ministerios laicales<sup>19</sup>. Es evidente que una Iglesia, que vive en plenitud los ministerios laicales, es una Iglesia que resulta ser una verdadera alternativa a no pocas cosas que actualmente vivimos. Por lo pronto, una Iglesia en la que los ministerios laicales están vivos y pujantes es una Iglesia en la que las pequeñas comunidades son abundantes y sólidamente establecidas. Porque es en el seno de tales comunidades donde surgen y se articulan los ministerios laicales. Por supuesto, estas comunidades reconocen y aceptan el ministerio ordenado, como hemos tenido ocasión de ver ampliamente en ese libro. Pero, eso supuesto, las citadas comunidades son:

– Una alternativa de ministerialidad eclesial orgánica, frente a una ministerialidad exclusivamente clerical, y por eso mismo monopolista. En la Iglesia hacia la que aquí apuntamos, el clero no ejerce el monopolio de lo que es el centro de la vida de la Iglesia, sino que los ministros ordenados comparten tareas y responsabilidades con los ministros no ordenados.

– Una alternativa que enlaza en el ministerio todos los más importantes

---

<sup>19</sup> A. Parra, *Ministerios laicales*, en I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis*, II, 342-343.

aspectos de la vida humana, todos los vericuetos donde el pobre de Jesucristo tiene que ser amado y servido por la Iglesia o comunidad de los hermanos. Porque el ministerio ordenado tal vez enfatizó su exclusiva relación a los ámbitos desencarnados de lo espiritual y de lo litúrgico.

– Una alternativa que estructura los ministerios desde lo comunitario y lo interpersonal. Desde la sencillez contrapuesta al aparato, al boato de lo burocrático y administrativo, al gigantismo ineficaz para la pastoral, a la territorialidad apersonal y masificadora.

– Una alternativa para la práctica ministerial tradicionalista que se absorbe en acciones cúllicas y administrativas, que, las más de las veces, no tocan la vida y los polos de real interés del hombre-ahí en dramáticas situaciones de vida y de muerte.

– Una alternativa de real participación, no en el trillado y también equivocado sentido de «confiar» a la «base» lo que las cúspides no pueden o no quieren hacer, sino en un ministerio de plena corresponsabilidad de todos para la construcción del cuerpo total de Jesucristo.

– Una alternativa para el ejercicio de la autoridad y del ministerio como radical servicio evangélico a los hermanos. Sin autoafirmaciones en títulos, en grandezas, en dignidades, en honor mundano y vano al lado de los poderosos. Y es que, como hemos visto, el ministerio es capacidad y efectividad de servicio, a ejemplo de Cristo Señor, que no vino a ser servido, sino a servir y dar la vida por todos.

– Una alternativa para articular en el ministerio el servicio de la fe con la práctica política hacia la transformación y el cambio.

– Una alternativa para que los pobres de Jesucristo tomen en sus manos el propio destino personal y comunitario, presente y trascendente, liberador y salvador por la acción de la gracia misericordiosa del Señor. No porque hayamos de llegar a un populismo canonizador de la «base», sino porque el vanguardismo paternal de unos en la Iglesia y en la sociedad debe dar paso a la corresponsabilidad de todos los miembros del pueblo de Dios en la vida de la Iglesia.

## Bibliografía

- D. Borobio, *Ministerios laicales. Manual del cristiano comprometido*. Madrid 1984.  
M. Guerra, *El laicado masculino y femenino (en los primeros siglos de la Iglesia)*. Pamplona 1977.  
E. Jeanneret, *Ministères et Laïcat*. Taizé 1964.  
J. Lang, *Ministros de la gracia. Las mujeres en la Iglesia primitiva*. Madrid 1991.

- C. M. Martini, *La mujer en su pueblo*. Madrid 1988.
- A. Parra, *Ministerios laicales*, en I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis*, II. Madrid 1990, 319-343.
- M. Pintos, *La mujer en la Iglesia*. Madrid 1990.
- D. Power, *Gifts That Differ: Lay Ministries established and unestablished*. Nueva York 1985.



# Conclusión

**L**os ministerios tienen tal importancia en la vida de la Iglesia que ésta será lo que sean los ministerios que en ella actúan. Ahora bien, en este asunto de los ministerios es fundamental tener en cuenta que el clero ha tomado tal preponderancia en la vida de la Iglesia, que con frecuencia corre el peligro de marginar, en la práctica, a los otros ministerios. No es infrecuente el caso, por ejemplo, de párrocos que a toda costa quieren dominarlo todo, controlarlo todo, llevar ellos personalmente todas las cosas adelante, de tal manera que el resultado concreto de semejante gestión es que las personas, en la parroquia, se sienten prácticamente anuladas, marginadas y reducidas a la simple sumisión. Evidentemente de esa manera no pueden funcionar debidamente los diversos ministerios, que el Espíritu de Dios suscita en la Iglesia.

