

SER SACERDOTE HOY

Gisbert Greshake

VERDAD E IMAGEN

161

*Colección dirigida por
Ángel Cordovilla Pérez*

GISBERT GRESHAKE

SER SACERDOTE HOY

Teología, praxis pastoral y espiritualidad

SEGUNDA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2006

CONTENIDO

<i>Prólogo</i>	9
----------------------	---

I

El ministerio sacerdotal en crisis

1. Fenómenos de crisis	19
2. Cambios históricos radicales en la comprensión del ministerio y en las relaciones entre el sacerdote y el laico	25
3. ¿Una nueva teología del ministerio?	43

II

Rasgos fundamentales de una teología del ministerio sacerdotal

4. La Iglesia: la idea original de Dios	63
5. Líneas y cuestiones fundamentales de carácter histórico	73
6. La significación teológica del ministerio como representación de Cristo	121
7. El ministerio como «representación» de la Iglesia. Sobre la fundamentación pneumatológico-ecclesial del ministerio	149
8. Excursus. Diversos problemas actuales del ministerio eclesiástico	181

III

Ser sacerdote concretamente

9. Plasmación personal de la forma de ministerio	243
10. El ministerio y las circunstancias socioculturales, o ¿adónde va la Iglesia?, ¿adónde va el ministerio?	255
11. Puntos esenciales de la pastoral sacerdotal	297

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Traducción de Constantino Ruiz-Garrido
sobre el original alemán *Priester sein in dieser Zeit*

© Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2000
© Ediciones Sígueme S.A.U., 2003
C/ García Tejado 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tel. (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1486-6
Depósito legal: S. 12-2006
Fotocomposición Rico Adrados S.L., Burgos
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2006

IV
La espiritualidad sacerdotal

12. Fundamentos	347
13. El sacerdote y los consejos evangélicos	369
14. «Abyssus abyssum invocat»	417
15. Elementos del estilo de la vida espiritual	443
A modo de epílogo	469
<i>Bibliografía</i>	475
<i>Índice de nombres</i>	495
<i>Índice general</i>	501

PRÓLOGO

Cuando en el año 1981 publiqué por primera vez la obra *Priester sein* (cuya quinta edición se publicó ya en 1991 con notables complementos, y sobre esta edición se hizo la traducción española *Ser sacerdote*, Salamanca ⁴1998), lo hice basándome en los problemas que existían *entonces*: la comprensión existente hasta el momento se hallaba (y sigue hallándose) en profunda crisis por el desarrollo posconciliar en el seno de la Iglesia y por los cambios producidos en el entorno social. Esta crisis se podía (y se puede) expresar principalmente en dos aspectos:

El primer elemento de crisis, de carácter más bien *teológico* (pero que muestra importantes consecuencias prácticas), lo caracterizó por aquel entonces Peter Hünemann con las siguientes palabras:

En los textos del concilio Vaticano II y con más viveza aún en el debate teológico contemporáneo, se observan dos tipos de concepción del ministerio. *Por una parte*, se entiende el ministerio como una continuación de la misión de Jesucristo. El portador del ministerio representa a Jesucristo ante la comunidad. *En otra perspectiva*, el ministerio es un desarrollo del misterio de la Iglesia. El ministerio se entiende entonces como una manera en que la Iglesia se expresa y se presenta y en la que se transmite la fe de la Iglesia¹.

En el periodo posconciliar, los dos «tipos» de comprensión del ministerio se enfrentan a menudo entre sí de manera irreconciliable. Sitúan al sacerdote, en cuanto a la comprensión de sí mismo y al ejercicio de su ministerio, ante la *alternativa*: entonces ¿soy sacerdote *de la Iglesia* o soy sacerdote *de Jesucristo*? ¿Consistirá mi ministerio en que, por medio de la ordenación, me fueron delegadas por la comunidad/la Iglesia determinadas tareas y funciones, o

1. P. Hünemann, *Mit dem Volk Gottes unterwegs. Eine geistliche Besinnung zur Theologie und Praxis des kirchlichen Amtes*: GuL 54 (1981) 179.

consistirá en que el Señor mismo (por medio de la ordenación) me ha llamado, encargado y capacitado para ser el mediador de su obra salvífica ante los demás cristianos?

El segundo elemento de crisis del ministerio sacerdotal, de carácter más bien *práctico* (pero de abundantes consecuencias teológicas), era (y es) el siguiente: el «redescubrimiento del laico», impulsado por el concilio Vaticano II, y de su vocación y misión, así como el realce de la fundamental dignidad e igualdad de todos los miembros de la Iglesia, estuvo asociado a continuación con el hecho de que, a causa de la disminución del número de sacerdotes, hubiera que encargar necesariamente a laicos realizar servicios pastorales y eclesiales. Muchas actividades que antes habían estado reservadas para el sacerdote fueron y siguen siendo practicadas cada vez más por laicos (encargados de realizar actividades pastorales o relacionadas con la vida de la comunidad). Pero con ello se plantea forzosamente la cuestión: ¿Qué es, entonces, lo que «sigue siendo» peculiar y propio del ministerio sacerdotal? ¿Será suprema y finalmente la sola «potestad» para la consagración en la celebración eucarística y para impartir la absolución en la confesión, que así y todo se va practicando cada vez con menor frecuencia? ¿Lo será, por tanto, el sacerdote en cuanto «portador sacramental de la potestad»? ¿Corresponderá esto a la tradición de la fe de la Iglesia? ¿Y será suficiente para dar al ministerio sacerdotal una identidad y fisonomía propias?

Mi obra *Ser sacerdote* trató de dar una respuesta a estos dos elementos de la crisis. Aunque esta respuesta pudiera seguir siendo válida hoy día, sin embargo la situación se ha agudizado entretanto no sólo con respecto a los dos conjuntos ya mencionados de problemas, sino que se ha añadido o ha llegado de nuevo a la conciencia toda una multitud de cuestiones por resolver, más aún, de «heridas» abiertas.

La situación se ha agravado, porque la estructura sacramental de la Iglesia está sufriendo cada vez más una crisis. No es raro que algunas comunidades estén dirigidas por laicos. Hace mucho tiempo que en algunas regiones es cosa corriente que los cultos dominicales sean celebrados por laicos; una serie de sacramentos y sacramentales son administrados (¡legítimamente!) por laicos. Pero el desarrollo sigue adelante. Y así, en algunos lugares la unción de

los enfermos, a pesar de las protestas de los obispos, es administrada por laicos; la misa es concelebrada por laicos (con o junto al sacerdote), y no sólo, ni mucho menos, «a puerta cerrada»². Y la predicación realizada por laicos, en alternancia y buena armonía con el sacerdote competente, es algo que hoy día no se experimenta ya como un problema.

En el inicio de este desarrollo no se encuentra necesariamente un acto de «usurpación» por parte de los laicos, sino que la falta de sacerdotes ordenados «provocó» precisamente una más extensa dedicación y una ampliada competencia de los laicos. Pero con ello se iniciaba de hecho un proceso que fue desvaneciendo y reprimiendo cada vez más la conciencia de la estructura sacramental de los actos eclesiales fundamentales (sobre esto hablaremos más tarde) y especialmente la conciencia del ministerio ordenado. Tanto más que, con el creciente acercamiento de las confesiones cristianas, ese proceso podía sentirse confirmado por la práctica de las comunidades evangélicas hermanas. Ahora bien, en vista de este desarrollo que se ha producido de hecho, ¿qué significa todavía el ministerio sacerdotal de carácter sacramental?

Además de esta situación, que se ha hecho más aguda y que sigue agudizándose, han surgido durante estos últimos años otros problemas y constelaciones de problemas.

Un ejemplo: ¿Cómo es posible que un sacerdote, sin arruinar su salud física, psíquica y espiritual, sea párroco de multitud de pa-

2. Señalemos simplemente a este respecto que una serie de teólogas laicas de Suiza «amenazaron» de manera totalmente pública, en Pentecostés del año 1999, con celebrar ellas mismas la eucaristía, en el caso de que no se permitiera hasta entonces la ordenación de mujeres. Es verdad que esta amenaza fue retirada más tarde, pero el simple hecho de que fuera posible formularla muestra hasta dónde hemos llegado entretanto. L. Karrer, *Die Stunde der Laien*, Freiburg i.Br. 1999, 294, escribe a propósito de este tipo de problemas: hay tendencias a «celebrar los sacramentos incluso sin encargo expreso o sin ordenación por parte de la Iglesia. La riqueza sacramental de la Iglesia podría desaparecer enteramente y sufrir perjuicios. Los sacramentos podrían morir al ser instrumentalizados en favor de procesos de emancipación». Sin embargo, es comprensible por otro lado que haya laicos que, en vista de la negativa a seguir ampliándose las condiciones del marco institucional, «recurran a la autoayuda [!]» (*ibid.*). A esta autoayuda exhortaba Herbert Haag expresamente en enero del año 2000. Y en un artículo de J. Gerber-Zeder, *Laientheolog(inn)en: Ein kirchliches Amt ohne sakramentale Beauftragung*: Schweizer Kirchenzeitung 12 (1996) 186-191, basado en una encuesta realizada en Suiza entre teólogos y teólogas, se dice a modo de síntesis: «El 57% de todos los teólogos y teólogas laicos sobrepasan, al menos en ocasiones, las barreras que se les fijan en el ámbito sacramental» (p. 186).

rroquias, como está sucediendo cada vez más, dada la creciente escasez de sacerdotes? En relación con esto, viene adquiriendo también nueva urgencia el problema acerca de las condiciones para la admisión al ministerio ordenado, por cuanto no sólo se pregunta si habrá que prescindir de la *obligación* del celibato, abriendo así más ampliamente la puerta para el acceso al ministerio, sino que además, habida cuenta de la evolución social que tiende al reconocimiento de la igualdad de derechos de la mujer, y en virtud de los resultados a que ha llegado la teología feminista, ¿no se podría o no «se debería» precisamente admitir también mujeres a la ordenación sacerdotal?

Sigue sin estar claro cuál es el lugar teológico del diácono. Es igualmente problemática, en vista de diversos procesos nada agradables en relación con los nombramientos de obispos, es la cuestión acerca de los elementos esenciales del ministerio rector de la Iglesia, es decir, del ministerio episcopal (trataremos de ambos problemas, aunque sólo sea en forma de *excursus*).

Sin embargo, en todos estos problemas no debe pasarnos inadvertido el hecho de que todos ellos están enmarcados dentro de un problema mucho más apremiante: *¿Adónde va la Iglesia en nuestros países (occidentales e industrializados)? ¿Qué significa la vertiginosa disminución de miembros de la Iglesia, la reducida participación en los actos de culto divino, el menor grado de conocimientos religiosos y el menor carácter religioso de las personas, la reducida transmisión de la fe en el seno de las familias? ¿Que significa para el futuro de la fe la decadencia de la fisonomía social que hasta ahora había tenido la Iglesia, y la pérdida de su poder e influencia social? Poco antes de su muerte decía Johannes Bours, conocido director espiritual de Münster, echando una mirada retrospectiva a sus cincuenta años de vida sacerdotal:*

Si se me pregunta qué problema es el que más me ha impresionado y preocupado durante los cincuenta años, entonces responderé: ese problema no fue para mí la época del nazismo ni la guerra, sino precisamente la rápida y casi total demolición de la fe durante los veinte años pasados. Experimentamos que se ha hecho pedazos y ha finalizado una fisonomía de la Iglesia, y sospechamos que esa fisonomía de la Iglesia ha de hacerse pedazos, porque, a los ojos de las sociedades pluralistas..., no tiene que ser más que un subsistema de dicha sociedad, un fenómeno marginal del ornato religioso de las grandes épocas de la vida.

Será difícil formularlo más acertadamente, y volveremos sobre ello con detenimiento. Ahora bien, lo importante aquí es lo siguiente: si —como es probable— la fisonomía social de la Iglesia y sus relaciones con la sociedad se hallan en un cambio radical y básico, entonces la *fisonomía* del ministerio y la *índole* de su actividad pastoral tendrán también que cambiar radical y básicamente. Pero ¿hacia dónde?, ¿en qué dirección?, ¿qué cambios habrá que emprender ya ahora? ¡Sí! El ejercicio del ministerio y el estilo de vida del sacerdote no sólo *tendrán que cambiarse en el futuro*, sino que *ya ahora* habrán de situarse ante los interrogantes críticos que proceden, desde luego, de la sagrada Escritura, pero también de la sociedad.

El 27 de noviembre de 1998 el conocido ensayista Johannes Gross escribía en la revista FAZ la ingeniosa y acertada observación acerca del clero católico:

Son hombres que están exentos de cumplir el servicio militar, que no deben tener relaciones con el otro sexo, que con su segura existencia de funcionarios están protegidos contra una carga excesiva de trabajo cotidiano, y que no tienen ni idea de lo que es ejercer una actividad civil. Esos hombres están llamados a aconsejar y asistir a sus semejantes en los momentos difíciles de la vida y en las necesidades del alma. Hay que saberlo entender.

¿Cómo se puede vivir como presbítero sin enfrentarse con un tipo de crítica tan hiriente, aunque acaso no totalmente injustificada?

La nueva versión de la obra *Ser sacerdote*, que se publica ahora con el título de *Ser sacerdote hoy*, querría adoptar una postura ante los problemas planteados. Aunque aquí y ahora no puedan encontrarse ya respuestas convincentes para todo, se indicarán al menos *orientaciones* para la solución, y en algunos puntos acertarán también en el blanco. Al mismo tiempo soy muy consciente de que, así como en su tiempo la obra *Ser sacerdote* suscitó más bien reacciones críticas (como era de esperar) por parte del «ala izquierda», así también la obra en su forma actual va a suscitar objeciones e incluso contradicciones por parte de los del «ala derecha». No podía ser de otro modo. En muchas cuestiones hay que adoptar decisiones fundamentales, que no deben eludirse al precio de llegar a soluciones de avenencia.

En todo caso, la finalidad de la obra, en medio del enredo de tantas cuestiones, problemas y aporías, consiste en proyectar los perfiles de una imagen del sacerdote que corresponda tanto a la sagrada Escritura y a la tradición eclesiástica, como a la situación presente y al estado actual de las investigaciones eclesiológicas, y que en grado no menor –así lo espero, al menos– sirva de orientación para los sacerdotes y para aquellos que reflexionan acerca de una posible vocación al ministerio eclesiástico.

Ahora bien, la cuestión acerca del ministerio sacerdotal dista mucho de ser un problema puramente teórico, y se orienta no sólo hacia la fisonomía de la vida del sacerdote, a su condición precisamente de *ser* sacerdote, sino también hacia la índole de su ministerio pastoral y hacia la realización específica de su vida y de su fe. En una palabra, se orienta hacia lo que hoy día se denomina, en términos globales, «espiritualidad». Pero, inversamente, la espiritualidad sacerdotal presupone la orientación hacia la esencia y la fisonomía básica del ministerio eclesiástico, tal como se nos presenta en la Escritura y en la tradición y se concreta por medio de los «signos de los tiempos». En efecto, nadie empieza desde cero a ser sacerdote; nadie se crea, él mismo, su profesión; todos y cada uno son llamados a una forma de ministerio y de vida que ya viene previamente dada. Por eso, así como el ministerio tiene como base una forma espiritual de vida que le corresponde, vemos que de modo inverso la existencia y la espiritualidad sacerdotales tienen que corresponder también a la forma del ministerio previamente dada. Por tanto, la cuestión acerca de ser sacerdote sólo podrá tratarse en la estricta correspondencia entre la teoría y la práctica. Aunque en las primeras partes de la presente obra predomine más bien lo teológico y teórico, y en las partes tercera y cuarta sea más bien lo práctico y espiritual lo que predomine, sin embargo me he esforzado en que ambos aspectos se engranen mutuamente. En todo caso, este entrelazamiento es uno de los objetivos específicos que me ha guiado en la composición de esta obra, así como en la obra precedente, acerca del ser sacerdote.

En lo que respecta a la relación exacta entre ambas publicaciones, diremos que más de la mitad de la presente obra ha sido escrita completamente de nuevo, ampliando así la antigua principalmente en aquellos temas que no se abordaban en absoluto en ella. Los menores cambios (aunque sí notables ampliaciones, profundi-

zaciones y modificaciones) los han experimentado los capítulos sobre la teología del ministerio y sobre la espiritualidad sacerdotal. Todo lo demás ha sido redactado completamente de nuevo, enfocándose la obra hacia los mencionados problemas de actualidad.

Indicaciones para la lectura

La obra está concebida de tal manera que puedan entresacarse también para la lectura algunas partes aisladas. Numerosas referencias cruzadas revelan la conexión. Pero también aquel que por principio quiera leer la obra entera, podrá hacerlo siguiendo un procedimiento abreviado. Así, por ejemplo, el que no esté interesado en detalles y (eventualmente) en sutilezas teológicas, propias de especialistas, podrá saltarse toda la primera parte. De igual modo, los pasajes sangrados e impresos en letra menor, los *excursus* y las numerosas notas no son absolutamente necesarios para seguir la marcha del pensamiento, aunque a veces contengan, en parte, abundante material para la obtención de ulteriores informaciones. En las notas se hizo distinción entre aquellas que proporcionan únicamente pruebas o breves referencias (y que por tanto, en una lectura sencilla, no tienen por qué consultarse necesariamente), y las notas que tienen también interés por su contenido. Estas últimas se señalan en el texto mediante el procedimiento de subrayar el número de llamada de la correspondiente nota al pie de página.

Agradecimientos y dedicatorias

La presente obra está dedicada primeramente al catedrático universitario Dr. Günter Virt, de Viena, especialista en teología moral, amigo fiel y compañero leal a través de los desiertos del mundo y consultor espiritual durante muchos años. Se la dedico especialmente con motivo de su 60º cumpleaños.

Además, hago extensiva mi dedicación a los hermanos con quienes viví o sigo viviendo en una intensa *vita communis* desde el año 1989, alternándonos en las labores de la parroquia de Friburgo-Kappel. Son Stefan Emondts, Josef Freitag, Manfred Scheuer, Joachim Koffler, Toni Leichtfried y Gerhard Reitzinger (a los tres

últimos les agradezco también muy cordialmente su interés en ayudarme en la lectura y corrección del manuscrito). En compañía de ellos aprendí *que* el «compartir la vida» conduce precisamente, y *de qué modo*, a una gozosa y lograda vida sacerdotal. A ellos y también a todos los lectores de esta obra, desearía citarles las hermosas palabras de san Agustín, que constituyen en cierto modo el lema de nuestra *vita communis*, y que podrán servir también de lema a muchos futuros sacerdotes que abracen esta forma de vida:

Conversar, reír, · servirnos mutuamente con agrado, · chancearnos unos con otros y divertirnos en compañía; · discutir a veces, pero sin animadversión, como cuando uno disiente de sí mismo, · y con tales disensiones, muy raras, condimentar las muchas conformidades; · enseñarnos mutuamente alguna cosa, · suspirar por los ausentes con pena · y recibir a los que llegaban con alegría. · Con estos signos y otros semejantes, que proceden del corazón de los amantes y amados y que se manifiestan con la boca, la lengua, los ojos y mil otros movimientos gratísimos, · se derretían, como con otros tantos incentivos, nuestras almas y de muchas se hacía una sola (*Confesiones*, traducción de A. C. Vega, B.A.C., Madrid 1991, IV, 8.13).

Mi agradecimiento se dirige finalmente a la grata colaboración con el Dr. Peter Suchla de la editorial Herder.

Friburgo-Viena, Pentecostés del año 2000
Gisbert Greshake

I
El ministerio sacerdotal en crisis

Fenómenos de crisis

En el prólogo se hizo ya referencia, como a un concepto clave, a la crisis actual de la Iglesia y del ministerio eclesiástico. Vamos a examinar ahora más detenidamente esta crisis.

El tema «sacerdotes» se ha convertido durante estos últimos años en un enorme muro de lamentaciones, contra el que se golpean la cabeza hasta hacerse sangre muchos sacerdotes y también obispos que se sienten desamparados, y laicos que se hallan perplejos.

Se lamentan de la escasez de sacerdotes, cada vez más sensible, porque a los jóvenes les falta disposición para ofrecerse para este ministerio (¿o quizás habría que decir más acertadamente: para aceptar la forma de ministerio vigente hoy día?). Pero hay también muchos sacerdotes que consideran anticuada, más aún, intolerable ya la forma exterior de su vida (celibato, vida en soledad, no tener a nadie que les cuide) y también la manera en que se desarrolla su actividad sacerdotal, a saber, que ellos tienen que hacerse cargo más y más de la «gestión» de un número cada vez mayor de comunidades, y que además tienen que ponerse al «servicio» de la satisfacción de las necesidades religiosas de personas que, por lo demás, no tienen interés por la Iglesia. Se halla difundido el estado de ánimo que considera todo eso como una carga excesiva y también como una exigencia espiritual demasiado grande; se palpa el sentimiento de fracaso y de resignación, un sentimiento que no raras veces se convierte en agresividad o en lloriqueos. No es extraño que no se interrumpa el número de los sacerdotes que abandonan su ministerio, precisamente sacerdotes jóvenes que habían recibido la ordenación pocos años antes. «¿Va a ser eso mi vida?», se preguntan, y tratan con todos sus medios—de una manera o de otra— de librarse de una carga que les resulta insoportable.

Pero hay más: los obispos se quejan de la escasa disposición de algunos sacerdotes para obedecerles a ellos y al papa. Inversamen-

te, no pocos sacerdotes sienten a menudo que las instrucciones que se les dan son carentes de realismo, más aún, escandalosas, y que por tanto ellos, ante la opinión pública, tienen que aparecer como corresponsables y como los que se llevan siempre los palos.

Con ello pasamos a hablar de la opinión pública, que genera aun en las denominadas familias «católicas de toda la vida» una actitud –digámoslo suavemente– de distanciamiento, si no de rechazo, contra la vocación sacerdotal, de tal manera que no pocos sacerdotes experimentan en su propio cuerpo la verdad de aquellas palabras del apóstol: «Hemos llegado, hasta ahora, a ser la escoria del mundo, el desecho de todos» (1 Cor 4, 13).

Si esa falta de reconocimiento externo significa ya una amenaza contra el propio sentimiento de autoestima, tal sentimiento queda cuestionado aún mucho más por el aparente fracaso e inutilidad del ministerio sacerdotal en un mundo secularizado. Ese mundo «no necesita» al sacerdote, y si acaso lo necesita, es únicamente en algunos puntos cruciales y momentos de crisis de la vida, a fin de hacerles frente aprovechándose del «servicio» religioso prestado por los sacerdotes en una «oferta de sentido» ajustada a la situación (oferta que luego se olvida de nuevo rápidamente), y para determinados instantes de la vida de especial relieve, que se engalanan atávicamente con un «ornato cultural».

Todas estas cargas se añaden en cierto modo, como el puntito de la «i», a la inseguridad que se siente por la actual evolución de la Iglesia y por la falta de claridad existente en el perfil profesional del sacerdote, tal como lo indicamos ya en el prólogo.

Consideremos un poco más detenidamente este último punto, a saber, la cuestión acerca de la identidad profesional, sobre todo porque la reflexión acerca del perfil profesional del sacerdote nos proporciona una primera «pista» para captar la esencia teológica del ministerio. Los demás aspectos del problema a los que nos referíamos hace poco, los estudiaremos en otro lugar.

Hay razones muy diversas y evoluciones muy diferentes que hacen que el perfil profesional del sacerdote quede poco claro. Se halla, *en primer lugar*, el nuevo «giro hacia el mundo» dado por la Iglesia, que encontró su expresión oficial en la Constitución pastoral del concilio Vaticano II. Con ello, a finales de los agitados años sesenta el ámbito sacral y cultural, que desde hacía siglos había es-

tado vinculado estrechamente con la imagen del sacerdote católico, quedó relegado al trasfondo –enteramente en contra de las intenciones del concilio–. Pero la liturgia «cósmica», es decir, la configuración del mundo como misión de la Iglesia, en la que participa todo bautizado, parecía ser lo «auténtico» y «decisivo», en comparación con lo cual la «acción sagrada» del sacerdote y la forma de vida «segregada del mundo» –el celibato– perdían importancia y plausibilidad. Claro está que en este punto se constata cierta «vuelta» durante los últimos años. De repente vuelve a estar «de moda» ocuparse de la «interioridad», la espiritualidad y la mística, y se desea tener experiencias esotéricas de lo «sobrenatural». Se busca el «recogimiento» religioso y se quieren sentir emociones sagradas que «edifiquen» el propio interior. Sin embargo, este reciente giro social se está desarrollando sin volverse al mundo eclesial y sacramental. Los actos de culto de la Iglesia siguen sin ser atractivos para muchas personas, especialmente para los jóvenes. Se seguirá exigiendo a menudo (¡no siempre!) que el sacerdote sea un asistente social, un gestor comunitario y el representante de una institución que presta servicios religiosos, y no precisamente un *sacerdos*.

En segundo lugar, hay que mencionar que otro factor del oscurecimiento de la imagen profesional del sacerdote es la crisis de la actividad pastoral, que durante estos últimos decenios va siendo arrastrada cada vez más por la resaca de las modernas ideas sobre la «eficiencia»: ¡la labor pastoral hay que realizarla «de manera eficiente»! Esto quiere decir: el *input*, el empleo de energía, la fuerza plasmadora y el empleo de todos los medios disponibles, debe corresponder al *output*, al resultado que se pretende obtener. Esto exigirá, por ejemplo, que haya un mayor número disponible de creyentes comprometidos, un grado más alto de vitalidad en la comunidad, una dedicación más decidida al culto divino y a la diaconía. Los correspondientes manuales, así como las publicaciones de teología pastoral orientadas hacia determinados grupos de edad y hacia niveles sociales específicos, las conferencias y reuniones sobre pastoral e igualmente la transmisión verbal de medios concretos encaminados a este fin, se hallan enmarcados enteramente en ese horizonte de la «eficiencia». Nunca jamás había habido en la Iglesia semejante despliegue de actividades de formación y perfeccionamiento pastoral, de instrumentos de eficacia pastoral y de estrategias pastorales, como el que existe hoy día. Pero a la vez, el resultado nunca

ha sido más pobre y deprimente. Todo –o por lo menos muchísimo– de lo que hace el sacerdote parece ser literalmente «inútil». A menudo se siente a sí mismo –y la gran masa de gente lo siente así con seguridad– «como un vendedor de aspiradoras a domicilio», como un viajante que trata de colocar una mercancía que ya nadie quiere comprar. Por eso muchos sacerdotes se preguntan también si vale la pena seguir siendo sacerdote, o se sienten «fracasados» en su actividad profesional. ¿Qué más deberían hacer? ¿Qué más podrían hacer? ¿Cuál será el centro justo de su actividad profesional?

Hay que mencionar *en tercer lugar* el lema de la «democratización de todos los ámbitos de la vida», un lema que desde los inquietos años sesenta pone en duda el ministerio sacerdotal. Este lema, entendido como «signo de los tiempos», adquiere precisamente un valor sacro. Pero a la vez sitúa a la autoridad espiritual bajo una fuerte presión que la obliga a legitimarse, y eso aun prescindiendo por entero de que el pensamiento social moderno está caracterizado, en su totalidad, por la idea de la *égalité* y se opone fundamentalmente a la autoridad de un ministerio jerárquico. Por eso, la palabra misma «ministerio» suena ya fatal para algunos contemporáneos. Pues aunque el término alemán *Amt* («ministerio»), por su origen celta (*ampaht*), signifique «servicio», sin embargo lleva asociada hoy día la idea de superioridad, «dominio ministerial» y prepotencia. Por eso, no pocos sacerdotes y teólogos prefieren el término «servicio», que expresa más bien lo «funcional», es decir, la actividad encaminada hacia otros y en favor de otros, y excluye todo lo que pueda connotar cualquier clase de superioridad. Pero con ello, como nos hizo ver ya en 1973 G. Schmidtchen en su estudio *Priester in Deutschland* («Sacerdotes en Alemania»)¹, surgió una nueva autocomprensión del ministerio espiritual, en contraste con la antigua. Si una parte del clero –sobre todo pero no exclusivamente sacerdotes mayores– considera legitimado su ministerio por medio de la ordenación y de la misión recibida de Cristo, es decir, «desde arriba», vemos que otra parte –casi siempre la generación joven (aunque no la «más joven»)– se siente avalada por el servicio que presta a los demás cristianos, por la confianza y el asentimiento que recibe de ellos, es decir, se siente legitimada «desde abajo». De es-

1. G. Schmidtchen, *Forschungsbericht über die im Auftrag der Deutschen Bishopskonferenz durchgeführten Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg i.Br. 1973, 47s.

te modo se distancian –por decirlo así– una comprensión «vertical» del ministerio y otra comprensión «horizontal». Y nace dentro del clero mismo una polarización decisiva en la autocomprensión del sacerdote, una polarización que contribuye no poco, por su parte, a la ulterior inseguridad y desconfianza de unos hacia otros.

Y finalmente, *en cuarto lugar*, como ya se indicó en el prólogo, los crecientes servicios pastorales de los laicos, que cada vez asumen más tareas antiguamente reservadas al clero, originan inseguridades y conflictos en torno a las funciones. Y así hace notar Walter Kasper: «La tesis de que la comunidad total es el sujeto de la actividad pastoral, e igualmente la aparición de nuevos servicios pastorales, han creado una profunda inquietud en muchos sacerdotes... ¿Cuál será su tarea específica, si todo el pueblo de Dios es el sujeto de la actividad eclesial?»². Muchos sacerdotes, en vista de esto, se preguntan qué será ahora lo específicamente suyo.

Con esto ha surgido un problema cuyo planteamiento se ha transformado sorprendentemente: en el *Kirchenlexikon* (editado por H. Weltzer y B. Welte) de 1891 encontramos todavía en el artículo *Laie* («laico») la siguiente remisión: «véase *Clerus*». Esto significa que hace unos cien años el laico necesitaba todavía definirse, y se hacía comparándolo con la entidad, entonces obvia y nada problemática, del «clero». Restándole la potestad sacramental y de jurisdicción específica del clero, el laico quedaba identificado breve y sustancialmente por su condición de «no ser clérigo». En cambio hoy sucede lo contrario. Con razón hace notar Yves Congar: «No es el laico quien tiene necesidad de ser definido; es el sacerdote»³. Y esto se hace comparándolo (o comparándose el sacerdote mismo) con la entidad aparentemente «obvia» y nada problemática del «laico». Cabe preguntarse: ¿qué es lo que diferencia al sacerdote de un laico cristiano comprometido o incluso de alguien que se dedique a la labor pastoral como actividad principal? ¿Serán tan sólo unas cuantas –¡muy pocas!– «potestades sacras» especiales y reservadas exclusivamente para él, o será el hecho de que el sacerdote sea enteramente un hombre que pertenezca a la «Iglesia como institución»? ¿Hará él con plena dedicación –como quien dice: por delegación de los demás cristianos– lo que fundamentalmente incumbe a la Igle-

2. W. Kasper, *Gemeindeaufbau und Gemeindeleitung*, Rottemburg 1991, 9.

3. Y. Congar, *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid 1973, 25.

sia entera y a cada cristiano en particular? Su ministerio ¿será un ministerio de dirigir? (Y si lo es, ¿en qué consiste exactamente esa actividad de dirigir?). ¿Habrá que hablar principalmente de su vocación personal especial (¿cuál, entonces?) o de su «estilo de vida» específico (¡el celibato!)?

Todas estas preguntas señalan que la actual crisis del misterio sacerdotal es en lo más profundo una crisis de identidad. Para no pocos sacerdotes (y sobre todo para muchos laicos) ya no está claro cuál es propiamente la esencia y el centro, la misión específica y la tarea del sacerdote. ¡Sí! En vista de ello se podrían aplicar al tema del ministerio sacerdotal aquellas palabras: «¡Todo se tambalea!». Esta exclamación, formulada por Troeltsch en vista de la historicidad y mutabilidad de todos los valores y principios, es muy semejante a aquellas otras palabras de Heráclito: *Panta rei*, «todo está fluyendo». Y así como Ernst Troeltsch asoció ya con estas palabras la afirmación de Arquímedes «¡Dadme un punto de apoyo!», así también se nos plantea la siguiente pregunta acerca de nuestro tema: cuando «todo se tambalea», ¿dónde está el centro en el que reposa el servicio sacerdotal, ese centro que caracteriza y da apoyatura al portador del ministerio? ¿Dónde está el punto de identidad e integración, desde el cual sea posible que el sacerdote, en una situación de cambios radicales de mentalidad y sin la posesión de un papel indiscutido desde fuera, realice su servicio sacerdotal, un servicio que es esencial para la Iglesia?

Para entender y dominar mejor el estado actual de los problemas, será conveniente echar una mirada a la historia, a fin de tener conciencia de los profundos cambios que se han producido en las relaciones entre el ministerio y el laicado, y de comprender también cuál es la actividad específicamente sacerdotal. Estas miradas retrospectivas a la historia no son rodeos superfluos de los que se pudiera prescindir. Lejos de eso, nos liberan de quedarnos fijados en el momento presente; nos hacen ver amplios espacios en los que puede comprobarse que no todo lo que existe actualmente se basa en normas inmutables y superiores al tiempo, y recorren horizontes para ver las posibilidades futuras.

Cambios históricos radicales en la comprensión del ministerio y en las relaciones entre el sacerdote y el laico

1. *El ministerio eclesiástico en la Iglesia antigua*

En una ordenación eclesiástica antigua, atribuida a Hipólito y de extraordinaria importancia para la Iglesia occidental y la Iglesia oriental, la *Tradición apostólica* (hacia el año 215), en la ordenación sacerdotal el obispo implora para el candidato «el Espíritu de gracia y de consejo del presbiterio, a fin de que ayude y gobierne a tu pueblo con un corazón puro» (n. 7). Por consiguiente, el presbítero, como vemos por la referencia que se hace a la elección de presbíteros (o ancianos) por Moisés (Nm 11, 16), adquiere participación en la *virtus principalis spiritus*, «en el poder del Espíritu de dirección», que se promete al obispo con ocasión de su ordenación. Por lo tanto, ¡el ministerio eclesiástico es esencialmente ministerio de dirección! ¿Cómo se realiza esto concretamente?

En primer lugar, no debe pasarnos inadvertido el que precisamente en los tiempos en que apareció la *Tradición apostólica* se producen cambios fundamentales en la vida eclesial: «Si la vida de la comunidad durante el siglo II estaba caracterizada aún por una colaboración entre los poseedores del ministerio y los laicos, vemos que desde comienzos del siglo III se observa una tendencia que hace que todas las tareas importantes en la comunidad queden reservadas exclusivamente para el clero o estén sometidas a su control directo»¹. Con ello surge ya entonces cierta tensión entre el «clero» por un lado, que se halla en el centro de la vida eclesial y la susten-

1. G. Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie* (Jb.AC.E 26), Münster 1998, 3.

ta, y aquellos que participan más bien «marginamente» en esa vida, los «laicos», por el otro lado. Si a esto se añade el que por aquel entonces aparece por primera vez en el ámbito cristiano el concepto de «laico» (en la forma de *laikos* = perteneciente al pueblo), a saber, en 1 Clem 40, 5, y que este concepto enlaza con un significado difundido en el mundo helenístico —*laikos* en el sentido de «profano», a diferencia de lo «santo» o «perteneciente al culto divino» y que por tanto queda bajo el ámbito de competencias del sacerdote—, entonces la denominación de laico implica ya desde muy pronto cierta valoración y jerarquización, aunque estas no se hagan palpables sino a partir del siglo III. En efecto, desde entonces el poseedor del ministerio eclesiástico, análogamente al estamento de los funcionarios civiles del Imperio romano, pertenece a un orden jerárquico específico (*ordo*), concretamente al *ordo sacerdotalis*, del cual se diferencia la *plebs*, los «laicos». Enteramente en consonancia con esto, va retrocediendo también por completo la manera de dirigirse a los fieles llamándolos «hermanos». Por ejemplo, Cipriano no habla ya a los laicos llamándolos «hermanos», sino que lo hace únicamente cuando se dirige a los compañeros en el episcopado y a otros clérigos².

Esta posición especial del clero, que se fue formando poco a poco, coincidió esencialmente con su «profesionalización», es decir, con el hecho de que primeramente el diácono (a causa del ámbito de sus actividades de caridad social, que implicaban gran intensidad de trabajo), luego el obispo y finalmente el presbítero reclamaran su sustento con los recursos que les proporcionara la comunidad. Por eso renunciaban a su profesión habitual para ponerse así enteramente al servicio de la comunidad. Cipriano fundamenta este hecho de quedar libre de otra clase de actividades afirmando que los obispos y los presbíteros deben dedicarse exclusivamente al altar y a la oración³. Sin embargo, este argumento que habla de la actividad exclusivamente sacra y litúrgica se formuló seguramente de manera específica para perfilar nítidamente la actividad sacerdotal en contraste con la secular. En virtud de otros testimonios sabemos también que el clero, incluso en la Igle-

2. Más detalles pueden verse en P. Neuner, *Der Laie und das Gottesvolk*, Frankfurt 1988, 26-34 y 42-56. Hasta entonces el concepto de *laos*, exactamente igual que en el Antiguo Testamento, había tenido el significado de «pueblo de Dios», en contraste con los «pueblos (paganos)». Así que *todos* los cristianos, sin excepción, eran «laicos» = miembros del único pueblo de Dios.

3. Cf. Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus*, 58.

sia de Cipriano como en todas las demás partes, además de dedicarse «al altar y a la oración» se ocupaba también de otras tareas: de cuidar de los pobres y de los enfermos, de la administración de los bienes de la comunidad, de la pastoral de la penitencia, de dirimir los conflictos internos de la comunidad; e igualmente se dedicaba a velar por la conducta de cada miembro de la comunidad, y principalmente se hacía cargo de la predicación, de la enseñanza de la fe y de cumplir con las obligaciones catequéticas, las cuales presuponían, a su vez, el estudio de la sagrada Escritura⁴. Por tanto, todo eso formaba parte de la «dirección» de una comunidad.

A pesar de esta «profesionalización» del ministerio eclesiástico, que se va imponiendo a partir del siglo III, vemos que hasta comienzos incluso de la Edad Media hubo comunidades pequeñas y pobres en las que los ministros eclesiásticos, desde los clérigos hasta el obispo, se veían obligados a ganarse por sí mismos el sustento como agricultores, artesanos o comerciantes. (Sin embargo, otros ministros que prestaban su servicio en comunidades económicamente fuertes preferían seguir ejerciendo su profesión anterior para no depender de la comunidad). De este modo, por su actividad profesional seguían estando más vinculados con el pueblo. No obstante, la «profesionalización» del ministerio eclesiástico, que se iba extendiendo cada vez más, contribuyó no poco a la «autoconciencia» de los ministros eclesiásticos de ser, en contraste con el laico, el centro decisivo de la vida eclesial⁵. A esto contribuyó además el

4. Principalmente Orígenes acentúa la tarea de la proclamación de la palabra. Cf. H. J. Vogt, *Das Kirchenverständnis des Origenes*, Köln-Wien 1974, 41. De manera parecida se expresa también la *Didascalia* siria: «El obispo es receptor, pero especialmente predicador y proclamador de la palabra de Dios. Debe dedicarse al estudio de la Escritura y debe hacer que su pueblo obedezca a la voluntad de Dios» (G. Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus*, 90). Sobre si la predicación formaba parte de la tarea específica del ministerio ordenado, había prácticas que en parte eran diferentes en las distintas regiones eclesiásticas. Véase la concisa visión de conjunto que ofrece P. Hünermann, *Der Dienst am Wort und die Homilie*, en Id. (ed.), *Und dennoch... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester*, Freiburg i.Br. 1998, 89-95. En lo que respecta a la Iglesia primitiva, «los obispos son los predicadores, propiamente tales, durante la celebración del culto divino... En oriente se añaden los presbíteros. En occidente, esta práctica no se va imponiendo sino a partir del siglo V... Hay ejemplos... que muestran además que, en casos aislados, se hacía predicar a laicos: pero que al obispo o al clero le correspondía, como quien dice, el derecho al púlpito» (*ibid.*, 91). En principio, esta estructura subsistirá también más tarde.

5. La *Didascalia* siria excluye ya con duras palabras la responsabilidad conjunta de los laicos de la comunidad (cf. G. Schöllgen, *Die Anfänge der Professio-*

hecho de que la jerarquía eclesiástica, a partir del año 381, se fue desarrollando cada vez más en analogía con los ministerios jerárquicos civiles y con la ordenación y las estructuras de los mismos, y llegaron a entrar en cierta simbiosis con ellos.

Sin embargo –en vista de lo que se dice ya en Mc 10, 42s– estuvo fundamentalmente claro que la «dirección de la Iglesia», para la que el ministro fue capacitado por el Espíritu santo en virtud de la ordenación, no debía entenderse según la analogía de los señoríos profanos. En efecto, todos los cristianos son hermanos y hermanas. Al ejercer el «ministerio de dirección», se trata más bien de hacer de pastor, por encargo del «pastor principal» que es Cristo, y de «edificar» la comunidad por medio de la proclamación del evangelio, el culto divino, la actividad caritativa y la disciplina, haciendo que esa comunidad esté unida al Señor, que sus miembros estén unidos unos con otros, y manteniendo esa unidad. Cuando los presbíteros, por medio de la ordenación, adquieren participación en el servicio de dirección que es propio del obispo, se deduce de ahí que su tarea primordial consiste en ayudar al obispo en esa actividad específica suya, que es la de crear unidad, haciéndolo precisamente por medio de la enseñanza y la predicación, por la cooperación en la celebración del culto divino y por la labor de orientación, apoyo y representación⁶. En todo caso, la actividad presbiteral (lo mismo que la episcopal), en sus orígenes, no se concentra tanto en el culto, en la eucaristía y en la administración de los sacramentos, sino más bien en la pervivencia y el crecimiento del pueblo de Dios, el pueblo al que los ministros dirigen o co-dirigen en el sentido antes mencionado. No son primordialmente «sacerdotes», sino pastores. Por eso, en el *Manual de pastoral* (la *Regula pastoralis*) de Gregorio Magno, que tan importante fue para la comprensión del ministerio y de la pastoral durante

nalisierung des Klerus, 132). De igual modo se refrena la actividad pastoral de las viudas, que «hacia la competencia» (*ibid.*, 147-172).

6. Se discute (basándose en la *Tradición apostólica*, 22) si los presbíteros estaban autorizados, en ausencia del obispo, para presidir la celebración de la eucaristía. En todo caso, ese acto *no constituye* originalmente *el centro* de la actividad presbiteral. En este aspecto, la evolución durante la época que siguió a la *Tradición apostólica* llegó hasta tal punto que con la creciente difusión de la Iglesia, que originalmente se había limitado a la *polis* y que fue extendiéndose por las aldeas vecinas, el obispo encargaba a presbíteros que celebraran en esos lugares la eucaristía, hasta que finalmente llegó a formarse un ministerio no episcopal de personas que residían de forma fija en el lugar: el ministerio del presbítero, es decir, del sacerdote.

los primeros siglos, la celebración de la eucaristía no desempeña un papel especial. Además, la tarea de predicar, hasta entrada ya la alta Edad Media, se entiende como «servicio de dirección»⁷. Y así, lo cultural y sacerdotal en sentido más estricto, así como el servicio de proclamación, son parte integrante del servicio pastoral –más amplio– en favor de la unidad⁸.

El ministerio de dirigir del obispo e igualmente el ministerio de colaborar en la dirección, propio de los presbíteros, tienen también por objeto la actividad caritativa de la comunidad, que se preocupa de los pobres y los necesitados, de las viudas y los huérfanos. Si el obispo lleva el título de *Pater pauperum*, este título se aplica igualmente a sus colaboradores, a los diáconos y presbíteros unidos a él. Los primeros tienen la primacía en este ámbito y poseen mayor prestigio que los segundos, porque son los que directamente se preocupan de remediar las necesidades existentes en el lugar, y disponen también para ello de los necesarios recursos económicos. Cuando después del denominado giro constantiniano se inicia una nueva unidad entre el Estado y la religión (que ahora es la religión cristiana), el presbiterio juntamente con el obispo desempeña también un *munus publicum* (una «función pública»), que además de concretarse en el culto público se manifiesta también principalmente en funciones administrativas y sociales que tienen por objeto el bienestar público y el privado. Más aún, como durante las convulsiones debidas a la invasión de los bárbaros y con posterioridad a ellas quedara deshecho el orden social existente hasta entonces, vemos que es muy frecuente que los obispos (y sus presbíteros) se conviertan en la única instancia para la organización y reorganización de la sociedad. En todo ello, los presbíteros son y siguen siendo los ayudantes del obispo.

7. Cf., a propósito, E. Leuninger, *Die Entwicklung der Gemeindeleitung*, St. Ottilien 1996, 203ss.

8. Por eso, únicamente después de una evolución histórica bastante larga se aplicó a los presbíteros la denominación de «sacerdotes». Cf. B. Kötting, *Bischofswahl in alter Zeit. Augustins Sorge um seinen Nachfolger im Bischofsamt*, en Id., *Ecclesia peregrinans* I, Münster 1988, 405-408. Después de que por primera vez en el concilio I de Constantinopla el obispo fuera denominado *hiericus*, y ya antes Tertuliano e Hipólito hubieran aplicado al obispo terminología sacerdotal, vemos que este, aproximadamente desde Cipriano, y por una exégesis alegórica del AT, es denominado con frecuencia *sacerdos*. Aproximadamente a partir de la era carolingia se amplía este título y es aplicado al presbítero; tan sólo a partir del siglo XI el título es utilizado más o menos exclusivamente para referirse al presbítero.

En lo que respecta a su forma de vida, se acentúa especialmente que las relaciones con el dinero, los bienes y el trabajo deben ser acordes con el evangelio. Aun en el caso de que el ministro sea mantenido por la comunidad, este no debe enriquecerse en ningún caso con su actividad eclesiástica. Está obligado a llevar una vida modesta. Por eso también se rechaza estrictamente que los sacerdotes vistan de manera especial: habrá de reconocérseles por la sencillez de sus vestidos⁹. Precisamente debido al hecho de que el presbítero, por su forma modesta de vida y por el aspecto con que se presenta, y no raras veces por el trabajo que tiene que realizar necesariamente para su propio sustento, siguiera vinculado con los demás cristianos, vemos que hasta comienzos de la Edad Media no llegó a realizarse por completo la separación entre el clero y los laicos¹⁰. Aun realizándose la especial dignidad y responsabilidad del estado sacerdotal, el sacerdote siguió estando integrado en gran medida en el pueblo cristiano. El ministerio eclesiástico no se entiende como distinción personal, como (superior) cualificación de la persona, sino como servicio y en beneficio de los demás cristianos. Por eso, la espiritualidad sacerdotal también se halla determinada esencialmente por aquellas palabras de san Agustín: «Con vosotros soy cristiano, para vosotros soy obispo»¹¹. Lo de «con vosotros» tiene la primacía, mientras que lo de «para vosotros» exige un especial esfuerzo por alcanzar la santidad y una abnegada dedicación en favor de los demás.

2. Cambios radicales

a) Durante la Edad Media

Como vimos, el ministerio presbiteral se entendió al principio como cooperación con el ministerio de dirección del obispo. Se

9. Y así, el papa Celestino I censura a Honorato, el fundador de Lérins, que obligó a sus clérigos a vestir hábitos monacales: «Hemos de distinguirnos de las gentes... por los conocimientos de la fe y no por las ropas, por la conducta de la vida y no por el vestido, por la pureza y no por lo que es externo»: PL 50, 431. Cf. también *Statuta eccl. ant.*, 45.

10. Cf. G. Dagnon, *Christliche Ökonomie und christliche Gesellschaft*, en J.-M. Mayeur y otros (eds.), *Die Geschichte des Christentums IV*, edición alemana, Freiburg i.Br. 1994, 272.