Por otra parte, es claro que estas situaciones no se resuelven con recetas. Aquí es fundamental recordar, una vez más, que, en asuntos de verdadera importancia, lo más práctico es tener una buena teoría. Y la teoría aquí es que una cosa es el ministerio ordenado y otra cosa es el clero. En la práctica coinciden ambas cosas, pero es importante establecer la distinción teórica que existe entre esas dos realidades. El ministerio ordenado pertenece a la estructura divina de la Iglesia. Y por eso es inmutable. Es el carisma de presidencia que el Espíritu concede a determinadas personas en la comunidad. Este carisma es reconocido y aceptado por toda la comunidad y sancionado oficialmente mediante la imposición de manos del obispo, según la tradición más antigua de la Iglesia desde sus comienzos. El ministerio no debe acumular ni monopolizar los demás carismas que legítimamente el Espíritu suscita en la Iglesia. Menos aún debe marginar o anular la vida de la comunidad, de la manera que seá. Por eso, en la comunidad deben existir otros carismas y ministerios, especialmente los de profecía y magisterio, según nos consta por la vida de las primeras comunidades, según lo que atestigua el Nuevo Testamento.

El clero es el resultado de la evolución del ministerio. Esta evolución fue lenta y tardó más de setecientos años en cuajar. En esta evolución, el pri-

mer paso que se dio fue aplicar a los que recibían la imposición de manos el título y el concepto de *ordo* y de *ordinati*. Así la imposición de manos fue la *ordinatio*. Ahora bien, como hemos tenido ocasión de ver, el *ordo* era una institución del imperio, que servía para distinguir a ciertas personas y a ciertos grupos sociales de los demás. Y por cierto, para distinguirlos colocándolos en un rango aparte. De esta manera, los ministros de las comunidades cristianas empezaron a situarse por encima de la comunidad, a la que se llamaba la *plebs*. Todo esto aparece ya antes de Constantino, es decir, en el siglo tercero. Este vocabulario es aplicado sobre todo por Cipriano, que tuvo un influjo enorme en toda la Iglesia de occidente. Aquí hay que notar dos cosas: primero, que la terminología del *ordo* no aparece en el Nuevo Testamento ni en todo el siglo segundo. En segundo lugar, hay que advertir que de esta manera los ministros de la comunidad empezaron a asimilarse a los notables del mundo, y comenzaron a situarse sobre la comunidad.

El segundo paso que se dio fue sacralizar a los ministros de las comunidades cristianas. Como sabemos, el Nuevo Testamento evita cuidadosamente llamar sacerdotes a los ministros de las comunidades cristianas. Y en general se evita el vocabulario sacral para designar a los ministros. Esto, en la mentalidad de los autores del Nuevo Testamento, tiene su razón de ser. La carta a los Hebreos lo explica admirablemente. Reinterpreta la existencia «profana» de Cristo a la luz de la revelación de Pascua y emplea las categorías sacerdotales del Antiguo Testamento, dándoles una nueva significación y sentido: del culto sacral judío, que es repetitivo e ineficaz (Heb 10,1-3), y que está impregnado de ritos y sacrificios externos (Heb 9,8-10), se pasa a un nuevo sacrificio, que es la misma existencia de Cristo (Heb 2,14; 5,7-8; 7,27; 9,9-14; 10,59; 12,2). Cristo es la nueva víctima sin mancha que sustituye a las otras ofrendas (Heb 4,14; 9,14; 10,6-7) y se convierte en una oblación perfecta a través de sus sufrimientos (Heb 2,40; 5,9). Es decir, se utiliza el antiguo vocabulario sacerdotal, pero se le da un contenido diferente. Hay un cambio revolucionario de paradigmas<sup>1</sup>. Pues bien, a partir del siglo tercero se empieza a designar a los ministros de las comunidades cristianas como «sacerdotes». Y se interpretan a partir del sacerdocio del Antiguo Testamento. Los ministros son, desde entonces, los sacerdotes y levitas de la nueva alianza. Con lo cual se anula la ruptura que había representado el Nuevo Testamento, sobre todo la carta a los Hebreos. La consecuencia que se siguió de esto es que los ministros se consideraron desde entonces como personas sagradas, personas consagradas y, por tanto, separadas del resto de los fieles.