11. Agustín de Hipona, *Sermo* 340, 1 (PL 38, 1483). Cf. también *Enarraciones sobre los Salmos*, vol. 4, 126, 3 (CC 40, 1859).

consideraba la celebración de la eucaristía como un elemento ciertamente muy importante, pero que de ningún modo quedaba desligado de la estructura integral de la «dirección». Por cuanto la eucaristía concede participación en el «Cuerpo de Cristo», y con ello reúne y mantiene a «los que son muchos» en la unidad del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, está claro que aquel que está destinado al servicio de la unidad visible del pueblo de Dios, ejercerá también el servicio de la unificación sacramental con Cristo y de la unión de unos con otros. Sin embargo, con el correr del tiempo la relación del presbítero con la eucaristía se fue intensificando cada vez más (mientras que las demás funciones ministeriales fueron quedando reservadas en grado cada vez mayor para el obispo). Este desplazamiento del centro de gravedad hacia la función sacerdotal tuvo *una* de sus razones en el cambio del cristianismo, que pasó a ser la religión oficial del Estado. En calidad de tal, tuvo que asumir también en cierto modo la función cultural que había desempeñado hasta entonces la antigua religión oficial. Pero sobre todo, aparece en escena una nueva interpretación teológica del acontecimiento eucarístico: durante la Edad Media la eucaristía ya no se contempla primordialmente como aquel acontecimiento en el que Cristo reúne en la unidad de su cuerpo a «los que son muchos» (cf. 1 Cor 10, 16s; cf. *infra*, 112s), sino que se representa principalmente como sacrificio de Cristo y de la Iglesia. Expresión de este cambio es un hecho significativo que modifica la acentuación del lenguaje religioso, a saber, el cambio de significado del concepto *corpus Christi mysticum* o *corpus Christi verum*, que se va realizando a partir del siglo XII. Si originalmente se entendía por *corpus Christi mysticum* a la eucaristía (la unidad entre Cristo y su Iglesia, que se realiza *in mysterio*), y por *corpus Christi verum* a la Iglesia visible (es decir, a la Iglesia en su forma social real, es decir, en su forma social visible), entonces estos dos contenidos se intercambiaron de significado. Con ello, el ministro consagrado originalmente para el *corpus Christi verum* (el ministro consagrado para el servicio de la Iglesia real) se convierte ahora primariamente en el ministro destinado al *corpus Christi verum* en su nueva interpretación, es decir, destinado a la eucaristía como el cuerpo «real» de Cristo. En calidad de *sacerdos* así entendido, el ministro realiza por medio de la correspondiente celebración (y a esta celebración se le aplica que «¡cuanto más frecuente sea, tanto mejor!»)

la obra de la redención¹². En conexión con el monacato (la celebración privada y separada de la eucaristía) y con la veneración de las reliquias (misas de devoción celebradas en lugares de peregrinación), e igualmente con los sufragios en favor de los vivos y los difuntos (misas celebradas con el fin de obtener especiales «frutos de la misa»), aparecen entonces las misas privadas, es decir, misas cuyas celebraciones no presuponían ya una comunidad concreta que se reuniera en la unidad del cuerpo de Cristo. Esta nueva práctica es también la razón de que el ministerio sacerdotal no se entienda ya a partir de la dirección de la comunidad; en consonancia con ello, las antiguas «ordenaciones relativas», es decir, las ordenaciones sacras impartidas en relación con una determinada comunidad, se convirtieron en «ordenaciones absolutas»: un individuo puede ser sacerdote aun estando desligado por completo de una parroquia o de una comunidad, siendo, por ejemplo, monje en un monasterio o estando dedicado sencillamente a la satisfacción de una devoción privada. Asimismo, el sacramento del orden se define ahora plenamente por su referencia al sacrificio eucarístico. En el Pontifical romano-germánico (del siglo X), el ministerio sacerdotal se define como *potestas offerre sacrificium Deo missamque celebrare*, como «potestad para ofrecer a Dios el sacrificio y celebrar la misa». Siguiendo esta misma trayectoria escribe también, por ejemplo, Tomás de Aquino: «El sacramento del orden está ordenado a la consagración en la eucaristía» (STh II, 65, 3)¹³. El sacerdo-

12. Es muy significativo a este respecto un error medieval de traslación e interpretación de unas palabras del papa León I: «Siempre que se celebra la conmemoración del sacrificio que Te es grato, se hace presente (*exeritur*) la obra de nuestra redención». Este verbo *exeritur* lo convierten algunos copistas medievales en el verbo *exercetur*, adquiriendo entonces la frase el nuevo significado: «se realiza la obra de nuestra redención». Vemos así cómo la idea original de una «representación» sacramental –efectuada en la misa– del sacrificio de la cruz, se convirtió entonces en la idea medieval de la «renovación» de ese sacrificio. Los detalles pueden verse en E. Schillebeeckx, *Christliche Identität und kirchliches Amt*, versión alemana, Düsseldorf 1985, 194. La razón de ese cambio es una deficiencia fundamental del pensamiento sacramental en el contexto socio-cultural del mundo germánico. Cf., a propósito, A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, Münster 1973, 97-125. Sobre la concepción medieval de la misa como «medio de reconciliación» y «sacrificio expiatorio», cf. A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 488ss.

13. En consonancia con ello –así se dice en STh suppl. 40, 4– «el sacerdote practica dos actividades: la *principal* consiste en consagrar el verdadero cuerpo de Cristo, y la *de segundo orden* consiste en preparar al pueblo para la recepción de este sacramento». Aunque en la actividad «de segundo orden» puede descubrirse

te, por tanto, es una persona que posee el estremecedor y misterioso poder de transustanciar los dones de pan y vino y de ofrecer a Dios el sacrificio perfecto.

Ahora bien, mediante un ministerio sacerdotal exaltado de esta manera, se va ahondando más todavía la sima existente entre ese ministerio y el «pueblo ordinario», una sima que, de todos modos, había surgido ya por la «profesionalización» del clero y por la comprensión del ministerio –originada con el denominado giro constantiniano– según la analogía de los funcionarios civiles. A esto se añaden otros tres factores: (1) Durante la era carolingia y a partir de ella se pone mucho empeño en la formación especial del clero, el cual se convierte de este modo, a su vez, en el factor cultural decisivo. Con ello el concepto del «laico», en contraste con el del clero, se amplía mediante la connotación de que aquel es una persona *idiotata*, es decir, una persona inculta que se preocupa de los asuntos profanos y demasiado profanos, mientras que el sacerdote se dedica a asuntos divinos y celestiales. (2) La idea de un especial *character indelebilis* (sello indeleble; cf. *infra*, 353s) conferido por la ordenación sagrada, que originalmente pretendía asegurar tan sólo la independencia de la actividad ministerial respecto a la situación personal del sacerdote en lo que se refiere a su situación salvífica, es una idea que se ve privada de su carácter funcional y que se entiende entonces como una distinción y un encumbramiento personal de la persona consagrada en contraste con los demás cristianos. (3) Si ya en la Iglesia antigua se ve realizado en el monacato el auténtico ideal de la vida cristiana, esta tendencia se intensifica durante la Edad

todavía el «resto» de una actividad como pastor y maestro, sin embargo es significativo que para santo Tomás de Aquino la vida cristiana en su totalidad (y específicamente también el sacerdocio ministerial) tenga, sí, participación en el sacerdocio de Cristo, pero que su ministerio pastoral y profético o docente no se mencione en absoluto en muchos pasajes que en sí son pertinentes. Así sucede en STh III, 63, 5. Claro está que santo Tomás conoce también la potestad de dirección, que es propia del ministerio eclesiástico, y conoce igualmente los *tria munera Christi*. Así, por ejemplo, se dice en STh I/II, 102, 6 ad 4: «regens populum (!) per potestatem divinam». Sin embargo, podemos afirmar que el elemento sacerdotal ocupa marcadamente el primer plano y constituye el verdadero punto de cristalización del ministerio sacerdotal. Véase la observación sintetizadora que formula S.-Th. Bonino, *S. Thomas d' Aquin et le Sacerdoce*: RThom 99 (1999) 53: «Les autres formes de médiation (enseignement, gouvernement) se regroupent comme naturellement autour de la médiation proprement sacerdotale». Cf. además B.-D. de La Soujéole, *Les «tria munera Christi»*: RThom 99 (1999) 59-74, y G. Remy, *Le sacerdoce du Christ dans la «Somme de théologie»*: RThom 99 (1999) 75-117.

Media. Pues, a consecuencia de la presencia universal del cristianismo, la fe no se experimenta ya como un llamamiento especial y como una vocación especial. Y así, no raras veces se «desvirtúa» la fe, reduciéndola simplemente a una vida vivida con moralidad «normal». En vista de esto, se procura en cierto modo hallar «sujetos» que realicen *efectivamente* el espíritu de Cristo y su evangelio. A esos «sujetos» se los encuentra primeramente entre los monjes. Ahora bien, como el monacato y el sacerdocio se habían acercado entre sí (por ejemplo, en lo que respecta al celibato), ahora se considera también al estado sacerdotal como «estado de perfección» en contraste con el «imperfecto estado secular» del laico.

Partiendo de ahí se entiende la posición especial del sacerdote en contraste con la del laico, una diferencia que va cristalizándose cada vez con mayor claridad. Graciano, el padre del derecho eclesiástico (hacia el año 1140), compendia la evolución medieval que se había producido hasta entonces y la expresa así:

Hay dos clases de cristianos. Una es la de aquellos que se dedican al servicio divino, a la meditación y a la oración, y han de mantenerse alejados de toda disipación mundana. Son los clérigos y los consagrados a Dios, es decir, los monjes. La otra clase de cristianos es la de los laicos. A ellos les está permitido poseer bienes terrenos, pero sólo para el uso necesario... A ellos les está concedido casarse, cultivar la tierra, presentar querellas ante los tribunales de justicia, entablar pleitos, depositar ofrendas sobre el altar, pagar el diezmo. Y así, también ellos pueden salvarse, a condición de que eviten los vicios, obrando el bien (Decr. p. II^a, XII, 1, 7).

En este texto se define al ministerio (y también al monacato) en claro contraste con el estado laical, y se hace ver que aquel es la «genuina» realización de la existencia cristiana. Más todavía: como muy tarde desde la alta Edad Media, se contempla el ministerio en el marco de un orden social jerárquico, más aún, de un orden mundial, según el cual Dios dispensa su *virtus* (fuerza vital y don vital) haciéndolo desde lo alto hasta lo bajo; de tal manera que las criaturas que están más altas transmiten esa *virtus* como una fuente a las criaturas más bajas. Entre esos que «están más altos» en el ámbito espiritual se cuentan —clasificados, a su vez, según los niveles jerárquicos— los ministros eclesiásticos (y en la esfera secular, el rey y la nobleza). Por eso un ministerio jerárquico, situado a nivel superior,

es imprescindible para la transmisión de los dones divinos de salvación a los laicos. Ahí reside la superioridad y posición especial del ministerio. Si a esto se añade el que, por el denominado conflicto de las investiduras, el elemento laico, personificado en la nobleza, quedó desplazado del centro de la vida eclesial, podremos sintetizar así, con Peter Neuner, el resultado de la evolución medieval:

El laico es el *vir saecularis*, el hombre ligado al ámbito secular, que no tiene voz en la Iglesia y tampoco nada que decirle. Es el *vir subditus*, el hombre que está sometido al clérigo, que debe escucharle y obedecerle y que puede ser enjuiciado y juzgado por el clero. Y finalmente, es el *vir illiteratus*, el hombre inculto, el analfabeto¹⁴.

b) Durante la Edad Moderna

La marcada diferencia que se fue creando durante la Edad Media entre los ministros eclesiásticos y los laicos, fue acentuada más todavía por el concilio de Trento. Claro que, para la interpretación de este concilio, hay que tener en cuenta que tuvo que defenderse contra el allanamiento efectivo (o supuesto) del ministerio, desencadenado por la Reforma protestante, y que propugnaba el «sacerdocio universal» de todos los creyentes y quería sustituir la función y la potestad sacerdotales por el servicio de la predicación. Frente a ambas exigencias, el concilio de Trento defendió el sacerdocio ejercido de hecho en la Iglesia, sin que pudiera ni quisiera presentar, el mismo concilio, una doctrina diferenciada y ponderada acerca del ministerio. En contra del cuestionamiento de un ministerio especial, el concilio acentuó la peculiaridad jerárquica del ministerio eclesiástico, es decir, la peculiaridad conferida por una potestad espiritual específica. Y contra el rechazo del carácter sacerdotal, el concilio realzó la vinculación existente entre el sacrificio visible (la misa) y la potestad cultural del sacerdote. Con ello se intensificó en Trento aquella trayectoria que se observa ya de antiguo en la Iglesia, a saber, que al sacerdote hay que entenderlo principalmente a partir de sus tareas y potestades de carácter cultural y sacramental, especialmente a partir de la celebración de la eucaristía.

Claro que en todo ello hay que tener en cuenta las modificaciones aportadas por las recientes investigaciones sobre la comprensión del mi-

14. P. Neuner, *Der Laie und das Gottesvolk*, 78.

nisterio por el concilio de Trento, tal como fueron propuestas principalmente por J. Freitag¹⁵. Freitag nos hace ver lo siguiente: es verdad que el concilio de Trento, en contra del cuestionamiento protestante y enteramente en línea con la evolución precedente, trató de fundamentar el ministerio eclesiástico a partir del sacrificio (eucarístico). Pero esto *fracasó* (!) ante la imposibilidad de poder fundamentar de este modo «la posición preeminente de los obispos en la Iglesia. Con tal derivación, la posición del obispo habría llegado a ser una posición puramente jurisdiccional. Este sería considerado entonces como un sacerdote con mayor potestad administrativa, potestad que, además, él habría recibido del papa y no se la debería a su propia posición. Semejante comprensión de sí mismos la rechazaban tenazmente muchos obispos»¹⁶. Frente a esto, los padres conciliares acentuaron, principalmente en los decretos conciliares de reforma y también en las exposiciones sobre la estructura jerárquica del ministerio (DH 1776), que el *obispo* (y no el sacerdote) es el verdadero punto de referencia para la comprensión del ministerio. Ahora bien, el obispo, por su esencia, no sólo es sacerdote, sino que también es pastor y maestro de la Iglesia local a él confiada. Por medio de esta visión integral del ministerio, en Trento se excluyó precisamente *a limine* una comprensión puramente sacerdotal, y con ello se rompió fundamentalmente la restricción a lo aisladamente «sacerdotal». Asimismo, la integración del diaconado en el *sacramentum ordinis* demuestra que el ministerio eclesiástico no se halla en un marco estrictamente sacerdotal.

Sin embargo, el que esta perspectiva no llegara realmente a ser fructuosa, sino que se invirtiera en todo lo contrario, se explica por el conflicto conciliar interno, en el cual la parte de la Curia romana impidió que se asignara a los obispos, en virtud ya de su consagración episcopal, un papel jurisdiccional *independiente* de dirigir y enseñar, es decir, una función de dirigir en la Iglesia, y no sólo un papel *delegado* por el Papa. En este conflicto en torno a la *unidad* original, enraizada en la ordenación, del servicio sacerdotal de santificación, dirección y proclamación del evangelio, el concilio casi fracasó. Lo que todavía se logró reconciliar precisamente, fue tan sólo un consenso mínimo, un *torso* capaz de ser objeto de consenso, que se refería y exclusivamente a las dimensiones *sacerdotales* del ministerio y las formulaba. Como en la teología postridentina se tomara la parte por el todo, y se acentuara además esa parte en sentido antiprotes-

15. J. Freitag, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient*, Innsbruck-Wien 1991; Id., *Schwierigkeiten und Erfahrungen mit dem «Sacramentum ordinis» auf dem Konzil von Trient*: ZKTh 113 (1991) 39-51; Id., *Sakramentale Sendung. Gabe und Aufgabe des sacramentum ordinis*, edit. por el Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg i.Br. 1990.

16. J. Freitag, *Schwierigkeiten und Erfahrungen mit dem «Sacramentum ordinis» auf dem Konzil von Trient*, 17.

tante, las tareas sacramentales del sacerdote quedaron nuevamente más aisladas todavía del conjunto del ministerio eclesiástico, y esto se reflejó principalmente en la pregunta: ¿Qué es aquello de lo que el sacerdote es 'más capaz' que el laico?» Esto condujo, como es natural, a un realce aún más acentuado de la diferencia existente entre sacerdotes y laicos.

Así se llega, como efecto final, no sólo a los cánones conciliares, con su estrechez unilateral, sino también a las proposiciones, extraordinariamente discutibles, del Catecismo tridentino: «Puesto que los obispos y los sacerdotes... representan en la tierra a la persona misma de Dios, el ministerio de ellos es algo de lo que no puede uno imaginarse nada superior. Por eso, no sólo se los llama con razón ángeles, sino también 'dioses', ya que representan entre nosotros el poder numinoso del Dios inmortal» (II, 7, 2).

Tales proposiciones, y en general la postura tridentina, sólo se entenderán rectamente cuando se tenga en cuenta «adónde iban dirigidos sus tiros»: contra la «funcionalización» del ministerio en las Iglesias y comunidades de la Reforma, había que evocar intencionalmente en la conciencia de la opinión pública que Cristo instituyó un verdadero sacerdocio y un verdadero «estado sacerdotal», recordándolo incluso mediante la forma de vida sacerdotal, es decir, segregada de la común «vida secular» (celibato, primacía de la oración, renuncia a actividades profanas, vestidura especial). Con razón señala A. Duval: en los predicadores protestantes «se veía a personas que, en su forma de vida, no se diferenciaban en nada de sus demás compañeros en la fe. En tales tiempos, la conservación de los signos externos de una segregación en la vida del clero católico tenía que hacer que tal cosa se manifestase al exterior como una proclamación de la estructura jerárquica de la Iglesia, como la pervivencia de un sacerdocio real»¹⁷.

Al fusionarse ambos elementos (la sacerdotalización y el testimonio de vida polarizado en sentido antirreformista), y al ser transmitidos en las enseñanzas de los seminarios sacerdotales, que a partir de entonces fueron proliferando, se creó un modelo de vida sacerdotal que caracterizó tenazmente a los tiempos sucesivos —y que perdura, en el fondo, hasta el día de hoy—: el sacerdote es principalmente el que ofrece el sacrificio, aquel por quien Cristo actua-

17. A. Duval, *Das Weihesakrament auf dem Konzil von Trient*, en J. Guyot (ed.), *Das Apostolische Amt*, trad. alemana, Mainz 1961, 250s.

liza incesantemente de nuevo su sacrificio. A causa de la singularísima participación en el sacerdocio de Cristo, tiene que distinguirse por una santidad segregada del mundo¹⁸. Aquellas palabras de la Carta a los colosenses: «Vuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (3, 3), fueron referidas específicamente al sacerdote en innumerables escritos espirituales y declaraciones eclesiásticas. Pues –tal es la fundamentación– «aquel que está orientado hacia la realidad celestial, tiene que separarse de la realidad terrena»¹⁹.

Esta imagen del sacerdote volvió a experimentar por boca de Pío XII, poco antes del concilio Vaticano II, una nueva conclusión sintetizadora. Y de este modo se dice en la encíclica *Mediator Dei*: «Así como el bautismo distingue a los cristianos y los separa de los que no han sido purificados en las aguas regeneradoras ni son miembros de Jesucristo, así también el sacramento del orden distingue a los sacerdotes de todos los demás cristianos no dotados de este carisma»²⁰. Por eso, también la vida de los sacerdotes –como se dice en la encíclica *Menti nostrae*– «totalmente inmune de pecado, mucho más que la de los simples fieles, esté escondida con Cristo en Dios»²¹. Por el contrario, al laico le está confiada la misión en el mundo; allí es donde debe actuar siguiendo el espíritu

18. «Para muchos sacerdotes el sacrificio eucarístico era más importante que su misión apostólica»: J. Freitag, *Das kirchliche Amt im Spiegel der Catholica*: Cath (M) 53 (1999) 282.

19. A. Favale, *Il ministero presbiterale*, Roma 1989, 220 (versión cast.: *El ministerio presbiteral*, Madrid 1989). Para comprender esta postura hay que tener en cuenta también el trasfondo sociocultural, a saber, el creciente anticlericalismo desde la Revolución francesa. En vista de él, en Francia, pero no sólo en este país, «el estado sacerdotal tuvo que hacerse inviolable, de manera casi inevitable, mediante una gran exaltación del mismo, haciendo que todo lo que era propio de él pareciera quedar sustraído absolutamente al juicio profano». A esto venía a añadirse el hecho de que en la teología de aquel entonces se propugnaba un intenso «supranaturalismo», es decir, un pensamiento que tomaba como punto de partida la separación rigurosa entre los dos «pisos» de lo natural y lo sobrenatural. Esto tuvo igualmente como consecuencia «una desecularización y sacralización del ministro sagrado»: A. Wollbold, «Klarer als Kristall», en R. Marx-P. Schallenburg (eds.), *Ihr seid der Brief Christi*, Paderborn 1999, 29s. Recalquemos expresamente que, junto a esta corriente principal, hubo siempre también otros acentos. Así, por ejemplo, el ámbito de tareas de carácter pastoral-misionero, apostólico, educativo y diaconal tuvo acceso entonces a imágenes y espiritualidades sacerdotales «especializadas», que se realizaban en las modernas órdenes, congregaciones y pías uniones de sacerdotes.

20. Pío XII, *Encíclica «Mediator Dei»*, en Acción Católica española, *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, Madrid 1955, n. 13, p. 770.

21. Pío XII, *Encíclica «Menti nostrae»*, en *ibid.*, n. 5, p. 810.

del evangelio, pero no por propia iniciativa, sino siguiendo las instrucciones del ministerio eclesiástico. La «Acción Católica», surgida hacia finales del siglo XIX, debe ser «un instrumento en manos de la jerarquía..., la prolongación –como quien dice– de su brazo, y por tanto, por su naturaleza misma, debe estar sometida a la dirección de los superiores eclesiásticos»²².

En consonancia con esta comprensión del ministerio, se fue formando cada vez más en la Contrarreforma la asignatura de la eclesiología, que llegó a ser un tratado teológico independiente. La doctrina «clásica» acerca de la Iglesia comienza con el ministerio eclesiástico y tiene su centro en ese ministerio: Cristo, al instituir ministros –Pedro, los demás apóstoles y los discípulos– y conferirles autoridad, fundó la Iglesia. En consecuencia, la Iglesia se mantiene unida esencialmente por el ministerio visible que actúa con su triple función, a saber, por medio de la proclamación autoritativa de la fe, por medio de la celebración litúrgico-sacramental realizada con potestad, y por medio del servicio pastoral jerárquico. Por consiguiente, el alfa y la omega de la Iglesia es el ministerio: una postura que el gran teólogo de Tubinga Johann Adam Möhler globalizó con aquellas palabras de sabor satírico: «Dios creó la jerarquía y con ello se preocupó más que sobradamente de la Iglesia hasta el fin de los tiempos»²³.

3. La nueva reflexión del concilio Vaticano II

En contra de la perspectiva del ministerio aceptada hasta entonces, se llegó a un movimiento pendular en sentido contrario durante el concilio Vaticano II²⁴. Ya con anterioridad, aproximadamente desde fines del XIX, en los diversos movimientos de renovación dentro de la Iglesia –las asociaciones eclesiales, el movimiento juvenil, el movimiento litúrgico y no menos la Acción Católica–, se

22. Pío XII, *De quelle consolation*, Roma 1951, citado según F. Klostermann, *Das christliche Apostolat*, Innsbruck y otros 1962, 607. En esta obra se citan también otros textos significativos.

23. J. A. Möhler, recensión por Th. Katerkamp, *Des ersten Zeitalter der Kirchengeschichte erste Abteilung*: ThQ 5 (1823), 497.

24. Sobre las declaraciones del concilio Vaticano II y las formuladas por el Magisterio eclesiástico acerca de los laicos durante la época posconciliar, cf. N. Weis, *Das prophetische Amt der Laien in der Kirche*, Roma 1981; E. Glaubitz, *Der christliche Laie*, Würzburg 1995; L. Karrer, *Die Stunde der Laien*, Freiburg i.Br. 1999.

fue llegando a descubrir cada vez más la antiquísima verdad de que la misión de Cristo no sólo se transmite a través del ministerio, y de que, por tanto, la Iglesia no sólo se edifica a partir del ministerio, sino que, en virtud del bautismo y de la confirmación, todos y cada uno de los cristianos reciben el encargo de proclamar, testificar la palabra de Dios y realizar la labor misionera, y tienen una vocación común a la santidad y una posición común ante Dios en la oración, la adoración y la dedicación. El concilio sacó las consecuencias de esa «nueva» experiencia eclesial. En la constitución *Lumen gentium* no entendía ya a la Iglesia a partir del ministerio, sino que, a pesar de hacer toda clase de diferenciaciones entre los laicos y los ministros, describió a la Iglesia como el único pueblo de Dios, en el que todos sin excepción están llamados

para que ofrezcan... sacrificios espirituales y anuncien las maravillas del que los llamó de las tinieblas a su luz admirable (cf. 1 Pe 2, 4-10). Por tanto, todos los discípulos de Cristo, en oración continua y en alabanza a Dios (cf. Hch 2, 42-47), han de ofrecerse a sí mismos como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios (cf. Rom 12, 1). Deben dar testimonio de Cristo en todas partes y han de dar razón de su esperanza de la vida eterna a quienes se la pidan (cf. 1 Pe 3, 15) (LG 10). [Por eso reina también] entre todos una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y la actividad común para todos los fieles en la construcción del cuerpo de Cristo (LG 32).

Habrà que ver bien la tensión que existe entre tales declaraciones y las siguientes proposiciones del concilio Vaticano I (aunque no fueron aprobadas por falta de tiempo). En ellas se dice todavía: «La Iglesia de Cristo... no es una comunidad de iguales, en la que todos los fieles tengan los mismos derechos. Es una comunidad de desiguales, y no sólo porque entre los fieles los unos son clérigos y los otros laicos, sino principalmente porque en la Iglesia existe una potestad conferida por Dios que se ofrece a los unos para santificar, enseñar y dirigir, y no se ofrece a los otros»²⁵. Es verdad que el concilio Vaticano II conoce también una diferenciación –en virtud de la especial vocación y encargo recibidos– entre ministros y laicos, pero esa diferenciación corresponde a la estructuración interna del pueblo de Dios, unido por una común dignidad y mi-

sión²⁶. Por tanto, la misión apostólico-misionera, el servicio diacónico, la celebración sacramental: todo eso tiene su «lugar» en la Iglesia como totalidad, aunque todos los miembros del pueblo de Dios participen en ello de manera distinta conforme a su carisma (= su don peculiar). Todos sin excepción son portadores de la vida eclesial (de la *communio*) y de la misión eclesial (*missio*).

Ahora bien, si se acentúa de esta manera la igualdad de todos y se realza el sacerdocio común de todos los creyentes, ¿qué es, entonces, lo peculiar del portador del ministerio?, y ¿qué significa el ministerio sacerdotal? No es de extrañar que precisamente en este punto se iniciara la crisis de identidad del ministerio sacerdotal y desde entonces siguiera propagándose.

Esta crisis y las inseguridades originadas por ella se acentuaron más todavía por el hecho de contemplarse también «en sí» de manera nueva el ministerio sacerdotal: como prototipo, por ser la forma plena del ministerio eclesiástico, se volvió a realzar en el concilio al obispo, el cual, por tanto, es también el punto esencial de referencia para la actividad sacerdotal: se es sacerdote como colaborador del obispo, conjuntamente con los demás sacerdotes del presbiterio. Ahora bien, el obispo (como, partiendo de él, también el sacerdote) tiene especial participación en el triple ministerio de Cristo, los ministerios de sacerdote, de maestro y de pastor (cf., a propósito, *infra*, 87s). Con esto se rompió la acentuación unilateral del elemento sacerdotal, que había durado siglos. Más aún, en la constitución *Lumen gentium* (LG) y en el decreto *Presbyterorum Ordinis* (PO) se recalcan con especial insistencia la función de proclamación y la función de dirección del sacerdote. Pero «dirección» no significa «ejercicio de poder», «hallarse en situación más elevada», «poseer mayores competencias», sino un servicio –acorde con el evangelio– a la unidad del pueblo de Dios, que en su to-

26. Esta primacía de la igualdad no sólo se halla realzada en la constitución *Lumen gentium*, sino también en el decreto *Presbyterorum ordinis*. P. J. Cordes, en su comentario *Sendung zum Dienst*, Frankfurt a.M. 1972, hace notar que en la elaboración del decreto se prestó atención, en un principio, «casi exclusivamente a las competencias y a lo diferencial», pero se vio «cada vez más claro, en el curso de las deliberaciones, que el elemento común del pueblo de Dios era más importante que todas las diferencias. Por eso, en todas las declaraciones que eventualmente puedan hacerse sobre la estructura del pueblo de Dios, no debe desoírse jamás la acentuación de la igualdad que todos los miembros de ese pueblo tienen ante Dios... Aquello que fundamenta la pertenencia al pueblo de Dios crea en el mismo instante una inamisible igualdad de todos sus miembros» (p. 117).

25. Mansi 51/2, 943.

talidad está llamado a la santidad. Y así, se dice igualmente en la introducción al capítulo sobre el ministerio, que fue formulada en el concilio mismo: «Los ministros... están al servicio de sus hermanos para que todos los que son miembros del pueblo de Dios y tienen, por tanto, la verdadera dignidad de cristianos, aspirando al mismo fin, en libertad y orden, lleguen a la salvación» (LG 18).

Asimismo se relativizó la idea de la segregación del sacerdote con respecto al laico y a la vida del mundo. Se dice en PO 3: los sacerdotes «no podrían ser ministros de Cristo si sólo fueran testigos y administradores de la vida de esta tierra, pero tampoco podrían servir a los hombres si estuvieran ajenos a la vida y condiciones de los mismos. Su ministerio mismo exige a título especial que no se identifiquen con este mundo. Al mismo tiempo, sin embargo, requiere que vivan en este mundo entre los hombres». Más aún, con la mirada puesta en Cristo, hermano y servidor de todos nosotros, deben comportarse como hermanos (cf. LG 32). Igualmente, se diluyó la idea de que la espiritualidad sacerdotal consiste en una retirada cuasi-monástica del mundo, en la «vida interior», en formas especiales de piedad. Y se hizo asentando el principio espiritual: «La manera propia de los presbíteros de conseguir la santidad es realizar sincera e incansablemente sus funciones en el Espíritu de Cristo» (PO 13; más extensamente, PO 14).

Con todo esto el concilio adoptó multitud de nuevos rumbos. Pero fue una maniobra que, en su efecto final, condujo a una desorientación nada insignificante. Pues, en contraste con los demás grandes temas del concilio, esos nuevos enfoques quedaron sin desarrollar. Los sacerdotes fueron los «hijos desafortunados del concilio» (O. H. Pesch). Y así quedó en suspenso la cuestión: ¿Qué es, por tanto, el sacerdote? ¿Y cómo tendrá que actuar y vivir? Aunque el concilio intentó todavía dar respuesta a esas dificultades (por ejemplo, en LG 10), sin embargo no fue capaz de resolver con la debida claridad el problema a la sazón planteado y que preguntaba con total virulencia acerca de la esencia del ministerio sacerdotal. Entonces saltó al ruedo, como quien dice, la teología posconciliar.

¿Una nueva teología del ministerio?

1. *El ministerio, un carisma entre otros*

a) *H. Küng, L. Boff, E. Schillebeeckx, H. Haag*

Una de las respuestas, muy difundidas hasta el día de hoy, acerca de lo que diferencia al ministerio eclesiástico dice así, poco más o menos: el ministerio es un carisma (un don especial, un servicio especial, una función especial) entre muchos otros carismas de la comunidad eclesial. Su nota característica especial es la dirección de la comunidad. Esto quiere decir: la tarea específica del ministerio, en medio del pueblo de Dios, consiste en coordinar y estimular los demás carismas, dones, servicios y funciones, es decir, conducirlos a la unidad, al intercambio y a la acción recíproca. Por consiguiente, según esto, el ministerio se define esencialmente por la común vocación de todos los bautizados a formar parte del pueblo de Dios. Es un servicio entre las demás capacitaciones, servicios y tareas existentes en la Iglesia.

Un ejemplo típico de esta concepción es la comprensión que Hans Küng tiene del ministerio:

En el servicio eclesial de dirección se trata de una función permanente y algunas veces de plazo limitado, que se basa en una vocación (carisma) que determina real y constantemente a la persona. El servicio eclesial de dirección no pretende ser una autoridad autoritaria que absorba a todas las demás funciones, sino que es un servicio en medio de una variedad de otros carismas y funciones: un *servicio estimulante, coordinador integrador, prestado a la comunidad y a los demás servicios*¹.

1. H. Küng, *Sacerdotes, ¿para qué?*, Barcelona 1973, 85s.

Aquí el ministerio, en un primer enfoque, no se fundamenta cristológicamente; por consiguiente, no se lo deriva de una especial vocación, misión y encargo dados por Cristo. Sino que el ministerio es un carisma especial en la Iglesia y, con ello, es una manera en que la Iglesia se representa y en que la vida eclesial se realiza. Por consiguiente, el ministerio no es directamente un ministerio para Cristo, sino de manera especial para la Iglesia, y tan sólo a partir de ella es un ministerio para Cristo, el cual es la fuente y la razón de la Iglesia y de su fe. Por tanto, el ministerio es primariamente «ministerio de la Iglesia». Sólo es «ministerio de Cristo» por cuanto Cristo es el Señor de la Iglesia, cuyo ministerio está encarnado por el sacerdote. En consecuencia, el ministerio sacerdotal es sacramental, porque la Iglesia es de naturaleza sacramental y hace que se concrete y sea palpable públicamente su sacramentalidad por medio de los sacramentos, incluido el sacramento del orden sacerdotal. De este modo «[el orden sacerdotal] emerge de la dimensión sacerdotal presente en toda la Iglesia; hace que sea explícita, pública, organizada y oficial —en la persona de los ministros ordenados— aquella función a la que son llamados todos: la misión de anunciar y celebrar el misterio de Cristo»².

El trasfondo y la motivación de semejante comprensión del ministerio resaltan también claramente detrás de una serie de esbozos teológicos semejantes que van en este sentido, por ejemplo, detrás del esbozo trazado por Leonardo Boff.

Boff tiene presente a la Iglesia de América latina, la cual, con su «opción preferencial por los pobres» y ajustándose al evangelio, quiere ser «Iglesia de los pobres», una Iglesia que no se celebre a sí misma, que no se estanque en problemas internos de la Iglesia ni se agote en disputas por el poder y en luchas de tipo competitivo —de cualquier índole que sean—, que no esté acaudillada por personas ávidas de celebridad, las cuales, bajo la apariencia de piedad, no se busquen más que a sí mismas y sólo quieren conseguir títulos, honores y prestigio y mantener en el poder a un sistema social que haga posible que ellos sobresalgan y que sea aceptada la autoridad que ellos se arrogan. A él lo que le interesa es una Iglesia en la que aun «el último» no sea simple objeto de la labor pastoral, sino su sujeto; una Iglesia que viva enteramente para los pobres; una Iglesia que sea

2. L. Boff, *Eclesiogénesis*, Santander ¹1984, 103. De manera parecida se expresa también H. Küng, *Sacerdotes, ¿para qué?*, 95.

«pro-existente» [= que exista para los demás], de la misma manera que Jesús se entrega a sí mismo por los hombres. En este contexto Boff tiene duras palabras al censurar la manera en que se ejerce el ministerio en la Iglesia, considerando dicha manera como una de las principales causas de que la Iglesia no pueda desplegar su poder liberador. El teólogo latinoamericano menciona entonces principalmente la «estructura de poder que hay en la Iglesia» y que ha convertido a esta en un «sistema autoritario». «Un sistema es autoritario cuando los que tienen en sus manos el poder no necesitan la actividad libre y espontánea de los súbditos para conseguir con ella un ministerio y para ejercer el poder»³. Precisamente por eso Boff aboga por un ministerio eclesiástico que «vuelva a quedar instalado» plenamente dentro de la comunidad de los creyentes.

También Edward Schillebeeckx, cuya primera obra sobre el ministerio (*El ministerio eclesial*)⁴ suscitó acervas críticas no sólo por parte de una serie de teólogos, sino también por parte de la Congregación romana para la doctrina de la fe, y que por tanto fue sustituida por una segunda obra modificada⁵, debe incluirse entre las que poseen esta clase de comprensión del ministerio. A Schillebeeckx lo que le interesa, por medio de la relativización, por no decir: por medio de la eliminación de la ideología existente hasta entonces acerca del ministerio, que consideraba a la comunidad como simple objeto del poder clerical y que, por tanto, alienaba de sí misma a la comunidad, lo que le interesa —digo— es [realzar] «el derecho de la

3. L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht* (versión alemana), Düsseldorf 1985, 79, (versión cast.: *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Santander 1982). En esta obra Boff emplea no raras veces algunos conceptos tomados del arsenal del análisis marxista de la sociedad. Por ejemplo, en la obra citada (p. 235) analiza de la siguiente manera el sistema jerárquico de la Iglesia: «Los obispos y sacerdotes lo tienen todo en sus manos: es un verdadero capitalismo. Producen los valores religiosos que el pueblo consume». Parecida a la tendencia de Boff es la que se observa en la obra publicada por P. Hoffmann, *Priesterkirche*, Düsseldorf 1987. Partiendo de la convicción de que «el Dios de Jesús... no se experimenta ya como presente en la Iglesia establecida» (p. 8), y llevado por la creencia de que «las comunidades cambian únicamente en la medida en que sus sacerdotes cambian y no se sienten ya a sí mismos como dueños y señores de la fe, sino como hermanos en la fe» (p. 9), ofrece en diversas variaciones una fundamentación neotestamentaria del ministerio y expone imágenes históricamente superadas del sacerdote y formas distorsionadas de la realización del ministerio que con contrarías al evangelio. En esta obra hay muchas interpretaciones enojosamente polémicas y carentes de objetividad. No obstante, pueden aprenderse algunas cosas de esa tendencia a desligar el ministerio de su papel clericalista especial y a situarlo en el seno de la comunidad del pueblo de Dios.

4. E. Schillebeeckx, *Das Kirchliche Amt*, versión alemana, Düsseldorf 1981; versión cast.: *El ministerio eclesial*, Madrid 1983.

5. E. Schillebeeckx, *Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche*, versión alemana, Düsseldorf 1985.

comunidad cristiana a poder hacer ella misma todo lo que es necesario para ser una verdadera ‘comunidad de Jesús’...; el derecho de la comunidad a la eucaristía, ... el derecho apostólico de la comunidad a un director (o directora)»⁶. Este derecho se deriva de la ley immanente de toda institución, y por tanto también de la Iglesia, a sacar de sí misma las estructuras de dirección. De este modo, Schillebeeckx llega a su «principio» –que, por lo menos, puede calificarse de fatalmente ambiguo y unidimensional–: «La vocación por la comunidad es la forma eclesial concreta de la vocación por Cristo. El ministerio desde abajo es ministerio ‘desde arriba’»⁷.

Da un paso más todavía Herbert Haag⁸. Para él «todos los ministerios, incluso el del obispo, ... son instituciones de la Iglesia. Por eso, la Iglesia tiene en sus manos el conservarlos, modificarlos o abolirlos, si las circunstancias lo sugieren»⁹. La primera parte de la cita puede tener un sentido perfectamente aceptable, si por ella se entiende que ningún ministerio eclesiástico (fuera del ministerio de apóstol, que como tal es singularísimo) fue creado por Jesús. Pero la Iglesia ¿tendrá por ello atribuciones justificadas para disponer de la estructura de su ministerio? Acerca del ministerio sigue diciendo Haag: «Una consulta de los testimonios bíblicos y del cristianismo primitivo muestra clara y convincentemente que la jerarquía y el sacerdocio se desarrollaron en la Iglesia dejando a un lado la Escritura, y que posteriormente se justificaron dogmáticamente como pertenecientes a la Escritura»¹⁰. De ahí deduce Haag la correspondiente conclusión: ¡Abolir! Pero en contra de esto hay que mantener:

En primer lugar, desde una perspectiva histórica: el desarrollo del ministerio eclesiástico, que por lo demás está bien claro que en Haag se ha presentado en muchos puntos de una manera históricamente equivocada¹¹,

6. *Ibid.*, 307.

7. En el segundo libro sobre el ministerio (de 1985), en este «principio», se corrige el «es» sustituyéndolo por las palabras «se experimenta como». Cf., a propósito, *infra*, 55s.

8. H. Haag, *Worauf es ankommt. Wollte Jesus eine Zwei-Stände-Kirche?*, Freiburg i.Br. 1997.

9. *Ibid.*, 114.

10. *Ibid.*, 8.

11. Ejemplos de errores clarísimos: (1) Haag escribe que «aproximadamente durante cuatrocientos años no fue necesaria una ‘ordenación sacerdotal’ para el acto de celebrar la eucaristía, ... [y] que tan sólo a partir del siglo V la celebración de la eucaristía requiere la cooperación de un sacerdote ordenado sacramentalmente» (p. 111 y 114). Pero consta, por el contrario, que ya en las Cartas de Ignacio (hacia el año 110) la celebración de la eucaristía está vinculada al obispo, y consta también, según la Apología de Justino, cap. 67 (hacia el año 150), que el presidente es quien pronuncia la plegaria eucarística. (2) Para Haag, tan sólo desde Agustín (más exactamente: desde su doctrina sobre el *character indelebilis*; cf., a propósito, *infra*, 353s) hubo una verdadera consagración sacramental para el ministerio.

se realizó ya en época sumamente temprana. Ernst Dassmann señala la asombrosa rapidez con que se produce ese desarrollo. «Apenas una generación después de los apóstoles, la Carta primera de Clemente y las Cartas de Ignacio testimonian la existencia de ministerios eclesiásticos bien perfilados... Es digno de notarse, además, que ese ordenamiento se realizó por sí mismo y sin la presión de un instancia superior –que todavía no existía–, y que correspondía a la voluntad de Dios y se hallaba en consonancia con la tradición apostólica»¹².

En segundo lugar, desde una perspectiva teológica. La cuestión teológica relativa al desarrollo histórico, tal como este se produjo de hecho, es la siguiente: ese desarrollo ¿significa un desenvolvimiento consecuente e incluso necesario de la intención de Jesús, o es una perversión de la misma? No se trata ya de una cuestión histórica. Por lo demás, concierne a casi todo el fundamento de la fe cristiana y católica, por ejemplo, concierne también a la cristología. El enunciado cristológico de Nicea ¿será un desarrollo consecuente, o un abandono del mensaje del Nuevo Testamento? Aquí hay que adoptar decisiones, decisiones en materia de fe y acerca de la fe en la acción del Espíritu prometido por Cristo. Esta decisión no puede sustituirse por una argumentación histórica, tanto más cuanto que en Haag esa argumentación es errónea en muchos puntos.

b) E. Drewermann

De índole totalmente distinta es la «teología del ministerio» de Eugen Drewermann, tal como aparece en su obra *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, Olten-Freiburg 1989 (versión cast., aquí citada: *Clérigos. Psicodrama de un ideal*, Madrid 1995). A Drewermann no le interesa primordialmente la teología del ministerio, sino la génesis y la manifestación de la psicopatología del ministro eclesiástico, que repercuten, eso sí, en una teología y una espiritualidad del ministerio¹³.

Hasta entonces lo único que se hacía era confiar el encargo de celebrar «con solemnidad litúrgica» el servicio eclesial. En contra de esto habla ya la convicción de las Cartas pastorales de que por la imposición de las manos se confiere el don del Espíritu santo para el servicio ministerial. Esta convicción se observa sobre todo en la *Tradición apostólica*.

12. E. Dassmann, *Jesus und die kirchlichen Ämter*: PB (K) 49 (1997) 234-240; la cita está en p. 235s.

13. En lo sucesivo nos referiremos a un solo elemento de la obra de Drewermann que tiene extensas consecuencias para la teología del ministerio. Para todo lo demás remito a mi artículo: G. Greshake, «Das ist ein weites Feld...» *Impressionen zu E. Drewermanns «Kleriker»*, en K. Hillenbrand (ed.), *Priester heute*, Würzburg 1990, 10-31.

El punto de partida de Drewermann es la constatación: aquel que hoy día se hace ordenar como clérigo «acepta un modo de vida que aún en sí mismo dos características que, en general, aparecen como antagónicas, pero que aquí se unen en curioso maridaje: la cómoda tranquilidad del estado de funcionario, y la forma de vida, marcadamente antiburguesa, de los llamados ‘consejos evangélicos’. Todo el que hoy es, o quiere ser, clérigo tiene que ser educado, desde el punto de vista psicológico, en esta contradicción» (p. 60). De ahí se deducen para el autor una serie de preguntas, entre ellas la siguiente: «¿Cómo tendríamos que imaginarnos la psicogénesis y la psicodinámica de un hombre que, por el destino de su infancia, necesita convertirse en algo extraordinario y buscar siempre lo excepcional, pero que, en cambio, es demasiado débil para vivir ese singular destino por la fuerza de su personalidad y, en lugar de eso, busca refugio en la objetividad del ministerio?» (p. 64).

Como consecuencia de esta pregunta se traza un psicodrama de la existencia clerical, cuyo centro es la angustia vital, «la angustia de la autorrealización», y cuya consecuencia es la prontitud para confiar su propio yo, abatido por la angustia, a la Iglesia como institución, a fin de convertirse en ella en ruedecilla protegida de un sistema en funcionamiento. Precisamente este es «el punto de vista de una sumisión total, de una resignación realmente desesperada» (p. 93 [traducción ligeramente corregida]). En una palabra: el psicodrama de los clérigos corresponde al de «unos hombres que hasta en la estructura de su carácter están deformados y encadenados por angustias y compulsiones» (p. 595 [traducción ligeramente corregida]).

Por estos pocos fragmentos citados resalta ya que Drewermann piensa partiendo de la alternativa «institución (ministerio) o persona», lo cual es un enfoque fatal y radicalmente equivocado. Pues para entender la esencia de la institución hay que partir de la esencia de los encuentros y de las relaciones personales. A este respecto hay que admitir: el otro se encuentra conmigo (o yo me encuentro con el otro), pero siempre por el camino únicamente de las objetivaciones, es decir, por medio de manifestaciones, signos, palabras, en los que se encarna lo más íntimo del otro (o lo más íntimo mío), lo no objetivable de nuestra libertad, lo cual, de esta manera precisamente, se hace captable en forma recíproca. Si tales encuentros personales no son meramente sucesos creados por la situación, sucesos singulares, sino que se fundamentan en una constante fidelidad y fiabilidad, entonces tales encarnaciones tienen ya inicialmente carácter institucional. Yo puedo confiar en que este o

aquel me salude así o de otro modo, me ayude así o de otro modo, reaccione así o de otro modo. Su conducta está ya «institucionalizada». Pero esto no significa precisamente (o no debe significar) que esa conducta esté despersonalizada, sino que en tales «instituciones» se muestra la fiabilidad del ser personal más íntimo.

Esto se aplica sobre todo –y ahora en sentido propio– a las encarnaciones en las que no se manifiesta una persona individual, sino una comunidad, un grupo, una colectividad, unas relaciones sociales estables. Las instituciones son en este caso objetivaciones de la voluntad común; son, por decirlo así, la «libertad condensada» de los muchos, núcleos de cristalización del campo de acción de personas vinculadas entre sí. Por ejemplo, el derecho, la constitución del Estado, la administración, los usos y costumbres de una determinada sociedad son instituciones que, como tales, no están en contra de la libertad y de la personalidad, sino que en ellas se encarna precisamente la libertad común, de tal manera que los individuos pueden reconocer en esas instituciones lo mejor de su voluntad, y otros, los de fuera, pueden encontrar en ellas la *volonté générale* de una comunidad. Naturalmente, el éxito de tales instituciones, el que encarnen *efectivamente* la libertad común, es una meta a la que hay que estar encaminándose siempre, un golpe de suerte, un dar en el blanco. Las medianías e incluso las perversiones son aquí el caso normal. Pero ¿qué valores hay en este mundo que no se mezclen inmediatamente con ambivalencias? Por consiguiente, si se entiende por institucionalidad la encarnación estable del querer fiable y personal (de individuos o de muchos), entonces la institucionalidad forma parte también de la obra salvífica de Cristo, si en él Dios se hace realmente «carne» y con ello asume también la corporeidad de la comunicación personal humana. Entre tales «instituciones», en las que Cristo nos hace llegar a la salvación, se cuentan principalmente la palabra y el sacramento, así como el servicio «institucional» del ministerio prestado por la palabra, el sacramento y la dirección. Viendo así las cosas, el ministerio tiene una razón esencial de su existencia en el hecho de ser institución, es decir, encarnación fiable de la voluntad salvífica de Cristo. En el ministerio conferido por medio de la ordenación, se objetivan rasgos esenciales –no todos, ni mucho menos– de la voluntad salvífica de Cristo. El hecho de que tal comunicación de salvación acontezca precisamente a través de lo institucional del

ministerio, tiene como consecuencia para el «receptor» algo extraordinariamente liberador, como se verá más detalladamente en la p. 133. Precisamente en el ministerio el Señor no vincula su acción salvífica a la capacidad subjetiva de ciertas personas, sino a una entidad permanente, claramente determinada, «institucional», es decir, supraindividual, que precisamente *como tal* señala más allá de sí hacia aquel que se encarna en ella, hacia Jesucristo mismo. Cuando se cuestiona el carácter institucional del ministerio y, en cambio, se viaja sólo por la «vía» subjetiva, entonces es obvio el peligro de que los *clerici* de que se trate «sitúen su propia persona en el lugar que corresponde a su misión e intenten compensar la misión perdida exagerando su propia importancia» (H. U. von Balthasar). Precisamente la comunicación institucional por medio del ministerio es la que garantiza la inmediatez de la relación personal entre Cristo y cada individuo, como se verá más tarde con mayor claridad.

Pero viendo así las cosas, el ministerio ¿no significa una despersonalización para el ministro? Drewermann no se cansa de fustigar la entrega del «yo» personal del clérigo al «superyo» del ministerio, y de criticar con ello la destrucción del rostro personal que es entregado a la institución (o inversamente: la toma de posesión y esclavización del individuo por obra de la institución objetiva que es el ministerio). No debemos cuestionar en absoluto que aquí —como en toda partes— se dan formas defectuosas, y que éstas son —con posibilidad o incluso con probabilidad— especialmente elevadas en vista de las exigencias que se hacen al clérigo en el ministerio. Pero no es evidente, ni mucho menos, que haya que criticar como tal el encargo espiritual fundamental que se hace al *clericus* de que su vida transparente especialmente la «encarnación» de la obra salvífica de Cristo, y de que en este sentido él se entregue plenamente a su encargo ministerial. En todo caso, me parece que aquí se halla completamente descaminado el insulto que habla de una «despersonalización». Porque ¿hay algo «más personal» y más constitutivo de personalidad que el ponerse con todas sus peculiaridades individuales, dotes y limitaciones al servicio de aquella institución que es la encarnación de la causa de Jesucristo? El proceso de la entrega incluye sin duda el factor del «morir» a lo que se considera primeramente como una parte irrenunciable de la propia personalidad. Pero precisamente ese «morir» es en realidad un «resucitar» del auténtico, verdadero y permanente «sí-mismo».

Habrá que echar una ojeada a la vida de los santos que realizaron ejemplarmente este encargo fundamental. En ellos no se vislumbra nada,

absolutamente nada, de despersonalización, nada de aplanamiento, nada sin rostro; en ellos se encuentra la más alta individualidad y peculiaridad. Y sin embargo, todos ellos —de diversas maneras— son transparentes para aquel que los llama y envía: Francisco de Asís, Domingo, Ignacio de Loyola, Francisco de Sales, Charles de Foucauld. Todos ellos se entregan sin reservas a la institución del ministerio, que les exige todo su ser, o a su misión, que los reclama por completo. Y no obstante, todos ellos son personalidades individuales muy fuertes, más aún, de una fortaleza superior a la normal. No, yo no puedo ver nada negativo ni mucho menos nada que menosprecie al ser del hombre en el hecho de que una persona se integre en algo mayor, en algo previamente dado y «objetivo», y de que sitúe fiable y fielmente su propio «yo» en el marco previamente dado de una institución.

c) Resultado final

Todos estos proyectos y otros semejantes, que liberan al ministerio eclesial de un papel institucionalizado aislado, situado por encima del laico y ejercitador de poder, y que no sólo lo sitúan enteramente dentro de la comunidad de los bautizados y confirmados, sino que además pretenden fundamentarlo a partir de dicha comunidad, se comprenden ciertamente como un movimiento pendular de sentido inverso que va en contra de una exagerada comprensión preconiliar del ministerio. Se ve con claridad en todo ello que la realidad del pueblo de Dios es la que lo abarca todo —el ministerio y el laicado— y, por tanto, es una realidad «mayor». Se ve también con claridad que el pueblo de Dios y los dones carismáticos, servicios y tareas que en él actúan, no se derivan sencillamente del ministerio, y que, por tanto, hay también una vocación que viene del Espíritu de Dios y que no ocupa un lugar inferior al ministerio, sino que obliga a todos los creyentes: las capacitaciones y funciones que hay en la comunidad no se legitiman únicamente por el ministerio, sino por la libre y soberana acción del Espíritu de Dios, de la que nadie puede disponer y que sopla adonde quiere. Y así, aun el ministro mismo necesita la complementación y el correctivo que le vienen dados por medio de los dones espirituales que actúan en los demás bautizados. Pero, además, esta comprensión teológica del ministerio podría aclarar la idea fundamental, expresada ya en el concilio Vaticano II, de que el ministerio es principalmente un servicio a la comunidad de los creyentes. La tesis que afirma: «El carisma del ministerio es una

función en favor de los demás carismas», es tan sólo una consecuencia objetiva de esta posición teológica. ¿Se han resuelto con ello los problemas decisivos? ¿O quedan todavía en suspenso algunas cuestiones fundamentales?

2. El ministerio como «función»

¿Qué significa «función» en el contexto del ministerio eclesial? Karl Rahner explicó con la siguiente imagen lo que se quiere decir con ello: «Los sacerdotes están... en una posición similar a la de los que realizan las distintas funciones en un club de jugadores profesionales de ajedrez: sus funciones no son ejercidas por los distintos jugadores. Pero tales funciones están en último término al servicio de una sola cosa: de que se juegue excelentemente al ajedrez. El objetivo del sacerdocio ministerial es el sacerdocio de los que creen y aman»¹⁴. Con arreglo a este enfoque de la comprensión, la consagración sacerdotal –se prefiere significativamente la expresión «ordenación»– se entiende también primariamente como una acción de la Iglesia, a saber, como «la llamada de un creyente para el servicio eclesial, en la cual la Iglesia reconoce y confirma la llamada de Dios... Tiene como consecuencia la legitimación espiritual para la comunidad y para el ordenado mismo»¹⁵.

Todo esto, desde luego, puede entenderse correctamente. Pero esta comprensión teológica ¿agota realmente la comprensión de la esencia del ministerio eclesial y de la ordenación sacerdotal? ¿O no incurrirá en unilateralidades parecidas a las de las concepciones de las que se distancia, y no suscitará, precisamente por su ambigüedad, malentendidos análogos, sólo que esta vez con signos inversos, a los de la comprensión preconiliar del ministerio?

Consideremos aquí el realce de lo «funcional», tan popular hoy día. En este realce no es raro contemplar el ministerio como una función externa de la dirección de la comunidad, adoptando así una postura crítica contra el ministerio considerado como una nota «óntica», cualificada por una potestad especial. Ahora bien, la «función» es un concepto puramente formal que, para su empleo significativo, debe precisarse en relación con el correspondiente

contexto¹⁶. Lo que «funciona» en el ministerio eclesial es primariamente una persona; «funciona» en una relación que existe entre Cristo y su Iglesia y que está caracterizada esencialmente por la fe, la esperanza y el amor. Si este «funcionar» está determinado además –como hemos de ver todavía– por una misión especial, entonces la persona «que funciona» queda afectada en el centro mismo de su esencia, porque tanto la fe, la esperanza y el amor como también la misión significan realidades «íntimas» y profundamente personales.

Con estas precisiones no queda descalificado, desde luego, el concepto de «función» aplicado al ministerio eclesial, pero sí queda descalificado su uso polémico indiferenciado, al que se recurre hoy día con tanta frecuencia en contra de la comprensión «ontológica» del ministerio. Pero sobre todo se muestra en esta reflexión que la comparación de Rahner, antes aducida (sacerdote: empleado que realiza sus funciones en un club de jugadores de ajedrez), tiene tan sólo una significación muy relativa. Más que nada, esa comparación no debe entenderse en el sentido de que los que dirigen en la Iglesia tuvieran tan sólo una función externa de ordenación, una función de utilidad encaminada a la «vida auténtica», la cual se desarrolla en la «base» de la comunidad (¿y por qué no iba a desarrollarse sin tal función?). Puesto que la «función en la Iglesia» se realiza en el retículo de actos personales de fe y en el contexto de una misión específica procedente de Cristo, esa función es más que una función puramente externa. Y ese «más» hay que mencionarlo también y desarrollarlo en sus presupuestos y consecuencias. Además, una visión exclusivamente funcional del ministerio no es capaz ya de explicar por qué un laico, sin ordenación sacerdotal y sin misión, pero que disponga –para el servicio de dirección– de las necesarias capacidades humanas, teológicas y administrativas, no es *eo ipso* un ministro sacerdotal con todas las consecuencias, competencias y capacidades, cuando es designado como encargado de pastoral en una comunidad sin sacerdote, y cuando dicha comunidad le reconoce como tal; ni puede explicar tampoco, cuando una comunidad se reúne para la celebración del culto divino sin tener un sacerdote ordenado, por qué una persona

14. K. Rahner, *Priester*, IV. Dogmatisch, en LThK² VIII (1963) 745.

15. H. Küng, *Sacerdotes, ¿para qué?*, 77.

16. Lo que sigue se inspira en las reflexiones de G. Bachl, *Das Gottesbild und die Entschiedenheit christlicher Berufung*, en *Priesterbild im Wandel*, FS A. Huber, Linz s.f., 162.

no ordenada no puede hacerse cargo, sin problemas, de presidir la eucaristía¹⁷. Así que la tesis: «el ministerio es función, función de dirección en la Iglesia», sigue siendo profundamente ambigua.

De una ambigüedad parecida es también la tesis de que el ministerio no se puede fundamentar primaria y directamente a partir de Cristo, sino a partir de la Iglesia, la cual lo instituyó por sí misma, como quien dice, como una función necesaria.

Cabe entender esta tesis como enunciado puramente empírico y sociológico que enlaza con la realidad, muy sabida por todos, de que cualquier asociación para la cría de conejos necesita un presidente y lo instituye. Enunciado en términos más generales: toda sociedad estable (incluida también la Iglesia) precisa por necesidad sociológica de un ministerio, lo desarrolla a partir de sí misma y se lo encarga a determinados miembros. Pero si este enunciado de validez universal se aplica a la Iglesia, queda todavía en suspenso el saber qué rasgos característicos tiene un ministerio en aquella sociedad que, como comunidad de la salvación escatológica (= definitiva), como «pueblo de Dios» y «cuerpo de Cristo», señala singularísimamente más allá de sí misma, porque fue querida por Dios mismo como obra suya, y por él fue llamada y capacitada para la recepción y la transmisión de la salvación escatológica divina. Esta singularidad absoluta de la Iglesia, que posee su fundamento en la promesa escatológica de Dios, tiene consecuencias para todas sus instituciones, también para el ministerio, de tal manera que dicho ministerio sólo podrá entenderse de manera sumamente rudimentaria si lo esbozamos con arreglo a una definición empírica que tenga validez universal.

Claro está que es posible someter a una consideración puramente empírica el origen del ministerio eclesiástico y, más allá de esto, el origen de sus formas variantes en la historia. Finalmente, la Iglesia, en forma análoga a la realidad de Cristo, es «sin mezcla ni división» una entidad plenamente cósmico-humana y una entidad plenamente espiritual, es decir, obrada por el Espíritu de Dios. Y precisamente por ser verdad lo de «sin mezcla», la Iglesia

17. Que tales consecuencias se sacaron efectivamente de vez en cuando, lo sabe todo aquel que conozca un poco el actual panorama eclesiástico. La legitimación teológica para ello la ofreció E. Schillebeeckx, *La comunidad cristiana y sus ministros*: Concilium 16 (1980) 395-438; Id., *Christliche Identität und kirchliches Amt*, versión alemana, Düsseldorf 1985, 144ss. Cf. también *supra*, p. 44, nota 2.

y su ministerio pueden contemplarse también desde una perspectiva puramente sociológica. Y entonces puede mostrarse perfectamente cómo el ministerio eclesiástico «puede deducirse de formas organizativas contemporáneas de asociaciones religiosas y de otra índole»¹⁸. Pero eso no es más que una perspectiva. El proceso de la institucionalización (capturable empíricamente) del ministerio, como expone con razón P. Hünermann,

se produjo coincidiendo plenamente con una reflexión de fe, que marcó internamente los elementos efectivos y los puso en conexión. [Esto quiere decir que la comunidad] no deduce sencillamente el servicio esencial para ella de necesidades intrínsecas de la historia o de necesidades sociológicas. Sino que la comunidad entiende esos servicios a partir del Señor exaltado: proceden de él. Él se los concedió a su Iglesia... Se sigue realizando un servicio indispensable para la comunidad, un servicio practicado antiguamente por el apóstol y por las personas que lo desempeñaban de hecho. Claro que ahora se hace en forma institucionalizada. El servicio se entiende igual que antes: el Señor exaltado actúa aquí y ahora por medio de su Espíritu, y por cierto lo hace en forma pública y referida plenamente a la comunidad entera¹⁹.

Si esto se halla en lo cierto, entonces no se puede afirmar sin limitaciones –como hace Schillebeeckx–: «El ministerio viene de abajo, pero este acontecimiento se experimenta como ‘don del Espíritu’, es decir, como acontecimiento que viene de ‘arriba’»²⁰. Es-

18. N. Brox, *Priesterideal – welcher Preis?*: Or. 46 (1982) 152.

19. P. Hünermann, *Ordo in neuer Ordnung? Dogmatische Überlegungen zur Frage der Ämter und Dienste in der Kirche heute*, en F. Klostermann (ed.), *Der Priesterangel und seine Konsequenzen*, Düsseldorf 1977, 64 y 68s. También E. Dassmann, *Zur Entstehung des Monepiskopats*: JbAC 17 (1974) 90, ve en el origen del monoepiscopado no sólo el resultado de una necesidad pastoral «o de influencias sociológicas (estructuras de ministerios y de dirección en el entorno profano o en el religioso), sino la consecuencia de ideas teológicas».

20. E. Schillebeeckx, *Christliche Identität und kirchliches Amt*, 167. Cuando Schillebeeckx quiere expresar con ello únicamente que «la vocación por la comunidad... es la forma eclesial concreta de la vocación por Cristo» (*Das Kirchliche Amt*, 111), ese enunciado puede tener un sentido plenamente admisible (sobre él llama ya la atención G. Bausenhardt, *Das Amt in der Kirche. Eine notwendige Neubestimmung*, Freiburg i.Br. 1999, 295, 335 y *passim*); pero Schillebeeckx da un paso más al referirse con su tesis no (sólo) a la vocación biográfica del individuo, sino también al origen del ministerio como tal. Así lo muestra la afirmación: «No hay ningún ‘surplus revelador’ detrás o junto a las formas sociohistóricas del ministerio» (*Christliche Identität und kirchliches Amt*, 17).

to significa que el ministerio eclesialístico «desde abajo» es un hecho socio-histórico, y como tal es necesario también para la Iglesia, pero de tal manera que ese hecho es, él mismo, la forma de la gracia «de arriba». «Detrás de todo ello» no se oculta nada más de realidad teológica, es decir, de realidad fundamentada en la revelación.

Pero en contra de esto habrá que preguntar ahora: ¿qué pasa con la sacramentalidad del ministerio? Y, por cierto, con la sacramentalidad como la entiende por ejemplo san Agustín: «Hay cosas que se llaman sacramentos, porque en ellas vemos (experimentamos) algo, pero (con la fe) intuimos en ellas algo distinto». El que el ministerio se halle en una especial misión por Cristo, y que al ministerio le corresponda también por eso, y sólo por eso, un «algo» (un *surplus* [= una demasía], como dice Schillebeeckx) por encima de lo experimentable de manera puramente empírica, eso no tiene ningún lugar en este teólogo²¹. No es casual que él cite abreviadamente el pasaje de Rom 10, 14: «¿Cómo creerán en Aquel de quien no han oído nada? ¿Cómo escucharán, si nadie predica?». Pero esto sigue queriendo decir en Pablo, mas no en Schillebeeckx: «¿Pero cómo predicará alguien, si no es enviado?». ¿Qué pasa, por tanto, con la «misión especial», en virtud de la cual, en la persona con potestad, Cristo mismo sale al encuentro de la comunidad / de la Iglesia?

Ahora bien, la tesis acerca del ministerio como función de la Iglesia puede entenderse también en sentido estrictamente teológico: en el ministerio se «condensa» la Iglesia, y lo hace de tal manera que en él se hace palpable públicamente lo que es la Iglesia y

21. A tal comprensión del ministerio, relativizada hasta el extremo, corresponde en Schillebeeckx como imagen ideal de la Iglesia una comunidad primitiva de carácter carismático, dilucidada mediante una discutible reconstrucción histórica. De esa comunidad se dice: «Una autoridad jurídica formal no desempeñaba aún ningún papel. En ninguna parte se observan cuestiones de autoridad jurisdiccional» (*ibid.*, 71). Pero luego, unas cuantas páginas más adelante, se halla el enunciado –apenas compatible con ello– acerca de Pablo, de quien se dice que «apela a su autoridad formal por haber recibido precisamente una vocación del Señor» (*ibid.*, 82). Con razón observa H. Verweyen a propósito de ello, en su recensión de la obra de E. Schillebeeckx, *Christliche Identität und kirchliches Amt*, en ThRv 82 (1986) 412: «Aquí se concede y a mitad de camino vuelve a negarse que en la vocación de Pablo se dé realmente una autoridad *formal* que no se identifique con la autoridad de los *contenidos* de la tradición apostólica». Una concepción del ministerio comparable con la concepción de Schillebeeckx, se encuentra también en P. Weß, *Ihr alle seid Geschwister*, Mainz 1983. Cf., a propósito, mi réplica en *Ser sacerdote*, Salamanca 41998, 210s.

cómo se transmite la vida eclesial. Comprendiendo así las cosas, queda todavía en suspenso el saber si el ministro ordenado recibe únicamente (!) la competencia para hacer algo, porque esa competencia se halla concedida fundamentalmente a la Iglesia en cuanto totalidad²², o si en la ordenación acontece algo que procede de Cristo –y que redunde en beneficio de la Iglesia!– acerca de lo cual la Iglesia como totalidad no dispone sencillamente, y que a ella se le comunica precisamente por medio de la persona ordenada y como procedente de Cristo. Si así sucede, entonces el ministerio no es sólo función de la Iglesia, y no es tampoco sencillamente un carisma junto a los muchos dones y vocaciones que hay en la Iglesia, sino que, como especial encargo recibido por medio de Cristo, se halla en «contraste» con los demás carismas: un contraste que habrá que aclarar todavía más detenidamente.

3. Nuevos problemas

En virtud de tales cuestiones y problemas y de otros que están todavía por resolver, se ha ido viendo cada vez más, durante los últimos años, que el nuevo enfoque teológico esbozado que pretende definir el ministerio, por decirlo así, «desde abajo», es decir, partiendo únicamente del plano horizontal de los diversos carismas eclesiales, no es un enfoque teológico suficiente. No basta tampoco decir con Schillebeeckx: «El ministerio desde abajo es ministerio ‘desde arriba’»²³. Esta identificación entre la acción de la Iglesia y la acción de Cristo, de lo que es «desde abajo» y lo que es «desde arriba», se daría únicamente si Cristo y la Iglesia fueran un mismo y único sujeto de la acción, es decir, si Cristo se hubiera identificado indiscriminablemente con la Iglesia y si la Iglesia se hubiera identificado indiscriminablemente con Cristo. Esta «relación mutua de inclusión» constituye efectivamente el tema de la imagen bíblica de la Iglesia como el «cuerpo de Cristo» (1 Cor 12,

22. Así, por ejemplo, la contribución de Tubinga en *Reform und Anerkennung der kirchlichen Ämter*, München-Mainz 1973, 180: «Aunque todos los cristianos están capacitados para realizar el bautismo y la eucaristía, sin embargo el dirigente de la comunidad, en virtud de una vocación especial, es el que posee una responsabilidad pública permanente para ello». ¡Eso es una comprensión del ministerio acorde perfectamente con la doctrina luterana! Cf. *infra*, p. 122, nota 4.

23. E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, 111.

12) y como la representación de la «plena talla» de Cristo (Ef 4, 13). Pero no se trata más que de *una* imagen de la realidad de la Iglesia. La Iglesia no es sólo «cuerpo de Cristo», sino que también es «esposa de Cristo», la cual, con ilimitada indigencia y pobreza, lo recibe todo de él; la Iglesia es «pueblo de Dios», un pueblo congregado por él; es también un «edificio» construido por él. Estas imágenes expresan un aspecto sumamente esencial, más aún, fundamentalísimo de la Iglesia: la Iglesia se debe plena y totalmente al Señor; la Iglesia no se crea primariamente por la agrupación de personas que tengan el deseo de ser el pueblo de Dios; ella no se da a sí misma su ordenamiento fundamental y la forma de su acto vital en una especie de espiritualización anónima. Lo que constituye su camino y su meta no es tampoco una reflexión humana o un asentimiento comunitario. No, sino que la Iglesia es por su misma esencia la *ek-klesia*, es decir, la comunidad que es convocada y congregada y que es conservada en su ser por medio de Jesucristo, por medio de la palabra y la obra de Jesucristo. La Iglesia es *creatura verbi* (Martín Lutero), «creación del Verbo divino». Y así, la Iglesia tiene su razón de ser *extra se*, fuera de sí misma. Esto no es una definición incidental de la Iglesia, sino que es el dato fundamental y decisivo para la fe.

Aunque Cristo llena a la Iglesia con su propia vida, y la Iglesia puede entenderse a sí misma como el cuerpo de Cristo, como el lugar, signo e instrumento (sacramento) de la presencia de Cristo, sin embargo él sigue siendo el constante factor previo de la Iglesia, su Señor, Redentor y «Esposo». Y la Iglesia sigue siendo criatura, «fundación», «esposa» necesitada, la cual –mientras se halla en camino– queda siempre por detrás y no iguala la riqueza de su esposo. Esta diferencia entre Cristo y su Iglesia, que no está en contradicción con la unidad que existe entre ambos, sino que acentúa el permanente carácter de gracia de la Iglesia y su hallarse todavía en camino, esta diferencia –digo– es fundamental para la comprensión que la Iglesia debe tener de sí misma. Por eso, tal diferencia tiene que manifestarse también en todos los actos vitales de la Iglesia. Jamás debe identificarse sencillamente una acción humana (es decir, una acción «desde abajo») con la acción de Cristo («desde arriba»), de tal modo que no se exprese al mismo tiempo la diferencia. Es decir, en el signo debe aparecer que la Iglesia es una realidad de signo sacramental y que remite a Cristo y a su salvación.

Allá donde se pasa por alto esa «diferencia» o no se hace consciente ni se manifiesta con suficiente claridad, existe el peligro de que la Iglesia, en sus actos fundamentales, celebre únicamente su propia comunidad y ponga en juego únicamente las capacidades de sus fieles (aunque a la vez se hable mucho acerca del Espíritu santo). Atestiguar el permanente factor previo que Cristo constituye en su Iglesia y hacer valer ese factor en los actos vitales centrales de la Iglesia, es tarea del ministerio, precisamente porque este no se entiende a sí mismo exclusivamente a partir de la comunidad y como un carisma entre los demás carismas, sino que se halla (también) «en contraste» con ellos, y de esta manera, capacitado con el poder de Cristo y remitiendo como signo hacia él, actualiza eficazmente la razón y fundamento de la Iglesia, que es Cristo mismo.

Claro está que con ello el servicio ministerial no queda fuera de la *communio* eclesial, mediando (por decirlo así) entre un Cristo «lejano» y su Iglesia, pero, eso sí, expresa a modo de signo y hace valer, dentro de la comunidad eclesial, aquella «diferencia fundamental» en la que la Iglesia existe: que el Cristo mismo que vive en la Iglesia, la llama por gracia, la crea y la mantiene unida; más aún, que Cristo mismo es el Pastor, el Presidente y el Dirigente de su Iglesia.

Por eso, para el ministerio eclesiástico se requiere la vocación y –sobre todo– la ordenación. Esto significa que la legitimación del ministerio no se efectúa mediante una competencia adquirida o incluso por propia arrogación, pero tampoco a partir de la comunidad, como si esta hiciera que dimanase de sí el ministerio o delegara para el ministerio, sino que la legitimación se efectúa porque, por medio de la vocación y de la ordenación, Cristo mismo se apropia de una persona y la capacita para que haga valer en la Iglesia su realidad (la realidad de Cristo) –en la palabra, en la celebración sacramental y en el servicio de dirección–. Por consiguiente, el pueblo de Dios, al ser remitido a un ministro (que ha sido legitimado por la ordenación sagrada y ha sido enviado en virtud de tal ordenación) experimenta de manera sumamente concreta que está viviendo de la realidad de Cristo, una realidad que le viene dada previamente.

La perspectiva esquematizada aquí anticipadamente a causa de la confrontación con las concepciones del ministerio antes esbozadas, será desarrollada luego más detalladamente bajo al epígrafe:

«El ministerio como ‘representación’ de Cristo» (capítulo 6). Pero era preciso dar primero una orientación. Si la comprensión del ministerio sacerdotal no ha de ajustarse al propio capricho y arbitrariedad, a las ilusiones de la moda o a la plausibilidad social, si no hay que hacer del «clérigo» un «clérigo de los tiempos» (J. M. Sailer), entonces toda reflexión acerca del ministerio deberá estar referida a la sagrada Escritura y a su tradición viva. Debe tener su norma y su fundamento en el acontecimiento de Cristo y en el testimonio original del mismo. Claro que habrá que tener en cuenta que, durante estos últimos años, se ha publicado gran número de investigaciones sobre el origen neotestamentario del ministerio, pero que —como observa con razón E. Schillebeeckx— «quedan todavía muchas cuestiones por recibir una respuesta exegética»²⁴. Por eso, toda «reconstrucción histórica» que pretenda ser segura, acerca de las formas en que estaban constituidas las comunidades neotestamentarias, y sobre el puesto, la función y la tarea de los ministros, sobrepasa fácilmente el estrecho margen del material histórico, y lo hace a menudo a favor de un determinado interés que rige el estudio. Por eso, en lo sucesivo no se tratará tampoco de ofrecer una «reconstrucción» del origen histórico de un ministerio eclesiástico particular, sino que se darán a conocer los objetivos y conceptos teológicos ininterrumpidos y permanentes que se hallan detrás de la comprensión neotestamentaria del ministerio, y luego, en un segundo paso, se pensará y reflexionará teológicamente sobre todo ello.

En toda esta labor nos dirigirán y acompañarán las cuestiones y problemas planteados en el presente capítulo, y que tienen como tema la crisis del ministerio: (1) ¿Qué es lo específico del ministerio sacerdotal? ¿Qué es lo que soy «propialemente», si yo soy sacerdote? (2) ¿Cuáles son aquellos rasgos permanentes que, a pesar de todo los cambios históricos de la Iglesia y de su ministerio, han de determinar también en el futuro el hecho de ser sacerdote?

Pero antes habrá que echar una mirada al marco que lo determina todo: a la Iglesia. Pues ¿cómo se podrá comprender el ministerio eclesiástico, es decir, el ministerio de la Iglesia y el ministerio en la Iglesia, si antes no ha llegado a entenderse —al menos brevísimamente— lo que es la esencia más profunda de la *ekklesia*?

24. *Ibid.*, 13.

II

Rasgos fundamentales de una teología del ministerio sacerdotal

La Iglesia: la idea original de Dios

1. «*Communio*»: *unidad en la pluralidad - pluralidad en la unidad*

Si se trata de entender la consecuencia interna –la «lógica», como quien dice– de la historia de Dios con los hombres tal como nos ha sido consignada en la sagrada Escritura, entonces encontramos un apremio incesante, renovado constantemente, hacia la *unidad*. La unidad es, por decirlo así, la «filigrana» que se esconde detrás de todo acontecer, la corriente que se impone en toda situación. Esta unidad tiene un «doble rostro»: es la unidad de Dios con los hombres y la unidad de los hombres entre sí. En el Antiguo Testamento se halla como «clave» constante para reconocerla el término «alianza». Dios concierta con los hombres una alianza; él quiere entrar en comunión muy íntima con ellos: «Yo, Yahvé, quiero ser vuestro Dios», salvando, ayudando, yendo con vosotros hacia una meta buena; «¡y vosotros debéis ser mi pueblo!». Lo profunda y radical que es esa voluntad de Dios para concertar una alianza con el hombre nos lo mostrará una ojeada al simbolismo de la esposa, un simbolismo que llega hasta el Nuevo Testamento, pero que comienza ya en el Antiguo: «Así como el joven se desposa con la doncella, así se desposa contigo tu Creador. Así como el novio se goza con la novia, así se goza contigo tu Dios» (Is 62, 5). Por tanto, el hombre debe entenderse a sí mismo como quien está ante Dios y es amado por él: como alguien de quien Dios está tan enamorado como lo está un joven locamente prendado de su chica. A tal declaración divina de amor, y a semejante cortejo con que Dios se llega a él, el hombre debe dar respuesta. El hombre está invitado a decir «sí» a la «alianza» y a vivir conforme a ella.

Ahora bien, esta dirección «vertical» de la alianza (la alianza entre Dios y el hombre) será únicamente real cuando se realice también en sentido «horizontal», en la comunión con el prójimo. Dios, que ama a cada hombre, quiere «personas que amen conjuntamente» (Duns Escoto). Y la respuesta del hombre a la alianza con Dios, nuestra «réplica de amor», será únicamente real cuando nosotros amemos lo que Dios ama: a todos los hombres; cuando busquemos la unidad con aquellos a quienes Dios quiere acoger en la unidad consigo mismo.

Este doble rostro de la unidad se expone de múltiples maneras en los relatos de la sagrada Escritura: desde un principio, Dios no llama a la comunión consigo mismo a personas aisladas, sino a «los que son muchos», y a los que quiere coaligar en la unidad. Esto aparece ya expresado –según algunos teólogos– en el relato de la creación del hombre en el capítulo primero del Génesis. Cuando se dice en él: «Dios creó al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó: varón y hembra los creó» (Gn 1, 27), estas palabras pueden significar que precisamente el hombre es imagen de Dios por cuanto no fue creado como individuo aislado, sino en orientación hacia el otro. Como comunión de varón y mujer, que fueron creados en singularidad diferente y al mismo tiempo en ordenamiento recíproco. Expresándolo formalmente: en diferencia e identidad, en diversidad y unidad. De este modo refleja el hombre la imagen original de Dios. Como tal, recibe el encargo de proteger la creación, así como de «multiplicarse y poblar la tierra» (Gn 1, 28), es decir, recibe el encargo de ampliar la propia comunión original. Por consiguiente, desde un principio la creación no se encamina a individuos aislados, sino a la *communio* de muchos individuos, a la unión del ser que está determinado por la pluralidad.

Este llegar a ser *communio* es un proceso en constante ampliación: del clan familiar se llega al pueblo de Dios. Cuando en este proceso algunos son llamados por Dios, entonces no lo son propiamente como individuos, sino siempre con el encargo de ponerse al servicio de la unidad de todos. Así, por ejemplo, Abrahán fue llamado, desde luego, como una persona concreta, pero con el fin de que fuese «una bendición para todos». Llegará a ser el patriarca de un pueblo, y será para todos los hombres el padre de la fe. Algo parecido se repite incesantemente. Los individuos desempeñan un papel por cuanto tienen una tarea con respecto a la totalidad del pue-

blo de Dios, de ese pueblo al que Dios «llama y le hace salir» (en griego: ἐκ-καλεῖν, de donde se deriva: ἐκκλησία = el pueblo que ha sido llamado, y al que Dios ha hecho salir de entre las naciones), a fin de atraerlo –como su propiedad especial– hasta su corazón. Pero este «pueblo de Dios, llamado y hecho salir por Dios», no es todavía la meta, no es todavía la forma consumada de la *communio*. Sino que el pueblo de Dios habrá de ser «bendición para toda la tierra» (Is 19, 24). Deberá extenderse y abarcar a todos los pueblos gentiles, los cuales, según Is 2, 1s, vienen a Jerusalén para participar en la alianza de Israel con Dios y en la comunión que Israel ha logrado entre unos individuos y otros.

Una *communio* que lo abarque todo, una ampliación –que no excluya a nadie– del pueblo de Dios, o precisamente: la Iglesia universal, tal es la idea original de Dios con respecto a la creación realizada por él.

No es este el lugar indicado para exponer detalladamente¹ que esta acción de Dios está siendo perturbada constantemente, y cómo, por el pecado del hombre. El pecado, en su esencia, contradice profundísimamente a la *communio* pretendida por Dios. Por el pecado, esta *communio* se perverte convirtiéndose en todo lo contrario. El pecado significa la interrupción del diálogo con Dios y la perturbación de las relaciones logradas con nuestros semejantes; está caracterizado por un centrarse en sí mismo, un aislarse a sí mismo y hacerse solitario. El pecador quiere ser «él mismo» y solamente «él mismo». Rechaza salir de su propio centro, es decir, no quiere hallar su centro en la comunión con Dios y, asociado con ella, en la relación con los hermanos y hermanas. Y así, el pecado es repulsa de la *communio* «vertical» y «horizontal». Por medio de su poder de contagio, que quiere atraerlo todo a su órbita, el pecado actúa desintegrando en todos los niveles de la vida humana, especialmente en el nivel social. Con ello desfigura el rostro del mundo, que Dios quiso que fuera una *communio*, y en vez de ella engendra división, discordia, odio y descontento.

La obra de la redención divina, a pesar de la repulsa pecadora, tiende incesantemente a mover a los hombres a la alianza con Dios y a la comunión (acorde con esa alianza) entre unos hombres y otros. En impulsos incesantes en la historia de la salvación, que se hallan atestiguados en el Antiguo Testamento, y de los que también

1. Cf., a propósito de este capítulo, G. Greshake, *Der dreieinige Gott*, Freiburg i.Br. 1997, ³1999 (versión cast.: *El Dios uno y trino*, Barcelona 2001); e Id., *An den drei-einen Gott glauben*, Freiburg i.Br. 1998, ³2000 (versión cast.: *Creer en el Dios uno y trino*, Santander 2002).

se habla en forma análoga en las demás religiones de la humanidad, Dios concede graciosamente nueva *communio* y trata de capacitar para nueva *communio* con él y entre unos hombres y otros.

Estas iniciativas divinas alcanzan su punto culminante y su meta en la encarnación del Hijo de Dios, en Jesucristo. Porque Jesucristo es en persona la *communio* de Dios con los hombres, ya que él es a la vez Dios y Hombre. En él coinciden las dos «direcciones opuestas del movimiento» que corresponden a la alianza: el movimiento de Dios hacia el mundo, un movimiento que busca y crea comunión, y el movimiento de respuesta que el mundo da a Dios, movimiento del que esencialmente forma parte también la realización de la alianza en la comunión de unos hombres con otros. «¡Dios quiere personas que amen conjuntamente!».

El núcleo de la acción de Cristo es su dedicación en favor de la *communio* de Dios con los hombres y entre unos hombres y otros. Cristo fue enviado por el Padre y se dirigió a la muerte «para volver a congregarse a los hijos de Dios que estaban dispersos» (Jn 11, 52). Pero no sólo su muerte, sino su vida entera se encuentra ya bajo el signo de crear comunión. Alexandre Ganoczy lo formula así muy acertadamente: «Por su contenido... la *communio* puede abarcar todo lo que fue la acción misma de Jesús. Porque está claro que la salvación que Jesús proclamó y realizó se hallaba enteramente bajo el signo de la unidad. En el evangelio, experimentar la salvación significa siempre experimentar el poder unificador del Dios que viene»². Y el exegeta Joachim Jeremias expresa lo mismo de una manera muy acentuada: «El sentido único [!] de toda la actividad de Jesús es el de *congregar* al pueblo escatológico de Dios»³.

El primer destinatario de la acción de Jesús creadora de unidad es Israel, que ha de ser liberado de la dispersión exterior e interior y ha de ser congregado de nuevo en Dios. Por eso, Jesús se entrega a la tarea de superar los límites y separaciones que existen entre los distintos hombres, entre los distintos grupos y entre los distintos niveles sociales. Por medio de su actitud de solidarizarse con los pecadores, los proscritos y los marginados, Jesús demuestra que quiere superar las separaciones y marginaciones, y conducir a

2. A. Ganoczy, *Communio - ein Grundzug des göttlichen Heilswillens*: Unse- re Seelsorge (Münster) 22 (1972) 2.

3. J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento I*, Salamanca 1974, 201.

todos los hombres a la comunión con él y a la comunión entre unos y otros: a una gran «familia» en la que no suceda lo que en el mundo, donde hay dominadores y dominados, enaltecidos y humillados. «Lejos de eso: el que entre vosotros quiera ser el mayor, ha de ser vuestro servidor; el que entre vosotros quiera ser el primero, ha de ser el esclavo de todos» (Mc 10, 43s).

Todos los signos que Jesús ofrece con sus milagros señalan –de manera que a menudo pasa inadvertida– hacia la meta de la unidad. Sorprende que el Nuevo Testamento conceda especial relieve a la curación de leprosos y de sordos, ciegos y mudos. Entonces los leprosos, por su enfermedad, eran los más aislados y abandonados de todos los hombres, expulsados de cualquier contacto social. Cuando Jesús les cura, estas personas pueden reanudar relaciones y regresar a la comunión con otras personas. Algo parecido se puede decir de los demás milagros de curación: los oídos, los ojos, la voz se han dado a los hombres para la comunicación; son medios de comunicación. Jesús, al curarlos, da de nuevo a los sordos, a los ciegos y a los mudos la posibilidad de volver a entablar contactos humanos, de integrarse en una sana convivencia con otras personas. También los relatos, bastante frecuentes, sobre la posesión diabólica «expresan un problema social universal: la interrupción de la comunicación humana, una profunda alienación en cuanto a las relaciones sociales»⁴. No raras veces el poseso es mudo, o habla el lenguaje del maligno, un lenguaje que se ha apoderado de él. Por tanto, la expulsión de demonios significa la liberación que saca del aislamiento, el hacer posible de nuevo las relaciones sociales, la restauración de la comunicación entre las personas.

Pero más fundamental todavía es la comunión con Dios, que por medio de Jesús es ofrecida de nuevo al hombre. El perdón de los pecados y un nuevo comienzo se promete a todos, aun al pecador de vida más arrastrada. Aquel a quien Jesús dirige la palabra, tiene «únicamente» que creer, es decir, abandonar el ídolo fabricado por él mismo e integrarse en la nueva y desde ahora definitiva iniciativa del Dios que busca comunión. Pero como las personas a quienes Jesús se dirige, en su mayoría (representativa de toda la humanidad) permanecen en el «no», Dios ofrece lo extremo de su amor. El Hijo de Dios va a la Pasión y la cruz para buscar al hombre, llegando así hasta lo supremo, a fin de mover al hombre a la comunión con Dios.

4. G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh 1974, 247.

En el denominado discurso de despedida del evangelio de Juan, se expresa con una claridad que sobrepasa todas las referencias hechas hasta entonces cuál es la razón suprema de la «idea primordial» de Dios con respecto a su creación, y cuál es el centro más íntimo de la historia que tiende hacia la *communio*: es el Dios mismo Trino y Uno quien «interpreta» y ejemplifica en la creación su propia esencia: *communio*, a saber, *unidad* (de la única esencia y vida divina) *en la pluralidad* (de las Personas), *pluralidad en la unidad*, a fin de que la creación, hecha semejante a él, pueda participar para siempre en su vida de comunión trinitaria. Siguiendo esta trayectoria, el discurso de despedida de Jesús pone de relieve que la unidad entre el Padre y el Hijo (en el Espíritu santo, que aquí no se menciona específicamente) quiere extenderse a los discípulos de Jesús, y desde ellos a todo el mundo. Por tanto, en esto consiste el testamento de Jesús, su última voluntad que lo abarca todo y la nota principal de todo su discurso, de toda su acción y de todo su sufrimiento: «Que todos sean uno; como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros» (Jn 17, 21). En la unidad de Jesús con el Padre, en su amor recíproco «antes ya de la creación del mundo» (17, 24), consiste la «gloria» de Jesús; y él se la transmite graciosamente a los discípulos: «Yo les he dado la gloria que tú me diste; pues (!) ellos deben ser uno, así como nosotros somos uno; yo en ellos y tú en mí. De este modo serán perfeccionados en la unidad» (17, 22s). Así que la unidad de los hombres brota de la unidad del Dios Trino y Uno, y como «unidad perfecta» debe quedar asegurada en ella.

Así corresponde también a la «nota principal» hacia la cual fluyen los evangelios sinópticos. Todos terminan con el encargo de la misión al mundo; hay que hacer que «todos» sean discípulos de Jesús, y hay que bautizarlos «en el nombre» del Dios Trino y Uno, es decir, hay que incorporarlos al ámbito del poder trinitario y al espacio de las relaciones trinitarias. En una palabra: la *communio* en la que existe el Dios Trino y Uno ha de quedar marcada en los discípulos de Jesús. En calidad de tales, los discípulos son enviados luego al mundo entero para que este salga de su división y sea conducido a la propia comunión (con Dios y entre unos y otros).

Claro que la unidad no se consuma en el presente eón del mundo, bajo las condiciones del espacio y del tiempo. A ello se opone no sólo la «escisión» de espacio y tiempo, sino también el permanente poder disociador del pecado y de la muerte. Por eso Jesús pro-

clama también la gran *communio* de Dios bajo la clave (contemporánea) del «reino de Dios», que irrumpe en el mundo y lo fuerza y tan sólo de este modo lo conduce a su perfección. Está en consonancia con ello el que Jesús no haya mejorado «en sí» al mundo. Pero ha instaurado en este mundo signos de esperanza por medio de su palabra y su acción creadoras de unidad: signos en los que se anuncia con credibilidad y «se anticipa» el reino de Dios que romperá las limitaciones del mundo. Y Jesús ha llevado ya a hombres a la unidad con Dios y a la unidad de unos con otros, y les ha encargado que sigan difundiendo esa unidad, a fin de que todos se preparen y se «ejerciten» en cierto modo en la definitiva comunión que Dios mismo concederá gratuitamente alguna vez, y que no significará otra cosa sino la admisión de la humanidad (que habrá llegado a ser «comunitaria») a la vida del Dios «comunitario».

El concilio Vaticano II recoge esta visión de la meta suprema de la creación y de la obra salvífica de Dios, cuando dice: «Así se cumplirá el designio de Dios, que en el principio creó una única naturaleza humana y decidió reunir a sus hijos dispersos» (LG 13). Por consiguiente, el fin supremo significa «unidad»; podríamos decir también «trinitarización» de toda la realidad: lo que Dios es como Dios trinitario, debemos y podemos nosotros llegar a serlo, a saber, una «*communio*-unidad», es decir, unidad desde la pluralidad, pluralidad en la unidad. Dicho en la imagen: se trata de que lleguemos a ser «cuerpo de Cristo», tan íntimamente entrelazados entre sí como lo están los miembros y órganos –sumamente diferentes– de un cuerpo, unidos los unos con los otros en un intercambio recíproco de vida, a fin de que, teniendo así a Cristo como «cabeza» y al Espíritu santo como «alma», lleguemos a constituir el único cuerpo de Cristo «para gloria de Dios Padre».

2. La Iglesia, imagen del Dios Trino y Uno

Precisamente con ello se ha esbozado ya la esencia más profunda de la Iglesia, entendida por el concilio Vaticano II como «imagen» del Dios Trino y Uno (cf. UR 2). Y la Iglesia será tan sólo verdadera Iglesia cuando se empeñe en ir realizando cada vez más esa condición suya de ser imagen de la Trinidad, y lo haga como pueblo de Dios que se halla en camino hacia la unidad definitiva.

En un importante documento de la denominada Comisión para el diálogo entre la Iglesia católica romana y las Iglesias ortodoxas, se halla la siguiente frase: «La Iglesia manifiesta lo que ella es: el misterio de la *koinonía* [= *communio*] trinitaria». Estas palabras, según las cuales la Iglesia es la genuina manifestación y la verdadera imagen de la Trinidad, tienen una larga historia. En san Cipriano († 258) se encuentra ya la afirmación de que la Iglesia es «el pueblo de Dios, el pueblo unido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu santo», palabras que fueron recogidas por el concilio Vaticano II (LG 4). Con anterioridad había escrito ya Tertuliano (hacia 150-220): «Donde están tres, el Padre, el Hijo y el Espíritu, está también la Iglesia, ... que constituye el cuerpo de los tres»⁵. ¡Qué imagen tan inaudita! La Iglesia – el «cuerpo», es decir, la «forma de expresión» del Dios Trino y Uno. Siguiendo esta misma trayectoria, se dice en el Decreto sobre el ecumenismo, del pasado concilio: «El modelo y principio supremo de la Iglesia... es la unidad de un solo Dios Padre e Hijo en el Espíritu santo, en la Trinidad de personas» (UR 2).

La Iglesia, definida así como «imagen del Dios Trino y Uno», es definida además como *sacramentum unitatis*, «como sacramento de la unidad». Aquí hay que entender la «unidad» en dos sentidos, pero que se hallan íntimamente relacionados entre sí: unidad entre Dios y el hombre y unidad de los hombres entre sí. También el término «sacramento» designa dos cosas (cf. LG 1). Se piensa no sólo en que la Iglesia es *signo* de la comunión que comienza ya en ella inicialmente (comunión con Dios y comunión de los hombres entre sí), sino también en que la Iglesia se emplea como *utensilio*, *instrumento*, *medio* para que la *communio* realizada ya en ella fragmentariamente, alcance a los hombres y se extienda a todos los ámbitos del mundo, y por doquier se asiente la esperanza en la prometeda *communio* definitiva, en el reino consumado de Dios. Por tanto, la *communio* y la *missio* –la comunión inicial y la misión universal– son los movimientos fundamentales de la Iglesia, tal como aparecen en las palabras y en la conducta de Jesús y en el movimiento de congregación y de misión de sus discípulos. La congregación «hacia el interior», hacia el centro; la misión «hacia fuera», hacia la periferia. Ninguno de los dos factores debe faltar, si la Iglesia quiere cumplir su servicio en favor del incipiente reino de Dios. Más aún, mientras dure la historia, la *missio* es propiamente más decisiva que la *communio*. Porque la Iglesia *existe*, a la Iglesia se le

5. Tertuliano, *De baptismo* VI, 1 (CC 1, 282).

ha dado tiempo, para que coopere como instrumento en el objetivo de la «comuniónización», más aún, de la «trinitarización» de toda la realidad. La Iglesia tiene que realizar su *communio* como *missio* (cf. también, a propósito, lo que se dice *infra*, 278s).

Con esto queda ya indicado que el ser Iglesia y el llegar a ser Iglesia es cosa que está confiada como don y como tarea a *todos* los discípulos. *Todos sin excepción* están llamados, capacitados y requeridos para la transmisión de la Buena Nueva acerca del reino de Dios, para el amor mutuo y para hacerse cargo de los necesitados y de los marginados, así como para el servicio divino (que significa no sólo la dedicación diaria de la vida al seguimiento de Jesús, sino también la integración en la *eucharistia Christi*, es decir, en la alabanza de Dios). Por eso dice también el concilio Vaticano II: «El Pueblo elegido de Dios es, por tanto, uno... Los miembros tienen la misma dignidad..., la misma gracia de hijos, la misma vocación a la perfección, una misma gracia, una misma fe, un amor sin divisiones. En la Iglesia y en Cristo, por tanto, no hay ninguna desigualdad... Aunque algunos por voluntad de Cristo sean maestros, administradores de los misterios y pastores de los demás, sin embargo existe entre todos una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y la actividad común para todos los fieles en la construcción del Cuerpo de Cristo» (LG 32).

Pero ahora se pregunta uno qué es lo que significa exactamente que «algunos... sean maestros, administradores de los misterios y pastores de los demás», si a pesar de todo la Iglesia es una comunidad de personas fundamentalmente iguales.

Una primera respuesta se encierra ya en la definición fundamental de la Iglesia como «imagen de la Trinidad». Pues la «unidad trinitaria» no es ni uniformidad (el Padre, el Hijo y el Espíritu no son una misma y única persona, sino *distintas* Personas), ni es el resultado de una pluralidad sumada (el Padre, el Hijo y el Espíritu no constituyen una comunidad de dioses), sino que la Trinidad es la unidad de una «red de relaciones interpersonales», en la cual las distintas Personas divinas se hallan tan íntimamente unidas entre sí que se comunican mutuamente la única vida divina.