El tercer paso que se dio fue imponer a los ministros la obligación de la continencia matrimonial. Los presbíteros y diáconos estaban casados, pero

---

<sup>1</sup> J. A. Estrada, *La identidad de los laicos*, 20.

desde la ordenación como diáconos (a los 30 años) se tenían que separar de sus legítimas esposas en cuanto se refiere a la vida conyugal. La razón de esta medida fue la interpretación sacral, porque se tenía el convencimiento de que la sexualidad impurifica para la oración y el acercamiento al altar. Siglos más tarde (desde el siglo XII), la ley de la continencia se convierte en ley de celibato: a los ministros se les prohíbe casarse, y se declara nulo el matrimonio de los ordenados «in sacris». Por lo que se refiere a los obispos, se les prohibió el matrimonio además por razones económicas: para evitar que los bienes de la Iglesia pasaran a los sucesores, hijos o nietos.

El cuarto paso que se dio fue anular a la comunidad en la elección y aceptación de los ministros. Durante todo el primer milenio rige el principio formulado por san León Magno: «El que ha de presidir a todos, debe ser elegido por todos». Esto era cierto hasta tal punto que, según nos consta por el canon sexto del concilio de Calcedonia, se tenían por inválidas las llamadas «ordenaciones absolutas», es decir, las ordenaciones en las que un sujeto era ordenado sin haber sido previamente elegido y aceptado por una comunidad. En tiempos de san Cipriano (s. III) se tenía el convencimiento de que la comunidad tiene potestad por derecho divino para elegir y para deponer a los ministros, incluso al obispo, si se comportaban de una manera indigna y escandalosa. El centro de la Iglesia seguía estando en la comunidad. Pero, a partir de los siglos XI y XII, las cosas cambian. Desde Gregorio VII, el nombramiento de obispos se reserva al papa; y el nombramiento de los presbíteros es derecho del obispo. La comunidad quedó marginada.

El quinto y último paso que se dio fue asegurar a cada clérigo una sustentación económica digna. Esta decisión se tomó en el segundo concilio de Letrán (s. XII). De esta manera, los clérigos dejaron de ganarse la vida como todo el mundo, mediante el sudor de su frente, y pasaron a depender económicamente del obispo. Desde entonces, las relaciones del presbítero con el obispo no eran ya relaciones basadas solamente en la fe, sino además de eso en relaciones también económicas, con las consiguientes tentaciones de ascensos, beneficios, etc. Esto posibilitó que muchos individuos accedieran al ministerio, no porque eran llamados por el Espíritu, sino sencillamente porque eran sujetos que querían vivir sin trabajar. Todo esto acarreó la enorme relajación del clero en los siglos XIV y XV, cosa que influyó indudablemente en la Reforma protestante.

Según la teología del sacramento del orden, los ministros ordenados de la Iglesia poseen el poder de perdonar sacramentalmente los pecados y el poder de consagrar la eucaristía. Esta teología, que tiene sus antecedentes en los padres de la Iglesia, fue elaborada en la Edad Media y consagrada oficialmente por el concilio de Trento. Estos poderes constituyen el ministerio ordenado en la Iglesia. Pero esos solos poderes no configuran el clero. El clero se constituye por los cinco elementos que acabo de analizar sumaria-

mente en esta conclusión. Supuesta esta distinción entre el ministerio y el clero, lo importante aquí está en comprender que la Iglesia necesita abundantes ministros, evangélicos y proféticos; pero ministros que no se sitúen por encima de las comunidades de creyentes, que no intenten acaparar todos los ministerios y carismas, que respeten las iniciativas del Espíritu en la Iglesia, y que acepten humildemente su posición en la Iglesia, sin rivalidades ni competencias con los demás ministerios que el Señor suscita para bien de toda la comunidad eclesial. La Iglesia no puede vivir sin ministerios, y menos aún sin ministerios ordenados. La Iglesia puede perfectamente vivir sin clero, como vivió en los primeros siglos de su existencia.