La teología habla en este caso de «unidad pericorética»: lo que corresponde peculiarmente a cada una de las Personas divinas, es decir, lo que las caracteriza como «Padre», «Hijo» y «Espíritu», le corresponde en la común «estructura de relaciones interpersonales»; pero eso «peculiar»

no es nada «exclusivo», algo que la «diferencie» de las otras dos, en el sentido de que la separe, la segregue y la aisle, sino que lo tiene como propio en la manera en que, por medio de ella, corresponde también a las demás Personas y que con lo «peculiar» de las otras Personas se une en la totalidad de la vida divina.

Esto podrá sonar a «abstracto», pero muestra inmediatamente su «explosividad» concreta cuando se mira a la Iglesia. Como «imagen de la Trinidad», la Iglesia tiene que ser también una «unidad pericorética», es decir, una comunión en la que cada individuo encuentre su peculiaridad (su vocación especial) en la conexión de la *communio* eclesial, en la cual cada uno participa de lo peculiar del otro. Por eso, todas las diferencias que hay en la Iglesia (si se es ministro o laico, miembro de una orden religiosa o cristiano secular, casado o célibe, llamado a la vida contemplativa o a la vida activa), no deben considerarse como algo que diferencie con exclusividad, más aún, que separe, como algo que los individuos puedan contemplar como su vocación «sumamente personal», su privilegio peculiar, su específica atribución de poder, y exijan por ello respeto por parte de los «demás», o en un caso dado lo impongan por la fuerza. Sino que todas esas diferencias deben contemplarse como diferentes dones, funciones y posiciones en la Iglesia, en analogía con la vida trinitaria de Dios. Y aquí se aplica: lo que pertenece a uno, pertenece también al otro; lo que realiza el uno, lo realiza conjuntamente con los otros y en los otros. Esto significa que en la Iglesia el individuo, con su vocación y capacidad totalmente específica y diferente, hace o padece de manera peculiar o explícita lo que en principio todos hacen o tienen que soportar, y que todos reconocen y aceptan la peculiar acción y pasión del individuo como su común acción y pasión. De este modo, la Iglesia —como imagen de la Trinidad— es una comunidad de iguales, pero en la que hay diferentes vocaciones, carismas y tareas, todos los cuales se hallan al servicio mutuo. ¿Cuál es, en todo ello, el «lugar» original del ministerio eclesiástico?

Para responder a esta pregunta, echemos primero una ojeada a la sagrada Escritura.

Líneas y cuestiones fundamentales de carácter histórico

1. *Comprensión del ministerio en el Nuevo Testamento*

a) *La misión prepascual de los discípulos*

Puede considerarse como históricamente cierto que Jesús mismo, durante su vida, hizo partícipes a algunas personas de su propia misión al servicio del comienzo del reinado de Dios, es decir, de la *communio* definitiva de Dios con los hombres y de los hombres entre sí (cf., por ejemplo, Mc 3, 13s; 6, 6b-13 par). Hay algo que sorprende, como señala Gerhard Lohfink: «Jesús no llama a todos a su seguimiento... No hay ninguna palabra de Jesús en la que él invite a la totalidad del pueblo a ser sus discípulos o a ir en su seguimiento. Pero sobre todo, Jesús no condiciona la participación en el reinado de Dios al hecho de ser discípulo suyo»¹. El reinado de Dios es para todos: todos son llamados por él a la comunión con Dios; a todos van dirigidas las promesas del evangelio. Por el contrario, al discipulado se llama tan sólo a una minoría. Entre los discípulos especialmente llamados, hay algunos que tienen que hacer «de manera plena» lo que Jesús mismo hace². Exactamente igual que él, tienen que proclamar la inminente llegada del reino y obrar los signos del mismo: «Curad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, expulsad demonios» (Mt 10, 8). Hasta en su forma misma de vida (pobreza, disponibilidad, decisión) tienen que parecerse a él. Por tanto, no son sólo «mensajeros», sino

1. G. Lohfink, *Braucht Gott die Kirche?*, Freiburg i.Br. ²1998, 206 (con referencia a más bibliografía).

2. F. Hahn, *Neutestamentliche Grundlagen für eine Lehre vom kirchlichen Amt*, en *Dienst und Amt*, Regensburg 1973, 35; cf. también M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, Berlin 1968, especialmente desde p. 89.

que también tienen el encargo de ser testigos, colaboradores, «representantes» de Jesús. Pero su testimonio y su potestad no se fundamentan en una especie de encargo jurídico, sino en una misión que determina toda su existencia y que brota de la compañía personal del discípulo con Jesús. Puesto que los discípulos le pertenecen «a él», más aún, están «con él» (Mc 3, 14), podrán y deberán transmitirle a él y transmitir su «causa» de una manera eficaz allá donde él mismo se propone llegar (Lc 10, 1)³. Cuando en la Iglesia pospascual esta potestad se entiende como concesión de la autoridad para atar y desatar, en virtud de la cual los discípulos pueden actuar eficazmente ante Dios y prometer salvación y juicio (Mt 18, 18), o cuando su misión se interpreta como continuidad de la misión de Jesús («Como el Padre me envió, así os envío yo a vosotros»; Jn 20, 21), entonces lo único que se hace es desarrollar lo que fundamentalmente se encontraba ya dispuesto en la misión prepascual de los discípulos. Es verdad que esta misión no prosigue «sin cesuras» en la misión apostólica pospascual. Sin embargo, hay una continuidad fundamental que fácilmente es desatendida cuando la misión prepascual de los discípulos, por considerarla un «testimonio escatológico», es diferenciada del ministerio apostólico posterior y, sobre todo, del ministerio «sacerdotal». Porque en ambas ocasiones se trata de la misión y del testimonio realizados con la autoridad conferida por el Señor; en ambas ocasiones, el enviado representa en su ser y en su actuación a aquel que le envía. La diferencia que existe de hecho tiene su razón de ser en la diversa «situación escatológica» en la que acontece la misión: en vida de Jesús se encarga a los discípulos que anuncien con palabras y con signos visibles de poder la llegada inminente del reino de Dios. Por el contrario, los discípulos pospascuales anuncian el comienzo del reino, un comienzo que ha tenido ya lugar en el destino de Jesús. En la resurrección de Jesús y en el envío del Espíritu, el reino ha llegado ya irreversiblemente al mundo (aunque por ahora en las condiciones de provisionalidad y fragmentariedad históricas). Porque la alianza entre Dios y el hombre está confirmada para siempre; el Espíritu del fin de los tiempos capacita ya para una nueva vida en lograda comunión con Dios y de unos hombres con otros;

3. Así aparece ya en Marcos. Acerca de los Doce señala J. Gnilk, *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid 1998, 183: «Su trato con Jesús durante su actividad terrena, su estar con él, los capacita para el testimonio».

en las comunidades cristianas y en su estilo fraternal de vida «se anticipa ya lo que va a ser el mundo futuro y la vida eterna»⁴.

Puesto que en la resurrección de Cristo se ha iniciado ya el reino escatológico de Dios, la universal voluntad de Dios de tener comunión con los hombres, el original «ministerio de testimonio escatológico» ha de realizarse ahora, no ya como simple anuncio, sino como servicio universal de creación de unidad y de comunicación de la salvación: un servicio prestado al mundo y, sobre todo, a aquella comunidad que vive enteramente de la llegada del reino: al pueblo de Dios. Sigue siendo el mismo el origen de la misión: así como el envío prepascual de los discípulos tuvo sus raíces en su misión por Jesús, así también el ministerio apostólico corresponde ahora a un encargo especial dado por el Señor.

b) Pablo como ejemplo de ministerio apostólico

1. «Llamado por Dios»

Esto aparece con especial claridad en la comprensión y en el ejercicio del ministerio por parte del apóstol Pablo, quien ya en la Iglesia antigua fue considerado como «el» apóstol por excelencia⁵. Así como se dice ya de la vocación de los discípulos por Jesús que él llamó «a quienes había elegido» (Mc 3, 13), así también Pablo se entiende a sí mismo como llamado a su servicio por Jesucristo, más aún, por Dios mismo, no por la comunidad (cf. 1 Cor 1, 1; 2 Cor 1, 1). «Pablo, llamado a ser apóstol, no por hombres o por un hombre, sino por Jesucristo y por Dios Padre, quien le resucitó de entre los muertos» (Gal 1, 1). Cómo entiende él este servicio puede verse especialmente por una sección de la Segunda Carta a los corintios (2 Cor 5, 14–6, 1):

4. E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1968, 108.

5. Así, según J. Zmijewski, *Paulus – Knecht und Apostel Christi*, Stuttgart 1986, 7, «la comprensión indudablemente más importante del ministerio en el Nuevo Testamento... es la de Pablo». En ella no se puede reducir a común denominador el concepto neotestamentario de apóstol ni la relación del mismo con el círculo de los Doce. Sin embargo, al menos en Lucas los apóstoles (entre quienes se cuenta también Pablo) son «prototipos de ministros eclesiásticos»: J. Roloff, *Apostel / Apostolat / Apostolizität I*, en TRE 2 (1978), 442. Y así, el citado autor en su obra *Apostolat – Verkündigung – Kirche*, Gütersloh 1965, 176, a pesar de todas las diferencias y del desplazamiento de acentos, ve no obstante una línea continua «que va desde Hch 1, 15–26, pasando por 1 Pe 5, 2s... hasta llegar a 1 Clem».

¹⁴ El amor de Cristo nos apremia, porque hemos llegado a conocer que uno murió por todos; por consiguiente, todos murieron.

¹⁵ Pero él murió por todos para que los que viven no vivan ya para sí, sino para aquel que murió y resucitó por ellos...

¹⁷ Por consiguiente, si alguien está en Cristo, entonces es una nueva criatura: las cosas viejas pasaron; ha llegado lo nuevo.

¹⁸ Pero todo esto viene de Dios, quien nos reconcilió consigo por medio de Cristo y nos encargó el servicio de la reconciliación.

¹⁹ Sí, Dios era el que en Cristo reconcilió consigo al mundo y nos confió (para proclamarla) la palabra de la reconciliación.

²⁰ Por tanto, somos enviados de parte de Cristo, y Dios es quien exhorta por medio de nosotros. Rogamos en nombre de Cristo: ¡reconciliaos con Dios!

^{6.1} Como colaboradores de Dios, os exhortamos a que no recibáis su gracia en vano.

Para comprender este texto muy significativo, es importante el contexto más extenso en el que estas palabras se hallan: Pablo, en la Segunda Carta a los corintios, tiene que justificar ante la comunidad su propio servicio apostólico de proclamar el evangelio, un servicio que él entiende como *διακονία πνεύματος*, como «ministerio de servicio del Espíritu» (3, 8). El punto de partida de su argumentación es el acontecimiento de la redención en Cristo. Pablo se siente impresionado por el amor de Cristo (5, 14), que pudimos experimentar en su entrega a la muerte y en su resurrección. Con esto se menciona el centro de la fe cristiana. Por medio del Señor resucitado las cosas viejas pasaron y todo ha sido hecho nuevo (5, 17). ¿Por qué? Porque la reconciliación, es decir, la *unidad* de los que estaban divididos, de los que estaban separados y alienados unos de otros, es decir, la más profunda esencia de la obra de Cristo, ha alcanzado ya irreversiblemente al mundo. En el v. 19 se menciona al autor supremo del acontecimiento de salvación –Dios Padre– y luego se añade en seguida: «Él, por medio de Cristo, nos reconcilió consigo y nos encargó el servicio de la reconciliación».

Por consiguiente, en un pasaje decisivo en el que Pablo estudia como tema el centro de la fe cristiana, la cruz y la resurrección de Cristo, llega precisamente a hablar sin pausa alguna acerca de la razón más profunda y de la esencia más honda de su ministerio apostólico: con la decisiva acción salvífica de la reconciliación, Dios instituyó y estableció conjuntamente el ministerio de la reconcilia-

ción⁶. En el acontecer reconciliador de la cruz de Cristo, Dios hizo a la vez dos cosas: a nosotros nos reconcilió consigo por medio de Cristo, e instituyó el ministerio de la reconciliación. Ambas cosas se hallan íntimamente relacionadas. Por consiguiente, el ministerio «no es algo que se añadiera después, tal vez debido incluso a una iniciativa humana, a una iniciativa misionera»⁷, sino que fue establecido conjuntamente en el acontecimiento salvífico de la cruz y de la resurrección. Por consiguiente, el acto divino de salvación en y por medio de Jesucristo y la institución del correspondiente ministerio se contemplan conjuntamente como un acontecer que se produjo en una sola unidad. Una misma acción de Dios concede graciosamente no sólo la salvación (reconciliación, es decir, unidad de lo que estaba separado entre sí), sino también el ministerio de salvación que recibió tal encargo salvífico. Ambas cosas se hallan inseparablemente unidas. Y así Pablo, en el v. 20, puede expresar en una fórmula breve la comprensión que él tiene de sí mismo como ministro: «¡Por consiguiente, somos enviados de parte de Cristo!»). Y esto significa lo mismo que: «Dios mismo es quien exhor-

6. O también: el servicio de la reconciliación. En todo caso, la Vulgata traduce ya *diakonia* por *ministerium*. Incluso en Lutero se encuentra ya la traducción de este término por *Amt* («ministerio»). En lo que respecta a la actual comprensión sociológica del ministerio, para la cual la terminología eclesiástica no daría lugar a ningún equívoco, acentúa con razón K. H. Schelkle, *Die Kraft des Wortes*, Stuttgart 1983, 172s: «El servicio se convierte en ministerio cuando el servicio está asociado a la larga con una persona». Y esto precisamente se realiza en Pablo y en una serie de servicios que aparecen en el Nuevo Testamento. Cf. también, a propósito, W. Beinert, *Der Heilige Geist und die Strukturen*, en G. Koch-J. Pretschner, *Wo der Geist des Herrn wirkt, da is Freiheit*, Würzburg 1997, 102ss; G. Bausenhart, *Das Amt in der Kirche. Eine not-wendende Neubestimmung*, Freiburg i.Br. 1999, 165-176.

7. E. Dinkler, *Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen*, en G. Bornkamm-K. Rahner (eds.), *Die Zeit Jesu*, FS H. Schlier, Freiburg i.Br. 1970, 177. Para lo que se dice a continuación, consúltese este artículo y también el estudio de R. Schulte, *Mitarbeiter Gottes*, en Id. (ed.), *Leiturgia – Koinonia – Diakonia*, FS Kard. König, Wien y otras 1980, 418ss. En el «Informe final» del Círculo ecuménico de trabajo de teólogos evangélicos y católicos, en Th. Schneider-W. Pannenberg (eds.), *Verbindliches Zeugnis III*, Freiburg-Göttingen 1998, 376, se formula el siguiente consenso ecuménico en relación con este pasaje bíblico: «Así como la Iglesia tiene su origen y razón en la totalidad del acontecimiento de Cristo, así también el ministerio eclesiástico fue instituido conjuntamente y fundado con la obra salvífica de Cristo (2 Cor 5, 18s)... Estamos de acuerdo en que hay que decir dos cosas acerca del particular ministerio eclesiástico: es institución divina, por consiguiente no nace de un posterior establecimiento o delegación por parte de la Iglesia, y se halla en medio de la Iglesia, bajo el único Señor de la misma, que es Jesucristo».

ta por medio de nosotros» (v. 20b). Esta afirmación se repite de nuevo, como si fuera imposible encarecerla lo suficiente: «¡Rogamos en nombre de Cristo!». Erich Dinkler lo sintetiza de la siguiente manera:

Se recalca, por tanto, tres veces que Dios o Cristo es quien exhorta, invita y llama; que la proclamación no procede de las ideas ni de la sabiduría del apóstol. No, sino que en la llamada que se hace a continuación es Dios quien se halla presente, es Cristo el que realmente invita; el apóstol es mensajero de su *Kyrios*. Con esta autoridad, pronunciando sólo las propias palabras como palabras de Dios y de Cristo, siendo únicamente boca y no autor, Pablo efectúa el siguiente llamamiento: ¡Reconciliaos con Dios!⁸.

Dios (Padre) es, por tanto, el supremo autor del acontecimiento de salvación, pero él actúa por medio de Cristo y en Cristo y mediante el ministerio eclesial, es decir, por medio de y en aquellos que han sido encargados especialmente para ello. Estos, por consiguiente, son en sentido propio *cooperadores de Dios*. Esto es precisamente lo que se afirma en 2 Cor 6, 1: «Os exhortamos como *colaboradores de Dios*».

Ahora bien, la palabra acerca de la reconciliación que ha sido confiada a los co-operadores no debe entenderse sencillamente como predicación «sobre» la salvación. Con arreglo a la comprensión bíblica, *logos* significa a la vez la realidad designada por este término. Así que por la «palabra de la reconciliación» no se entiende sólo la Buena Nueva predicada, sino también la *realidad* del evangelio mismo, que ha sido hablada a los oyentes y que ha actuado en ellos. Por consiguiente, el ministerio, instituido conjuntamente en el acontecimiento salvífico, tiene la tarea de transmitir ulteriormente la reconciliación ya acaecida en Jesucristo, es decir, la unidad entre Dios y el hombre, y la unidad, que brota de allí, entre unos hombres y otros (y la unidad dentro del propio corazón), de tal manera que esa unidad pueda ser presencia activa para todos los hombres y para todos los tiempos. Esta mediación acontece de manera sumamente concreta: principalmente por medio de la palabra perdonadora, consoladora y alentadora del evangelio y por medio de la fundación y dirección de comunidades que como «luz en el mundo» y «ciudad sobre el monte» (Mt 5, 14) realicen una primera manifes-

8. E. Dinkler, *Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen*, 179.

tación del mundo nuevo de Dios: unidad y amor, justicia y ayuda recíproca, gozo y paz.

2. «Para Cristo, no ante Cristo»

En este servicio de la comunicación de la salud no actúan personas que intervengan por su propia idoneidad, sino personas que han sido encargadas de hacerlo y que «representan a Cristo». Esta expresión, bíblica en sí (cf. 2 Cor 5, 20), puede prestarse a malentendidos. Podría suscitar por asociación la idea de que precisamente por estar Cristo ausente, necesita que alguien le represente. Pero esto sería absurdo. Porque el Señor está presente en su Iglesia, y el ministerio, establecido conjuntamente con su obra salvífica, no debe alterar la inmediatez con respecto a él, sino que debe precisamente comunicarla. Esto acontece por el hecho de que el ministerio eclesiástico representa a Cristo mismo, es decir, le hace presente en el signo, en la palabra y en la acción, y porque, por ser un símbolo real y una transparencia suya (sacramento), hace que Cristo mismo resplandezca. Para emplear una comparación (insuficiente): así como la ventana de una habitación no impide el contacto entre la realidad de fuera y la de dentro, sino que precisamente lo establece, así también la comunicación ministerial de la salvación no significa destrucción de la inmediatez con respecto a Cristo, sino que la hace posible. Esta relación de símbolo real entre Cristo y el ministerio repite de manera análoga la relación que existe entre Dios (Padre) y Jesucristo. Porque Jesucristo es el representante del Padre. «Aquel que me ve, ve al Padre» (Jn 14, 9). Pero su acción no viene a sustituir al Padre, de tal modo que altere la inmediatez con respecto a él, sino que su acción es un cooperar con el Padre, un cooperar que hace visible al Padre, el cual está presente en él: las obras que Jesús hace, «las realiza el Padre, que permanece en mí» (Jn 14, 10). Así que Jesús no se interpone *entre* los hombres y el Padre, sino que es la inmediatez visible del Padre, y los hombres, en él, se hallan en relación inmediata con el Padre⁹. De manera parecida, la persona que ha sido encargada del ministerio de la reconciliación no está en lugar del Señor ausente, sino que el Señor mismo actúa en él y concede así a una persona un espacio para la cooperación en favor de otros. Por tan-

9. Cf. R. Schulte, *Mitarbeiter Gottes*, 422, y para lo que sigue, 426s.

to, «la ‘representación de Cristo’ por parte del ministerio... no es expresión de que Cristo se haya ido y haya abandonado a la Iglesia, sino —todo lo contrario— es expresión de que Cristo, por medio de los ministros que le representan, lleva a cabo su obra salvífica»¹⁰. La co-operación de los colaboradores que han recibido el encargo consiste precisamente en que ellos hacen visible y audible a Cristo, el Señor de la Iglesia; en que ellos son signos de Cristo y actualizan = representan sacramentalmente su salvación. Por tanto, los ministros «no obstaculizan» el camino de Cristo, sino que son el (mejor dicho: un) camino por el que la obra salvífica de Cristo, la capacitación para la *communio* universal, llega a los hombres. Así que los ministros no son una instancia que se interponga entre Cristo y la comunidad, sino que, en virtud de la doble relación en que ellos se encuentran (tomados al servicio *de Cristo - en favor de los demás*), son pura mediación, es decir, obran la inmediatez (mediatizada). Por eso, los que reciben la salvación dependen, sí, de la mediación del signo ministerial, pero no de tal manera que por medio de esa mediación queden separados de Cristo, y en vez de estar vinculados con él lo estén únicamente con su «representante», sino de tal manera que —en la mediación sacramental— se encuentren con Dios mismo en su acción en favor del mundo y en su autocomunicación al mundo.

El ministerio pertenece a la manera en que Dios quiere comunicarse con el hombre. Y así, Hans von Campenhausen hace notar acertadamente: «Todos los ‘cooperadores humanos de Dios’ no pueden menos de ayudar, por su parte, a esa decisiva inmediatez... Para Cristo, pero no *ante* Cristo [es decir, para interponerse delante de Cristo], se halla el apóstol en su comunidad»¹¹. Por eso precisamente, para Pablo «no tiene importancia» la impotencia del ministerio, el fracaso de aquel a quien se ha confiado el ministerio, «la flaqueza del predicador, la deficiencia de su manera de hablar»¹². No es el apóstol el que tiene la capacidad de comunicar la salvación a los hombres, sino que toda la capacidad de su acción viene de Dios (2 Cor 3, 5); es poder de Dios en debilidad humana

10. P. E. Persson, *Repraesentatio Christi*, Göttingen 1966, 24.

11. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953, 51.

12. E. Dinkler, *Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen*, 185.

(2 Cor 12, 9.10). Por eso Pablo entabla polémica contra los cristianos que exigen a su ministerio una legitimación que le acredite personalmente: por ejemplo el hablar con dones espirituales, poderes carismáticos, poder de obrar milagros, éxtasis. La legitimación de Pablo es su vocación y misión por Cristo, y nada más. Por el contrario, el que se considera a sí mismo capacitado para el ministerio apostólico y ostenta en favor de tal pretensión capacidades personales, es como un «comerciante del mercado» que ofrece su propia mercancía (cf. 2 Cor 2, 7). Tales comerciantes someten el evangelio a la ley del «trueque entre la oferta y la demanda. Pero con ello delatan que no les interesa la evidencia de la cosa misma. La someten a otros criterios distintos y ajenos, a saber, a las leyes del mercado»¹³. Aquel que se esfuerza en ponerse a sí mismo en primer plano distorsiona precisamente lo esencial, a saber, que Dios es quien en el apóstol como en su propia inmediatez mediatizada ofrece reconciliación, unidad y salvación, y con ello vincula consigo al receptor creyente (y no lo vincula con el ministerio).

Aunque la tesis de Heinrich Schlier pueda ser unilateral y exagerada —«nunca se entiende el apóstol como exponente de su comunidad, sino siempre... como su ‘asociado’ unido esencialmente con ella»¹⁴—, lo cierto es que para Pablo «la institución de un ministerio de la proclamación... es acción de Dios»; por tanto, «forma parte conjuntamente del acontecimiento de la salvación», «es decir, de aquel don de gracia que es *ek tou theou*»¹⁵. Por tanto, en su dependencia del ministerio, la Iglesia y cada uno de los creyentes experimenta en forma de signo sacramental la precedencia de la acción de la gracia y de la autoridad de Jesucristo. En este sentido, el apóstol se halla también frente a la comunidad y ejerce su ministerio en virtud del encargo especial recibido del Señor como «representante» que coopera con él, más aún, como «el que hace sus veces» (sacramentalmente).

13. D. Georgi, *Die Gegner des Paulus in 2 Kor*, Neukirchen-Vluyn 1964, 226; cf. también E. Dinkler, *Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen*, 185; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, 38ss.

14. H. Schlier, *Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes*, en *Der priesterliche Dienst I* (QD 46), Freiburg i.Br. 1970, 91.

15. E. Dinkler, *Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen*, 178.

3. Pablo y la comunidad

Que Pablo hizo esto y cómo lo hizo, de eso dan testimonio todas las cartas que se nos han conservado. Por un lado nos enteramos de lo mucho que Pablo aprecia las capacidades y dotes de cada uno de los cristianos para la edificación y la vida de la comunidad. Pero por otro lado, aunque él ejerce también «carismáticamente» su ministerio, es decir, por el poder y la capacitación que le confiere el Espíritu, sin embargo diferencia la actividad de su ministerio apostólico de cualquier actividad de la comunidad, por espiritual y carismática que dicha actividad sea. Pablo habla con autoridad en nombre del *Kyrios* (cf. 2 Cor 13, 3) y con su autoridad da instrucciones. Reclama el derecho a examinar y reglamentar los carismas, «y por cierto, lo hace dando ordenamientos en la Iglesia y con autoridad de derecho eclesiástico»¹⁶. Todas sus cartas muestran que «Pablo ruega y aconseja, alienta y exhorta, pero también exige y amenaza, conjura e increpa, se apiada y reprende, recomienda encarecidamente y dispone, prohíbe y castiga. Desde luego no hay que acentuar exageradamente el factor de autoridad e imposición (cf. 2 Cor 1, 24; 8, 8), pero no debemos ocultarlo ni convertir inoportunamente las instrucciones apostólicas en delicadas recomendaciones y buenos consejos»¹⁷. Pablo sabe que «el Señor exaltado está presente en el Espíritu y por medio del Espíritu»¹⁸. Por eso él posee una *exousia* (= potestad) específicamente apostólica, de la cual él, Pablo, puede hacer uso y en virtud de la cual puede imponer obediencia (cf. Flm 8; 2 Cor 13, 10). Con esta *exousia* da reglamentaciones para el ordenamiento de los dones del Espíritu. El «pneumático» que no lo reconozca así, no será reconocido tampoco por

16. E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, en Id., *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen ⁴1964, 112. Claro que Käsemann piensa que la *Écousia* paulina se fundamenta en una potestad profético-carismática y no tanto en una misión apostólica. En contra de ello G. Lohfink, *Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe*, en K. Kertelge (ed.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*, Freiburg i.Br. 1981, 111, hace notar «que Pablo, no sólo como carismático, sino también precisamente como apóstol, establece un derecho sagrado e interviene para poner orden en la vida de sus comunidades».

17. W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh 1961, 107.

18. J. Eckert, *Gottes Bundesstiftungen und der Neue Bund bei Paulus*, en H. Frankemölle (ed.), *Der ungekündigte Bund?* (QD 172), Freiburg i.Br. 1998, 141, remitiendo a J. Schröter, *Der versöhnte Versöhner. Paulus als Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2 Kor 2, 14-7, 4*, Tübingen-Basel 1993.

Dios en el juicio final: no es casual el que Pablo haga valer y justifique esta autoridad apostólica suya especialmente ante la comunidad «carismática» de Corinto. A ella Pablo le escribe las siguientes palabras, un tanto malhumoradas: «Si alguno piensa que es profeta o que está henchido del Espíritu, reconozca que las cosas que os escribo son mandamiento del Señor. Pero si no lo reconoce, tampoco él será reconocido» (1 Cor 14, 37). Para decirlo con otras palabras: un don carismático demuestra precisamente que lo es por el hecho de que su poseedor dé su asentimiento a la instrucción apostólica impartida con autoridad.

Durante estos últimos años, en no pocas declaraciones sobre la teología del ministerio se presenta a la comunidad de Corinto como un ejemplo para una futura comprensión nueva de la Iglesia y del ministerio. En Corinto —así puede leerse y oírse— no había propiamente ministros, sino tan sólo una pluralidad de carismas diversos = servicios henchidos por el Espíritu, que se completaban y cuya autoridad se basaba en la prueba de haber recibido el don del Espíritu, pero no en una misión y encargo (formal) del ministerio.

Sin embargo, esta imagen de la comunidad de Corinto difícilmente corresponderá a la realidad. En efecto, no se puede negar que en vida ya de los apóstoles y bajo su supervisión, había ya dirigentes de las comunidades locales, que participaban de los poderes apostólicos. Esos dirigentes, juntamente con los apóstoles, son ante los demás fieles «colaboradores de Dios» (1 Cor 3, 9). Esto se aplica también especialmente a las comunidades paulinas¹⁹. Aunque este estado de cosas no se menciona expresamente en las dos Cartas a los Corintios, sin embargo hay que tener en cuenta que el problema de la comunidad de Corinto era el de la unidad, la cual corría peligro de romperse en vista de la multitud de carismas distintos. Por eso Pablo insiste precisamente en que la abundante multitud y variedad de dones del Espíritu, y a pesar de su diversidad, hay que mantenerla en la unidad. Por el realce que se hace de los carismas, debido a la situación, puede suscitarse la impresión de que un ministerio especial o ministerios especiales no hubieran tenido lugar alguno en el ordenamiento de la comunidad corintia. Ahora bien, como este estado de cosas se presenta de manera distinta en las demás comunidades paulinas, la imagen de una comunidad puramente carismática en Corinto sería un constructo ajeno a la realidad histórica.

19. Cf. a propósito B. Holmberg, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Lund 1978, 110ss, 122ss, 191ss.

Además, se desatiende de ordinario el hecho de que precisamente ante esa comunidad que se gloria de sus carismas, Pablo hace valer toda la autoridad de su «ministerio». Puesto que el apóstol seguía estando disponible personalmente, por medio de su propia presencia, de delegados o de cartas («representando» entonces el delegado o la carta al apóstol mismo), es posible que en vida del apóstol las estructuras del ministerio no estuvieran ordenadas todavía hasta en sus mínimos detalles²⁰. Esta necesidad no se produjo sino después de la muerte de los apóstoles.

Por tanto, hay que seguir admitiendo lo que ya A. von Harnack²¹ asentó en contra de R. Sohm: «No es posible admitir que el carácter de una organización específicamente carismática, aunque fuera sólo por breve tiempo, y mucho menos aún en su continuidad histórica, pudiera basarse permanentemente tan sólo en el carisma. Esto sería posible únicamente si hubiera tan sólo sentencias proféticas, pero no profetas, tan sólo palabras de enseñanza, pero no maestros, tan sólo directrices, pero no dirigentes, y que todo se produjera únicamente a impulsos. Pero eso no fue nunca así ni pudo ser nunca así».

Finalmente, habrá que afirmar con Alois Müller, a propósito del carácter ejemplar de la comunidad de Corinto, «evocado» por algunos como «por un conjuro»:

Si se sacan a la lid estructuras carismáticas de iglesias en nombre de una teología ilustrada y en contra del mito teológico de una autoridad, entonces habrá que replicar a su vez con la crítica de irracionalidad. Es irracional equiparar la obligación de demostrar dones «carismáticos» con una manifestación categorial del Espíritu, y aducirla en contra de estructuras racionales. Y es irracional en el sentido de que es un desconocimiento de las realidades antropológicas, cuando a un grupo, a un movimiento se le niega decididamente el desarrollo sociológico y se le pretende aferrar a un estado primordial de sociología de grupos, en el cual un fluido talante carismático sea suficiente de hecho para mantener unido el grupo²².

Una cosa es segura: Pablo ejercita ante la comunidad una autoridad que le ha sido conferida por el Señor. Más aún, el teólogo pro-

20. Cf. detalladamente en *ibid.*, 117s.

21. A. von Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten*, Leipzig 1910, 154s.

22. A. Müller, *Ami als Kriterium der Kirchlichkeit?*, en *Theol. Berichte 9: Kirche und Sakrament*, Zürich y otras 1980, 117. Por eso es errónea la conclusión de que también la Iglesia actual «tiene que permanecer abierta fundamentalmente a todas las posibilidades que existieron en la Iglesia del Nuevo Testamento»: H. Küng, *Ist die Feier ungültig, nur weil der Pfarrer fehlt?*: DASBl 25 (21 junio 1981).

testante Hans von Campenhausen —excediéndose, a mi parecer— incluso que hay que formular lo siguiente: Pablo está «por encima de la comunidad. No está integrado en ella como un ‘miembro’, sino que por su inmediata vocación por Cristo tiene, por decirlo así, un origen propio. Ahora bien, los profetas —e igualmente los maestros y todos los demás hombres del Espíritu— se hallan enteramente dentro de la comunidad, y con ello se hallan sometidos también al testimonio obligatorio que han recibido del apóstol»²³. Sin embargo Pablo, siempre que es posible, evita una intervención autoritativa en la vida de la comunidad y recurre más bien a la exhortación y a los ruegos. Prefiere intervenir «con espíritu de amor y con mansedumbre», y no «con el bastón» (1 Cor 4, 21). No da órdenes a Filemón, sino que le ruega «por amor» (Flm 8). En vez de insistir en su autoridad como apóstol de Cristo, llega a los tesalonicenses «con la ternura de una madre que estrecha contra su regazo a sus hijos» (1 Tes 2, 7). Pero esto no limita su autoridad fundamental.

Lo mismo hay que decir también acerca de la relación del servicio apostólico con los demás carismas. Pablo, de hecho, puede situar su propio ministerio junto a los demás servicios y cometidos que hay en la comunidad (cf. 1 Cor 12, 28). Rodeado por muchos otros cometidos y servicios (a los que dedica reconocimiento y respeto: cf. 1 Tes 5, 12s; 1 Cor 16, 5s), Pablo ejerce su misión apostólica. Y así, junto a Pablo hay colaboradores y colaboradoras, en compañía de los cuales realiza su tarea misionera; algunas de esas personas llegan a su vez a fundar comunidades. También los recién convertidos de una ciudad y/o los que ponían su hogar a disposición de la comunidad para celebrar las asambleas y dirigían comunidades domésticas²⁴, disfrutaban de aprecio, prestigio y autoridad²⁵. Por consiguiente, Pablo no es, ni mucho menos, el único punto de referencia de la comunidad ni el único «instrumento» por medio del cual Cristo actúa. No obstante, a él, como a «servidor de

23. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, 67.

24. Sobre este punto importante, cf. G. Bausenhardt, *Das Amt in der Kirche*, 189-213.

25. Aparte de eso, en las comunidades no paulinas, por ejemplo en Jerusalén, se reconocen como autoridad otros grupos. Existen, además, predicadores itinerantes carismáticos, así como —en tiempo de las denominadas Cartas pastorales— presidentes que residían en el lugar. Por tanto, el «ministerio apostólico» en sentido estricto no está nunca solo.

Cristo y administrador de los misterios de Dios» (1 Cor 4, 1), el Señor mismo le confió una tarea especial e inconfundible, a saber, la de «representarle» = hacerle presente y cuidar de la unidad de la comunidad. ¡Claro que no sólo de una comunidad (particular)! Por medio de los intercambios en la fe, por medio de viajes, cartas, ayudas recíprocas y también mediante intercesiones recíprocas, el apóstol es a la vez el vínculo de unidad entre muchas comunidades.

Aunque en todo ello llega a estar clara su autoridad especial, sin embargo esta autoridad está limitada fundamentalmente, más aún, está limitada en su verdadera esencia por el hecho mismo de que en él lo que se manifiesta no es su propia autoridad, sino la autoridad del Señor. Las comunidades no son propiedad del apóstol ni están sometidas a él, sino que pertenecen a Cristo mismo y prestan su obediencia al Señor «que se halla presente» en la persona del apóstol. Asimismo hay que tener en cuenta para una recta apreciación de la autoridad apostólica que, como persona, el apóstol –lo mismo que todos los demás– depende de la obra redentora de Cristo. Y así Pablo aparece –como Schlink formula acertadamente–

en el juicio que él tiene de sí mismo, como el mayor pecador, como un engendro, como una aberración, como un desertor, como el que posee un valor negativo, como el que es golpeado por demonios... El apóstol se halla como testigo ante la comunidad y le aporta todo. Y no obstante, es verdad que el apóstol, como pecador justificado, se halla bajo el Señor y no es nada en presencia de Él. Así que los apóstoles, lo mismo que cualquier cristiano, viven por la intercesión de las comunidades; leemos constantemente que Pablo pide que oren por él, a fin de que su obra vaya adelante, para que desaparezca de él su tristeza, etc. De manera que los apóstoles viven del servicio de la comunidad. No sólo dependen de dones y de servicios físicos, sino también de los dones espirituales del fortalecimiento y del consuelo que las comunidades les proporcionan²⁶.

A pesar de este hecho de estar vinculado a la totalidad del pueblo de Dios, el apóstol tiene una autoridad especial. Es una autoridad de servicio en dos sentidos: 1) Es un servicio prestado a Cristo. Por eso Pablo no se atreve a hablar sino de lo que Cristo le ha encomendado que hable (Rom 15, 18), y sabe muy bien que tendrá

26. E. Schlink, *Die apostolische Sukzession und die Gemeinschaft der Ämter, in Reform und Anerkennung der kirchlichen Ämter*, München-Mainz 1973, 130.

que dar cuenta de ello a Cristo (1 Cor 4, 4s). 2) Es un servicio prestado a la comunidad. Por eso Pablo no habla como «dueño y señor» de la fe de la comunidad, sino como «colaborador» para el gozo de la misma (2 Cor 1, 24). Claro que hay que tener en cuenta que la consigna, invocada hoy día tan a menudo en lo que respecta al ministerio eclesiástico, «¡No dominio, sino servicio!», con su concepto indiferenciado del dominio se basa en una alternativa que es falsa desde el punto de vista del Nuevo Testamento. El que posee autoridad está con ello en condiciones de ejercitarla y, dado el caso, tiene también la obligación de ejercitarla. La cuestión es únicamente de qué manera lo haga²⁷. Si Cristo mismo era y es el Señor de sus discípulos, entonces tendrá que haber también en la Iglesia una «autoridad dotada de poder» que siga haciéndole presente, claro que en la forma en que Cristo mismo ejerció la autoridad: como alguien que prescinde de sí mismo y que con fraternal entrega se dedica a servir de pastor a los demás.

En el ministerio apostólico –a pesar de todas las modificaciones que habrá que considerar más tarde– tenemos ante nosotros la forma primordial de todo ministerio eclesiástico. Más adelante seguiremos fundamentando esta tesis, pero contemplaremos en primer lugar el carácter «sacerdotal» del ministerio apostólico.

c) *El carácter «sacerdotal» del ministerio apostólico*

1. El problema

Es verdad que la palabra alemana *Priester* [= sacerdote] se deriva del término griego *presbyteros* (= anciano) y, por su etimología, no tiene ninguna significación cultural. Pero en el curso de la historia el contenido semántico del ministerio eclesiástico se fue enriqueciendo cada vez más a partir del ámbito cultural y sacerdotal (cf. *supra*, 30s), de tal manera que llegó a verse que su punto culminante y su punto de integración era el culto sacramental (principalmente el culto eucarístico), y se consideró al sacerdote como el mediador sacerdotal –entendido en el sentido que le da la historia de las religiones– entre Dios y los hombres.

27. Cf. a propósito W. Beilner, *Zu «Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter»*: ÖKB 107 (1964) 28.

El concilio Vaticano II rompió estas estrecheces recogiendo una idea ya corriente en el pensamiento protestante²⁸ y aceptada también en la teología católica preconiliar, a saber, que Jesucristo mismo poseía un «triple ministerio»: Cristo es profeta y maestro - es sacerdote - es pastor y caudillo. Estos «ministerios» o, mejor dicho, estas dimensiones de la actividad de Cristo no deben considerarse como formas aditivamente yuxtapuestas de la aparición en público y de la actuación de Cristo. Si el centro de la misión de Jesús por el Padre consistía en congregar a los hombres para que formaran el pueblo de Dios, y conducirlos a la comunión de vida del Dios Trino y Uno, entonces los «tres ministerios» indican tres aspectos complementarios de su actividad creadora de unidad: por medio de su palabra, Jesús congrega a los hombres y les proclama el amor del Padre; por medio del sacrificio «sacerdotal» de su vida, es quebrantado el poder del mal, un poder desintegrante y destructor de la unidad, y se ofrece a Dios el verdadero sacrificio de alabanza; por medio de su condición de pastor, Jesús mantiene unida a la comunidad de sus discípulos y les da forma, orientación y los dirige por el camino. Pues bien, sin perjuicio de que estas tareas prosigan en el pueblo *entero* de Dios (cf., a propósito, lo que se dice en p. 39, 70 y 945), si el ministerio eclesiástico —como ya vimos y como hemos de seguir viendo todavía— representa de manera especial a Cristo mismo, esto sucede igualmente bajo la triple perspectiva de la labor docente, de la labor sacerdotal de santificar y de la tarea de dirigir. Estas *tres* tareas²⁹ corresponden indivisiblemente, *todas ellas*, al ministerio eclesiástico. Rompen así una imagen cultural estrecha, reducida únicamente a las funciones sacerdotales, y sitúan la imagen del sacerdote en el conjunto de la misión de Cristo y de la misión de los apóstoles. Sin embargo subsiste el hecho de que el elemento sacerdotal pertenece efectivamente a esa imagen, aunque pertenezca como un elemento entre otros. ¿Tendrá esto su punto de apoyo en el ministerio apostólico? ¿O por el con-

28. Cf., a propósito, el *excursus* histórico en P. E. Persson, *Repraesentatio Christi*, 166-177; cf. también L. Schick, *Das Dreifache Amt Christi und der Kirche*, Frankfurt-Bern 1982; L. Ullrich, *Ämter Christi* III, en LThK I (1993), 562-563, así como las indicaciones que proporciona G. Gozzelino, *Nel nome del Signore. Teologia del ministero ordinato*, Torino 1992, 79-89, bibliografía en p. 80, notas 2-4.

29. La constitución LG y también el decreto PO mencionan las tres tareas en el orden de sucesión indicado anteriormente.

trario, será sorprendente y de importancia normativa el que en ningún lugar del Nuevo Testamento se aplique a los apóstoles o a otros ministros el término *hiereus* = sacerdote? De ningún poseedor de un ministerio apostólico o postapostólico se halla atestiguado que poseyera una especial potestad o responsabilidad para la celebración del culto divino. Además, ¿no declara expresamente Jesucristo que su «sacerdocio» hace que finalice todo sacerdocio humano? ¿No posee cada cristiano un acceso inmediato a Dios, de tal manera que no necesita ya un servicio sacerdotal de mediación, más aún, con la circunstancia de que tal servicio, entendido además en sentido jerárquico, no haría sino menoscabar la libertad cristiana y desviarla del único culto esencial, que es el servicio del cristiano en el mundo?

2. «Sacerdotal» no es lo mismo que «cultural»

Vimos ya que el ministerio apostólico se fundamenta a partir de Cristo; es, por su misma esencia, transmisión «representante» de la misión de Cristo por medio de la persona enviada con autoridad. Por eso, en la Iglesia no puede haber ningún otro sacerdocio sino el de la representación sacramental del sacerdocio singularísimo y definitivo de Cristo.

¿Qué significa esto? En primer lugar, en el Antiguo Testamento (principalmente en sus niveles antiguos) el sacerdocio aparece ya en un contexto más amplio que el del culto y el sacrificio. Allí aparece el sacerdote principalmente como el «varón de Dios», que está especialmente cerca de Dios y que, llamado y capacitado por Dios, abre de múltiples maneras a otras personas el acceso a Dios³⁰. Una extrema cercanía de Dios y una extrema dedicación a la salvación de todos los hombres caracterizan a ese «sacerdocio». Viendo así las cosas, Jesucristo es el sacerdote por excelencia.

Pero además, la sagrada Escritura aplica a Cristo el concepto de sacerdote en un significado cultural más estricto. En este sentido, el sacerdocio de Cristo constituye la plenitud de todo el «culto» tributado por la humanidad y «suprime» semejante culto. Porque el sacerdocio de Cristo fue enteramente de índole especialísima. Él fue

30. Cf., a propósito, J. Scharbert, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, Freiburg i.Br. 1964, y A. Deissler, *Das Priestertum im Alten Testament*, en *Der priesterliche Dienst* I (QD 46), Freiburg i.Br. 1970, 9-80.

sacerdote precisamente por ofrecerse a *sí mismo* como sacrificio, por obrar de este modo la reconciliación y la santificación, y por instaurar la nueva y definitiva alianza de Dios con los hombres. Es verdad que esta idea queda reflejada únicamente en la Carta a los hebreos (9, 11ss), pero se palpa objetivamente en muchos pasajes del Nuevo Testamento, a saber, en todos aquellos en los que se habla de la entrega de Jesús en favor nuestro, como sucede, por ejemplo, en Ef 5, 2: «Cristo nos amó y se entregó a sí mismo como don y sacrificio agradable a Dios». El sacrificio de Jesús culminó en la muerte en la cruz, pero abarcó toda su vida. Porque se aplica a toda su existencia el hecho de que él fue obediente hasta la muerte e incluso hasta la muerte en cruz (cf. Flp 2, 8). Así que toda la actividad de Jesús, la de proclamar y sanar, la de consolar y dirigir, está marcada por su entrega al Padre, porque está encaminada a congregar un pueblo que con él recorra el camino del autoofrecimiento al Padre. Por tanto, como dice Schlier, el servicio «sacerdotal» de Jesús consiste en el «servicio sacrificial de la entrega obediente de sí mismo a Dios en favor de los hombres...; para decirlo con otras palabras: el sacerdocio de Jesucristo debe distinguirse, pero no separarse, de su ministerio profético y de su ministerio como Pastor»³¹.

Ahora bien, es una paradoja que un sacerdote se presente con su propia sangre ante Dios (cf. Heb 9, 12), que, por tanto, el servicio sacerdotal consista en la entrega de sí mismo. Y es una paradoja que transforma por completo, más aún, que rompe precisamente todas las ideas existentes hasta entonces acerca del sacerdocio, de tal modo que, a partir de entonces, sólo podemos designar como sacerdote a Cristo añadiendo como explicación algunas palabras: se trata de un nuevo y singularísimo sacerdocio, en el que quedan sobrepujados y suprimidos todos los demás sacerdocios de la humanidad (con la triple significación hegeliana del término alemán *aufheben*: *tollere, elevare, conservare*). Por eso junto a él y después de él no puede haber ya ningún sacerdocio independiente, sino únicamente la representación sacramental de su sacerdocio y la acción de que ese sacrificio sea eficaz.

Viendo todo esto, es metodológicamente erróneo el partir de un concepto universal del sacerdocio en la historia de las religiones, un

31. H. Schlier, *Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes*, 83s. Sobre el conjunto, cf. también Y. Congar, *Structure du sacerdoce chrétien*: MD 27 (1951) 55s.

concepto que esté marcado por el sacrificio cultural, y preguntarse si ese concepto puede aplicarse al ministerio apostólico. Si se procede de esta manera, el resultado será únicamente que «Pablo no se entiende a sí mismo... como sacerdote; todo lo contrario: él suprime todo lo sacerdotal, degradándolo a la categoría de lenguaje figurado para designar su 'actividad no sacerdotal'»³². Ahora bien, lo «no-sacerdotal» es precisamente lo que hace que todo sacerdocio llegue a su plenitud en Jesucristo: no se trata de un sacrificio de culto sacerdotal, sino de la autoentrega a Dios, realizada en Cristo. Esta debe alcanzar, por medio del ministerio apostólico, a todos los tiempos y espacios, como oferta e invitación, como capacitación y exigencia, a fin de que todos los hombres —cada uno según su propia vocación, pero conjuntamente con los demás— recorran en pos de Cristo el camino de la entrega que Cristo hizo de sí mismo.

Hay una serie de referencias que indican que Pablo mismo entiende como una actividad sacerdotal el encargo recibido de proclamar la «palabra de la reconciliación». En 1 Cor 9, 13 el servicio en favor del evangelio se sitúa precisamente en paralelo con el servicio veterotestamentario prestado ante el altar. La proclamación del evangelio acerca de la entrega de Jesús y la invitación a incorporarse a su sacrificio (Rom 12, 1; 6, 19 y *passim*) son, por decirlo así, el nuevo «ministerio sacerdotal»³³. Pablo lo describe de esta manera: Dios concedió la gracia «para que yo como servidor [literalmente: como liturgo] de Cristo Jesús trabaje en favor de los gentiles y administre como sacerdote el evangelio de Dios; pues los gentiles deben convertirse en una ofrenda agradable a Dios y santificada en el Espíritu santo» (Rom 15, 16). De manera parecida se dice en Flp 2, 17: «Aunque mi vida se ofrezca juntamente con el sacrificio y el culto divino de vuestra fe, sin embargo yo me regocijo y me alegro con todos vosotros» (cf. también 2 Tim 4, 6). Por tanto, Pablo entiende su actividad apostólica como «sacrificio-*leiturgia* ministerial ofrecido públicamente en favor de la colectividad del mundo»³⁴.

Ciertamente se podrá designar esto como una imagen o como una metáfora. Pero no es sólo una imagen. «Para Pablo, la realiza-

32. W. Pesch, *Priestertum und Neues Testament*: TrThZ 79 (1970) 71.

33. A. Vanhoye, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento* (BEB 79), Salamanca 2002, 279s.

34. H. Schlier, *Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes*, 84.

ción del sacrificio en el Antiguo Testamento ha quedado sustituida por la proclamación del evangelio. El servicio sacerdotal, para el apóstol, ha quedado integrado en el apostolado, el cual es servicio al evangelio»; porque en la proclamación apostólica se hace presente la entrega que Jesús hizo de sí mismo al mundo; esa entrega «nos sale al encuentro en la modalidad de la palabra. Más aún, podemos afirmar que en el evangelio apostólico el Señor mismo hace que experimentemos su sacrificio y que le experimentemos a él en la modalidad de la palabra». Así que el sacerdocio de Jesucristo «es eficaz mediatamente en el servicio sacerdotal del evangelio apostólico»³⁵. Por eso el ministerio apostólico puede denominarse también «sacerdotal». Por consiguiente, no lo es porque sea responsable del culto o porque ofrezca «sacrificios», sino porque testifica la entrega que Jesús hizo de sí mismo por nosotros, representándola así como un don para nosotros, pero también como una tarea para nosotros (la tarea de seguir a Jesús por el camino de la entrega de sí mismo), y congregando a los hombres con miras a este «programa» así como estableciendo y dirigiendo comunidades.

Ahora bien, el hecho de que en el Nuevo Testamento no se emplee la terminología sacerdotal sino con gran discreción, y que la denominación de sacerdote no se aplique (con excepción de lo que vemos en la Carta a los hebreos) ni a Cristo ni al ministerio eclesiástico, encuentra su explicación en que, durante la primera fase de la Iglesia, hubo que distanciarse del judaísmo y del culto judío. En contraste con esto, se observa una penetración masiva de nomenclatura sacerdotal en la Iglesia en el momento en que, *en primer lugar*, comenzó a no predominar ya un deslinde polémico, sino la idea de que el orden precristiano de la salvación tenía su cumplimiento en el Nuevo Testamento, y *en segundo lugar*, en el momento en que la Iglesia penetraba en un ambiente pagano en el cual el título de sacerdote denotaba un elevado rango sociológico (ambas cosas sucedieron, poco más o menos, en tiempo de Cipriano).

35. H. Schlier, *Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes*, 85 y 88. Cf. igualmente J. Ratzinger, *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes*: GuL 41 (1968) 356s.

d) *Pueblo sacerdotal y ministerio sacerdotal*

Lo que hemos expuesto hasta ahora sobre el ministerio apostólico y sobre su carácter sacerdotal, pero sin referirnos exclusivamente al apóstol mismo, es decir, al círculo de los Doce y al apostolado «añadido» de Pablo, ¿no se aplicará también igualmente a los demás testigos de la resurrección?

Los apóstoles recibieron efectivamente del Señor mismo una especial autoridad; tienen con ello un «origen» propio y están, por tanto, por encima de las comunidades; más aún, con su servicio ellos hacen que surja el pueblo de Dios. Y así, ellos son el fundamento permanente de la Iglesia. Pero una vez que murieron los apóstoles, y habiendo fundado comunidades, la función especial de los mismos ¿no pasó al pueblo de Dios como totalidad, de tal manera que —sobre el fundamento de los apóstoles— una de dos: o «todos los bautizados» son ahora «ministros»³⁶, o son instituidos a partir de entonces ministerios especiales, extraídos del seno de la Iglesia? ¿No concuerda esto también con la sencilla observación de que el ministro postapostólico surge de una comunidad ya existente, porque él recibe de la Iglesia su fe y es consagrado y encargado por ella para que realice su ministerio? Vista así, la estructura del ministerio postapostólico, por «brotar esencialmente del misterio de la Iglesia sacerdotal»³⁷, sería distinta de la estructura del apostolado. El ministerio postapostólico no tendría ya ningún origen propio, enraizado en Cristo, y no estaría ya en una situación (fundamentada cristológicamente) de contraste con la comunidad, sino que aparecería exclusivamente como una función (delegada) de la comunidad misma. Se plantea, por tanto, la cuestión: el ministerio eclesiástico, sin perjuicio de la posición singularísima e irreplicable de los apóstoles, ¿estaría, no obstante, *en continuidad* con el ministerio apostólico, por cuanto, en virtud de una especial misión y capacitación, *no sólo* tuviera su origen en la comunidad, sino que

36. Así piensa E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, 123. Y Käsemann prosigue: «Se practica el *ministerium verbi divini*... Se practica *iure divino*: ha sido conferido y preceptuado a todo cristiano que no quiera dejar de ser cristiano». De manera parecida se expresa E. Schweizer, *Das Amt. Zum Amtsbegriff im Neuen Testament* (1959), reimpresso en K. Kertelge (ed.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt 1977, 212 y *passim*.

37. F. Wulf, *Kommentar*, en *Das Zweite Vatikanische Konzil*, LThK, Erg.-Bd. III, Freiburg i.Br. 1968, 152.

además lo tuviera en Jesucristo, de tal manera que su especial tarea y autoridad las recibiera no de la Iglesia, sino del Señor mismo?

A primera vista podría parecer que el servicio sacerdotal apostólico incumbe de hecho al conjunto de la comunidad. Porque en algunos pasajes centrales de la Escritura se habla del sacerdocio de todo el pueblo de la Nueva Alianza. Y así, se dice en Ap 1, 5: «Él nos ama y nos ha redimido de nuestros pecados por medio de su sangre; él hizo de nosotros reyes y sacerdotes ante Dios, su Padre». Este «sacerdocio» consiste en que los redimidos por Cristo «ofrecen a Dios en todo tiempo el sacrificio de alabanza, es decir, el fruto de los labios que bendicen su nombre» (Heb 13, 15). La alabanza de Dios constituye también el centro del importantísimo texto de 1 Pe 2, 9: «Pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo adquirido en posesión para que anunciéis las grandezas de Aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable». En la *eucaristia* del pueblo se amplía, como quien dice, la *eucaristia* que Cristo mismo ofreció al Padre y se actualiza en los numerosos hermanos y hermanas. Esta liturgia sacerdotal de todo el pueblo de Dios no se limita a la alabanza y la adoración, sino que quiere abarcar toda la vida. Precisamente el «verdadero culto divino» consiste en entregarse a sí mismo –en todos los ámbitos de la propia existencia– al Padre «como sacrificio vivo y santo» (cf. Rom 12, 1). Es el sacrificio que se realiza en el mutuo servicio, en la prestación de ayuda y en el amor, y que halla su consumación en el sufrimiento testificador (en el martirio) con Cristo y para Cristo. Por eso, especialmente a los mártires se los llama también «sacerdotes de Dios y de Cristo» (Ap 20, 6).

Por consiguiente, viendo así las cosas, la misión sacerdotal de Jesús se hace extensiva a todo el pueblo de Dios; este pueblo se convierte en el pueblo sacerdotal. De esta conciencia está llena la teología de la Iglesia en sus albores³⁸. Por eso el concilio Vaticano II no sólo podía entroncar con la sagrada Escritura, sino también con una gran tradición, cuando realizaba: «[en Cristo] todos los fieles quedan constituidos en sacerdocio santo y regio, ofrecen a Dios, por medio de Jesucristo, sacrificios espirituales y anuncian el

38. Cf., por ejemplo, los textos en E. Molland, *Opuscula patristica*, Oslo 1970, 217ss; K. H. Schelkle, *Dienste und Diener in den Kirchen der neutestamentlichen Zeit*, estudio reimpresso en K. Kertelge (ed.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt 1977, 231s.

poder de Aquel que los llamó de las tinieblas a su luz maravillosa. Por tanto, no hay ningún miembro que no tenga parte en la misión de todo el cuerpo» (PO 2). Todos «forman el pueblo de Dios y... participan de las funciones de Cristo: Sacerdote, Profeta y Rey. Ellos realizan, según su condición, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo» (LG 31).

En esta realidad se fundamenta la genuina esencia del «laicado», el cual no debe describirse negativamente como la «no participación en el sacerdocio ministerial», sino positivamente: es vocación a la participación inmediata en la realidad de Cristo, la cual se transmite –como don y como tarea– a todo bautizado y confirmado. Por eso, el «sacerdocio universal» precede al «sacerdocio ministerial» (por lo demás, la señal de ello es que sólo un bautizado puede recibir las sagradas órdenes).

Ahora bien, este «sacerdocio de todos los creyentes» no significa en modo alguno la relativización de un ministerio sacerdotal específico. Hay dos razones decisivas para ello:

1) El sacerdocio universal no significa que cada individuo sea «su propio sacerdote», sino que el enunciado debe entenderse en sentido estrictamente colectivo: se refiere primariamente al pueblo de Dios en su totalidad (se refiere al individuo únicamente en cuanto este pertenece a ese pueblo)³⁹. Porque con la denominación de «pueblo sacerdotal» se aplica a la comunidad del Nuevo Testamento un título honorífico de Israel. Este título no enuncia nada sobre la existencia o no existencia de un ministerio, sobre un ministerio de tal clase o de tal otra, sino que exhorta a la Iglesia a vivir, como Israel, cual pueblo santo para Dios⁴⁰. Lo que aquí se entiende por «sacerdotal» está caracterizado por la especial cercanía –una cercanía precisamente íntima– en la que el pueblo escogido se halla respecto de Dios por la «vocación sacerdotal» de ese pueblo para la alabanza, por su elección para dar testimonio del evangelio y por la «postura sacerdotal» de la entrega vicaria y de servicio de todos en el mundo y para el mundo. Con ello la comunidad de los bautizados está integrada en la pro-existencia (sacerdotal) de Jesús. Así que el sacerdocio «universal» o «común» es una parti-

39. Cf., a propósito, L. Goppelt, *Der Erste Petrusbrief*, Göttingen 1978, 143-154; N. Brox, *La primera Carta de Pedro* (BEB 73), Salamanca 1994, 132-151; J. Gnllka, *Teología del Nuevo Testamento*, 458s.

40. La fundamentación detallada puede verse en A. Vanhoye, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, 271s (bibl.).

cipación inmediata y específica en el sacerdocio de Cristo, una participación que, en cierto modo, subsiste en sí misma, y concretamente en el sentido de que no necesita fijar su mirada como «complementación» en el sacerdocio ministerial, más aún, que no tiene por qué suscitar en absoluto la idea del «sacerdocio ministerial» y la relación con él para ser entendida en su propia realidad. Y no obstante:

2) El carácter sacerdotal de todo el pueblo de Dios no excluye sino que incluye el que este pueblo, en su más íntima esencia y acto vital, esté diferenciado sacramentalmente. Porque la pertenencia al pueblo de Dios, la entrega de todos al Padre y el servicio prestado al mundo es posible única y exclusivamente por medio de Jesucristo, es un constante «estar con él» e «ir con él». Ahora bien, Cristo se nos transmite «sacramentalmente» *a sí mismo* y nos transmite de este modo su *palabra* y el *don de su Espíritu*, es decir, lo hace en los signos tomados por él a su servicio y capacitados por él, signos que remiten a su persona y la «representan», esto es, que hacen que sea presencia eficaz. Entre esos signos mediadores se cuenta en primer lugar y de manera esencial el ministerio *apostólico*. En él se sigue transmitiendo al pueblo de Dios la permanente «precedencia» de Cristo, y se convierte así en el permanente fundamento de la Iglesia. Ahora bien, este *fundamento de los apóstoles*, inscrito en la Iglesia y que la sustenta, necesita él mismo, una vez finalizada la era apostólica, portadores personales: los ministros. Porque el fundamento no es una cosa indeterminada e impalpable que «esté allí», sino que adquiere forma eficaz en el testimonio personal y dado con potestad. Y así, en las cartas paulinas auténticas hay un «esquema», una manera de entender, según la cual el apóstol, con su autoridad, se halla presente en las comunidades no sólo por medio de sus cartas, sino también por medio de sus enviados y colaboradores. Con este esquema pudieron entroncar, precisamente sin cesuras, las Cartas pastorales: el apóstol, y con él la tradición apostólica, son una presencia que actúa en el ministerio eclesial (postapostólico). Por eso, también los ministros postapostólicos, al igual que el apóstol mismo, están al servicio de Cristo. Son –como los apóstoles– sus «representantes».

Lo nuevo del ministerio postapostólico consiste en que se sienta ligado constitutivamente a la herencia apostólica: se trata precisamente de que la Iglesia, por medio del ministerio postapostólico,

permanezca y se mantenga en la apostolicidad fundamentada por los apóstoles. Por eso puede afirmarse en cierto sentido que en el ministerio postapostólico cada creyente en particular encuentra lo que mantiene unida como totalidad a la comunidad eclesial y lo que constituye el fundamento de la misma: lo «apostólico». Medard Kehl hace notar con razón:

En el ministerio la comunidad se «representa» visible y palpablemente para los individuos; aquí se muestra de manera clarísima que la Iglesia... es más que la suma de los creyentes individuales; que la Iglesia es realmente anterior a ellos y que con sus dones y preceptos puede llegarse de manera sumamente concreta a cada individuo... Con ello evita que la fe del individuo caiga en una arbitrariedad sin vínculos y subjetiva, y plasma esa fe integrándola en la comunidad –más extensa– de la fe de la Iglesia⁴¹.

En este sentido, el ministerio postapostólico tiene enteramente sus raíces *en la Iglesia*, surge *con ella* y se encuentra *en ella*. No sólo porque ese ministerio realiza su servicio específico juntamente con otros servicios y dones carismáticos, sino también en el sentido de que está vinculado al origen apostólico anclado en la Iglesia, y ha de estar dispuesto a «dejarse instruir por la comunidad de los creyentes, a la que él mismo debe instruir»⁴². Sin embargo, el ministerio, como servicio al pueblo de Dios, pertenece conjuntamente a la «estructura de condiciones» de dicho pueblo (Stefan Knobloch). En esta relación tiene como *ministerio* la tarea especial de «obrar para que la Iglesia no olvide su apostolicidad, es decir, su retrovinculación con el testimonio inicial de Cristo. Pero el ministerio se halla en la comunidad, y no la constituye»⁴³, como señala J. Roloff. Claro que esto no es más que una faceta –¡una faceta correcta e importante!–. El ministerio *es* ministerio de la Iglesia, y como tal representa el «*prae*» de la Iglesia edificada sobre el fundamento de los apóstoles ante la persona individual. Ahora bien, el fundamento apostólico –como ya vimos– es en su realidad más

41. M. Kehl, *Die Kirche – das Zeichen der Liebe Gottes unter den Menschen* (Theologie im Fernkurs, Lehrbrief 17), Würzburg 1981, 37s.

42. Comisión teológica internacional, *La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica* (1973), n. 4, párrafo 6 (*Documentos de la Comisión Teológica Internacional* (1969-1996), Madrid 1998).

43. J. Roloff, *Ordiniertes Amt und Communio*, en B. J. Hilberath (ed.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation* (QD 176), Freiburg i.Br. 1999, 122.

profunda la mediación de la absoluta «precedencia» de Cristo mismo (no sólo ante el individuo, sino también ante la Iglesia como totalidad). Por tanto, los que representan la «precedencia» apostólica son a la vez e igualmente representantes y embajadores de Cristo, los cuales, por ello, se encuentran en una doble vinculación: están ligados al fundamento apostólico de la Iglesia y lo están también al Señor que los envía y les da poderes por medio de la ordenación.

Este origen cristológico incluso del ministerio postapostólico se expresa en una serie de textos del Nuevo Testamento. En Hch 20, 28ss, la designación para el ministerio (postapostólico) de los presbíteros u obispos se entiende como una designación obrada por el Espíritu santo y, al mismo tiempo, como ejercicio del ministerio pastoral, es decir, de aquel ministerio que caracteriza la acción central del mismo Jesucristo: «Cuidad de vosotros mismos y de todo el rebaño, pues el Espíritu santo os ha constituido obispos para que vosotros, como pastores, os preocupéis de la Iglesia de Dios, que él adquirió con la sangre de su propio Hijo». De manera parecida, en la Carta primera de Pedro (5, 1; una carta postapostólica), el fingido apóstol Pedro se sitúa como co-presbítero junto a los posteriores presbíteros. Aquí vemos que Cristo es el Pastor mismo que confiere su ministerio a hombres, a saber, a Pedro y a los «co-presbíteros», hasta que él aparezca de nuevo como Pastor (1 Pe 5, 4). Lo mismo vemos en Ef 4, 11, donde el autor une en cierto modo en una línea continua los servicios de la propia época (postapostólica), los servicios de pastores y maestros, con la fundación por Cristo del ministerio apostólico primordial: «Y él (Cristo) dio a unos el ministerio apostólico, a otros los constituyó como profetas, a otros como evangelistas, a otros como pastores y maestros, a fin de capacitar a los santos para el cumplimiento de su servicio en favor de la edificación del cuerpo de Cristo». El autor puede reunir esos diferentes ministerios «porque –como afirma M. Theobald– según su convicción todas estas funciones, servicios o ministerios que se están formando concuerdan, a pesar de las diferencias existentes entre ellos, en lo que constituye su *esencia*, a saber, el hecho de ser *dones del Cristo exaltado*»⁴⁴. Más aún, propiamente los servicios como tales no son los dones, «¡sino que el regalo de Cristo lo son

44. M. Theobald, *Die Zukunft des kirchlichen Amtes*, en P. Hünemann (ed.), *Und dennoch... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester*, Freiburg i.Br. 1998, 33.

las *personas* que los desempeñan!»⁴⁵ Él mismo es quien, por medio de la institución, hace que (¡también!) los ministros postapostólicos «edifiquen» su cuerpo (el cuerpo de Cristo), es decir, realicen la propia plenitud de Cristo en la historia de la salvación: la unidad entre Dios y el hombre y entre unos hombres y otros.

Joseph Ratzinger compendia así esta realidad: «Como resultado... podemos constatar que el Nuevo Testamento mismo puso el lazo de unión entre el ministerio apostólico y el ministerio presbiteral, de tal modo que las realidades estructurales del uno son también las del otro»⁴⁶. Al mismo tiempo se menciona el motivo más íntimo del ministerio postapostólico: por medio del testimonio apostólico se pone, sí, el «fundamento» permanente, pero la «edificación» del pueblo sacerdotal de Dios prosigue, y continúa de la misma manera en que se puso el fundamento apostólico: por medio de enviados con autoridad que, como «colaboradores de Dios», han de esforzarse para que los hermanos y hermanas puedan cumplir su servicio; para que el «campo de labranza» de Dios fructifique y el «edificio» de Dios se complete (1 Cor 3, 9). Así que también el ministerio postapostólico está caracterizado por la idea de la misión por Cristo y de la representación de Cristo⁴⁷.

Podría objetarse que, a pesar de todo, cada cristiano puede «representar» a Cristo ante otra persona. ¡Eso es cierto! Y de eso también se tuvo siempre conciencia en la Iglesia: sobre todo en los confesores, en los testigos de sangre y en los santos la autoridad de Cristo se hace presencia viva⁴⁸. Sin embargo, la representación de Cristo *por medio del ministerio sacramental* tiene dos notas específicas: 1) No está relacionada tanto con el individuo sino más bien con la comunidad/la Iglesia. Es en sentido formal la «representatio Christi capi-

45. *Ibid.*, 45, nota 18.

46. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 295. También J. Blank, *Vom Urchristentum zur Kirche*, München 1982, 176, asocia 2 Cor 1, 24, es decir, un enunciado de Pablo acerca de su ministerio apostólico, con el ministerio eclesiástico en general. De igual modo H.-J. Venz, *So fing es mit der Kirche an*, Zürich y otras 1981, 154, establece una línea de vinculación entre 2 Cor 5, 20 y el posterior ministerio eclesiástico.

47. Cf. J. Roloff, *Amt, Ämter, Amtsverständnis IV*, en TRE 2 (1978), 525. Concretamente el citado autor, en *Apostolat – Verkündigung – Kirche*, 264, entiende así esta realidad: «La continuidad del evangelio se expresa claramente en la Iglesia... en forma de la continuidad visible de los *proclamadores llamados por el Señor mismo* para el servicio» [la cursiva es del autor de la presente obra].

48. Cf. A. Jensen, *Christusrepräsentation, kirchliche Ämter und Vorsitz bei der Eucharistie*: FrZPhTh 40 (1993) 292-297, especialmente 292ss.

tis», es decir, la presentación actual de Cristo como el Señor y la Cabeza de su Iglesia. 2) La representación por medio del ministerio sacramental enuncia algo sobre la manera peculiar de la misma: en el ministerio, el Señor no vincula sus dones salvíficos a la «demostración del Espíritu y del poder» de una persona, es decir, no los vincula a los dones carismáticos subjetivos que puedan probarse que una persona posee, sino que los vincula a la misión ministerial conferida por medio de la ordenación sagrada y la comunicación del Espíritu, una misión en virtud de la cual el creyente puede estar seguro de que en las acciones ministeriales se está encontrando con Cristo mismo. Así que la objetividad de lo ministerial, que primeramente pudiera parecer extraña, objetividad en la cual se comunica la eficaz promesa salvífica de Cristo, no vincula al creyente con una persona humana, sino con la realidad objetiva de Cristo mismo. Sobre esto hablaremos luego más extensamente (*infra*, 132ss).

De todos modos se ve que el sacerdocio universal de todos los creyentes y el «ministerio sacerdotal» especial se hallan en dos planos completamente distintos. El primero consiste en la vida sacerdotal que todos los bautizados llevan con Cristo; el segundo es la «manifestación tangible de la mediación sacerdotal de Cristo». Con ello, los ministros eclesiales son «instrumentos vivos de Cristo mediador, y no ya como delegados del pueblo sacerdotal»⁴⁹. Y así, en el ministerio sacerdotal, que tiene su origen en la «objetividad» de la ordenación sagrada, es decir, en una acción de Cristo, se perpetúa un rasgo esencial del ministerio apostólico: el Señor mismo llama y da poderes a hombres para que estos «equipe» a sus hermanos y hermanas «para la edificación del cuerpo de Cristo» —y para que lo hagan mediante la predicación y los signos sagrados, mediante la instrucción pastoral y la diaconía—.

Esta realidad la sintetiza así, de manera breve y muy significativa, la declaración del Consejo pontificio para los laicos, *Los sacerdotes en las asociaciones laicales*: «Como encargado por Cristo de prestar servicio a este ‘linaje escogido’ y como garante de que se conserve la identidad del mismo, el sacerdote tiene la responsabi-

49. A. Vanhoye, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, 323 y 322. También la teología de los Padres efectuó estas diferenciaciones. Cf., por ejemplo, Próspero de Aquitania, *Exp. in Ps. 131, 16* (CC 68A, 149): «Totus populus christianus sacerdotalis est. Verum plenius hoc ipsi rectores plebis accipiunt qui specialius summi pontificis et mediatoris personam gerunt» (el «personam gerere» tiene poco más o menos el mismo significado que «agere in persona»).

dad ministerial de hacer que se viva el sacerdocio universal... Según esto, toda acción sacerdotal está al servicio de la obligación de comunicar a todos y cada uno el encuentro salvífico con el Señor» (Prólogo).

2. *Del ministerio en el Nuevo Testamento al ministerio posterior al Nuevo Testamento*

a) *Continuidad y discontinuidad*

No es preciso que expongamos aquí detalladamente la transición histórica del ministerio apostólico al ministerio postapostólico⁵⁰, tanto más cuanto que no existe (¿aún?) una completa uniformidad en cuanto a la reconstrucción histórico-exegética. Es cuestionable que haya habido una transición continuada uniforme, porque en el Nuevo Testamento no se encuentra un ordenamiento y una teología del ministerio que pueda expresarse en un concepto. Desde el punto de vista puramente histórico podría hallarse en lo cierto la observación —enteramente escéptica— de W. Pesch: «En los escritos paulinos, y con mucha más razón aún en la totalidad del Nuevo Testamento, no se encuentra una doctrina clara sobre el sacerdocio y sobre los elementos fundamentales del ministerio en una Iglesia cristiana. No hay más que observaciones ocasionales que no siempre pueden armonizarse entre sí, más aún, que algunas veces se contradicen, de teólogos aislados en escritos aislados para comunidades aisladas»⁵¹. La doctrina eclesial y teológica acerca del ministerio no necesita ninguna vulgar armonización ni ningún pulimiento histórico. Así que podremos poner en duda enteramente la tesis de H. Schlier, el cual sostiene que los ministerios postapostólicos «no sólo se hallan en continuidad efectiva y al mismo tiempo ideal con el ministerio apostólico, sino también en continuidad formal y jurídica, y no sólo

50. Cf. a propósito, por ejemplo, H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 109-120; J. Martin, *Die Genese des Amispriestertums in der Frühen Kirche = Der priesterliche Dienst III* (QD 48), Freiburg i.Br. 1972; H. Schlier, *Die neuteamentliche Grundlage des Priesteramtes*, 100ss; R. Zollitsch, *Amt und Funktion des Priesters*, Freiburg i.Br. 1974, 88ss; H.-J. Venetz, *So fing es mit der Kirche an*.

51. W. Pesch, *Priestertum und Neues Testament*, 66.

en continuidad de funciones, sino también de capacitación de poderes, de encargo y de misión»⁵². Pues, aunque es cierto que ya Pablo delegó poderes apostólicos, sin embargo es más que cuestionable que con ello se diera también una delegación «sucesoria»⁵³. Aparte de esto, la estructura concreta del ministerio es variada y fluida hasta comienzos del siglo II, y tan sólo a partir de ese tiempo se va imponiendo paulatinamente el denominado triple ministerio (obispo, presbítero, diácono). Jesús mismo —como formula acertadamente Leo Karrer— «no fijó definitivamente en sus detalles las estructuras de la Iglesia. Él tan sólo desencadenó un movimiento de seguimiento y sucesión, y este movimiento —cuanto más fue transcurriendo el tiempo— tuvo también que consolidarse socialmente»⁵⁴, y precisamente con este fin creó también ministerios. En su formación concreta desempeñó un papel decisivo la cuestión sobre cómo podría quedar garantizada la «identidad» procedente de Jesús durante una lejanía temporal cada vez mayor que se iba separando del acontecimiento creador de la identidad⁵⁵.

Los primeros decenios postapostólicos pueden interpretarse seguramente como una época de ensayo y tanteo. Podremos entender las variadas reestructuraciones que fueron precisas si vemos a la Iglesia según la imagen de un edificio, donde para la edificación de una casa se necesitan operarios distintos que para la administración, ampliación y renovación de un edificio ya existente⁵⁶. Pero aun semejante explicación puede quedar completamente en suspenso. Porque es de importancia teológica únicamente un hecho, extraordina-

52. H. Schlier, *Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes*, 102s.

53. Sin embargo, según J. Hainz, *Ekklesia*, Regensburg 1972, 295ss, se encuentra ya en Pablo mismo algo así como la idea de una sucesión en el ministerio apostólico, por cuanto a Timoteo, según Flp 2, 19ss, «se le contempla seguramente como sucesor del apóstol»: J. Hainz, *Amt und Amtsvermittlung bei Paulus*, en Id. (ed.), *Kirche im Werden*, München y otras 1976, 115. De manera distinta piensa, por ejemplo, A. Vögtle, *Exegetische Reflexionen zur Apostolizität des Amtes und zur Amtssukzession*, en R. Schnackenburg y otros (eds.), *Die Kirche des Anfangs*. FS H. Schürmann, Leipzig 1977, 536s.

54. L. Karrer, *Die Stunde der Laien*, Freiburg i.Br. 1999, 284.

55. Cf., a propósito, G. Bausenhardt, *Das Amt in der Kirche*, 127-165.

56. Una imagen distinta la utiliza H. Schürmann, *Auf der Suche nach dem 'Evangelisch-Katholischen'*. Zum Thema 'Frühkatholizismus', en J. Rogge-G. Schille (eds.), *Frühkatholizismus im ökumenischen Gespräch*, Berlin 1983, 73s: «La forma original de una estructura sociológica no puede ser en absoluto —como tampoco la estructura de un embrión— la medida de la forma consumada, porque, en primer lugar, una 'forma que se está haciendo' lleva todavía en sí necesariamente

riamente sorprendente: después de tan sólo unos pocos años, en los que predominan el pluralismo y la amplitud de variaciones en las estructuras del ministerio, se presenta el ministerio postapostólico como una entidad uniformemente perfilada, que se halla en continuidad obvia con el ministerio apostólico y que es aceptado como tal. La rapidez y la uniformidad del desarrollo y también la concordante comprensión teológica del ministerio pueden encubrirse con frases como «el posterior ministerio eclesiástico 'se' fue desarrollando paulatinamente a partir de inicios neotestamentarios». Si tenemos en cuenta que la Iglesia, desde Siria hasta Roma, sin dirección central, en menos de treinta años (¡y dadas las posibilidades de comunicación que existían entonces!) encontró en todas partes la misma «solución», entonces este hecho mismo necesita una fundamentación y no puede encontrar su explicación última en declaraciones tan misteriosas como: «se» fue desarrollando. Evidentemente el peso de los principios de la teología misma del ministerio existentes en el Nuevo Testamento (así como el apremio del Espíritu que actuaba en la Iglesia) condujo a este hecho sorprendente⁵⁷.

En la Carta primera de Clemente (hacia el año 90) queda reflejada ya la continuidad, más aún, la «sucesión» del ministerio apostólico:

las deficiencias 'embrionarias' del estadio de formación; y en segundo lugar, una estructura sociológica 'en formación' no se va desligando sino en un proceso de devenir del 'terreno nutricio' de su origen, y sólo paulatinamente va adquiriendo forma independiente».

57. N. Brox, *Priesterideal – welcher Preis?*: Or. 46 (1982) 151-152, tomó mi declaración sobre lo sorprendente de este desarrollo como motivo para negarme sencilla y tajantemente «el conocimiento de la escena de las circunstancias del cristianismo primitivo», y para señalar que el ministerio apostólico, con los perfiles que fue adoptando paulatinamente, «podía deducirse de las formas de organización contemporáneas de asociaciones religiosas y de otra índole» (p. 152). Pero no se trata de ello en absoluto. Sino que se trata de que el ministerio que se iba estableciendo entonces no sólo se entendió a sí mismo en analogía con tales formas previamente halladas, sino que el proceso de institucionalización fue acompañado estrechamente por una reflexión de fe (cf *supra*, p. 54). Y en realidad, juzgo que en todo ello fue absolutamente asombrosa la uniformidad de esa fundamentación teológica y formación del ministerio o —para expresarnos en jerga moderna— esa «ideologización» de una necesidad sociológica. Y lo fue porque la sucesión, entendida ya teológicamente en la Carta primera de Clemente, o la idea de la representación, sostenida ya expresamente en las cartas de Ignacio, son mucho más que una simple aceptación de formas de organización contemporáneas. Por lo demás, también H.-J. Klauck, *Die Autorität des Charismas*, en E. Klinger-R. Zerfuß (eds.), *Die Kirche der Laien*, Würzburg 1987, 26, habla de lo «sorprendente» que fue que el monoepiscopado se impusiera tan rápidamente.

Los apóstoles nos predicaron el evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado de Dios. En resumen, Cristo de parte de Dios, y los apóstoles de parte de Cristo: una y otra cosa, por ende, sucedieron ordenadamente por voluntad de Dios... Y así, según pregonaban por lugares y ciudades la buena nueva y bautizaban a los que obedecían al designio de Dios, iban estableciendo a los que eran primicias de ellos –después de probarlos por el espíritu– por obispos y diáconos de los que habían de creer... También nuestros apóstoles tuvieron conocimiento, por inspiración de nuestro Señor Jesucristo, que habría contienda sobre este nombre y dignidad del episcopado. Por esta causa, pues, como tuvieran perfecto conocimiento de lo por venir, establecieron a los susodichos y juntamente impusieron para adelante la norma de que, muriendo estos, otros que fueran varones aprobados les sucedieran en el ministerio (1 Clem 42, 1ss; 44, 1s).

Sobre todo en la teología protestante existe la tendencia a interpretar la Carta primera de Clemente como la «construcción histórica» de un ministerio que, entre otras cosas, tiene como funciones la dirección de la comunidad y la celebración de la eucaristía, y que se diferencia de los laicos, quienes en esa carta son mencionados expresamente por primera vez (40, 5). Pero aunque haya habido su parte de «construcción histórica», Clemente ya recoge enfoques existentes en la tradición⁵⁸. Porque ya en el Nuevo Testamento la labor de «edificación» de la Iglesia prosigue de manera análoga a como ya se puso el fundamento apostólico de la misma, a saber, por medio de servidores llamados y capacitados por el Señor, que no sólo representaban el fundamento apostólico de la Iglesia, sino que le representaban a Él mismo. Siguiendo esta misma línea, Ignacio de Antioquía, por ejemplo, recalca a principios del siglo II: «A todo aquel que envía el Padre de familias a la administración de su casa, hemos de recibirle como al mismo que le envía» (Ignacio, *Carta a los efesios* 6, 1).

58. Cf. R. Zollitsch, *Amt und Funktion des Priesters*, 88ss. También según H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, 98s. «Clemente no se siente como innovador, sino como representante del antiguo ordenamiento, vigente desde siempre... Lo peculiar en Clemente reside tan sólo en que la constitución de ancianos se realizó sencillamente a causa del ordenamiento existente y, como tal, se situó para siempre bajo la protección de un mandato expreso».

b) *La importancia de la imposición de las manos y de la consagración*

El ministerio eclesiástico postapostólico se transmitirá por medio de la imposición de las manos por parte de un ministro autorizado.

En estos últimos tiempos E. Schillebeeckx trató de relativizar la importancia de la imposición de las manos⁵⁹. La considera, sí, un rito significativo, pero duda de que la imposición de las manos haya sido siempre la *conditio sine qua non* para constituir a una persona en el ministerio, y deba seguir siéndolo. Y así, según la *Tradición apostólica*⁶⁰ y otras pruebas textuales, el confesor (¡como demostrado portador del Espíritu!) podía ser recibido en el presbiterio incluso sin la imposición de las manos. Teniendo en cuenta esta posibilidad, realizada históricamente, ¿podrá quizás concebirse para el presente y para el futuro de la Iglesia una constitución alternativa de una persona en el ministerio? Más todavía: el ejemplo del confesor, recibido en el presbiterio sin imposición de las manos, ¿no probaría que aquel que demuestra ser carismático y que es reconocido como tal por la comunidad, es ya –por este mismo hecho– poseedor del ministerio? Pero en contra de esto hay que afirmar que el testimonio aducido por Schillebeeckx es bien poca cosa y muy discutido desde el punto de vista histórico. Porque todos los testimonios textuales se derivan de un único pasaje que se encuentra en Hipólito, y ese pasaje se encuentra ya corregido en la traducción siríaca de la *Tradición apostólica*. Se discute además si el confesor recibido en el presbiterio sin la imposición de las manos era tan sólo igual en dignidad a los demás presbíteros o si podía asumir también la función de los mismos (por ejemplo, la de celebrar la eucaristía, cosa que es dudosa)⁶¹.

También C. Vogel⁶² presenta abundante material histórico en favor de la tesis de que la imposición de las manos no era, en la antigüedad, la única forma de constituir a una persona en el ministerio. Muestra, además, que la realización del rito de la ordenación no hacía ya automáticamente, como quien dice, que una persona fuera ministro, sino que había que añadir a ello

59. E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf 1981, 58s.

60. *Tradición Apostólica* 9: «No se impondrá la mano, para el diaconado o el presbiterado, al confesor que haya sufrido arresto por el nombre de nuestro Señor, pues ya posee el rango de presbítero en razón de su confesión».

61. Así, por ejemplo, H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, 91, señala la amplitud de la variedad existente entre los miembros del presbiterio: «En el presbiterio se sientan... no sólo los que propiamente presiden a la comunidad, sino junto a ellos y en igualdad de rango los 'honorables' de toda clase: profetas, maestros, antiguos y acreditados asistentes encargados de atender a las necesidades y consejeros».

62. C. Vogel, *Chirotonie et Chirothésie*: *Iren.* 45 (1972) 7-21 y 207-235.

el «contexto eclesial», principalmente el reconocimiento por parte de la Iglesia. La conclusión que de ahí se saca, a saber, que lo esencial para conferir un ministerio no era la consagración por medio de la imposición de las manos, sino el reconocimiento de un candidato como ministro por parte de la Iglesia, es una conclusión que sobrepasa considerablemente el material histórico disponible. Porque, según ello, el ministerio se confería siempre mediante el signo de una determinada acción o mediante el signo de un contexto. Lo que Vogel prueba históricamente es la existencia de una pluralidad original de los signos sacramentales reconocidos en la Iglesia para conferir la ordenación. Por cuanto estos signos poseían únicamente eficacia sacramental si además se cumplía una serie de condiciones jurídicas y eclesiológicas (por ejemplo, la fe recta del ordenando, la elección por parte de la comunidad o el asentimiento de la misma a la ordenación, el hallarse dentro de la unidad de la Iglesia, el asentimiento del metropolitano, etc.), vemos que con ello no se prueba que lo decisivo fuera el reconocimiento por parte de la Iglesia, sino únicamente que a la consagración sacramental debían añadirse además otras condiciones.

Por tanto, quedamos en que el ministerio eclesial es conferido mediante un signo sacramental, el cual –a pesar de cierta amplitud de variaciones en la antigüedad– consiste principalmente en la imposición de las manos. Esta se presupone ya de manera sumamente obvia en los escritos más tardíos del canon bíblico (Hch 6, 6; 1 Tim 4, 14; 1 Tim 5, 22; 2 Tim 1, 6). Suponemos que esta imposición de las manos fue tomada de lo que se hacía al conferir el ministerio rabínico, y en esa ceremonia no se entendía ya como un «gesto de bendición o de salvación» sino como un «rito de concesión», que transmite el poder del Espíritu de Dios y la autoridad para hablar y actuar en el nombre de Dios⁶³. Ahora bien, la imposición cristiana de las manos significa además la vinculación con Jesucristo y con el origen apostólico de la Iglesia. El Espíritu transmitido por Cristo es el que llena a la persona que ha sido consagrada y se apropia de ella para que desempeñe el ministerio eclesial (cf. 2 Tim 1, 6s).

Por eso, en el decreto *Presbyterorum Ordinis* (n. 12) del concilio Vaticano II, a la ordenación se la sintetiza con razón con el concepto de «santificación» (cf. Jn 10, 36; *consecratio*, un término que en la Iglesia antigua se aplicaba ya al bautismo). Ser consagrado y ser santificado significa dedicarse a sí mismo y ser destinado por Dios

63. Cf., a propósito, G. Kretschmar, *Die Ordination im Frühen Christentum*. FZPhTh 22 (1975) 62 y 68.

para el servicio y para una misión especial⁶⁴. Por este motivo, en la ordenación se ora implorando al Espíritu santo y se confiere de manera especial el don del Espíritu santo. «Dios, a quien ha sido llamado por él, le confiere el carisma que le capacita para desempeñar el ministerio»⁶⁵ y le convierte en el «instrumento» del *Kyrios*.

De ahí se siguen dos cosas. *En primer lugar*, la alternativa propuesta hoy en día no raras veces: «ministerio o carisma», es una alternativa insostenible⁶⁶. La designación para el ministerio se efectúa en una acción que confiere precisamente un carisma especial del Espíritu. *En segundo lugar*, la imposición de las manos es más que una simple legitimación pública en la Iglesia y por medio de la Iglesia. Al conferirse el Espíritu de Dios mediante un signo sacramental, está inmensamente claro que la asignación para el ministerio eclesial no se entendió desde un principio como «colocación en un puesto» o como «otorgación jurídica de competencias», sino como «comunicación del Espíritu»⁶⁷. Por tanto, no es suficiente decir que la ordenación «en último término no es sino el encargo oficial dado para el desempeño de un servicio en la comunidad»⁶⁸. En la «ordenación» no se procede sencillamente a examinar y confirmar un carisma existente ya antes, «sino que se confiere» ese carisma, como dice acertadamente H. Küng, quien prosigue interrogando: «¿No se desatiende un elemento esencial de la ordenación cuando se desatiende ese carisma del ministerio, esa especial comunicación

64. También para R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1957, 297 nota 3, los verbo joánicos «santificar» y «enviar» son un par de conceptos correlativos indisolubles.

65. E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im NT*, Göttingen 1951, 97. K. Lehmann, *Ämteranerkennung und Ordinationsverständnis*: Cath. 27 (1973) 255ss, muestra en un esbozo cómo fue esta, según la exégesis actual, la comprensión constante de la imposición de las manos en el Nuevo Testamento.

66. ¡Partiendo precisamente también de los datos exegéticos! Así lo muestran, por ejemplo, F. Hahn, *Neutestamentliche Grundlagen für eine Lehre vom kirchlichen Amt*; J. Kremer, «Eifert aber um die größeren Charismen!» (1 Kor 12, 31b): ThPQ (1980) 321-335; Id., *Zur Diskussion über Priestertum und Zölibat*: Wiener Diözesanblatt 119 (1981) n. 6, 70.

67. Cf. A. Müller, *Amt als Kriterium der Kirchlichkeit?*, 118. También la investigación de J. Martin, *Die Genese des Amtspriestertums in der Frühen Kirche*, que en algunos pasajes «critica la idea del ministerio», hace constar: «En ninguna parte en la que se enuncie algo acerca del modo de la designación, se presupone que la elección o el asentimiento de la comunidad bastan por sí solos para la designación de ministros» (*ibid.*, 66).

68. Así K. H. Ohlig-H. Schuster, *Blockiert das katholische Dogma die Einheit der Kirchen?*, Düsseldorf 1971, 77.

del Espíritu?»⁶⁹ Así como el carisma sin ministerio tiende a «volatilizarse» —como dice Schillebeeckx— «en exaltación entusiástica, fanatismo y puro subjetivismo», así también el ministerio sin carisma se empobrece «y corre peligro de convertirse en una institución de poder»⁷⁰.

La imposición de las manos no significa que el carisma fluya, como quien dice, del consagrante al consagrado, sino que es un don inmediato de Dios, un don del Espíritu santo mismo. Por eso la ordenación es realizada en primer lugar por ministros, es decir, por personas que, en virtud de su ministerio, representan la prioridad de la acción de Dios, y en segundo lugar, «la ordenación cristiana no se realiza en silencio, sino que en ella se implora el don»⁷¹. En todo ello se ve claramente que el Espíritu santo no sólo es don concedido a los consagrados, sino que es también don concedido a toda la comunidad que está en oración: en la ordenación acontece en el consagrado una cosa que es para la Iglesia. Jesucristo escoge eficazmente para sí al consagrado a fin de realizar su servicio a los demás fieles. El Señor mismo «se vincula» a aquel por medio del cual él va a seguir concediendo eficazmente sus dones salvíficos.

La imposición de las manos no sólo confiere el Espíritu y no sólo concede la potestad ministerial, sino que además integra al consagrado en el colegio de los obispos o presbíteros, que se halla en sucesión formal y material con respecto al ministerio apostólico. La *successio apostolica* no es simplemente la cadena mecánica de la imposición de las manos sobre el individuo, sino la incesante invocación del Espíritu santo sobre candidatos llamados por Dios (y —como hemos de ver todavía— aceptados con asentimiento por la comunidad) y la recepción de los mismos en el colegio apostólico, que constituye la actualización del origen apostólico normativo. Así que por la imposición de las manos, es decir, por la consagración, comunicación del Espíritu, concesión de una misión ministerial e inserción en la sucesión apostólica, una persona queda capacitada para actuar *in persona Christi*.

Por cuanto este acontecimiento profundamente espiritual se efectúa por medio del signo visible de la imposición de las manos, un signo que parece tan poca cosa y tan circunstancial, vemos que la

69. H. Küng, *Strukturen der Kirche* (QD 17), Freiburg 1962, 139.

70. E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, 38.

71. G. Kretschmar, *Die Ordination im Frühen Christentum*, 68.

consagración lleva en sí algo enojosamente positivista. ¿Por qué la misión ministerial se efectúa por medio de la imposición de las manos? ¿Por qué no de otra manera? ¿Por qué se efectúa a través de quienes se hallan en la *successio apostolica*? ¿Por qué aquel a quien se le impusieron las manos tiene ahora en la Iglesia una posición, responsabilidad y capacitación distintas?

Este «positivismo» de la imposición de las manos, este previo «así y no de otra manera», corresponde —como dice con razón J. Ratzinger— «a la positividad de lo cristiano, a su ‘ser-de-fuera’, algo que es permanentemente esencial para él. Por eso, la imposición de las manos no es primariamente símbolo de una concesión de poder por parte de la comunidad, sino que es símbolo de que la potestad espiritual en lo cristiano no procede de abajo y de dentro, sino de arriba y de fuera, es decir, símbolo de la acción del *Pneuma* mismo, que se sustrae a la comunidad»⁷².

3. El ministerio y el encargo de celebrar la eucaristía

Entre las tareas fundamentales del ministerio eclesiástico, tal como este aparece ya en su plena figura a partir de comienzos del siglo II, se cuenta también la celebración de la eucaristía⁷³. Vimos ya que la predicación apostólica actualiza la entrega (sacerdotal) de Jesucristo como don y como exigencia, y por cierto, de tal modo que el Señor mismo es quien se hace presente en la palabra del apóstol y viene a los oyentes que escuchan con fe. Sin embargo, la palabra no es la única manera de autocomunicación del Señor; lo son igualmente (de manera especial) el bautismo y la cena eucarística, en los que —en el signo sacramental— Jesucristo mismo se manifiesta y da participación en su camino, en su verdad y en su vida. La palabra proclamada y la celebración de los sacramentos se hallan relacionados entre sí de manera sumamente íntima. Pues no hay sacramento sin proclamación de la palabra, y no hay proclamación de la palabra que no tenga en sí —¡por lo menos!— el signo

72. J. Ratzinger, *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes*, 376.

73. En la Carta primera de Clemente 44, 4 se asigna también a los que presiden el servicio de «ofrecer los dones». Vemos sobre todo en Ignacio de Antioquía que el obispo es quien preside la celebración de la eucaristía, porque en ella se efectúa el misterio de la unidad, «representado por el obispo».

de lo que es la Iglesia misma que escucha. Por tanto, así como el *Kyrios* mismo se expresa en la palabra de la persona que ha recibido especialmente el encargo de hacerlo, así también el *Kyrios* es el verdadero «anfitrión» de la celebración eucarística, cuando le «representan» en la acción sacramental aquellos que han recibido de él el encargo de hacerlo. Por eso, la presidencia anfitriona en la celebración eucarística corresponde a aquellos que fueron llamados al servicio especial de la palabra, y que en el nombre de esa palabra fundan y dirigen comunidades⁷⁴.