# Bibliografía

- Campehausen, H. F. von, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in der ersten Jahrhundert.* Tubinga 1953.
- Castillo, J. M., *Ministerios*, en C. Floristán y J. J. Tamayo, *Conceptos fundamentales de pastoral.* Madrid 1983, 628-647.
- Id., - Rincón, R., *Al servicio del pueblo de Dios.* Madrid 1974.
- Colson, J., *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles.* Brujas 1956.
- Comisión Teológica Internacional, *Le ministère sacerdotal.* París 1971.
- Conferencia Episcopal Alemana, *El ministerio sacerdotal.* Salamanca 1970.
- Congar, Y., *Ministerios y comunión eclesial.* Madrid 1973.
- Coppens, J., *Sacerdocio y celibato.* Madrid 1971.
- Delorme, J. (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento.* Madrid 1975.
- Deissler, A. - Schlier, H. - Audet, J. P., *Der priesterliche Dienst, I. Ursprung und Frühgeschichte.* Friburgo 1970.
- Equiza, J. - Puhl, G., *Para vivir el ministerio.* Estella (Navarra) 1988.
- Estrada, J. A., *La identidad de los laicos.* Madrid 1990.
- Faivre, A., *Naissance d'une hiérarchie.* París 1977.
- Id., *Les laïcs aux origines de l'Eglise.* París 1984.
- Franzen, P., *Aspectos del proceso de dogmatización del ministerio: Concilium 80 (1972) 537-549.*
- González Faus, J. I., *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial.* Santander 1989.
- Guerra y Gómez, J., *Episcopos y Presbíteros. Evolución semántica de los términos episcopos-presbíteros desde Homero hasta el siglo segundo después de Jesucristo.* Burgos 1962.
- Hainz, J. (ed.), *Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im NT.* Paderborn 1976.
- Hasenhüttl, G., *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche.* Friburgo 1969.

- Kertelge, K., *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*. Munich 1972.
- Laurentin, R., *Nouveaux ministères et fin du clergé*. Paris 1971.
- Lemaire, A., *Les ministères aux origines de l'Eglise*. Paris 1971.
- Id., *Les ministères dans la recherche Néo-Testamentaire. Etat de la question: La Maison-Dieu* 115 (1973) 30-60.
- Mateos, J., *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*. Madrid 1982.
- Olivier, D., *Las dos figuras del sacerdote*. Madrid 1972.
- Parra, A., *Ministerios laicales*, en I. Ellacuría y J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de Teología de la Liberación*, II. Madrid 1990, 319-343.
- Rolland, Ph., *Le ministère pastoral ambassade au nom du Christ: Nouv. Rev. Th.* 105 (1983) 161-178.
- Schillebeeckx, E., *El ministerio eclesial. Los responsables en la comunidad cristiana*. Madrid 1983.
- Id., *La comunidad cristiana y sus ministerios: Concilium* 153 (1980) 395-438.
- Schweizer, E., *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*. Zurich 1959.
- Vanhoye, A., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el NT*. Salamanca 1984.

# Índice general

<b>Introducción</b> .....	9	2. La designación de los ministros .....	61
<b>1. Los ministerios según el Nuevo Testamento</b> .....	13	3. La teología del sacramento del orden .....	66
1. Las comunidades de Pablo .....	13	4. El concilio de Trento .....	68
2. La carta a los Efesios .....	15	5. El Vaticano II .....	75
3. El libro de los Hechos .....	17	6. Historia del celibato eclesiástico .....	79
4. Las cartas pastorales .....	19	<b>5. La cuestión ecuménica</b> .....	93
5. La carta a los Hebreos y la primera de Pedro .....	20	1. La doctrina de Lutero .....	94
6. Los evangelios sinópticos .....	21	2. El documento de Lima de 1982 .....	96
7. Los escritos de Juan .....	24	3. La respuesta de la Iglesia católica .....	104
8. La vida de los ministros .....	25	<b>6. Los ministerios no ordenados</b> .....	109
9. Comunidad y ministerios .....	27	1. La enseñanza del Nuevo Testamento .....	109
10. Conclusiones .....	28	2. El monopolio de los ministerios por parte del clero .....	112
<b>2. Estructura y organización de la Iglesia</b> .....	33	3. Los ministerios laicales en la actualidad .....	114
1. Estructura y organización .....	33	4. Por una espiritualidad para los ministerios laicales .....	119
2. Estructura y apostolicidad .....	34	5. Los ministerios laicales como alternativa .....	126
3. Conclusión .....	38	<b>Conclusión</b> .....	129
<b>3. Del servicio a la sacralización</b> .....	41	<b>Bibliografía</b> .....	133
1. Sirvientes y esclavos .....	41		
2. Una Iglesia sin sacerdotes .....	43		
3. El sacerdocio de Cristo .....	46		
4. La sacralización del ministerio .....	49		
5. Causas de esta evolución .....	53		
<b>4. Evolución histórica posterior</b> .....	59		
1. El proceso de sacralización .....	59		