Esto se comprende un poco más profundamente todavía si se tiene en cuenta la comprensión de la eucaristía como sacrificio, una comprensión que se encuentra ya desde muy pronto. Semejante perspectiva podemos seguirla remontándonos hasta el siglo II inclusive, cuando se consideraba el memorial eucarístico del sacrificio de la cruz como la realización de la promesa de Malaquías 1, 11s, y con ello, como el cumplimiento de toda la esencia del sacrificio. «Desde el levante hasta el poniente... se ofrecerá en todo lugar a mi nombre un sacrificio de incienso y una ofrenda pura». En la celebración de este sacrificio el ministro se halla en forma de signo sacramental en lugar de Cristo, que es quien propiamente actúa de manera sacerdotal. Precisamente por eso era y es obvio entender al ministro mismo como sacerdote en el sentido sacramental, es decir, por cuanto es signo de Cristo. A esto se añade algo más: es verdad que el sacrificio de Cristo sucedió «una vez para siempre», y con ello es el fin y la consumación de todos los sacrificios. Por tanto, nada puede añadirse en sentido propio, nada puede completarlo, y sin embargo este sacrificio está «abierto» para los creyentes, a fin de que ellos, capacitados por el sacrificio de Cristo, se ofrezcan —en él y con él— como sacrificio a Dios. Esto es ni más ni menos lo que sucede igualmente en la celebración eucarística, en la cual se hace presente el sacrificio de Cristo, a fin de que la comunidad, con él, en el Espíritu santo, se ofrezca a sí misma como don al Padre. Ahora bien, puesto que el ministro que preside el acontecimiento eucarístico sintetiza, orando y actuando, el sacrificio sacerdotal de toda la comunidad —el sacerdote «ofrece a Dios el sacrificio eucarístico en nombre de todo el pueblo», como dice el concilio Vaticano II (LG 10)—, vemos que bajo este aspecto aparece otra vez con

74. Cf., a propósito, L.-M. Chauvet, *Le ministère de présidence de l'eucharistie*, en *L'Eucharistie*, Paris s.f., 21-38.

claridad el carácter sacerdotal de su acción: el ministro eclesiástico se halla en cierto modo en el punto de intersección de los dos movimientos que forman parte de cada sacrificio: el movimiento katabático (= «que desciende» de Dios) y el movimiento anabático (= «que asciende» a Dios). En estos dos aspectos la acción ministerial es una acción sacramental, una acción sacerdotal que representa a Cristo o a la comunidad⁷⁵. Claro que si en este único pero diferenciado acontecimiento el factor katabático de la eucaristía, es decir, lo que acontece a partir de Dios y de Cristo, no adquiere la primacía absoluta, entonces existe el peligro de una perversión extrema. Porque la liturgia cristiana —como dice Ratzinger— «no es un proceso ritual en el cual un *sacerdos* ofrece a Dios un sacrificio de reconciliación, sino que es la proclamación autorizada de la muerte y la resurrección del Señor»⁷⁶. En la eucaristía el sacerdote, por encargo del pueblo, no celebra primariamente un culto —porque entonces no se vería realmente por qué cualquier persona o cualquier delegado por el «pueblo» no pudiera celebrar ese culto—. No, en la «anámnesis» eucarística, es decir, en la representación memorial, Cristo mismo, representado sacramentalmente por el liturgo, asume a la comunidad en el sacrificio de su propia vida y la hace partícipe del fruto de ese sacrificio, con lo cual la comunidad es capacitada luego a su vez para ofrecer conjuntamente con Cristo el sacrificio⁷⁷.

75. Por eso, es también completamente incomprensible la siguiente observación de H. Vorgrimler, *Sakramententheologie*, Düsseldorf 1987, 207: Si el sacerdote es considerado como el representante no sólo de Jesucristo sino también de la comunidad, entonces «en lo que respecta a la celebración concreta de la eucaristía... hay un cambio de papeles, que es difícil de comprender y que no está exento de comicidad [sic!] no pretendida». ¿De qué modo? *Ambos* «movimientos», tanto el katabático como el anabático, pertenecen a la esencia de Jesucristo, por cuanto él, que viene del Padre, va con nosotros al Padre; pertenecen a la esencia de su sacrificio, de su entrega de la vida, que se nos regala «desde lo alto», a fin de que nosotros, «desde abajo», respondamos con nuestro sacrificio, y por eso pertenece también a la esencia del ser sacramental del sacerdote una acción simbólica en doble «movimiento». En una palabra: el sacerdote, en la celebración eucarística, se halla en la doble función de la *repraesentatio Christi* y de la *repraesentatio ecclesiae* (¡sobre esto se hablará más tarde!). «Entendido así, el sacerdocio especial no es un 'tercer' sacerdocio junto al sacerdocio de Cristo y el sacerdocio de todos los creyentes, sino que es la representación y realización *sacramental* del sacerdocio de Cristo y del sacerdocio de los creyentes. Por tanto, no les hace la competencia a ellos»: G. Hintzen, *Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und das besondere Priestertum des Dienstes in der ökumenischen Diskussion*: Cath (M) 45 (1991) 44.

76. J. Ratzinger, *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes*, 348.

77. En virtud de tales conexiones, vemos que también en los diálogos ecuménicos actuales va encontrando cada vez más comprensión y asentimiento no sólo la

Es verdad que el hecho de que la eucaristía sea de manera especialísima el centro del servicio ministerial, no se aplica a los primeros tiempos de la Iglesia. Pues, como afirma Schlier,

tan sólo paulatinamente se fue aclarando que la eucaristía es la representación más objetiva y más íntima del sacrificio de Cristo y el constitutivo central de la edificación de la Iglesia, de tal modo que el servicio sacerdotal se hace patente final pero no exclusivamente en esta manera de representación de la acción sacerdotal de Jesucristo. Podríamos decir también: tan sólo paulatinamente se fue aclarando el servicio sacerdotal interno de la Iglesia en virtud y según la medida del ministerio sacerdotal de Cristo, un ministerio que no de manera exclusiva, pero sí suprema y primariamente, consistió en la entrega obediente de sí mismo, y que, por tanto, se interpretó necesariamente como tal en el ministerio profético y pastoral de Cristo y de manera inseparable de su entrega, y de este modo se realizó también en ésta. Por tanto, el ministerio sacerdotal eclesiástico, que representa precisamente ese sacrificio de Cristo, es uno solo y múltiple, de tal modo que no sólo se refiere a la eucaristía sino que tiene en su centro ese modo de representación del sacrificio de Cristo⁷⁸.

Por consiguiente, el ministro eclesiástico no tiene la presidencia en la celebración eucarística porque es sacerdote. No, sino que es (también) sacerdote porque tiene la presidencia en aquella celebración en la que se representa el sacrificio de Cristo.

visión de la eucaristía como sacrificio sino también una visión sacerdotal del ministro. Cf. K. Lehmann-W. Pannenberg (eds.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend I*, Freiburg-Göttingen 1986. En esta obra se dice entre otras cosas: «Un entendimiento en esta cuestión [a saber, acerca del carácter sacrificial de la eucaristía] permite a las Iglesias de la Reforma renunciar a su oposición contra la interpretación sacerdotal del ministerio eclesiástico... Las Iglesias de la Reforma..., según sus propias confesiones de fe y en su práctica actual, entienden el ministerio espiritual no sólo como ministerio de predicación, sino también cada vez más como administración de sacramentos» (*ibid.*, 159; cf. también 89ss). Dejemos por ahora a un lado el saber hasta qué punto la teología protestante es capaz de hacer suya la idea de que la participación de los creyentes en el sacrificio no sólo se efectúa personalmente en la vida cotidiana, sino también en la participación sacramental en el sacrificio con Cristo en el acontecer de la eucaristía; más aún, hasta qué punto existe un consenso acerca de que en la eucaristía se hallan íntimamente relacionadas la dimensión «katabática» y la dimensión «anabática» del sacrificio de Cristo (presente en la anámnesis), y que, por tanto, la celebración de la eucaristía es también el «sacrificio (conjunto) de la Iglesia». Cf., a propósito, G. Hintzen, *Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen*, 76; E. Hönl, *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen*, Paderborn 1989.

78. H. Schlier, *Die neutestamentliche Grundlage des Priestertums*, 106.

Sin embargo, con todo esto no se ha mencionado aún el punto de vista que lo decide todo. La eucaristía no sólo es la representación del sacrificio de Cristo a fin de que nosotros, al celebrarla, nos incorporemos (o, mejor dicho, seamos atraídos por Cristo) a su «movimiento» hacia el Padre. Sino que la eucaristía es sobre todo *el sacramento de la unidad*. El proceso de llegar a ser una *communio*, un proceso que constituye el centro de la historia de la salvación y la esencia de la Iglesia, alcanza su punto culminante en la celebración de la eucaristía. «El pan es uno. Por eso nosotros, que somos muchos, somos *un solo cuerpo*» (1 Cor 10, 17). Esto quiere decir lo siguiente: la «comunión» del «cuerpo de Cristo» no significa sólo la recepción del *Christus solus* (como diremos recogiendo una expresión de san Agustín), es decir, la recepción sacramental de Jesucristo solo, sino la recepción del *Christus totus*, del «Cristo total», la recepción de «la cabeza y de los miembros» del cuerpo, que es un solo cuerpo. Para decirlo con otras palabras: en la comunión recibimos –como dice san Agustín– «nuestro propio misterio», junto con el Señor nos recibimos (también) a nosotros mismos, que somos miembros de Su cuerpo. *Nosotros, al celebrar la eucaristía, que es la representación sacramental de la entrega que Él hizo de su propia vida, nos integramos en su sacrificio, nos unimos con Él y nos unimos unos con otros, constituimos una cadena que es la Iglesia.*

Por eso se dice en la «Catequesis (agustiniana) sobre la eucaristía»: «Vosotros sois cuerpo y miembros de Cristo... Por tanto, vuestro propio misterio está sobre la mesa del Señor; vosotros recibís vuestro propio misterio. A lo que sois vosotros, respondéis diciendo ‘¡amén!’... Porque oís: ‘¡Cuerpo de Cristo!’ y respondéis: ‘¡Amén!’ Sed, pues, un miembro del cuerpo de Cristo, a fin de que vuestro amén sea verdadero... Sed lo que recibís, y recibid lo que sois»⁷⁹. De manera semejante la constitución *Lumen gentium* (n. 26) nos recuerda unas palabras de León Magno: «La par-

79. San Agustín, *Sermo* 272 (PL 38, 1247); cf. también *Sermo* 57 (PL 38, 389). Otros textos parecidos pueden verse en F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, Köln 1951, 389-397; C. Rocchetta (ed.), «*Universa nostra caritas est eucharistia*», Bologna 1993, 11-28. El objetivo de la eucaristía, la *unitas corporis Christi*, integra también otros aspectos de la misma, por ejemplo el «carácter sacrificial». Porque, según san Agustín, el verdadero sacrificio es la *civitas Dei*, la humanidad que ha llegado a ser amor. Cf., a propósito, J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgia*, Freiburg i.Br. 2000, 24, 51 y 75s (versión cast.: *El espíritu de la liturgia*, Madrid 2001).

tipicación en el cuerpo y la sangre de Cristo hace precisamente que nos convirtamos en aquello que recibimos». Recordemos también aquellas hermosas palabras de Henri de Lubac: «L'Église fait l'Eucharistie» - «L'Eucharistie fait l'Église»⁸⁰.

Por eso es malo y precisamente escandaloso que la comprensión de la eucaristía siga quedando menguada cada vez más en sentido «individualista» por muchos sacerdotes y laicos, y siga quedando reducida más y más a la «recepción de Cristo» o incluso a la «presencia de Cristo». ¡Como si no hubiera innumerables maneras de presencia de Cristo! ¡Como si Cristo no estuviera también real y verdaderamente presente en la palabra, en la comunión de los creyentes, en el encuentro con el pobre! En la eucaristía no se trata sencillamente de la «presencia» de Cristo, sino de su acción específica, que se acentúa de manera distinta en los diversos modos de su presencia.

Por tanto, es también extraordinariamente problemático desde el punto de vista teológico el hecho de que en nuestros países, con el fin de «intensificar» la presencia de Cristo (¡como si esa presencia se pudiera «intensificar»!), se celebre (aparte de la comunión de los enfermos) una liturgia de la palabra + distribución de la comunión. Precisamente con ello la liturgia de la palabra pierde su propia «dignidad»⁸¹. Para experimentar la presencia de Cristo no es absolutamente necesaria la eucaristía. Sin embargo, la eucaristía es necesaria para «edificar» el único cuerpo de Cristo, la cabeza y los miembros. Que la eucaristía se encamina efectivamente a ello está completamente claro desde el punto de vista teológico: según los términos de la teología escolástica clásica sobre los sacramentos, la *res sacramenti* (es decir, aquello a lo que propiamente se encamina el sacramento) es la *unitas corporis Christi*; en cambio, la recepción del cuerpo del Señor y la unidad con Cristo es «únicamente» *res et sacramentum* (es decir, un primer fruto del sacramento, que tan sólo se halla «a mitad de camino» hacia el fruto supremo).

No sólo la *communio* del cuerpo de Cristo sino también la *missio* de la Iglesia al mundo tienen su fundamento en la eucaristía. Porque Cristo no fue a la muerte para unos pocos (que están congregados precisamente para la celebración de la eucaristía), sino

80. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Montagne 1953, 123s (versión cast.: *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1988).

81. Otra cosa bien distinta es que en circunstancias muy determinadas (por ejemplo, en países del Tercer mundo donde la eucaristía se celebra tan sólo dos o tres veces al año) pueda tener sentido una liturgia de la palabra con distribución de la comunión como un signo de una eucaristía celebrada «en alguna parte» y que también debe celebrarse en la comunidad.

para todos, a los que quiere reunir en la gran *communio* de Dios. Por eso, la *communio* de los creyentes, reunidos en la eucaristía por Cristo, tiene que ampliarse necesariamente hacia el mundo. Se convierte en la *missio*, la cual se realiza también, entre otras cosas, en la *diakonia*, en el servicio a los pobres y a los necesitados⁸².

Puesto que la *communio* y la *missio*, que son los dos elementos fundamentales de la Iglesia, tienen su fundamento en la eucaristía, vemos que el ser Iglesia y el llegar a ser Iglesia se realizan en último término no por medio de todas las posibles iniciativas y acciones pastorales (cf., a propósito, *infra*, 302s), sino por medio de Cristo mismo, que en la eucaristía nos congrega «en el *mysterium*»⁸³, a fin de que nosotros hagamos que ese *mysterium* llegue a ser «real» en la vida cotidiana. Precisamente porque es Cristo mismo quien actúa en la eucaristía, ha de ser «representado» también «sacramentalmente», es decir, por un encargado en virtud de una ordenación sagrada y de una misión, y que por tanto es alguien que señala «objetivamente» hacia Cristo.

Por esta vinculación de la eucaristía al ministerio eclesiástico, que representa a Cristo, llega a hacerse palpablemente claro que la comunidad no dispone sobre la eucaristía, sino que Cristo mismo es el anfitrión, de quien la comunidad recibe la eucaristía como don que le llega del Señor. Además, el ministro garantiza que su ministerio se ejerza en el colegio de los co-obispos y co-presbíteros; que la eucaristía de la comunidad se celebre en unidad con las demás iglesias.

Por la asignación expresa de la celebración eucarística al ministerio eclesiástico se explica también que, desde entonces, las antiguas denominaciones del ministerio («presidente», «presbítero», «servidor») vayan siendo sustituidas cada vez más por la denominación de «sacerdote», y que el ministerio eclesiástico se entienda

82. Por eso, también el ministerio del diácono (cf. sobre esto *infra*, 211ss) se fundamenta en la eucaristía. Cf., a propósito, C. Militello, *Eucaristia e diaconia nel BEM*, en C. Rocchetta (ed.), «*Universa nostra caritas est eucharistia*», 61-86.

83. Esto precisamente es lo que se halla detrás de la aclamación, pronunciada después de la consagración, «*Mysterium fidei!*» («¡Este es el sacramento de nuestra fe!»), una aclamación que muchos sacerdotes tratan de «recomponer» con el fin de «mejorarla», pero consiguiendo tan sólo «empeorarla». Esta «exclamación» no pretende expresar que ahora se celebra «un» misterio de la fe, sino que ahora «toda» nuestra fe se hace presente *in mysterio*, es decir, en el acontecimiento del signo sacramental (a fin de que desde allí se haga realidad en la vida).

decididamente como ministerio sacerdotal. Esta terminología se ha implantado desde entonces, y no hay por qué eliminarla, con tal de que tengamos ideas claras sobre su significación precisa y sus límites. Lo «sacerdotal» del ministerio debe justificarse en el sacerdocio específico de Cristo, y no debe quedar limitado al aspecto del culto sacerdotal.

Durante los últimos años van acrecentándose las voces –sobre todo en vista de la escasez de sacerdotes– que preguntan acerca de la posibilidad de que los laicos se hagan cargo de la celebración eucarística, o que ya realizan esa práctica⁸⁴. La correspondiente teoría o también la correspondiente práctica es fundamentada de diversas maneras por diversos autores: a) se hace referencia a que es presumible que en la Iglesia primitiva algunos laicos presidieran la celebración eucarística; b) se retiene, sí, el principio de Ignacio de Antioquía: «Sólo ha de tenerse por válida aquella eucaristía que sea celebrada por el obispo o por quien de él tenga autorización» (Ignacio a los fieles de Esmirna 8, 1), pero se cree que incluso el que no sea presbítero pudo y puede ser autorizado por el obispo; c) se hace referencia a la idea, anclada en la historia de la Iglesia, de una «eucaristía de urgencia». Vamos a examinar estos conjuntos diversos de argumentaciones.

A propósito de a): Apenas se puede decidir ya con seguridad si en la época apostólica o en la del cristianismo primitivo la celebración de la eucaristía fue dirigida o no por ministros especiales. La única vez que en el Nuevo Testamento se habla de que alguien preside la eucaristía, vemos que es significativamente el apóstol Pablo el que predica y celebra la eucaristía (Hch 20, 7.11). Pero esta información no tiene mucho alcance. La referencia a que, según declaración de la Didajé (10, 7), profetas «laicos» podían celebrar la eucaristía, no constituye tampoco una ayuda para llegar a una decisión. Porque es sumamente problemático el saber si se trataba de «laicos» carismáticos (en el sentido moderno), o si se trataba, con mucha mayor probabilidad, de «apóstoles» (itinerantes) de carácter no local, que disponían enteramente de potestades especiales, ya que estos, en Di-

84. Cf., a propósito, los «relatos sobre experiencias» habidas en las comunidades de base en Concilium 16 (1980) fascículo 3, así como la «legitimación» teológica por E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*; H. Küng, *Ist die Feier ungültig, nur weil der Pfarrer fehlt?*; J. Blank, *Was heißt nach dem Neuen Testament: Das Herrenmahl feiern?*, en *Was hindert uns? Das gemeinsame Herrenmahl der Christen*, Regensburg 1981, especialmente 31ss. Cf. también L. Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche*, versión alemana, Mainz 1980, 100ss (versión cast.: *Eclesiogénesis*, Santander 1984); L.-M. Chauvet, *Le ministère de présidence de l'eucharistie*. En enero del año 2000, Herbert Haag exhortó a las comunidades suizas que no tenían sacerdote propio a que ellas mismas –incluso sin un ministro– celebraran la eucaristía.

dajé 13, 3, son designados como «sumos sacerdotes» (*archiereis*) de la comunidad. El *argumentum ex silentio* (es decir: no sabemos que un ministro presidiera la eucaristía) tiene una base muy débil (lo mismo que la tesis inversa)⁸⁵. La afirmación de H. Küng: «En Corinto se celebraba la eucaristía sin un dirigente permanente de la comunidad que fuera el responsable ante todos»⁸⁶, no sólo se basa en tal *argumentum ex silentio*, sino que además está en contra de algunos hechos históricos, por ejemplo, el hecho de que –como escribe J. Kremer– las reuniones eucarísticas «se celebraban en un mundo estructurado patriarcalmente, donde la presidencia de una comunidad hogareña y especialmente de un convite de carácter religioso (la cena de la Pascua) no quedaba al capricho de los individuos, sino que estaba reglamentada de modo fijo»⁸⁷. Con esta tesis H. Kremer recoge un estudio exegético de B. Holmberg, en el cual este muestra que entre la actividad organizativa de Pablo se contaba la búsqueda de un padre de familia que brindara su hospitalidad para el culto divino y que luego probablemente también lo presidiera⁸⁸. Por lo demás, a partir ya de Ignacio (hacia el año 110) y de Justino (hacia el 150) está indiscutiblemente claro que el ministro era también el que presidía la celebración de la eucaristía⁸⁹.

En todo caso, la celebración de la eucaristía se realizaba desde un principio siguiendo las instrucciones apostólicas y en el contexto de un ordenamiento apostólico. Desde aquí puede haber todavía un largo camino hasta la posterior autorización *expresa* de ministros encargados de celebrar la eucaristía: por principio, la diferencia no es muy grande. Ahora bien, finalmente –con completa independencia de los diversos pasos de la argumentación–, frente al resultado global al que llega H. Küng de que «no se ve por qué lo que en tiempo de Pablo era válido en Grecia, deba ser inválido en la Italia de la actualidad», hay que oponer de manera igualmente global la observación de que en la Iglesia hay desarrollos irreversibles. Así, por ejemplo, antes del denominado Concilio Apostólico se podía anunciar como universalmente válido que la circuncisión era un presupuesto indispensable para la fe en Jesucristo, pero después no se pudo anunciar ya tal cosa. Porque entonces la Iglesia había llegado a entender, por obra del Es-

85. Así lo muestra detenidamente P. Bläser, *Amt und Eucharistie*, Paderborn 1973, 42ss.

86. H. Küng, *Ist die Feier ungültig, nur weil der Pfarrer fehlt?*.

87. J. Kremer, *Zur Diskussion über Priestertum und Zölibat*, 70. En la misma línea se halla A. Jaubert, *Les épîtres de Paul: Le fait communautaire*, en J. Delorme (ed.), *Le ministère et les ministères*, Paris 1974, 18, quien habla de una actividad reglamentadora de Pablo en Corinto; en esa actividad «no debe desatenderse la importancia que para él tienen los modelos judeocristianos».

88. J. Kremer, *Zur Diskussion über Priestertum und Zölibat*, 106ss.

89. En Justino también se encuentra ya la vinculación entre la presidencia de la celebración eucarística y la pronunciación de la homilía.

piritu, algo en lo que podía apoyarse sin pérdida alguna de identidad. Asimismo, la clarísima asignación de la presidencia de la celebración eucarística al dirigente ordenado de la comunidad brota de una profunda inteligencia de lo que es la esencia del ministerio y de la eucaristía.

A propósito de b): Queda igualmente por probar el argumento de que se autorizó también a no sacerdotes la celebración de la eucaristía. Porque se discute si los presbíteros (no ordenados) de la *Tradicón apostólica* de Hipólito podían celebrar también la eucaristía. Y aunque pudieran hacerlo, no se trataba propiamente de «laicos», sino de presbíteros que habían sido recibidos en el presbiterio de una manera distinta⁹⁰.

A propósito de c): La referencia a que en la historia de la Iglesia existe la idea de una «eucaristía de urgencia» no prueba tampoco nada. Porque la observación de Tertuliano a este propósito⁹¹, aducida por Schillebeeckx, procede de la época en que Tertuliano no era ya católico, sino montanista⁹². Con esto queda ya indicado el trasfondo ideológico de la teoría y la práctica de la presidencia de la celebración eucarística por laicos: en la Iglesia hubo siempre sectas de carácter carismático exaltado, es decir, movimientos que negaban o relativizaban la mediación sacramental e «institucional» de la salvación, y que asignaban a los laicos el derecho a presidir la eucaristía.

90. Asimismo el hecho de que en diversos concilios regionales (Concilio I de Arlés, Concilio de Ancira: Mansi II, 484s.514ss) *se rechazara* la celebración de la eucaristía por diáconos y se impusieran castigos contra ella, no ofrece, como tal, ninguna base para sacar la conclusión de que, por consiguiente, tal cosa sucedió, y en consecuencia es posible *fundamentalmente*. Imaginémonos tan sólo que obispos de la Europa occidental prohibieran de nuevo expresamente que laicos presidieran la celebración eucarística. De tal prohibición no podría deducirse precisamente una posibilidad legítima de tal presidencia. Por lo demás, E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, 126, afirma rotundamente que después del Concilio antidonatista de Arlés, los diáconos, en ausencia de presbíteros, podían presidir la celebración de la eucaristía. El pasaje citado por él (Mansi II, 469) no ofrece ninguna indicación de ello (¿se tratará de un error tipográfico?). En todo caso, el Concilio de Arlés salió expresamente en contra de toda clase de usurpación de poderes por parte de los diáconos. Consúltese la bibliografía citada en SC 241 (*Conciles Gaulois du IV^e siècle*), 54s.

91. Tertuliano, *De exhort. cast.* 7, 3 (CC 2, 1024).

92. En su época católica, Tertuliano designaba como «típicamente herético» «el asignar a los laicos una tarea sacerdotal»: «nam et laicos sacerdotalia munera iniungunt»: *De praescr. haer.* 41, 8 (=SC 46, 148). Incluso en la «época de transición» entre la comprensión católica de la fe y la comprensión montanista, Tertuliano seguía escribiendo: «Nosotros no recibimos el sacramento de la eucaristía de nadie más que del presidente de la comunidad»: *De cor.* 3, 3 (CC 2, 1043). Sobre la controvertida postura de Tertuliano, cf., por un lado, P. van Beneden, *Haben Laien die Eucharistie ohne Ordinierte gefeiert?*: ALW 29 (1987) 31-46; y por el otro lado, J. Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, Paris 1925; G. Zannoni, *Tertulliano Montanista e il sacerdozio*: ED (noviembre 1958).

Sin embargo, difícilmente se podrá excluir en absoluto que en una situación de emergencia extrema, por ejemplo, en una iglesia perseguida y sin sacerdotes, pudiera tener sentido realizar los signos de la celebración eucarística, incluso sin ministros consagrados, a fin de celebrar de esta manera el memorial del Señor. (Claro está que cabe preguntar si no sucederá que una comunidad cristiana perseguida esté tan íntimamente unida —en la realidad de su vida— con el Señor y con su entrega eucarística a la muerte, que el signo sacramental celebrado en una eucaristía [de urgencia] no transmita ningún «plus» de *communio* con el Señor y de unos con otros, y no obtenga, por tanto, semejante rango absoluto). Prescindiremos de si la celebración de una «eucaristía de urgencia» posee enteramente el mismo valor sacramental que otras celebraciones eucarísticas. Finalmente, en el ámbito de los signos no existe sólo un simple *sic an non*, sino que existen también transiciones fluidas, de la misma manera que la transición entre los denominados siete sacramentos y los innumerables «sacramentales» no puede marcarse, ni mucho menos, tan nítidamente. Pero la cuestión habrá que enjuiciarla de manera diferente cuando un individuo o una comunidad quieran dejar a un lado el ordenamiento eclesiástico y celebren caprichosamente sin sacerdote la eucaristía. Según W. Kasper, «una celebración eucarística de espaldas al ministerio sería, en todo caso, una monstruosidad que suprimiría en su realidad más profunda la eucaristía; lo que debería ser signo de unidad se convertiría en expresión de discordia»⁹³. Por eso hay que oponerse también a la opinión de Schillebeeckx según la cual pudieran desarrollarse prácticas eclesiásticas que «provisionalmente» estuviesen en competencia con la práctica oficialmente vigente en la Iglesia, con la esperanza de que lo que en aquel momento es ilegítimo se legitimara más tarde⁹⁴. Lo que es sacramento de la unidad se convertiría precisamente en el signo de la discordia y con ello perdería todo su sentido.

93. W. Kasper, *Nuevos matices en la concepción dogmática del ministerio sacerdotal*: Concilium 5 (1969) 386s.

94. E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, 149.

La significación teológica del ministerio como representación de Cristo

1. *Sobre el concepto de «representación» o «in persona Christi agere»*

a) *Signo de Cristo*

El ministerio eclesiástico, que a pesar de la permanente primacía del ministerio apostólico se halla en continuidad con él en el aspecto histórico y de su contenido, muestra fundamentalmente la misma estructura y la misma forma interna que este: hace presente en la Iglesia y para la Iglesia –en constante referencia al normativo testimonio apostólico– la acción de Jesucristo mismo y se halla, por tanto, como «representante de Cristo» frente a los demás creyentes y las capacidades de los mismos obradas (también) por el Espíritu. Tal es la constante convicción de la teología católica. Incluso los teólogos llamados «progresistas», como por ejemplo E. Schillebeeckx, sostienen esta opinión¹.

De igual modo existe hoy día un amplio acuerdo en los diálogos ecuménicos sobre el ministerio eclesiástico². Así se dice, por ejemplo, en el documento de consenso «El ministerio espiritual en la Iglesia» (1981): «Para los luteranos y los católicos es fundamental para la recta comprensión del ministerio ‘el hecho de que el ministerio se halla no sólo frente a

1. Cf. E. Schillebeeckx, *Theologie des kirchlichen Amtes*: Diak 1 (1970) 149.

2. Cf., a propósito, H. Schütte, *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart, sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche*, Düsseldorf 1974, 48ss; H. Meyer, *Wer ist sich mit wem worüber einig? Überblick über die Konsensustexte der letzten Jahre*, en P. Lengsfeld-G. Stobbe (eds.), *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*, Stuttgart y otras 1981, 24.

la comunidad sino también dentro de la comunidad'»³. Asimismo, el denominado «Documento de Lima» (1982) de la Comisión Fe y Constitución, del Consejo Mundial de las Iglesias, que tuvo una influencia histórica extraordinaria en todo el mundo, aunque mostró lo difícil que fue y sigue siendo ponerse de acuerdo en las Iglesias de la Reforma en lo que respecta al ministerio, contiene una afirmación parecida: «Los ministros ordenados son representantes de Jesucristo ante la comunidad y proclaman su mensaje [= el mensaje de Jesucristo] de reconciliación. Como dirigentes y maestros, exhortan a la comunidad a someterse a la autoridad de Jesucristo, que es el Maestro y el Profeta... Como pastores que están bajo Jesucristo, el supremo Pastor, congregan y dirigen al pueblo disperso de Dios, anticipando así el futuro reino de Dios»⁴. Finalmente, por su importancia especial para el ámbito de lengua alemana, citaremos un pasaje de la «Comisión Euménica Conjunta» (1986): «Los ministros, en el ejercicio de su cometido, y también según la comprensión reformada, no actúan en nombre propio, sino que representan a la persona de Cristo... El que propiamente actúa en la palabra y en el sacramento es Jesucristo mismo por medio del poder del Espíritu santo»⁵. Esta postura se basa en una comprensión con nuevos (?) acentos de lo que es la ordenación. «A quien enseña que, por medio del acto de la ordenación, el Espíritu santo capacita para siempre con el don de su gracia al ordenado para que preste el servicio a la palabra y al sacramento, habrá que preguntarle si en esta cuestión no se habrán eliminado diferencias que hasta ahora separaban a las

3. DwÜ I, 23, con referencia al denominado «Documento de Malta» [DwÜ = H. Meyer-H. J. Urban-L. Vischer (eds.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung: Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene I* (1931-1982), Paderborn 1983].

4. DwÜ I, 570. Claro que seguirá siendo difícil de entender cómo «se compagina» este acuerdo con la comprensión que Lutero tiene del ministerio, cosa que fue investigada a fondo una vez más por H. Goertz, *Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther*, Marburg 1997. En la síntesis de este estudio se dice: «El servicio confiado en forma institucionalizada al ministerio ordenado no es otro que el del sacerdocio universal, al que están llamados todos los creyentes y el cual también tienen derecho a ejercer por el hecho de ser cristianos... Precisamente porque *todos* los creyentes tienen también la misma potestad para desempeñar las formas públicas del servicio mediante la palabra y el sacramento, el ejercicio *arbitrario* de esta potestad por uno solo de los creyentes privaría de esa posibilidad a todos los demás creyentes. A fin de garantizar el ordenamiento necesario para la predicación, la comunidad [!] tiene que *llamar*, por tanto, a personas apropiadas y delegar [!] en ellas el ejercicio representativo de las tareas del ministerio parroquial... Por consiguiente, habrá que dar un no clarísimo a la pregunta acerca de si Lutero enseñó que el ministerio ordenado... se basaba en una institución inmediata por Dios» (*ibid.*, 328s).

5. K. Lehmann-W. Pannenberg (eds.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* I, Freiburg-Göttingen 1986, 158. Cf. también *Id.*, *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* III, Freiburg-Göttingen 1998, 376s.

Iglesias. Para los católicos y los luteranos es incompatible con esta comprensión de la ordenación el entenderla como una simple manera de asignar un puesto en la Iglesia o destinar para el desempeño de una función»⁶.

El concepto de «representación» o de «*in persona Christi agere*», que ya fue empleado con frecuencia en las páginas precedentes, habrá que aclararlo ahora más detenidamente, a fin de evitar malentendidos.

En primer lugar, el representar / la representación no debe entenderse en el sentido moderno de una representación autorizada jurídicamente, sino en el sentido de un signo sacramental, como un «hacer presente»; más exactamente: como un hacer que se manifieste eficazmente, más aún, que suceda lo que ha sido actualizado y presentado en imagen⁷. Con ello, el representante se halla estrictamente al servicio de la realidad representada por él⁸. Precisamente por eso el encargo para la representación de Cristo se efectúa por medio de un acto de consagración, y por cierto, mediante un acto que significa más que una mera constitución (que se efectuara con oración e imposición de las manos) en la responsabilidad pública de hacerse cargo de tareas eclesiales; tampoco es una transmisión puramente jurídica de determinadas potestades espirituales; «tampoco puede limitarse al reconocimiento de un carisma ya existente (así R. Sohm...) o a un mero encargo efectuado por la comunidad»⁹. Sino

6. DwÜ I, 341.

7. Desde el punto de vista teológico, el concepto de «representación» estuvo marcado principalmente (1) por una reflexión acerca de los concilios en cuanto son representación de toda la Iglesia (así desde Tertuliano), y (2) por una reflexión acerca de la eucaristía como representación de Cristo [o «hacer presente a Cristo»] (conflicto sobre la Santa Cena). En ambos casos se trata de la *presencia real* del representado, no de una representación jurídica del mismo. Tan sólo más tarde, a partir poco más o menos del siglo XIII, se va asociando con el concepto de representación la idea de la representación jurídica de una persona. Cf., sobre el conjunto del problema, H. Hoffmann, *Repräsentation*, Berlin 1974; K.-H. Menke, *Stellvertretung*, Einsiedeln-Freiburg 1991; P. J. Cordes, «*Sacerdos alter Christus?*»? *Der Repräsentationsgedanke in der Amtstheologie*: Cath (M) 26 (1972) 38-49. Sobre la problemática, cf. también J. Werbick, *Den Glauben verantworten*, Freiburg i.Br. 2000, 763s.

8. «Toujours la représentation est à base de service. Les représentants ne sont là que pour servir»: A. Darquennes, *Représentation et bien commun*, en *Études présentées à la Commission Internationale pour l'Histoire des Assemblées d'États* XI, Louvain 1952, 36.

9. E. Schlink, *Die apostolische Sukzession und die Gemeinschaft der Ämter*, en *Reform und Anerkennung der kirchlichen Ämter*, München-Mainz 1973, 134.

que, por medio de la consagración, una persona es tomada de sí misma, es literalmente «ex-propiada», para que pueda ser «un signo visible de la actividad sacerdotal actual del Señor exaltado»¹⁰.

Por eso, la actitud fundamental del ministerio es la que se expresa en aquellas palabras de Juan el Bautista: «¡Yo no soy!» (Jn 1, 20). ¡Es otro, a quien yo no hago más que señalar con la palabra y con el signo! Por tanto, semejante representación de Cristo no tiene como consecuencia una identificación cuasi-mística entre Cristo y el ministerio eclesiástico, aunque en tiempos pasados no siempre se evitó este malentendido, sobre todo al utilizarse la expresión: *sacerdos - alter Christus*. Ahora bien, si se tiene en cuenta que entre el signo y lo designado por el signo hay una enorme diferencia, entonces estará claro que el ministro eclesiástico efectúa «la representación de Cristo en un signo, ...pero la efectúa no como una identificación, sino que en cada representación existen diferencias propias con respecto al representado»¹¹.

Es verdad que *cada bautizado*, como ya dijimos, puede representar a Cristo ante otra persona, es decir, puede hacer presente y transmitir algo de la palabra y de la figura de Cristo. Sin embargo, la diferencia decisiva con respecto al ministerio consagrado es doble: (1) El ministro representa a Cristo precisamente como el «Señor de la Iglesia», como Aquel que congrega y llama para sí a un pueblo, lo mantiene unido y lo conduce a la meta común (según un tecnicismo teológico, es la *repraesentatio Christi «capitis»*); (2) el ministro no representa a Cristo en virtud de su fe personal, sus dones carismáticos o su buena voluntad, sino en virtud del *sagrado ministerio* que le ha sido conferido sacramentalmente. No es su propia palabra (individual), ni su propia conducta (individual) la que hace presente a Cristo, sino la capacitación por medio de la ordenación, en virtud de la cual Cristo actúa literalmente por medio suyo. Tomás de Aquino hizo notar ya que, cuando Dios utiliza a hombres para realizar su obra salvífica, estas personas *no pueden* actuar por su propio poder. Por eso, la asignación al ministerio sacerdotal tiene que ser «un sacramento que comunique gracia, que conceda el poder espiritual (*virtus*) para el recto ejercicio del ministerio y que capacite además pa-

10. F. Hahn, *Neutestamentliche Grundlagen für eine Lehre vom kirchlichen Amt*, en *Dienst und Amt*, Regensburg 1973, 35.

11. H. J. Pottmeyer, *Der Papst, Zeuge Jesu Christi in der Nachfolge Petri*, en K. Lehmann (ed.), *In der Nachfolge Jesu Christi*, Freiburg i.Br. 1980, 60.

ra servir a la edificación del cuerpo de Cristo sin peligros para la propia salvación del alma»¹². Santo Tomás en este caso no argumenta «en sentido positivo» partiendo de la «institución» efectiva del ministerio eclesiástico por Cristo, sino partiendo de la exigencia espiritual intrínseca que la acción sacerdotal lleva consigo. La «representación de Cristo» exige una capacitación sacramental. Tan sólo de esta manera puede una persona transmitir la palabra y la acción de Cristo, y tan sólo de esta manera el sacerdote es entonces la condición indispensable para que la Iglesia pueda ejercer el sacerdocio común —en el doble aspecto de las realizaciones fundamentales de la *communio* y de la *missio*—.

Por tanto, la representación de Cristo por el sacerdote tiene como sentido un único objetivo: la Iglesia, en los puntos cruciales de su vida, experimenta de manera sumamente concreta que Jesucristo mismo es su Señor («Dirigente»): Pastor, Sacerdote, Maestro. Ninguna otra forma de dirección de la comunidad, ninguno de los otros servicios que se presten en la Iglesia en gran escala y en las comunidades en pequeña escala deben oscurecer esta verdad. No son hombres, por muy dotados que estén de grandes y numerosos dones del Espíritu, los que «hacen» la Iglesia, dirigen la comunidad, producen la *communio*, sino que todo eso lo hace únicamente Cristo. Para decirlo con las palabras de Karl-Heinz Menke:

Tiene que quedar claro en la conciencia precisamente del denominado creyente sencillo: No porque una persona sea capaz de cumplir o realice de hecho determinadas funciones, no porque esa persona sea competente teológicamente y posea dotes retóricas, es por eso el dirigente de una comunidad, sino porque esa persona, por la imposición de las manos realizada por el obispo, está facultada para ello. Cristo es la cabeza de la Iglesia; y esto ha de quedar estructuralmente visible. La autoridad de aquel que anuncia a otros las palabras de la vida eterna no se basa en cualesquiera dotes o competencias, sino en una potestad fundamentada sacramentalmente¹³.

12. W. Kasper, *Theologie und Kirche* II, Mainz 1999, 117, con referencia a ScG IV, 74. Kasper, partiendo de aquí, acentúa que «el encargo de realizar un servicio pastoral y sacramental sin la concesión espiritual de los poderes representaría una exigencia exagerada para la correspondiente persona, una exigencia que pondría en peligro el alma».

13. K.-H. Menke, *Gemeinsames und besonderes Priestertum*: IkaZ 28 (1999) 338. Y añade con razón: «Naturalmente, la Iglesia no debe admitir al sacramento del orden a nadie que no esté dotado de los correspondientes carismas. Pero no son los carismas los que hacen que una persona sea sacerdote».

Ahí reside precisamente la importancia del ministerio consagrado. Cuando en los puntos cruciales de la vida eclesial no actúa un señor fulanito de tal porque es especialmente bueno, ha adquirido las competencias para hacerlo o la comunidad se las ha asignado, sino porque está «legitimado» por la ordenación, entonces la ordenación señala precisamente –más allá de la persona del ministro– hacia Aquel que le consagra, hacia Cristo. Por tanto, no se establece una autoridad humana para que haga las veces de Cristo, sino que él mismo interviene sacramentalmente, es decir, en el signo eficaz que remite a él y en el que él anuncia inquebrantablemente su propia acción. «Por eso, el sentido supremo de toda acción ministerial se encamina a que la comunidad se mantenga abierta hacia Cristo como hacia su origen y hacia su cabeza, hacia su permanente contraparte y hacia el sujeto que actúa en ella»¹⁴. Así que el sacerdote –como afirma una declaración de la Conferencia episcopal alemana de 1995– «señala la fundamental dependencia en que la Iglesia se halla de Cristo y testimonia que la comunidad no vive de sí misma ni existe para sí misma»¹⁵.

b) «¡Yo no soy!»

Con esto queda relativizada radicalmente la «autoridad del ministerio sacerdotal», es decir, queda remitida hacia alguien que está fuera de ella («¡Yo no soy!») y se halla referida a Cristo y al servicio en favor de los demás cristianos. Bertram Stubenrauch describe así marcadamente el acontecimiento de la ordenación: «Unas personas bautizadas son llamadas personalmente a salir de la fila de los demás, a fin de recibir un sacramento específico; pero luego se las hace volver adonde sus hermanos y hermanas con el encargo de que no se consideren importantes a sí mismas»¹⁶. Con ello se derriba cualquier trono jerárquico clericalista y triunfalista. El ministerio es servicio y nada más, es –con las palabras de H. U. von Balthasar– «apropiación y expropiación; dirección,

pero efectuada desde el último lugar»¹⁷. Por eso, con la expresión teológica clave «El ministerio es una representación de Cristo», se proporciona una norma crítica, con arreglo a la cual el ministro debe examinarse constantemente a sí mismo. Más aún, el concepto de la representación de Cristo es con seguridad la norma crítica que debe aplicarse al ministerio y que, en su nitidez, no puede ser sobrepujada por ningún otro criterio. No puede hacerse en absoluto a un ministro ninguna pregunta más crítica que la de confrontarle con el interrogante: ¿Estás realmente en lugar de otro: de Cristo, del Señor servidor y crucificado? ¿Y es capaz la comunidad de reconocer esto en ti y de aceptar que tú, en tu actividad ministerial y en tu conducta personal, estás en lugar de Cristo? Todas las demás normas y puntos de vista, que a menudo se expresan de manera tan crítica con respecto al ministerio, resultan absolutamente «inocuos» en comparación con esta pregunta crítica¹⁸.

Con respecto a Cristo, el ministerio eclesiástico es esencialmente «vicario», pura referencia, transparencia mediadora que remite a Cristo; con respecto a los demás cristianos, ese ministerio debe ejercerse únicamente como pro-existencia radical. En este aspecto el concilio Vaticano II reinterpretó las ideas tradicionales acerca de la potestad y de la autoridad ministerial: el único sentido y contenido de la «*potestas* jerárquica» es el servicio a los demás¹⁹, «de tal modo que un solo rasgo de buscarse como fin a sí mismo que pretendiera asemejarse a la celebración de la ‘pascua’, o cualquier manera de dominio absolutista significaría una perversión del carácter ministerial»²⁰. Puesto que Jesús fue entre nosotros «como el que sirve» (Lc 22, 27), vemos que su representación por medio del ministerio sacramental tiene que efectuarse únicamente en la forma del servicio, no del poder (cf. Mt 20, 25ss), si es que el poder se entiende en el sentido que lleva hoy día inherente: el de referirlo todo a sí mismo y buscarse egoístamente, tener gestos de dominio, ser desconsiderado y ser obstinado.

17. H. U. von Balthasar, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 114.

18. El otro componente del ministerio, que hemos de estudiar todavía y que consiste en ser *repraesentatio ecclesiae* (cf. *infra*, 148ss), constituye una norma crítica semejante.

19. Cf., por ejemplo, LG 24 y 28; PO 2 y *passim*. Cf. también P. J. Cordes, *Sendung zum Dienst*, Frankfurt a.M. 1972, 170ss.

20. *Ibid.*, 174.

14. H. J. Pottmeyer, *Amt als Dienst – Dienst als Amt: Lebendige Seelsorge* 33 (1982) 157.

15. Conferencia episcopal alemana, *Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde*, Bonn 1995, 22.

16. B. Stubenrauch, *Priesterlicher Dienst vor dem Anspruch der Lehre*, en Id. (ed.), *Christsein als Priester*, Trier 1999, 134.

El servicio de Cristo se describe concretamente en el Nuevo Testamento como *diakonia*, un término cuya significación fundamental es la de «servir a la mesa». Pero precisamente porque el hombre de la antigüedad entendía que ese servicio era degradante, *diakonia* adquiere el sentido intenso de «servicio humillante», «servicio propio de esclavos». Es un servicio en el cual uno se enuncia, un servicio que no es apreciado en absoluto y al que todo el mundo mira con desdén. Y así, el correspondiente sustantivo *διάκονος* (*diakonos*) es casi sinónimo de *δοῦλος* (*doulos* = esclavo). En semejante «servicio de esclavos» consistió la misión de Cristo (cf. Flp 2, 7). Por eso, el ministerio eclesiástico no puede representar ninguna otra clase de servicio. No es, pues, de extrañar que el Nuevo Testamento, para designar el ministerio eclesiástico, no utilice ninguno de los términos corrientes que la lengua helénica y el mundo cultural griego conocen, y que realzan, todos ellos, el factor de una posición de poder y superioridad, sino que utilice únicamente un solo término: *diakonia*. Como tal servicio propio de esclavos entiende también Pablo su ministerio apostólico. Él, que se designa frecuentemente a sí mismo como «esclavo de Cristo», escribe igualmente: «Yo me hice esclavo de todos, para ganar a todos los que pueda» (1 Cor 9, 19). Una expresión que aparece con frecuencia en Pablo para designar el servicio prestado a la comunidad es la de *κοπιᾶν* (*kopian* = «matarse trabajando», «hacerse polvo»). Esto hay que entenderlo literalmente, como vemos en muchos otros pasajes, por ejemplo 1 Cor 4, 11s: «Hasta la hora presente sufrimos hambre y sed, andamos mal vestidos, somos maltratados y no tenemos dónde vivir... Hemos llegado a ser hasta ahora la escoria del mundo, el desecho de todo» (cf. también especialmente 2 Cor 11, 23ss).

Con esta comprensión del ministerio se pone un espejo ante todo sacerdote: el ministerio en la Iglesia sólo puede realizarse como sencilla entrega de sí mismo, como una entrega humilde y servicial de sí mismo. No crea en la Iglesia ninguna posición selecta y de excelencia personal; no crea ninguna casta superior de clérigos conscientes de su propia superioridad o de lo que creen que es su propia superioridad. Ciertamente, ante Dios hay una elección y una vocación especial. La sagrada Escritura, en su totalidad, no conoce igualitarismo; hay selección, posición especial, encargo especial. Pero —y esto lo sitúa todo en su clara perspectiva!— la voca-

ción especial significa siempre en la Escritura la carga de tener una misión, la carga de ser esclavo de otros, el trabajar hasta agotarse en servicios nada rentables. A una vocación mayor le corresponde la carga mayor y, con ella, una humillación mayor del que es llamado. Con razón escribe H. U. von Balthasar:

[En la nueva Alianza] el servicio no estaría realmente bajo el signo de Cristo si el ministerio conferido no participara de la estructura del singularísimo ministerio de Cristo, que tiene su esencia en que la persona entera se emplee para el ministerio... ¿Qué tiene de extraño, pues, que toda la preocupación del Señor para el equipamiento de sus apóstoles, para su ministerio, especialmente para el del hombre-roca, se centrara en la humildad...? La des-personalización neotestamentaria para el ministerio no se entenderá correctamente sino cuando se comprenda como supremo esfuerzo de la persona por «entregarlo» todo para el ministerio... La instrumentalidad del sacerdote católico procede de la instrumentalidad de Cristo, y esta última conduce inexorablemente a la cruz. A Pedro se le ejercita sin miramientos en ella²¹.

Y así, el sacerdocio del Nuevo Testamento no desemboca en la «dignidad reverendísima», en un estado de especial selección, en una «casta superior», sino en el servicio humilde en el que hay que mancharse. Este servicio, y no una funcionalización sociológica o una aplanada des-teologización del ministerio, que no siempre se evita en algunos sectores de la denominada teología progresista, es la verdadera «des-ideologización» de la imagen del sacerdote en el pasado, una imagen que estaba sobrecargada de elementos sacros. Agustín expresó con las siguientes palabras esta comprensión del ministerio: «El que te liberó [a ti, es decir, a la comunidad] con su sangre, me hizo tu siervo»²². Por tanto, lo «peculiar» del ministerio eclesiástico consiste en la vocación para prestar un servicio (propio de esclavos) sencillo y sin pretensiones.

21. H. U. von Balthasar, *Priesterliche Existenz*, en *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 399s.

22. Agustín de Hipona, *Enarrationes in Psalmos* 103, 3, 9 (CC 40, 1507); versión cast.: *Comentarios a los Salmos* III, Madrid 1966.

c) *Relacionado con la acción*

Para la visión correcta del servicio sacerdotal hay que tener en cuenta otra cosa más: la representación ministerial de Cristo no se realiza como una manera de hacer presente a Cristo en su propia sustancia, de tal manera que el sacerdote, por su esencia, fuera un «segundo Cristo», y su potestad ministerial fuese una «posesión óptica» que se extendiera a todos los ámbitos de la vida. No, sino que el sacerdote transmite la obra salvífica de Cristo en determinadas *acciones*, bien perfiladas, que son un signo sacramental. Contra esto podría objetarse: ¡Pero, después de todo, el sacerdote es sacerdote aunque no realice ninguna acción ministerial! Esto es verdad en cierto modo: el don de gracia conferido en la ordenación es un «carisma» que se concede de manera permanente, como nos lo da a conocer 2 Tim 1, 6 (cf. también 1 Tim 4, 14). Lo de ser sacerdote no consiste sólo en funciones; el consagrado como sacerdote es tomado por Cristo para un servicio permanente. Y, sin embargo, la presencia de Cristo en el ministro, una presencia comunicada sacramentalmente, no debe concebirse como una presencia estática y sustancial. Sino que lo de ser sacerdote está relacionado con la acción; la representación ministerial de Cristo tiene su «lugar» en determinadas «situaciones» sacramentales: la proclamación de la palabra, la administración de los sacramentos, la dirección de la comunidad (entendiendo esta dirección en el sentido de un equipamiento de la comunidad para el seguimiento de Cristo).

En el concilio Vaticano II ya se elevaron voces muy críticas contra un posible malentendido del sacerdocio «en sentido sustancial y ontológico». Las fórmulas elegidas en el «Decreto sobre los sacerdotes», según las cuales el sacerdote tiene, por ejemplo, la capacidad de «poder actuar como representante de Cristo Cabeza» (*in persona Christi Capitis*; PO 2), pretenden realzar conscientemente lo relacionada que está con la acción la representación sacramental de Cristo. Es verdad que esta capacidad sacramental de acción se fundamenta en el «ser». Pero este ser—como formula Tomás de Aquino—es una *potentia* o un *habitus*, lo cual, expresado en alemán, significa una *Tätigkeitsvorprägung* (una «precaracterización para la actividad»; O. H. Pesch)²³, que sólo se actualiza en de-

23. O. H. Pesch-A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, 71. Pesch hace notar expresamente que «en la teología

terminadas acciones (sacramentales). Así opina también claramente Roberto Belarmino, doctor de la Iglesia, quien entiende lo de «en lugar de Cristo» (= *in persona Christi*) del sacerdote como limitado exclusivamente a la *acción* ministerial y sacramental realizada por el mismo. Nos dice, por ejemplo: «Cristo ofrece por medio del más bajo; la Iglesia, por medio del más alto. En efecto, el sacerdote, *por cuanto* es tal [= oferente], se halla más alto que el pueblo, y precisamente *en relación con el* tema que se discute, no es servidor de la Iglesia, sino servidor de Cristo, del Mediador original»²⁴. En este texto, las palabras «en lugar de Cristo» se hallan bajo una doble limitación: *por cuanto* Cristo, por medio del sacerdote, hace presente su sacrificio, el sacerdote se halla «más alto» que el pueblo, y, *en lo que respecta a* su acción sacramental cualificada, él no es servidor de la Iglesia, sino servidor de Cristo. Por tanto, sólo en determinadas acciones el sacerdote, como ministro, se contrapone al resto del pueblo de Dios.

Viendo así las cosas, habrá que someter a examen crítico algunas formas típicas del estado sacerdotal (o, mejor dicho, del estado clerical), comenzando por un determinado estilo de vivienda, de vestido y de vida, y llegando hasta las posiciones especiales y los privilegios de carácter social. Habrá que preguntarse sobre todo qué es lo que pretenden las desdichadas aberraciones de títulos seudojerárquicos en una Iglesia que es la Iglesia del Cristo servidor, humilde y crucificado, que se situó en el último lugar de todos. ¿Qué significarán títulos como «Santidad», «Beatitud», «Eminencia», «Excelencia», «reverendísimos y reverendos Señores»? «Entre vosotros no ha de ser así», encareció el Señor a sus discípulos. No ha de suceder lo que sucede, por lo demás, en el mundo: donde hay puestos de poder y de honor, títulos y distinciones de clases (cf. también Mt 23, 6ss). Y no obstante, en contra de las pa-

medieval no existe un puro *habitus entitativus*, es decir, una conducta no relacionada en modo alguno con la acción» (*ibid.*). Se comprende, por tanto, que O. Semmelroth, *Die Präsenz der drei Ämter Christi im gemeinsamen und besonderen Priestertum der Kirche*: ThPh 44 (1969) 185, en vez de traducir «actuar en la persona de Cristo», traduzca «actuar en el papel de Cristo». ¡Se trata, pues, de una representación relacionada con la acción!

24. Roberto Belarmino, *Controversiarum de Sacramento Eucharistiae* VI, 4, citado según P. J. Cordes, «Sacerdos alter Christus»? *Der Repräsentationsgedanke in der Amtstheologie*, 40. Los debates que tuvieron lugar a este respecto en el concilio Vaticano II se hallan expuestos detalladamente en Id., *Sendung zum Dienst*, 176-208.

labras de Jesús, se escogen títulos como «monsignori» («señores»), prelados y otros títulos semejantes para dar lustre a las personas, y se las hace vestir ropajes espléndidos.

No querríamos poner ninguna objeción a que la concesión de títulos honoríficos sirviera únicamente para el reconocimiento público de las realizaciones llevadas a cabo por sacerdotes muy meritorios. *Es cierto que el reconocimiento es cosa de decisiva importancia. Pero ¿no debería efectuarse en formas diferentes a las que acaban de indicarse? Más aún, un obispo ¿no pierde precisamente el verdadero reconocimiento, que debería brotar de su vinculación personal y reconocible con sus propios sacerdotes, cuando en lugar de eso se compra en Roma un título y lo ostenta ante determinadas personas? Poco después del Concilio, una serie de diócesis determinaron no conferir ya títulos clericales. Por desgracia, muchas de esas diócesis, bajo la presión de sacerdotes deseosos de hacer carrera, volvieron a la práctica antigua. Acerca de H. U. von Balthasar me informaron fidedignamente de que «él se arrodilló ante el Papa» para suplicarle que aboliese la aberración de los títulos honoríficos, los cuales son contrarios al evangelio. Ciertamente se incrementaría con ello la credibilidad del ministerio como entidad destinada únicamente al servicio.*

Examinaremos a continuación la significación del ministerio desde otro punto de vista distinto.

2. *La sacramentalidad y la ministerialidad de la representación*

El sacerdote no «representa» primariamente a Cristo por sus dotes y su valía personal, sino en virtud de su ministerio, que le fue conferido por la ordenación. La palabra «ministerio» es un término irritante y negativo para no pocos de nuestros contemporáneos. Se asocia fácilmente con él lo impersonal e institucional, lo burocrático, lo administrativo y organizativo, que es contrapuesto no raras veces a lo personal con una actitud de rechazo. El individuo «se siente a merced de un aparato superpoderoso e impersonal». Esto se aplica también al ministerio en la Iglesia. Precisamente la Iglesia «ministerial» «suscita a menudo la impresión de ser una ‘función impersonal’, más aún, de ‘carecer de personalidad’, y en esa Iglesia ya no resplandece gran cosa del amor personal de su Señor

y Maestro. La Iglesia, al igual que otras instituciones, no escapa al peligro de paralización y esclerosis, de dejarse llevar por las costumbres y de quedarse fija en ellas, de degenerar hasta el punto de convertirse en el aparato administrativo y burocrático en el que toda vida personal corre peligro de quedar sofocada»²⁵. Viendo así las cosas, lo «ministerial» se opone precisamente a lo «personal», principalmente a la libertad personal. Ahora bien, esto no es más que una forma –pervertida– del ministerio, que existe, sí, pero que no es la genuina. La mediación ministerial no tiene por qué ir en contra de la inmediatez personal, sino que se entiende precisamente como la complementación de esa inmediatez.

Porque en el ministerio eclesiástico el Señor no vincula su acción salvífica a la capacidad subjetiva de determinadas personas, sino a una entidad «institucional» (es decir, supraindividual) permanente y claramente determinada, la cual –como tal– señala más allá de sí misma hacia el origen y la razón interna del ministerio, hacia Jesucristo mismo. Él no remite a la gente a «representantes» (en el mal sentido de la palabra) que le distorsionen; él no abandona la transmisión de su obra salvífica a la casualidad y a la arbitrariedad, a la ambigüedad y al riesgo que supone la capacidad individual de las personas que transmitan la salvación; sino que él se transmite a sí mismo y transmite su salvación, creándose para sí –por medio de la ordenación y de la misión– un signo «suprasubjetivo» de su presencia: el ministerio. Por eso, la «ministerialidad» de la comunicación de la salvación significa algo profundamente liberador para la fe. La inmediatez de la fe con respecto a Dios no queda distorsionada ni rebajada: ni por la vinculación a la grandiosidad religiosa y el *pathos* subjetivo de una persona, ni por los límites y las deficiencias de la misma.

Al creyente, para encontrar a Cristo, no se le remite a la «personalidad» del ministro, sino al ministerio de Cristo, al ministerio conferido por la ordenación, que es un ministerio que se hace realidad en determinadas funciones ministeriales garantizadas por Cristo. Así que lo institucional y supraindividual del ministerio es únicamente la comunicación –por medio de signos visibles– de la inmediatez con respecto a Dios, y no la destrucción de esa inmediatez. Esto mismo lo puso ya de relieve Agustín:

25. M. Kehl, *Kirche als Institution*, Frankfurt a.M. 1976, 97. Consúltese esta excelente obra en relación también con la sección entera.

Nuestro Señor Jesucristo pudo, si hubiera querido, conferir a un siervo suyo el poder de dar su bautismo en nombre propio, de hacer transferencia del poder de bautizar e investir de ese poder a algún siervo suyo y comunicar al bautismo transferido al siervo tanta eficacia como tendría el bautismo dado por el Señor. Mas Él no quiso esto, con el fin de que los bautizados pusieran su esperanza en Aquel por quien sabían que habían sido bautizados. No quiso que el siervo pusiera su esperanza en el siervo²⁶.

El «servidor», en su cooperación, es únicamente el signo de lo que el Señor *mismo* hace. Por eso el ministerio, entendido como representación de Cristo, no es una «ideología de dominio, sino que expresa la convicción de fe de la Iglesia de que Cristo es el único Señor de la Iglesia»²⁷. En el ministerio sacerdotal no se trata tampoco de la «objetivación» de una autoridad que originalmente se fundamentó en una cualidad carismática, como opina Max Weber²⁸, sino que la «objetivación» misma posee cualidad teológica: la de ser un signo suprapersonal (y «objetivo» en este sentido) del Señor.

Por eso, lo «ministerial» en la Iglesia es precisamente «sacramento de Cristo». A la ordenación sacerdotal y a las actividades sacerdotales que brotan de ella se les aplica lo mismo que se dice de todos los sacramentos: son un fragmento de realidad captable por los sentidos (pan, vino, imposición de las manos, el «sí» dado al contraer matrimonio o también –los mismos signos en el contexto de la vida– la cena en común, la actividad ministerial del sacerdote, la forma de vida del matrimonio) que por la acción de Cristo y de su Espíritu llegan a transparentar algo superior; una cosa terrena y que, por tanto, fácilmente puede pasar inadvertida, que es habitual y que es baja, se convierte en el signo de lo más excelso e importante; en ella Cristo se concede a sí mismo y concede su don.

Hay que asombrarse de que, ya en el ámbito de las relaciones interhumanas, haya signos ridículamente pequeños que señalen hacia algo grande y lo hagan presente. Leonardo Boff, en su obra *Los sacramentos de la*

26. Agustín de Hipona, *In Johannis evangelium tractatus* V, 7 (CC 36, 44); versión cast.: *Obras completas de san Agustín XIII: Tratados sobre el evangelio de san Juan*, BAC, p. 167.

27. H. J. Pottmeyer, *Der Papst, Zeuge Jesu Christi in der Nachfolge Petri*, 60.

28. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* I, edit. por J. Winckelmann, Köln-Berlin 1964, 184; cf. también vol. II, 832ss.

vida, describe una situación de su propia vida. Él es sudamericano y vivió durante bastante tiempo en Alemania. Un día recibió una carta con la noticia de la muerte de su padre. Y en el sobre de esa carta se había incluido la colilla del último cigarrillo que se había fumado su padre. Desde aquel momento Boff guarda la colilla. Porque –como él escribe– «desde aquel instante la colilla de cigarrillo no era ya una simple colilla. Se convirtió en un sacramento, vive, habla de la vida y acompaña mi vida... En nuestro recuerdo hace que esté presente la figura de mi padre, el cual –después de transcurridos ya algunos años– ha llegado a ser el arquetipo de nuestra familia y un punto de relación»²⁹. Un objeto sin valor alguno, más aún, lo más carente de valor que puede haber –una colilla de cigarrillo–, puede convertirse ya entre los hombres en «sacramento», en un signo que señala infinitamente, por encima de sí, hacia algo extraordinariamente precioso y lo hace presente. No se opone a esto la diferencia existente entre el signo y lo designado por él.

Algo parecido, pero de un nivel mucho más profundo, hay que decir de los signos sacramentales de la fe cristiana. Entre el signo y lo designado por el signo hay una enorme diferencia que únicamente se supera en la fe. Por eso ya dice Agustín: «Hay cosas que se llaman sacramentos, porque en ellas vemos algo, pero intuimos una cosa distinta. Lo que vemos tiene forma sensible; lo que intuimos encierra un fruto espiritual»³⁰. Tan sólo los ojos de la fe son capaces de reconocer que en la bajeza, la pobreza y la ambigüedad del signo actúa el Señor mismo. También el ministerio conferido por la ordenación es un signo de esos: un signo que pasa fácilmente inadvertido, un signo bajo y a menudo incluso deleznable y ambiguo, pero que señala, por encima de sí, hacia la obra salvífica de Cristo y la hace presente. Como tal signo sacramental se halla (también) el ministro ante la comunidad. Por cuanto es su ministerio el que señala hacia Cristo, queda excluido el que la persona del sacerdote mismo se ponga en lugar de Cristo.

Claro está que, en orden a la credibilidad y al fruto de su ministerio, cuanto con mayor decisión se ponga existencialmente el sacerdote al servicio de su «causa» y haga que Cristo se transparente incluso en su vida personal, entonces su actividad ministerial será tanto menos chocante y tanto más invitadora y eficaz. De esto hablaremos luego (*infra*, 362s).

Al hacer el Señor que le «representen» en el ministerio y al vincular los actos eclesiales constitutivos de la salvación con el minis-

29. L. Boff, *Kleine Sakramentenlehre*, versión alemana, Düsseldorf 1976, 29 (versión cast.: *Los sacramentos de la vida*, Santander 1998).

30. Agustín de Hipona, *Sermo* 272 (PL 38, 1247).

terio legitimado por la ordenación, los ministros presentan de manera sumamente concreta ante los ojos de la comunidad de los creyentes que la Iglesia remite a Cristo, y que no es propietaria ni mucho menos aún dueña y señora de los bienes salvíficos. Con ello queda bien grabado, como quien dice, en la Iglesia, mediante la estructura del ministerio, el que la comunidad de los creyentes no puede nunca bastarse a sí misma: no dispone ella misma de la palabra, de tal modo que pudiera escoger para sí maestros según su propio capricho (cf. 2 Tim 4, 3s); no dispone de los sacramentos, de tal manera que pudiera celebrarlos en cualquier momento que quisiera; no dispone de su ordenamiento interno, de tal modo que pudiera saltárselo en momentos de exaltación. Por consiguiente, en la diferencia que existe entre lo ministerial y la fe vivida personalmente por cada uno se manifiesta la diferencia fundamental que constituye a la Iglesia: esta es *ek-klesia*, está congregada por Dios, tiene su razón de ser fuera de sí misma: en Jesucristo³¹.

3. Dimensiones de la estructura del ministerio

a) Unidad entre el testimonio y el testigo

La significación teológica del ministerio eclesiástico se concreta aún más por el siguiente aspecto: frente por frente de la Iglesia, por cuanto es *creatura Verbi*, se halla la palabra de Dios como promesa sanadora y santificadora, como instancia crítica. Pero no es una palabra, como quien dice, «hipostatizada», independizada, sino que —como la Escritura nos da a conocer constantemente— está vinculada al testigo autorizado³², quien, escuchando obedientemente a

31. Este punto de vista está realzado, entre otros, en los dos documentos de consenso «Sobre la eucaristía» (I) y «Sobre el ministerio eclesiástico» (II), elaborados por el Grupo de Dombes (1973): Los dirigentes llamados por vocación, que deben representar en signo al Señor, dejan bien patente «que la asamblea no tiene derecho a disponer de la acción que precisamente está realizando; que ella (la asamblea) no es dueña de la eucaristía; la recibe de otro distinto: de Cristo, que vive en su Iglesia» (I, 9, 34).

32. En este punto ve J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 106, la verdadera diferencia con respecto a la concepción protestante. Según el autor citado, en el cristianismo reformado «se efectúa cierta hipostatización de la palabra, la cual se concibe entonces como una entidad que se sitúa frente a la Iglesia, que se da a conocer a sí misma, y que aparece ante la Iglesia como una norma crítica que existe independientemente... La teología evangélica define a la Iglesia sin el mi-

la palabra, es enviado para que dé testimonio. Por tanto, hay relaciones recíprocas entre la palabra de Dios, que despliega su acción en el testimonio dado personalmente, y el ministerio del testigo, un ministerio que se constituye por el hecho de escuchar la palabra y de ser enviado por ella: el testigo debe prestar atención y escuchar algo que es original, algo que está sustraído a él mismo. En cambio, la palabra original que el testigo escucha está destinada a él como el lugar y la forma de su manifestación; sólo por medio de él adquiere fisonomía mediata. Así que la palabra y el testigo se hallan en una inquebrantable unidad de acontecer. Esta alcanzó su insuperable punto culminante en Jesucristo mismo, quien «es en persona su propia causa», es decir, aquel en quien hay plena identidad entre *lo que* es proclamado y *el que* proclama. Procedente de él —y se encuentra ya en la misión de los profetas del Antiguo Testamento—, esta unidad entre la palabra y el testigo se transmite en el ministerio eclesiástico. Este hecho «constituye una estructura fundamental de la Iglesia, según la cual la causa del evangelio está ligada a testigos enviados y autorizados»³³. Así lo enuncia también clarísimamente la Escritura. Nuestras observaciones exegéticas a propósito de 2 Cor 5, 18s mostraron ya que el servicio de la reconciliación se fundó con el mismo origen que la «causa» de la reconciliación (un entrelazamiento parecido de ambas realidades se encuentra en Rom 10, 14s y *passim*). De ahí deduce E. Schlink:

Pablo habló del evangelio como de su evangelio, y lo hizo de tal forma que no es posible desligar una de otra las realidades del apóstol y de su evangelio. Desde luego, tiene importancia autoritativa no sólo el contenido del testimonio apostólico, sino también el acto del servicio del testigo apostólico. El reconocimiento de los

ministerio, y concibe la palabra como un correctivo independiente del ministerio; por el contrario, la teología católica considera el ministerio como criterio de la palabra: no conoce una palabra que se sitúe como independiente frente a la Iglesia, una palabra cuasi-hipostatizada, sino que la palabra vive en la Iglesia, lo mismo que la Iglesia vive de la palabra —una relación de dependencia y de referencia mutua—. Esto podrá ser verdad con respecto a determinadas orientaciones de la teología evangélica, pero en el cristianismo evangélico se escuchan también voces diferentes. Cf. la recopilación que hace Schütte de las posturas teológicas y de las declaraciones acerca del magisterio en la Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschland (VELKD, «Iglesia Evangélica Luterana Unida de Alemania»): H. Schütte, *Amt, Ordination und Sukzession*, 62s.

33. W. Kasper, *Neue Aspekte im Verständnis des Priesteramtes*: ThPQ 122 (1974) 6.

apóstoles no consiste sencillamente en la recitación de las palabras apostólicas, sino que es también proseguir en lo que los apóstoles hicieron³⁴.

Ahora bien, si este «proseguir» la acción apostólica no tiene por objeto únicamente a la transmisión de contenidos, sino también la manera en que la transmisión se efectúa, entonces la palabra de Dios tiene que seguir siendo proclamada en estricta vinculación con los testigos autorizados. Por consiguiente, a lo permanentemente apostólico de la Iglesia pertenece no sólo el contenido de su proclamación y de su fe, sino también la forma en que ese contenido se transmite, a saber, por medio de un testimonio autoritativo. Y esto se efectúa en el ministerio eclesiástico.

Si se deshace la relación recíproca que existe entre el testigo y el testimonio, entonces se corren dos peligros (de sentido opuesto): (1) La palabra desligada de la vinculación con testigos autorizados se convierte en el «acontecimiento verbal indisponible», que se produce de vez en cuando, siempre donde uno quiere y cuando uno quiere. Con esto no sólo llega a ser inasequible sino también, en su última consecuencia, «manipulable» por aquel o por aquellos que se imaginan que son ellos mismos el «lugar» de ese acontecimiento (peligro protestante). (2) Allá donde –inversamente– el ministerio no está ligado ya a la palabra, el ministerio pierde la verdadera razón de su existencia, el carácter absoluto de referencia a la palabra de Dios, y vincula entonces al oyente a la propia autoridad humana (peligro católico).

Tan sólo en la indisoluble relación entre el testimonio y el testigo autorizado, una relación que prosigue en el ministerio eclesiástico y para la cual capacita la ordenación, la Iglesia –como *creatura Verbi*– sigue estando bajo la palabra de Dios.

b) *Comunicación de la «solicitud pastoral» de Dios*

La importancia teológica de un ministerio sacerdotal especial dentro del pueblo de Dios se revela también bajo el siguiente aspecto. Según unas palabras de Heinz Schürmann, «el centro y el punto culminante de todos los enunciados del Nuevo Testamento

34. E. Schlink, *Die apostolische Sukzession und die Gemeinschaft der Ämter*, 128s.

acerca del ministerio de presidencia» es la tarea del pastor³⁵. Originalmente y en sentido propio, bajo la imagen del pastor se expresa toda la «dedicación» de Dios en favor de Israel. Pero Dios, que es el verdadero y genuino «Pastor» de los hombres, ya en el Antiguo Testamento proporciona pastores en quienes adquiera forma concreta la divina solicitud pastoral. Finalmente es Jesús quien, en su dedicación absolutamente abnegada al rebaño, muestra y realiza con toda claridad lo que significa para su pueblo el pastoreo de Dios. El ministerio pastoral de Jesús, que reclamó toda su existencia, prosigue en el ministerio apostólico (Jn 21, 15-19) y en el ministerio postapostólico (Ef 4, 11). En la imagen del pastor puede leerse: «El pastor y el rebaño se hallan en una contraposición recíproca que excluye toda identificación, pero que significa una mutua ordenación del uno al otro... La oposición y la reciprocidad dominan la imagen del pastor y del rebaño»³⁶. Pero esto no tiene nada que ver, absolutamente nada que ver, con la arrogación de una superioridad del pastor sobre el rebaño, con la estructura de castas jerárquicas y con equivocadas pretensiones de autoridad que privan de libertad, por estridentes que puedan sonar también hoy día, en este punto, los «gritos que incitan a la lucha». Ya en el Antiguo Testamento la vida de los pastores establecidos por Dios es «una cadena de fatigas; son exprimidos hasta lo último; sus faltas se censuran rigurosamente... Se ven relegados y experimentan la rebelión, la traición...; se convierten cada vez más en ‘personas que sufren’ por el pueblo»³⁷.

Enteramente en esta línea, Cristo es el «pastor herido» (Mc 14, 27). En su seguimiento, Pedro, juntamente con la concesión del ministerio de pastor, recibe la promesa de que ha de ser alienado radicalmente de sí mismo y ha de ser llevado a la cruz. De manera parecida Pablo dirá de sí mismo, en la defensa de su ministerio: «Nos acosan por todas partes, pero no estamos abatidos; nos en-

35. H. Schürmann, *Die Mitte des Lebens finden*, Freiburg i.Br. 1979, 24. Cf. además R. Zollitsch, *Amt und Funktion des Priesters*, Freiburg i.Br. 1974, 264ss.

36. H. U. von Balthasar, *Der Priester im Neuen Testament*: GuL 43 (1970) 43. Cf. también Id., *Kommentar zum Schreiben Papst Johannes Pauls II. an die Priester «Liebst du mich mehr?»*, en *Dienst aus der größeren Liebe zu Christus*, Freiburg i.Br. 1979, 66. En este pasaje el autor señala, con su lenguaje tan plástico como provocativo: «Entre el pastor y el rebaño no hay transiciones continuadas; una oveja, por muchos dones que posea, no puede sustituir al pastor».

37. H. U. von Balthasar, *Kommentar zum Schreiben Papst Johannes Pauls II*, 41.

contramos en apuros, pero no desesperados; somos perseguidos, pero no quedamos a merced del peligro; nos derriban, pero no llegan a rematarnos. Por todas partes vamos llevando en el cuerpo la muerte de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo» (2 Cor 4, 8ss). Precisamente como «pastor entregado a la muerte», él puede exigir a la comunidad obediencia y docilidad.

Las cosas no suceden de otra manera con el ministerio postapostólico, como vemos palpablemente en la Carta primera de Pedro. En ella, (la persona que dice ser) Pedro, como «testigo de los padecimientos de Cristo», exhorta a sus «co-presbíteros» a que cuiden del rebaño que les ha sido confiado y a que sean *forma gregis* (1 Pe 5, 1ss): una expresión que E. Schillebeeckx parafrasea diciendo que los pastores deben ser «modelos con los que pueda identificarse la comunidad»³⁸. Esta exhortación se halla en un contexto que enmarca la solicitud pastoral en el hecho de sufrir por el rebaño y juntamente con el rebaño (cf. también Heb 13, 17).

En todos estos textos no se escucha nada que suene a triunfalismo jerárquico o a santidad de grupo privilegiado, pero sí se habla de un servicio especial de dirección y de entrega al rebaño, un servicio que no se deriva del conjunto de la comunidad ni de otras vocaciones «carismáticas». Este ministerio no puede descomponerse en funciones particulares, de la misma manera que la tarea del pastor es indivisible. No se trata tampoco en todo ello —en todo caso, no se trata primariamente— de las funciones de organización y administración requeridas sociológicamente por cualquier unidad social, sino del esfuerzo y sufrimiento, más aún, del ir a la cruz para que el rebaño confiado por Cristo adquiera forma, según aquellas palabras de Pablo: «¡Hijos míos, por quienes estoy sufriendo de nuevo dolores de parto hasta que Cristo llegue a tomar forma definitiva en vosotros!» (Gal 4, 19). Se trata, por tanto, de que los bautizados «sean equipados para el cumplimiento de su servicio, para la edificación del cuerpo de Cristo» (Ef 4, 12), es decir, para congregar a toda la humanidad en el pueblo de Dios.

Por mucho que «se contraponga» expresamente el papel del pastor al del rebaño, sin embargo no debe pasarnos inadvertido que se señala, por lo menos con el mismo énfasis, que el lugar del pastor se halla enteramente dentro del «rebaño». Porque, *en primer lugar*,

él, lo mismo que cualquier cristiano y juntamente con cualquier otro cristiano, necesita a su vez la gracia salvadora del «principal pastor» que es Cristo, y necesita también pastores humanos que *le* hablen la palabra de Dios, *le* administren los sacramentos y *le* llamen a la unidad; *en segundo lugar*, el pastor y el rebaño, a pesar de sus distintas funciones, dependen absolutamente el uno del otro y se hallan unidos en un múltiple intercambio espiritual recíproco de dar y recibir, a fin de constituir la unidad del pueblo de Dios; y *en tercer lugar*, porque el pastor hace que sus hermanos cristianos participen en su propia responsabilidad: como servidor pastoral especial que presta servicio a los demás carismas, los cuales son muy numerosos, el ministro tiene que suscitar dones espirituales, descubrirlos y estimularlos para que se hagan cargo de tareas en la Iglesia y en el mundo. Y así, es propio del ministerio pastoral en la Iglesia el que este ministerio esté rodeado de numerosos *colaboradores y auxiliares*, de quienes Pablo esperó que también ellos sean reconocidos por las comunidades, sin que por eso mismo se conviertan ya en pastores responsables. Por esta razón se plantea de nuevo la cuestión acerca de la relación entre el sacerdote y el laico.

4. Sacerdote y laico: ¿una «diferencia esencial»? (concilio Vaticano II)

Si consideramos el ministerio eclesiástico —como lo hemos hecho hasta este momento— desde el punto de vista (unilateral y que vamos a completar ahora) de la representación de Cristo, entonces el ministerio, *dentro del pueblo de Dios*, es un *sacramento* esencial de Cristo, es decir, un signo que le hace presente y que es instrumento de su acción.

Ahora bien, si tenemos en cuenta que con anterioridad a la diversificación de ministerios, servicios y funciones eclesiásticas especiales, está la vocación común de todos ellos a participar en la vida de la Iglesia, cada uno con sus dotes y capacidades específicas, entonces nos preguntaremos si tiene sentido en absoluto el hablar de «laicos» y representarnos entonces a la Iglesia como dividida en dos bloques («estados»), de los cuales uno sería el de «los laicos» y el otro el de «los ministros» (o —como gusta tanto decir hoy día— «la Iglesia ministerial»).

38. E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf 1981, 41.

Esta imagen de los dos bloques o estados se intensifica más todavía desde Esteban de Tournai (siglo XII), hablándose entonces de «dos grupos de pueblo» e incluso de «dos pueblos» que viven en un único Estado bajo un solo rey³⁹. Semejante imagen procede de una época en la que el clero (juntamente con los religiosos) constituía efectivamente un grupo numeroso de la población (por ejemplo en tiempo de la Reforma, en Colonia, uno de cada diez individuos era clérigo o religioso/religiosa), y –¡sobre todo!– en una época en que se había olvidado en buena parte la vocación de cada cristiano a la santidad así como a la participación en el triple «ministerio» de Cristo y la misión al mundo. En vez de esta imagen, hoy día realmente superada, deberíamos seguir las indicaciones del concilio Vaticano II (indicaciones que no se desarrollaron plenamente en dicho Concilio⁴⁰), y en vez de hablar de «laicos» sería preferible hablar de «cristianos» –*christifideles*, como dice el Concilio mismo–. Entre ellos hay algunos que poseen el servicio especial del ministerio sacramental de dirección.

Así como en la población de un Estado no se distingue entre ciudadanos y funcionarios, sino que se habla de ciudadanos, algunos de los cuales son funcionarios, así también debería seguirse una nomenclatura análoga en la Iglesia. Además, en un Estado, a la pregunta: «¿Es usted ciudadano?», nadie responde: «¡No, yo soy funcionario!». O a la pregunta: «¿Es usted funcionario?», nadie responde: «¡No, yo soy ciudadano!». Siempre se es, primeramente y de manera fundamental, ciudadano. Y no se es funcionario en el sentido de ser ciudadano con «mayor intensidad», sino de ser persona que está al servicio del ciudadano. De manera semejante, en la Iglesia el sacerdote es y sigue siendo también fundamentalmente «laico», perteneciente al pueblo de Dios, *christifidelis*, alguien que cree en Cristo. El hecho de ser sacerdote no es una intensidad mayor de esa condición, sino un servicio al creyente. Por eso A. Weiser piensa «que sería conveniente renunciar al concepto auxiliar de ‘laico’»⁴¹. «Laico» se podría uti-

39. Cf. a propósito P. Neuner, *Der Laie und das Gottesvolk*, Frankfurt a.M. 1988, 81s.

40. Cf. *ibid.*, 121.

41. A. Weiser, *Diskussion über den Laien*: Chr.i.d.Ggw. 39 (1987) 236. En la misma línea se hallan también M. Kaiser, *Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen*, en J. Listl-H. Müller-H. Schmitz (eds.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 185s; B. Forte, *Laicado y laicidad*, Salamanca 1987, 100ss; J. Beyer, *Il laicato e i laici nella Chiesa*: VitaCon 24 (1988) 232ss; E. Glaubitz, *Der christliche Laie*, Würzburg 1995, 107ss. Representantes de las Iglesias Orientales propusieron en el sínodo de obispos sobre los laicos (1987) que, en vez de utilizarse el concepto de «laico», se empleara el término de «creyente», entre otras cosas también porque el primero se prestaba cada vez más a malentendidos en el ámbito islámico (en el cual, en efecto, se entendía en el sentido de persona «no religiosa», más aún, «antirreligiosa»). Cf., a propósito, E. Glaubitz, *Der christliche Laie*, 220.

lizar a lo sumo –según afirma M. Kaiser en la misma línea– «como un concepto auxiliar técnico, como una denominación abreviada para designar a los miembros de la Iglesia que no son clérigos»⁴². Pero ¿no vuelve a oscurecerse entonces el hecho de que también el ministro sigue siendo «laico» en el perfecto sentido de la palabra, miembro del *λαὸς θεοῦ* (*laos theou*), del pueblo de Dios, y de que él, lo mismo que cualquier otro, depende también de la comunicación sacramental salvífica por medio de (otros) ministros?

No, los ministros no son un grupo especial separado, «un bloque» de «los dos bloques» que hay en la Iglesia; sino que están al servicio de una sola Iglesia común. Por eso, el sacerdote no es sencillamente «órgano» de la comunidad, sino que «es también un ‘enviado’ –como dice el Grupo de Dombes– que la comunidad recibe de Cristo. Las funciones del sacerdote muestran en la existencia de la Iglesia la prioridad de la iniciativa de Dios y de su autoridad, la continuidad de la misión al mundo, el vínculo de comunión con que el Espíritu une a las diversas comunidades en la unidad de la Iglesia»⁴³. Mediante esta visión cristológico-sacramental del ministerio no queda perturbada la unidad fraternal del pueblo de Dios ni se elimina su igualdad fundamental, sino que se muestra únicamente cuál es su estructuración interna. Así como Jesucristo mismo «no alteró ni rompió» la *communio* de sus discípulos, sino que como «cabeza» (es decir, como un factor especial, pero como elemento intrínseco esencial de la comunión) la mantuvo unida, así también la misión ministerial-sacerdotal no separa de la comunión de los bautizados, sino que «introduce más profundamente en la vida de la Iglesia»⁴⁴. El ministerio autorizado a partir de Cristo y la comunión de los demás bautizados, una comunión henchida por el Espíritu santo y dotada de sus dones, viven «en sus relaciones recíprocas... su dependencia mutua ante el único Señor y Sumo Sacerdote»⁴⁵.

Estas relaciones mutuas dependen la una de la otra en la vida de la Iglesia, precisamente con su diversa acentuación. El acento (!) de la actividad ministerial reside en la «acción concentradora»: el sacerdote, en el nombre y con la potestad de Cristo, debe congrega y

42. M. Kaiser, *Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen*, 186.

43. Grupo de Dombes, *Über die Eucharistie; Über das kirchliche Amt*: HK 27 (1973) 33-39; aquí: II, 4, 37.

44. *Ibid.* II, 6, 38.

45. *Ibid.* I, IX, 35.

mantener unida a la comunidad mediante la enseñanza, la santificación y la dirección. La perspectiva predominante de su acción es la *communio* eclesial. Frente a ella, el acento (!) de los demás cristianos reside en la «acción de sentido ex-céntrico», en la *missio*: en virtud del bautismo y la confirmación, capacitado por medio de la eucaristía y mantenido por la *communio* eclesial ya existente, cada creyente está llamado a impregnar con el evangelio el «fragmento de mundo» que se le ha confiado en la familia, la profesión, la responsabilidad y el tiempo libre, y está llamado a conducirlo hacia el gran «movimiento de unidad» desencadenado por Dios. Viendo así las cosas, y como dice el concilio Vaticano II, «los laicos tienen su vocación propia en buscar el reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios. Viven en el mundo... Es ahí donde Dios los llama... a irradiar fe, esperanza y amor, sobre todo con el testimonio de su vida, para mostrar a Cristo a los demás» (LG 31). Esto no quiere decir, en ningún aspecto, que la misión del laico se estime en menos que la del sacerdote. ¡Todo lo contrario! Con toda razón señala H.-J. Görtz: «La misión del laico es la realización original de la Iglesia»⁴⁶. Porque en el movimiento hacia el mundo es donde la misión de la Iglesia se cumple. Por eso, si los laicos y su misión no fueran Iglesia en sentido enfático, entonces la Iglesia no llegaría nunca al mundo, se ahogaría en sí misma y sería infiel a su genuina misión. Y así, «todo laico, por el hecho de haber recibido sus dones, es a la vez testigo e instrumento vivo de la misión de la Iglesia misma» (LG 33).

L. Karrer y otros teólogos manifiestan reservas contra la caracterización del laico como «cristianos que han sido enviados al mundo»⁴⁷. En esta misma línea afirma polémicamente, por ejemplo, H. Haslinger:

Aquel que distingue entre un «servicio en el mundo» y un «servicio de salvación», el que establece un paralelo entre esta distinción y la separación entre laicos y clérigos, el que, deduciéndolo de allí, habla de distintos ámbitos de vida y actividad de laicos y clérigos, de la existencia de un carril estructural separado de los laicos junto a la «genuina» Iglesia, o llega a hablar incluso de la necesidad de do-

46. H.-J. Görtz, *Das kirchliche Handeln des Laien*: ThPh 66 (1991) 188. Y Görtz añade: «Aclarar esto, a saber, que [la misión de los laicos] es la misión de Cristo, tal es el sentido del ministerio».

47. Cf. L. Karrer, *Die Stunde der Laien*, Freiburg i.Br. 1999, 105s.

mesticar a los laicos como potencial destructivo de la Iglesia, y quien, finalmente, sobre este trasfondo desprecia las dimensiones histórico-sociales, las dimensiones «profanas» cotidianas de la existencia humana, o las formas de praxis orientadas hacia ellas, en contraste con una esfera de lo sagrado, ficticia y separada de todo ello, en contraste con la comunicación de la salvación y con las formas de praxis relacionadas con ella, ese tal no podrá recurrir al concilio Vaticano II⁴⁸.

Sin embargo, nada de eso se entiende por el «servicio del laico en el mundo». Y si así se entendiera, sería sencillamente erróneo. Existen, claro está, las palabras del concilio Vaticano II: «Los laicos ejercen su múltiple apostolado tanto en la Iglesia como en el mundo» (AA 9; cf. también AA 5). No se trata de «exclusividades», sino de acentos y centros de gravedad. Y ahí es donde reside el centro de gravedad de la *missio* de los laicos. Esto sólo se puede considerar como algo «secundario» en la medida en que los dos actos fundamentales de la Iglesia, la *missio* y la *communio*, se contemplan como campos de realización yuxtapuestos paratácticamente, y se considere el campo de la *communio* como más elevado. Ahora bien, la *missio* y la *communio* se fundamentan en la vida misma del Dios Trino y Uno y deben entenderse a partir de allí: Dios mismo es *communio* en su vida intradivina, y esta *communio* divina, por libérrima decisión del amor y mediante la *missio* del Hijo y del Espíritu, va al mundo, que se rehúsa a ella y la contradice, y va al mundo con el fin de acogerlo, a pesar de todo, en la propia *communio*. Por consiguiente, la *communio* de Dios adquiere la «forma» de la *missio*. Por eso, la *communio* eclesial, si se orienta por el ser y el comportamiento de Dios, no puede considerarse tampoco a sí misma como «meta final», no debe constituir una «patria» —cerrada en sí— de los creyentes, donde se cultive una especie de «vida dentro de un caparazón religioso», donde uno se sienta a gusto entre sus iguales. ¡No! La *missio*, y por cierto la *missio* comprometida radicalmente en favor del mundo, es la *fisonomía necesaria de la «communio» eclesial*⁴⁹. Viendo así las cosas, por medio de la *missio* del laico se produce «una iluminación posi-

48. H. Haslinger, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft*, Würzburg 1996, 322.

49. Cf. más detalles sobre esto en G. Greshake, *Der dreieinige Gott*, Freiburg i.Br. 31999, 400-410 (versión cast.: *El Dios uno y trino*, Barcelona 2001).

tiva de lo que caracteriza a la Iglesia en su totalidad y de lo que ella ha recibido como tarea suya en el mundo. Por consiguiente, el laico es en sentido positivo aquel cristiano que esclarece de manera ejemplar lo que es el ser Iglesia y lo que es la misión de la Iglesia en el mundo... Es, en cierta medida, el 'caso serio' del cristiano en el mundo»⁵⁰. Naturalmente, el ministro eclesiástico no puede absentarse de esta tarea. Pero puesto que a él, como *centro de gravedad* de su actividad, se le ha asignado el ministerio de la *unidad* eclesial, deberá tratar de mantenerse —al menos, siempre que sea posible— «por encima de los partidos», por encima de las diversas opciones y polarizaciones que van asociadas necesariamente con el compromiso en el mundo. Los prelados politizantes y las curias eclesiásticas implicadas en procesos económicos no resultaron nunca buenos para la Iglesia.

Por tanto, entre el ministerio eclesiástico y los demás laicos hay una genuina complementación. A esto se añade que, así como la comunidad está obligada a la mediación del ministerio, así también el ministro —como hemos de ver más adelante— depende (en cuanto necesitado y receptor) de sus hermanos cristianos, en quienes el Espíritu santo actúa. Vemos, por tanto, que el ministerio y el sacerdocio común de los bautizados «no deben considerarse como 'lo que está sobre' y 'lo que está debajo', como 'lo que es más' y 'lo que es menos', como 'lo primario' y 'lo secundario'. Sino que deben considerarse, tanto el uno como el otro, como formas originales y valiosas de la relación existente entre ambos y de la mutua dependencia en que se hallan»⁵¹.

A este respecto, el concilio Vaticano II utilizó una expresión que se presta a malentendidos, que a menudo ha sido interpretada erróneamente y que es una expresión «desafortunada»⁵². Es la expresión que habla de la «diferencia esencial» entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común. Ambas formas de servicio sacerdotal difieren —como dice el Concilio— «*essentia et non gradu*

50. Conferencia episcopal alemana, *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu den Lineamenta der Bischofssynode 1987* (Arbeitshilfen 45), Bonn 1987, 10.

51. J. W. Mödlhammer, *Anmerkungen zum priesterlichen Amt im theologischen und gesellschaftlichen Heute*: Heiliger Dienst 28 (1974) 68s.

52. Así K. Lehmann, *Das dogmatische Problem der theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums*, en F. Henrich (ed.), *Existenzprobleme des Priesters*, München 1969, 156, nota 53.

tantum» (LG 10), es decir, la razón de su diferencia no reside propiamente en algo «gradual», esto es, en la sobreordenación y en la subordinación: el sacerdocio ministerial no tiene sencillamente mayores «derechos» y «potestades»; no es un sencillo «más», y el sacerdocio común de los bautizados no es un «menos». La diferencia entre ambos es por *essentia*, «de índole esencial». Es decir, los dos, a pesar de estar ordenados el uno al otro, se hallan en un plano enteramente distinto, que no se describe sencillamente por una sobreordenación o subordinación. *Essentia* —«índole esencial»— «significa que el sacerdocio especial no es sencillamente una intensificación que transcurra continuamente o una intensificación de la dignidad y de la misión del sacerdocio común, sino que es una nueva 'índole' de misión y potestad sacerdotal»⁵³. La diferencia entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio laical no es primariamente de índole jurisdiccional, sino de índole sacramental, es decir, reside, como hemos visto, en el plano del signo, un signo que, desde luego, es eficaz y significativo. En su «relativa» contraposición al resto de la comunidad, el sacerdote es, como se ha recalcado ya a menudo, el signo eficaz de que Cristo es Señor de su Iglesia y de que está presente en ella con sus dones salvíficos⁵⁴.

53. *Ibid.*

54. Con las palabras de R. J. Bunnik, *Das Amt in der Kirche*, Düsseldorf 1969, 72: «Pero este 'más' [del ministerio sacerdotal] no reside en el hecho de que el ministro realice acciones que el laico no pueda realizar, sino en el hecho de que en las palabras y en las acciones del ministro como tal reside la garantía expresa de que en ese caso se efectúa la obra que el Señor quiso realizar por medio de su Iglesia».

El ministerio como «representación» de la Iglesia. Sobre la fundamentación pneumatológico-eclesial del ministerio

Hasta ahora hemos considerado el ministerio sacerdotal desde el aspecto cristológico principalmente: el ministro actúa sacramentalmente como «representante de Cristo», mejor aún, Cristo actúa en la Iglesia y por la Iglesia de tal manera que, en todo ello, se sirve también (!) de ministros especiales en calidad de colaboradores suyos. Pero esta perspectiva, que desde la Edad Media predomina en la Iglesia occidental, es uni-lateral en el sentido más verdadero de la palabra. El ministerio no es sólo ministerio de Jesucristo, sino también ministerio de la Iglesia; el sacerdote no sólo es instrumento del Señor exaltado, sino también órgano de la comunidad. Porque la palabra que él proclama es la fe de la Iglesia, de tal manera que no debe predicar lo que no esté enraizado en el acto de fe de la Iglesia. Los sacramentos que el sacerdote celebra no sólo son sacramentos de Cristo, sino también celebraciones de la comunidad, hasta tal punto que para la validez de esos sacramentos se requiere que el ministro tenga la intención de «hacer lo que hace la Iglesia». Y de manera sumamente obvia se halla expresada en la Iglesia, hasta la alta Edad Media, la convicción de que toda la *ecclesia* sacerdotal ofrece el sacrificio eucarístico por medio del sacerdote, y de que no sólo el sacerdote celebraba la eucaristía, por encargo de Cristo, para la comunidad¹. En una palabra: está conforme con una antiquísima tradición eclesial el que el sacerdote actúa no sólo *in persona Christi* sino también *in persona ecclesiae*. El ministerio no sólo es representación sacramental de Cristo, sino también representación sacramental de la Iglesia.

1. Se encuentra abundante material sobre ello en Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche* (HDG III 3c), Freiburg i.Br. 1971, especialmente en 30ss.

Por eso nuestras reflexiones, que hasta ahora estaban centradas principalmente en sentido cristológico, debemos continuarlas en una dirección enteramente nueva, a fin de que adquieran el debido equilibrio. En esta tarea pondremos antes de nada en primer plano exposiciones relativas a la historia de la teología. Porque en ellas se palpa una dimensión teológica que pasa inadvertida a menudo en la Iglesia occidental desde fines de la Edad Media, pero que es de suma importancia para una equilibrada teología del ministerio.

(El lector presuroso que no esté interesado en detalles de la historia de la teología podrá saltarse las páginas 150-158, sin que esto le impida comprender las ulteriores exposiciones).

1. Introducción exegética e histórico-teológica

a) La idea de la representación en la Iglesia antigua

En toda la cultura antigua encontramos la idea de una denominada «personalidad corporativa». Este concepto expresa que «todo un grupo, incluidos sus miembros difuntos, los vivos y los que todavía están por llegar, puede actuar como un solo ser individual y, por cierto, a través de cualquiera de sus miembros que esté llamado a representarlo»². En este solo individuo, que en la mayoría de los casos es el padre o el dirigente de la comunidad, se contiene completamente el todo³. Por consiguiente, lo que constituye la realidad de una entidad social se condensa a modo de signo –de manera intuitiva y eficaz– en ese único individuo, que por consiguiente es representante y guía al mismo tiempo⁴. Esto no debe entenderse en el sentido de las modernas teorías acerca del Estado, según las cuales la sociedad, por medio de un acto jurídico (por ejemplo, la elección), delega en una persona la potestad de actuar, como sucede en el Estado moderno con el jefe de gobierno. Ni de-

2. H. Wheeler Robinson, *The Hebrew conception of corporate Personality*: ZAW, supplement 66 (1936) 49. Cf. también, sobre todo el conjunto, J. de Fraine, *Adam und seine Nachkommen*, versión alemana, Köln 1962.

3. Cf. J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, Copenhagen 1946, 55.

4. Cf. A. Darquennes, *Représentation et bien commun*, en *Études présentées à la Commission Internationale pour l'Histoire des Assemblées d'États XI*, Louvain 1952, 39: «Les Corps sont représentés par des chefs, qui en même temps les gouvernent». Cf. también Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiastique*, Paris 1971, 141 (con bibliografía).

be entenderse tampoco en el sentido de que un individuo, por asentimiento de los demás, se convierta en «símbolo» representativo (cambiable) de la correspondiente sociedad, como sucede hoy día, por ejemplo, con un presidente federal. En ambos casos la sociedad es representada, sí, por una persona, pero la idea antigua de la personalidad corporativa significa además que una determinada sociedad está representada en una persona porque en ella se encuentra, en el contexto de la vida orgánica, el punto visible de cristalización del común querer, actuar y experimentar penosamente.

En nuestro orden social apenas tendremos algo que pueda compararse con la idea antigua de la personalidad corporativa, porque la «representación», desde comienzos de la Edad Moderna, se entiende casi exclusivamente en el sentido jurídico de una concesión de poderes. Tan sólo en pequeñas comunidades poco institucionalizadas (la familia, el círculo de amigos, etc.) existe algo análogo, cuando la familia «se siente» representada, por ejemplo, en el padre o en la madre, o cuando un círculo de amigos o de actividades se reúne en torno a un miembro que es, como quien dice, la «figura simbólica» de esa asociación. En este caso encontramos todavía algo de lo que es más esencial para la idea antigua de la personalidad corporativa, a saber, que en una sola persona «se concreten» (*concretere* = condensarse) literalmente la forma, el destino y la meta de la vida de una sociedad. Tal concretización puede producirse de múltiples maneras, no sólo por la participación en el mismo destino y por el hecho de sufrirlo conjuntamente, sino también por mantener desierto de manera especial y creativa un objetivo común y una tradición común, por una notable sensibilidad para captar las aspiraciones y las intenciones de la comunidad, y también mediante la formulación y «expresión» del querer común (lo cual incluye plenamente la demanda de consejo y asentimiento por parte de los demás, así como el empeño en lograr la formación de una opinión uniforme)⁵. En virtud de tales relaciones vitales y orgánicas, la persona corporativa «representante» y la correspondiente comunidad pueden convertirse precisamente en entidades intercambiables.

5. En tal contexto vital orgánico (y no en el contexto de la concesión jurídica de poderes) está enraizado el axioma que se encuentra ya en el derecho romano, y que fue adoptado después por la Iglesia antigua: «Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet». Cf., a propósito, Y. Congar, «*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*»: RHDF, ser. 4, 36 (1958) 210-259.

Veremos más tarde cómo hay que profundizar teológicamente en la idea de la personalidad corporativa. En todo caso, por esta concepción corriente en la antigüedad se explica ya que en el Nuevo Testamento el ministro, de la manera más obvia, represente no sólo a Cristo sino también a la Iglesia. Así, por ejemplo, el grupo de los Doce discípulos de Jesús no sólo constituye el origen (lejanía ya) del apostolado, sino que es a la vez la célula germinal del pueblo de Dios que ha de ser congregado de nuevo, y que es representado por esa célula germinal. Por tanto, esto quiere decir que para Jesús todo el futuro pueblo está «representado» por «individuos», y concretamente por aquellos que más tarde llegarán a ser apóstoles. Esta realidad prosigue después de Pascua. En el «nosotros» de la predicación apostólica (por ejemplo, en Hch 2, 32) no sólo se expresa la confesión del *collegium apostolicum*, sino también la fe de la Iglesia. Esto aparece con especial claridad, una vez más, en Pablo. Precisamente él, que está absolutamente seguro de su vocación como apóstol de Jesucristo, recibida directamente del Señor, y que sabe que lo que proclama «no lo recibió ni lo aprendió de un hombre, sino por medio de la revelación de Jesucristo» (Gal 1, 12), sube «a Jerusalén» para exponer allí su evangelio, «a fin de no correr en vano» (Gal 2, 1s), y esto quiere decir: a fin de proclamar *el* evangelio que es proclamado *en la Iglesia entera*.

Por consiguiente, el ministerio apostólico de Pablo hay que contemplarlo desde dos puntos de vista. Él es apóstol en virtud de la vocación recibida del Señor resucitado, pero lo es únicamente en cuanto testifica el evangelio juntamente con los demás apóstoles, más aún, junto con la Iglesia entera y con todas sus comunidades. Por consiguiente, cuando el apóstol habla y actúa, entonces habla y actúa en él toda la Iglesia. Por eso, él —incluso cuando ejerce su autoridad— se sitúa también dentro de la comunión de todos. Sus «hijos» también son siempre a la vez sus «hermanos». «Encuentra siempre nuevos términos compuestos con el prefijo *syn* ('con') para subrayar la unión con su comunidad en el obrar, luchar, orar y hallar consuelo, en el sufrir, gozarse y triunfar. Cuando tiene que amonestar, se incluye casi siempre a sí mismo entre sus oyentes mediante un plural que es más que un simple recurso literario»⁶. Está con-

6. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953, 53 (en esta obra se encuentran también los tesimonicos).

vencido de que lo que él ha de decir como palabra del Señor corresponde a la vez a lo que la comunidad intuye, reconoce y expone en su realidad más profunda: en su realidad espiritual (cf. 1 Cor 10, 15; 14, 37 y *passim*). Y así, «Pablo, cuando llega a una nueva ciudad de Asia Menor o de Grecia, no representa sencillamente sólo a Dios o a Jesucristo, sino también a la Iglesia cristiana»⁷.

También los más antiguos escritos posteriores al Nuevo Testamento son muchas veces cartas de ministros/comunidades a ministros/comunidades, sin que se pueda distinguir entre el ministro y la comunidad. Jerónimo resume más tarde esta realidad en palabras (casi intraducibles): «Clemente escribió *ex persona Romanae Ecclesiae* (= representando en su persona a la iglesia de Roma) a la iglesia de los corintios»⁸. Según esta misma línea, dice Cipriano: «El obispo está en la Iglesia y la Iglesia está en el obispo»⁹. Con ello no se quiere decir que el obispo constituya sencillamente a la Iglesia, sino que la «representa» como una especie de personalidad corporativa, lo cual significa a la vez que la Iglesia tiene conciencia de estar representada en el obispo. Por eso se observa con frecuencia en textos de la Iglesia antigua que en los actos eclesiales centrales, como son la eucaristía y la penitencia, los ministros y la Iglesia no sólo actúan conjuntamente, sino que además, en la forma de exposición, los sujetos «se funden» también a veces unos en otros: cuando se habla únicamente del obispo, a menudo se piensa también en toda la comunidad; cuando se menciona únicamente a la Iglesia, se incluye una actividad específica del ministro. En una palabra: en el acto vital obvio de la Iglesia, los ministros no sólo se entienden como «representantes» de Cristo, sino también como «representantes» de sus comunidades.

b) Reflexión medieval sobre la «doble» representación

Sobre la «doble posición del sacerdote», es decir, sobre sus dos funciones, relacionadas mutuamente, de actuar «en nombre de Cristo» y «en nombre de la Iglesia», no se reflexionó expresamente sino hasta los siglos XI-XII con ocasión de un problema que sorprenderá a primera vista: ¿qué

7. B. Holmberg, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Lund 1978, 186.

8. Jerónimo, *De vir. illustr.* 15 (PL 23, 663).

9. Cipriano, *Ep.* 66, 8 (CSEL 3, 2, 733).

pasará con un sacerdote que, por herejía, excomunión o suspensión, ha perdido su ministerio? Fijémonos bien: no se trata de un sacerdote «indigno», sino de alguien cuya vinculación con la Iglesia ha quedado completamente rota. El problema podrá parecer extraño, pero no debemos olvidar que la situación de la Iglesia por aquel entonces, con ocasión del conflicto de las investiduras y de la simonía, estaba determinada por el cisma y la herejía, y que llegó a adquirir virulencia el problema de si un sacerdote separado de la Iglesia –¡un sacerdote ordenado por simonía era considerado cismático!– podía seguir celebrando la eucaristía, es decir, podía seguir realizando el centro integrador y la cumbre de su ministerio sacerdotal¹⁰. Pedro Lombardo y una serie de teólogos antes y después de él contestaron con un «¡no!» rotundo, porque en la consagración –en ella es donde reside el centro de la eucaristía, según la teología medieval– «nadie dice *offerro*, sino *offerimus*, es decir, el sacerdote habla, por así decirlo, en nombre de la Iglesia (*ex persona ecclesiae*)» (*Sent. in IV libris* 13, 1, 4). Por eso, un sacerdote que esté separado de la unidad de la Iglesia o a quien la Iglesia haya sustraído la *auctoritas* sacerdotal, no puede celebrar este sacramento. Le falta la capacidad para actuar «en nombre de la Iglesia».

Antes de que veamos que esta respuesta del Lombardo es insuficiente, conviene examinar el significado más preciso y el trasfondo de la expresión «en nombre de la Iglesia» (*in [ex] persona ecclesiae*). Porque encontramos esta formulación en aquella época como una frase estereotipada para resolver otros dos problemas. *Primer problema*: ¿Cómo alguien que no esté dispuesto o no sea capaz de perdonar a otra persona, podrá recitar la petición del Padrenuestro: «Perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores»? *Segundo problema*: ¿Cómo alguien que tiene sólo una fe fragmentaria (*fides informis* = fe sin amor) podrá recitar, no obstante, el Credo?

Los dos problemas expresan una contradicción existente entre un acto interno y un signo externo. Esta contradicción se resuelve cuando el creyente de que se trate –el creyente sin disposición interna– realiza su oración o su confesión de fe *in persona ecclesiae*. Porque en el Padrenuestro y en el Credo se expresan primariamente la oración y la fe de toda la Iglesia. El verdadero sujeto de esta acción de orar y de confesar la fe es la Iglesia. Por consiguiente, cuando un individuo ora, aunque sólo sea

10. El siguiente material se encuentra en F. Holböck, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi*, Roma 1941, 232-238; A. M. Landgraf, *Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters*, en *Dogmengeschichte der Frühscholastik* III, 2, Regensburg 1955, 223-243; B.-D. Marliangeas, *Clés pour une théologie du ministère*, Paris 1978; Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche*, 83s. 98ss. 106ss.

capaz de hacerlo imperfectamente, participa en la oración y en la fe de la comunidad eclesial. Vincula su acto personal (quizás muy deficiente) con el que realiza toda la Iglesia y lo «integra», por decirlo así, en él. La fórmula *in (ex) persona ecclesiae* expresa, pues, que hay actos de fe cuyo verdadero sujeto es la *communio* eclesial y que sólo tienen sentido para el individuo cuando este está vinculado con la unidad de la Iglesia.

Con esto queda esbozado el trasfondo que explica por qué Pedro Lombardo considera inválida y nula la celebración de la eucaristía por un sacerdote separado de la Iglesia: tal sacerdote no puede pronunciar aquellas palabras de la fe (*offerimus*) que pertenecen primariamente a la *persona ecclesiae*. Tan sólo cuando pueda actuar *in persona ecclesiae* tendrá sentido su servicio sacerdotal.

Contra la solución que perduró tenazmente durante mucho tiempo por la autoridad de Pedro Lombardo, cuyo *Comentario a las Sentencias* fue el libro de texto de la Edad Media, se alzó Tomás de Aquino (y antes ya de él Alberto Magno y otros teólogos) basándose en los siguientes argumentos: En la celebración de la eucaristía, el sacerdote actúa y habla primariamente *in persona Christi*, de quien ha llegado a ser instrumento en virtud de su ordenación¹¹. Y como esta capacitación no puede perderse, se origina *siempre* el sacramento, la representación de la entrega de Jesús en la cruz en favor nuestro. Por eso Pedro Lombardo no tiene razón al declarar la nulidad total de la misa celebrada por un sacerdote separado de la Iglesia. Pero esto es tan sólo *una* faceta. En la celebración de la eucaristía no sólo acontece algo a partir de Cristo, sino que también sucede algo por parte de la Iglesia: su sacrificio ofrecido juntamente con Cristo. Ahora bien, esto –y aquí enlaza Tomás de Aquino con el Lombardo– no puede ser representado sacramentalmente por un sacerdote que se ha desgajado de la unidad de la Iglesia. *En este sentido* el sacramento es nulo.

Vemos, pues, que para Tomás de Aquino la eucaristía –y también todos los demás actos eclesiales fundamentales– están caracterizados por un doble elemento. «El sacerdote, cuando ora en la misa, habla, sí, *in persona ecclesiae*, con la que está vinculado en unidad. Pero en la consagración habla *in persona Christi*, a quien representa en virtud de la capacitación recibida por la ordenación» (STh III, 82, 7 ad 3). «Cuando ora»: con ello no se piensa en cualesquiera oraciones recitadas durante la misa, sino que esta expresión se refiere al «orar» que Pedro Lombardo sintetizó con lo de *offerimus* («nosotros ofrecemos»), una oración que el sacerdote pronuncia en nombre de la Iglesia. Por consiguiente, en la eucaristía (y análogamente en otros actos salvíficos) el sacerdote actúa de *doble* manera:

11. B.-D. Marliangeas, *Clés pour une théologie du ministère*, 93ss, recoge una serie de textos importantes de Tomás de Aquino.

En primer lugar: por medio de él consagra Cristo mismo, es decir, viene él mismo a nosotros para santificarnos, nos une en comunión con él, nos capacita para participar en su entrega al Padre y nos reúne en la comunión de unos con otros. Aquí el sacerdote actúa en un signo sacramental «en nombre de Cristo». En segundo lugar: por medio de él la Iglesia pronuncia su *offerimus*, es decir, realiza en la celebración sacramental su sacrificio (conjunto) con Cristo y, por medio de él, lo ofrece al Padre. En este aspecto el sacerdote actúa «en nombre de la Iglesia».

Esta doble acción sacerdotal se fundamenta en el doble movimiento que caracteriza a todo el acontecimiento de la salvación: Dios viene en Cristo hasta los hombres para realizar la obra de la reconciliación y establecer la *communio* (movimiento «katabático» = descendente). Y luego los creyentes, capacitados por Dios, recorren con Cristo el camino de la entrega al Padre (movimiento «anabático» = ascendente). La unidad de este doble «movimiento» tiene su fundamento en la persona de Cristo, quien como Mediador entre Dios y el hombre, viene desde el Padre hasta nosotros, y con nosotros también recorre el camino al Padre. Por tanto, en las grandes formas en que se realiza el acontecimiento de la salvación, en la palabra, el sacramento y el establecimiento de la *communio*, suceden siempre dos cosas: la palabra y la respuesta de fe; la santificación y el someterse y dejarse integrar con obediencia. Para decirlo de otra manera: la palabra de Cristo se convierte en la palabra de respuesta y de confesión de fe que da la Iglesia; la obra santificadora de Cristo se convierte en el principio vital del pueblo santificado de Dios; la forma de vida de Cristo se convierte en la vida comunitaria de la Iglesia, que da a esta su forma y característica. En todo ello no se trata de la yuxtaposición de dos aspectos, sino de una sola unidad esencial que es bipolar, que se fundamenta en que la realidad de la salvación cristiana no significa sólo una acción de Dios en el hombre, sino también la integración interna del hombre en el «movimiento» de Cristo hacia el Padre. De ahí surge, por decirlo así, un doble «rostro» de la Iglesia: la Iglesia es, por un lado, *sponsa Christi*, es decir, esposa que en su misera pobreza y «diferencia» con respecto al esposo, lo recibe todo de él; y por otro lado, la Iglesia es «cuerpo de Cristo» y, como tal, «(la plenitud de Aquel que lo llena todo en todo)» (Ef 1, 23)¹². Y así, en un aspecto podemos y debemos entender a la Iglesia en contraposición a Cristo, que viene hasta ella para redimirla y congregarla en la *communio*, y en otro aspecto, como unida con Cristo, más aún, como *Christus totus* = como unidad que consta de la cabeza y de los miembros (cf. también *supra*, 110ss).

A esta dualidad-unidad de los puntos de vista corresponde exactamente el doble aspecto bajo el cual hay que considerar el ministerio ecles-

12. Así lo afirma expresamente Tomás de Aquino, *In IV sent*, 49, 4, 3, 4.

siástico. *In persona Christi*, el sacerdote es enviado en nombre de Cristo; en su «contraposición» a la comunidad, el sacerdote expresa aquella diferencia en virtud de la cual la Iglesia recibe del Señor todo lo que ella tiene. Pero el sacerdote es también a la vez *minister ecclesiae*, síntesis y órgano de la Iglesia creyente, orante y oferente¹³. Como tal, el sacerdote actúa *in persona ecclesiae* cuando proclama la fe de la Iglesia, celebra los sacramentos de la Iglesia y se preocupa de que la Iglesia se ajuste a la forma de ser de Cristo. Por eso, la ordenación no significa sólo el envío del sacerdote por parte de Cristo y la autorización para actuar en su nombre, sino que significa también la capacitación y el encargo recibido por el sacerdote para que, como constante «servidor de la Iglesia», actúe en nombre de esta. Dicha capacitación es también un signo sacramental. Esto quiere decir que el sacerdote no actúa *haciendo las veces* de la Iglesia, por decirlo de otro modo, como el mandatario delegado por ella —¡no nos hallamos aquí en el ámbito de lo jurídico!—, sino que actúa como el órgano e instrumento por medio del cual y en el cual la Iglesia está efectivamente presente y actúa. Por eso, aun aquel que se encuentra ante un sacerdote indigno y malo (en la proclamación de la palabra, en la celebración de los sacramentos, en la dirección de la comunidad), puede encontrar en él a la Iglesia como totalidad, a la Iglesia que se representa a sí misma en él. *Pero esto se aplica según Tomás de Aquino con una limitación esencial: «quamdiu ab Ecclesia toleratur in ministerio», mientras es tolerado en su ministerio por la Iglesia* (STh III, 64, 6).

De este modo volvemos a la problemática inicial de Pedro Lombardo: un sacerdote separado de la Iglesia ¿puede celebrar la eucaristía? El Lombardo había respondido a esta pregunta con un no rotundo. Tomás de Aquino distingue con más precisión: si el ministro no es tolerado ya por la Iglesia (por ejemplo, si está excomulgado o ha sido suspendido), entonces ya no puede actuar *in persona ecclesiae*. Y no obstante, cuando celebra los sacramentos, la eucaristía por ejemplo, realiza un «sacramento válido», es decir, se efectúa el signo eficaz de la oferta divina de salvación, porque el sacerdote, en virtud de su ordenación, puede actuar irrevocablemente *in persona Christi*. Ahora bien, un sacramento «no termina» cuando se efectúa válidamente la oferta divina de salvación (por ejemplo, en la eucaristía con la consagración válida), sino que esta acción divina de salvación tiende a la *unitas corporis mystici*, es decir, a que los hombres, que son muchos, hallen la unidad con Cristo y la unidad entre unos y otros, y juntamente con Cristo recorran el camino hacia el Padre. Pero esta *res sacramenti*, es decir, la verdadera meta de los sacramentos (lo mismo que la de

13. Tomás de Aquino pone de relieve este doble aspecto, por ejemplo, con respecto a la extrema unción: el sacerdote la realiza «in virtute totius Ecclesiae, cuius minister existit et cuius personam gerit»: *ScG IV*, 73.

todo acontecer salvífico), no se origina –también según las enseñanzas de santo Tomás– por medio de un sacerdote que no puede actuar ya «en nombre de la Iglesia». La acción de ese sacerdote –en cuanto es una acción «anabática» de respuesta– es ineficaz, porque la Iglesia ya no le respalda¹⁴. Tan sólo como órgano de la Iglesia, el sacerdote puede ser instrumento y servidor del movimiento «ascendente» de esta, que se encamina con Cristo al Padre.

Esta concepción teológica de la alta escolástica adquirió posteriormente «carácter jurídico», es decir, la expresión verbal y la realidad de una acción *in persona ecclesiae* no se entendieron ya en el horizonte de una representación sacramental orgánica, sino como capacitación jurisdiccional por parte de la Iglesia. Tan sólo la reciente eclesiología católica, cuyo inicio oficial puede verse seguramente en las encíclicas *Mystici corporis* y *Mediator Dei*, y sobre todo el concilio Vaticano II, trataron de enlazar de nuevo con la síntesis de Tomás de Aquino. Y así se dice, por ejemplo, en la Constitución dogmática sobre la Iglesia, del concilio Vaticano II: «El sacerdocio ministerial... realiza como representante de Cristo el sacrificio eucarístico y lo ofrece a Dios en nombre de todo el pueblo» (LG 10). Por tanto, así como la eucaristía es don de Cristo a nosotros y es a la vez nuestra ofrenda a Dios, así también el sacerdote actúa sacramentalmente no sólo en lugar de Cristo sino también en nombre de la Iglesia. Pero ¿cómo habrá que entender concretamente esta conjunción «y»?

2. La comprensión del ministerio a la luz de la fe en la Trinidad

a) La dimensión trinitaria del acontecimiento de la salvación

La breve ojeada a la historia de la teología ha llamado la atención sobre un doble aspecto, sumamente importante, del ministerio eclesiástico. Y hay que profundizar más en él. El ministerio es ministerio de Cristo y ministerio de la Iglesia. ¿Cuál es la razón última y la conexión más profunda entre ambas dimensiones?

Se llamó ya la atención sobre la cristología: Cristo mismo es el punto de intersección de dos movimientos que corren en sentido inverso: Cristo viene desde el Padre hasta nosotros, y nos lleva consi-

14. Cf. Tomás de Aquino, *STh* III, 82, 7 ad 1. 3; 82, 9 ad 2. Esta idea ya fue expresada claramente con anterioridad por Hugo de San Víctor: «Ita ergo verum Christi corpus non est quod conficit schismaticus, quia, cum corpus Christi sacramentum sit unitatis, in ipso utique schismaticus sibi unitatem non conficit qui se ab ipsa unitate dividit»: *Summa de sacr. christ. fidei* II, II, 13 (PL 176, 506 A).

go en el camino hacia el Padre. El primer movimiento (que dentro de la Trinidad corresponde a la procesión del *Logos* desde el Padre) es el de la misión. La misión está caracterizada por una doble «contraposición»: la de aquel que envía en contraposición al que es enviado, y la de aquel que es enviado en contraposición a aquel a quien es enviado. El enviado recibe de quien le envía el encargo y la autoridad, pero en obediencia tiene que alienarse enteramente de sí mismo para entregarse a su misión, a fin de que en él aquel que envía pueda ser inmediatamente experimentable y pueda ser eficaz para los demás. Y así, Jesucristo es el enviado de Dios al mundo. Él tiene en el Padre su «contraposición», recibe de él potestad y autoridad y se entrega a él en completa obediencia. Por eso es capaz de hacer que irradian para los hombres, a quienes es enviado, la palabra y el amor de Dios. «El que me ve, ve al Padre» (Jn 14, 9). Esta misión de Jesús prosigue, en forma siempre análoga –es decir, en una forma caracterizada por una semejanza y por una desemejanza (aún mayor)–, en diversos planos: en el ministerio apostólico y postapostólico, el cual es enviado a la comunidad, y en la Iglesia como totalidad, la cual es enviada al mundo. Por doquier la misión está caracterizada por un cumplimiento obediente del encargo recibido de quien envía, y por la entrega y el servicio a lo que es la meta de la misión.

Pero la misión de Cristo es tan sólo uno de los «movimientos» procedentes de Dios. El Padre no sólo envía al Hijo, sino también al Espíritu santo, al Espíritu del común amor del Padre y del Hijo, a fin de «atraer» por él a todo lo creado hacia la unidad del Dios Trino y Uno. Por eso la misión de Cristo no puede separarse de la acción del Espíritu: en el Espíritu santo el Hijo de Dios entra en la historia y se hace hombre (Lc 1, 35); en él ejerce su ministerio mesiánico de reconciliación y santificación (Lc 4, 18); entrega su Espíritu en favor de todos los hombres en su muerte en la cruz (Jn 19, 30.34), a fin de unirse en él con los creyentes para formar un solo cuerpo (1 Cor 12, 12), el cual se ofrece en el Espíritu santo juntamente con Cristo al Padre. Siempre y por doquier es el Espíritu el que crea vinculación, unidad, comunión. A consecuencia de este movimiento de la *communio* obrada por el Espíritu, el elemento característico de la misión de Cristo, esto es, la potestad (ἐξουσία) que le es conferida por el Padre y con la que él se presenta ante los hombres, queda «sublimada» a una unidad mayor (sin que por ello desaparezca sencillamente).

Por consiguiente, en el Espíritu santo la «precedencia» absoluta de Cristo frente a la Iglesia (y a la humanidad), que fundamentaba la «diferencia», queda elevada a una unidad superior: Cristo se convierte en el principio vital de cada uno de los creyentes y de su propio «cuerpo», que es la Iglesia. La palabra instructora de Cristo y su salvación creadora de unidad, su potestad y autoridad quedan interiorizadas de tal modo que la palabra de Cristo y la respuesta creyente del hombre, la obra de Cristo de unión y santificación y la aceptadora unificación y santificación por parte del hombre llegan a unirse tan entera y plenamente que el creyente es capaz de decir: «Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (Gal 2, 20), y la Iglesia se convierte «en la plenitud de aquél que lo llena todo» (Ef 1, 23). Por eso, contemplada *crisológicamente*, es decir, desde Jesucristo y su misión, la Iglesia es «esposa de Cristo», unida por él para constituir la *congregatio fidelium*, la «comunidad de los creyentes» que se orientan por la figura de Cristo y que hacen que esa figura se imprima en ellos, en cierto modo «desde el exterior». Sin embargo, contemplada *pneumatológicamente*, es decir, en relación con la actividad del Espíritu que es creadora de unidad, la Iglesia es «cuerpo de Cristo» que, por decirlo de algún modo, hace que la gloria de Cristo irradie desde el interior y representa a Cristo en su figura plena (cf. Ef 4, 13; 2 Cor 3, 18).

El pueblo de Dios está marcado así por la «figura objetiva» de Cristo y por la «vida interior» del Espíritu, por la «manifestación orgánica externa» y por la «fuerza espiritual» interna¹⁵. La figura «crisológica» objetiva y exterior comunica y sustenta la presencia del Espíritu, y el Espíritu insta a imprimir en todo ser viviente la figura de Cristo. La figura quiere llegar a ser vida, la vida quiere encontrar figura. Ambas cosas son aspectos inseparables y tan poco contradictorios como el Padre, el Hijo y el Espíritu santo, y muestran que la Iglesia, como criatura del Dios Trino y Uno, se halla dentro de un gran movimiento trinitario: la Iglesia es el pueblo de Dios Padre, que él crea por medio del Hijo en el Espíritu santo, y

15. Una nota específica de la concepción de la Iglesia propugnada por J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche*, J. R. Geiselman (ed.), Darmstadt 1957 (= 1825), especialmente 170ss y 189, consiste en hacer referencia a lo inseparablemente unidos que están ambos aspectos. En Möhler, para caracterizar la dualidad-unidad de los aspectos se menciona también la analogía del alma y del cuerpo en el hombre (*ibid.*, 170s).

en el que –a consecuencia de ello– se han impreso rasgos fundamentales que son diferentes y que no obstante se complementan.

Con razón acentúa Hermann-Josef Pottmeyer, quien hace ver igualmente las diferentes referencias trinitarias:

Si una de esas referencias trinitarias se infravalora o se olvida, entonces se altera profundamente la vida de la Iglesia como imagen del Dios Trino y Uno. Si se olvida la referencia al Padre, entonces desaparece de la vida la común dignidad y misión, el fundamento de la *communio*. Si la Iglesia no se entiende ya como cuerpo de Cristo, entonces se disgrega la *communio* de los creyentes y constituye los muchos que, en contra unos de otros, pretenden poseer el Espíritu. Si se olvida finalmente que la Iglesia es templo del Espíritu santo, entonces esta se petrifica convirtiéndose en una hierocracia [= dominio sacerdotal], que es la caricatura de la *communio*¹⁶.

Con esto hemos llegado ya a las consecuencias que se derivan de una visión trinitaria de la Iglesia para una teología del ministerio.

b) *El ministerio en el punto de intersección de la auctoritas (Christi) y de la communio (del Espíritu santo)*

El ministerio sacerdotal está caracterizado también por la estructura trinitaria de la Iglesia. *Crisológicamente*, el ministerio –en virtud de la misión y de la ordenación– está destinado a transmitir sacramentalmente la obra de Cristo, creadora de unidad, por medio de la palabra, la santificación y la instrucción. Y así, el ministro actúa *in persona Christi* y representa ante los demás bautizados al Señor de la Iglesia. *Pneumatológicamente*, en cambio, el ministerio se halla en medio de la estructura vital de la Iglesia como órgano ministerial *de la misma*. Como tal, da testimonio de la fe de la Iglesia, representa el carácter sacerdotal de todo el pueblo de Dios, preside la celebración litúrgica, donde la comunidad ensalza la recepción de los dones de Dios, y hace presente la unidad de la Iglesia, esa unidad obrada por el Espíritu –la unidad de todos con Cristo y de los miembros entre sí–. Visto así, el sacerdote actúa *in persona ecclesiae* y representa a la Iglesia ante Dios y ante el mundo.

16. H. J. Pottmeyer, *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte*: TThZ 92 (1983) 283.

Si el ministerio se entiende sólo cristológicamente, entonces se halla aislado bajo el signo de la *auctoritas* y la *potestas (Christi)*¹⁷. Si el ministerio se concibe de manera exclusivamente pneumatológica, entonces es un servicio entre los demás servicios obrados por el Espíritu. Ahora bien, como la Iglesia es la obra indivisible del Dios Trino y Uno, está fundada por el Padre como un pueblo que es, desde luego, uno solo (en el Espíritu santo), y que no obstante está estructurado en su fisonomía de tal manera que en esa unidad la primacía de Cristo, su palabra y su salvación, se manifiestan de manera palpable y sacramental en el ministerio.

Por consiguiente, para la comprensión del ministerio no se puede tomar como punto de partida ni a Cristo solo (tendencia de la teología occidental)¹⁸, ni a la sola comunidad carismática como obra del Espíritu (peligro de la teología protestante del ministerio), sino que hay que tomar como punto de partida al Padre, que en unidad indivisible envía a Cristo y al Espíritu para crearse su pueblo. Este pueblo, en virtud de la acción dual y única de Cristo y del Espíritu, es uno solo desde un principio y no solamente con posterioridad, en medio de la diferencia de diversos servicios, en los cuales el ministerio *como ministerio*¹⁹ ha de representar sacramentalmente ante el laicado la misión de Cristo, mientras que el laicado da testimonio de la obra salvífica de Cristo, da vigencia a la fecundidad interna obrada por el Espíritu y la transmite a la Iglesia y al mundo. Así que la Iglesia, contemplada trinitariamente, consiste en la unidad y la diferencia de sus diversas vocaciones. Lo que se aplica a Cristo y a su Iglesia: «el cuerpo es la plenitud de la cabeza, y

17. Sobre todo cuando se desconoce la forma específica de la autoridad y de la potestad de Cristo (cf. a propósito *supra*, 125ss), semejante comprensión del ministerio llega a ser «naturalmente opresora y provoca reacciones revolucionarias»: J. D. Zizioulas, *Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie*, en *Der priesterliche Dienst V* (QD 50), Freiburg i.Br. 1973, 88.

18. Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche*, 102, hace notar que el tratado teológico de la eclesiología, desde mediados del siglo XII, está determinado esencialmente por la cristología y no por la pneumatología. Esto conduce a ulteriores consecuencias en la eclesiología moderna, en la cual –poco más o menos hasta el concilio Vaticano II– la Iglesia se entiende principalmente como continuación de la encarnación de Cristo y, por tanto, como ministerial e institucional. Cf. más detalles en G. Greshake, *Der dreieinige Gott*, 377ss; Id., *An den drei-einen Gott glauben*, Freiburg i.Br. 2000, 89-102.

19. Esta especificación es necesaria para evitar malentendidos, porque lógicamente el ministro –como creyente– sigue siendo siempre «laico», es decir, es y sigue siendo miembro receptor del pueblo de Dios (cf. *supra*, 141ss).

la cabeza es la plenitud del cuerpo»²⁰, se aplica igualmente a la relación entre la comunidad y el ministerio: tan sólo en su recíproca diferencia y ordenación mutua acontece la «plenitud de Dios».

Puesto que el sacerdote representa *in persona Christi* a la cabeza de la Iglesia, y representa *in persona ecclesiae* al cuerpo de Cristo unido por el Espíritu santo y henchido por él, vemos que la ordenación también inserta al ministro en una doble relación: en una relación con Cristo, en cuyo nombre y potestad actúa en favor del pueblo de Dios, y en una relación con la Iglesia, cuya fe sintetiza, cuyas celebraciones preside y cuya unidad presenta como en imagen, si (y en la medida en que) la Iglesia se siente «representada» efectivamente en el ministro. Este doble aspecto del ministerio corresponde a la más antigua teología patristica. Yves Congar hizo notar que ya en los escritos de los Padres apostólicos los dos aspectos se encuentran yuxtapuestos: «Afirmaciones extraordinariamente vigorosas en la línea de la jerarquía y afirmaciones en la línea del principio comunitario»²¹. Si el ministerio, en cuanto es representación de la Iglesia, depende esencialmente del asentimiento de la comunidad, vemos que, en cuanto es representación de Cristo, se contrapone a los demás creyentes. Sin embargo, aun como tal, se halla abarcado y sustentado por la *communio* de la Iglesia. Pues sólo llegará a ser eficaz allá donde sea reconocido por la Iglesia –al menos fundamentalmente– como mediación sacramental de la realidad de Cristo. Precisamente por eso la mediación sacramental es posible únicamente en el contexto vital de la Iglesia.

Esto puede aclararse mediante el siguiente ejemplo: el ojo, para el hombre, tiene la función especial e insustituible de ver y transmitir la realidad. En todo ello no es el ojo el que ve, sino que es toda la persona la que ve *por medio del* ojo. Si el ojo es arrancado del organismo, entonces ya no es en sentido propio un ojo, es decir, un órgano de la visión. Separado del organismo, no sólo queda destruido el ser específico del ojo, sino también todo el organismo, por cuanto ya no es capaz de ver. El ser específico del ojo «consiste en hacer posible que el vidente vea, es decir, no consiste en ver él mismo ni en ser visto en la acción de ver. El ojo tiene su ser en la pura mediación. En la medida en que el ojo se sale de ella separándose para sí mismo –cuando está enfermo–, entonces la acción de ver se hace im-

20. Juan Crisóstomo, *Hom. in Eph* 1, 3, 2 (PG 62, 26).

21. Y. Congar, *Der Laie*, versión alemana, Stuttgart 1964, 459s; versión cast.: *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1963, 434ss.

posible. En la medida en que el ojo se convierte en algo visto, la acción de ver se hace imposible. Y cuando el ojo es lo único visto, entonces el vidente no es ya el vidente; se ha quedado ciego. Considerada desde un punto de vista puramente fenoménico, la ceguera es el estado en que el ojo es lo único visto. Entonces el ojo se ha salido totalmente de su función y ha suprimido su ser como mediación²². Tan sólo dentro del conjunto del organismo, el órgano puede realizar su servicio especial de mediación.

Es obvia la relación con el ministerio eclesiástico: también este ministerio podrá cumplir únicamente su servicio especial de mediación *in persona Christi* cuando no se separe del organismo de la Iglesia ni se convierta a sí mismo en el objeto de su atención, sino que como puro ministerio de servicio se mantenga en aquella unidad orgánica que el Espíritu santo mantiene unida y a la cual llena de vida.

La estructura trinitaria del ministerio la sintetiza acertadamente el documento ecuménico de consenso elaborado por el Grupo de Dombes, y que trata de *El ministerio episcopal*²³: «Todo modelo de organización social expresa la red de relaciones vividas en una sociedad. Pues bien, lo que debe hacerse visible en la Iglesia por medio de la totalidad de las relaciones ministeriales es la acogida de los dones del Espíritu, la apertura al reinado de Cristo y la adoración filial del Padre». Precisamente esta pluralidad (= trinidad) de los aspectos se expresa efectivamente en el ministerio eclesiástico: el ministerio representa *in persona Christi* el reinado salvador de Cristo, *in persona ecclesiae* representa la recepción de los dones del Espíritu, y dentro del resto de la comunidad y juntamente con ella tiene como meta la adoración del Padre. Puesto que estos dos aspectos del ministerio –el ministerio como representación de Cristo y el ministerio como representación de la Iglesia– están mediados trinitariamente, vemos que en último término no es de importancia por qué elemento se comience para llegar a la comprensión. Si se comienza por el primero, entonces habrá que añadir en seguida que el actuar *in persona Christi* es posible y significativo únicamente porque Cristo quiere prepararse para sí un cuerpo que, en virtud de la fecundidad del Espíritu santo, se mantenga abierto y esté dispuesto para su acción (mediada a través del ministerio). Si

22. G. Pöltner, *Schönheit*, Wien y otras 1978, 58.

23. Grupo de Dombes, *Das kirchenleitende Amt*, G. Gassmann-H. Meyer (eds.), Frankfurt a.M. 1980, 34; versión cast.: *El ministerio episcopal*, n. 44, en *Enchiridion oecumenicum* I, Salamanca 1986, 681.

se comienza por el segundo elemento, entonces habrá que añadir que la Iglesia, por sí misma, no dispone de nada, sino que ha de hacer que Cristo la colme de beneficios y que lo haga, por cierto, por aquel camino que él mismo quiere: mediante la mediación sacramental, a la cual pertenece también el ministerio eclesiástico. Por dondequiera que se comience, es un proceso de mediación mutua²⁴, como también Cristo comunica el Espíritu santo y el Espíritu santo comunica la obra salvífica de Cristo: sin la fe de la Iglesia –una fe obrada por el Espíritu–, el sacerdote no podría en absoluto representar a Cristo, ya que la palabra y la acción de Cristo presuponen la fe y con ello un correspondiente querer interno. Ahora bien, inversamente, el Espíritu, por medio de la mediación sacramental que el ministerio hace de Cristo, encuentra la fisonomía y la expresividad que le corresponden.

c) Tensión trinitaria y conflictos humanos

Aunque el ministerio y la comunidad –contemplados según la perspectiva de la teología trinitaria–, en la unidad y en la diferencia, dependen estrictamente el uno del otro, sin embargo esta relación mutua puede adquirir formas concretas muy diferentes y puede llevar también en sí la forma de un conflicto. Porque el que los creyentes lleguen a ser el cuerpo de Cristo, en las condiciones de nuestra existencia pecadora y de nuestra historia, no es un proceso armónico de creciente disposición interior para poder recibir los dones de Cristo transmitidos por medio del servicio ministerial. Por eso, a la acción ministerial «en nombre de Cristo», a la proclamación de la palabra, a la santificación y a la dirección, no corresponderá en todos los casos la aceptación voluntaria y espontánea en el Espíritu santo por parte de la comunidad. Lejos de eso, puede

24. Aquí se podría objetar que la cabeza (Cristo) pudiera actuar también sin su «esposa» (la Iglesia), y en consecuencia el ministro pudiera hacerlo también sin la comunidad. Se trata, sí, de un punto de vista correcto en cierto modo, pero abstracto, que no debe convertirse en absoluto en el punto de partida de una teología del ministerio. Pues, en primer lugar, no habría acción ministerial si no hubiera Iglesia «en alguna parte», una Iglesia en la que el ministerio (y el ministro) tuviera su lugar original; y en segundo lugar, la acción ministerial, aunque no exista (todavía) ninguna comunidad concreta (por ejemplo, en las misiones o en regiones des cristianizadas), está orientada hacia una comunidad y sólo tiene sentido gracias a esa orientación.

ocurrir que algunos cristianos no sean capaces de ver lo institucional del ministerio como forma objetiva del acto vital de la Iglesia, obrado de manera interna y subjetiva en el Espíritu, sino que lo experimenten como autoridad extraña, más aún, alienante y perturbadora, frente a la cual son oportunas la contradicción y una actitud contestataria, incluso hasta el menosprecio.

En términos muy generales habrá que afirmar que cuando el hombre choca con un ejercicio externo de «poder», ese poder lo experimenta primeramente como extraño, más aún, como alienante. Puesto que y en la medida en que lo «externo» no procede de la propia libertad, parece que significa la limitación o incluso la destrucción de dicha libertad. Tan sólo cuando el «poder» es reconocido y afirmado porque ha sido comprendido, no significa ya nada alienante. Mediante el asentimiento interno, la libertad es capaz de asimilar lo que primeramente parecía «externo» y opuesto, y de constituir con ello —a un nivel más elevado— la *communio* entre lo «extraño» y lo «propio»²⁵. Esta realidad antropológica universal se aplica también a las relaciones entre el sujeto (libre) y el ministerio (que viene «del exterior»). Cuando el creyente individual o una comunidad comprende y acepta que está hallando en el ministerio la forma exterior de aquella vida liberadora a la que el Espíritu mueve e impulsa internamente, entonces no existirá ya conflicto entre la propia libertad y la autoridad ejercida por el ministerio.

Pero ¿qué sucede cuando se rehúsa el asentimiento interno? Entonces el poder seguirá siendo pura exigencia y desnuda reclamación (en el sentido de una manifestación sacramental de la autoridad y la exigencia de Cristo). Porque con poder pronunció Cristo su «¡Convertíos!» (Mc 1, 15), con poder amenazó con el castigo (Mt 11, 20ss), con poder se enfrentó al partido religioso de los fariseos (cf. especialmente Mt 23). Este conflicto prosigue en el ejercicio de «poder» por parte del ministerio apostólico y postapostólico²⁶. Puesto que el ministro tiene que proclamar no sólo la misericordia de Dios sino también las exigencias de Dios, hallará contradicción en algunos destinatarios, más aún, en comunidades

25. Cf. P. Hünermann, *Kirche und Amt – Marginalien zum Amtsverständnis*: GuL 48 (1975) 292s.

26. Cf. G. Lohfink, *Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe*, en K. Kertelge (ed.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*, Freiburg i.Br. 1981, 109ss; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, 557.

enteras. En vista de esa contradicción, la autoridad del ministerio, si a pesar de todo quiere cumplir su tarea sin desviarse de ella, se convierte en la autoridad que sufre. «El que se rodea de maestros que halagan el oído ([2 Tim] 4, 3) y sustituye el evangelio por fábulas (4, 4), no sufrirá por contar esas fábulas. Pero el que se aferra sobria, fiel e incorruptiblemente al verdadero evangelio, tendrá que sufrir por el evangelio y demostrará así precisamente la verdad del evangelio». La disposición para sufrir por el evangelio «se convierte en la prueba y en la nota característica del verdadero proclamador»²⁷. De este modo, en lo «ministerial» del ministerio se integra algo profundamente personal: aquel que ha de ser para otros una dura institución de «poder», está llamado ni más ni menos a sufrir personalmente en su labor de dar testimonio.

Pero no sólo la comunidad puede ser la que perturbe la coordinación fundamental entre el ministerio y la comunidad, negándose a dar su asentimiento a la acción ministerial que «representa a Cristo». También el ministro puede constituir la razón de que haya profundos conflictos. Así sucede, por ejemplo, cuando ejercita su ministerio con arbitrariedad, gestos de dominio y prepotencia, en vez de expresar a Cristo y de prestar servicio a la comunidad, y también cuando con autocomplacencia se sitúa al margen de la comunidad, sin preocuparse por lograr que ella comprenda y le dé su asentimiento, y sin escucharla ni querer aprender de ella. En una palabra: cuando las «ovejas» que hay en el ministerio no quieren reconocer ya la voz del verdadero Pastor Cristo, entonces el sacerdote es la causa de conflictos entre el ministerio y la comunidad. En el Antiguo Testamento se anuncia ya el castigo de Dios para los «pastores que se apacientan a sí mismos (cf. Ez 34, 2), es decir, que sólo piensan en sí mismos, en sus propias ventajas y en su poder, y abusan de su autoridad sobre el rebaño. Pues bien, frente a esos falsos pastores —como demuestra la historia y el momento presente— la Iglesia se convierte a su vez en la comunidad que sufre a causa de sus ministros y que a veces sólo puede soportarlos con dificultad, aceptando, sí, su actuación «ministerial», pero teniendo que rehusar su asentimiento al estilo que ellos tienen de ejercer su ministerio y a su estilo personal de vida. Tales conflictos, en los que la «contraposición» entre el ministerio y la comunidad no es expre-

27. G. Lohfink, *Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe*, 91 y 90.

sión de su diferente vocación –fundada en las relaciones trinitarias–, sino que se muestra como contradicción y oposición, dan a conocer que el proceso de llegar a ser Iglesia ha quedado perturbado. La no lograda concordancia entre la figura objetiva de Cristo, manifestada sacramentalmente en el ministerio, y la vida subjetiva de la Iglesia, realizada en el Espíritu, impulsa al ministerio a la pura oficialidad ministerial, a la «forma encubridora y humillante de la mera potestad»²⁸. Esta prepotencia pertenece a la vertiente provisional y pecaminosa de la historia, que un día pasará, cuando el Espíritu lo llene todo y Dios sea todo en todos.

No sólo por razón de los conflictos indicados, sino también a causa de la diferente postura que una comunidad adopta en el proceso de llegar a ser Iglesia, las relaciones concretas entre el ministerio y la comunidad podrán adquirir formas muy diferentes. En una comunidad muy vital, henchida por el Espíritu, el ministro podrá limitar su encargo de actuar en el nombre de Cristo a la representación –como signo sacramental– de Cristo, y se entenderá a sí mismo en todo lo demás como órgano que está más bien al servicio de la comunidad. Por el contrario, en una comunidad «muerta» resaltará mucho más en el sacerdote el aspecto del haber sido enviado con potestad, en virtud de la cual su tarea primordial consistirá en crear comunidad. Pero siempre habrá que conservar los dos elementos en que se realiza el ministerio: el ministerio es ministerio de Jesucristo y es ministerio de la Iglesia.

d) *El ministerio y el asentimiento de la Iglesia*

Es verdad que Dios mismo es quien, por medio de Jesucristo y en el Espíritu santo, congrega a su pueblo, pero esto no sucede sin que los hombres respondan con su asentimiento y quieran llegar a ser el cuerpo de Cristo, y estén dispuestos a recorrer juntos el camino de Jesús, yendo en pos de él. Son seres humanos que *en su libertad* ofrecen a Dios el sacrificio de alabanza y entrega. Por eso, la acción del sacerdote, en cuanto actúa *in persona Christi*, presupone la disposición de los creyentes para dejarse plasmar por medio de él (y esto quiere decir: por medio del Señor mismo) para formar el cuerpo de Cristo. Por esta razón, la autoridad ministerial no puede

ser otra que «la autoridad del Cristo orante»²⁹. Esa autoridad sólo podrá (y deberá) decir invitando, más aún, conjurando: «Os rogamos en nombre de Cristo: ¡Reconciliaos con Dios!» (2 Cor 5, 20).

Ahora bien, la autoridad del ministerio no sólo presupone el fundamental asentimiento de los creyentes, sino que además el ministerio, en cuanto actúa *in persona ecclesiae*, presupone también la conformidad de los creyentes para tener como ministro a una determinada persona. Para decirlo con otras palabras: puesto que el ministerio representa (también) a la Iglesia y es un signo que sintetiza a la comunidad, y además es órgano de acción de la misma, necesitará el asentimiento de la comunidad congregada por el Espíritu santo. Es verdad que la ordenación, por ser la «apropiación» de una persona por Cristo, sitúa al ordenado en contraposición al resto de la comunidad. Pero como esa persona representa a la vez, por el ministerio sacramental, a la comunidad, tal cosa no será posible sin el asentimiento de la comunidad. Puesto que ambos factores, la representación de Cristo y la representación de la comunidad, afectan a una misma y única persona, la ordenación y el ejercicio del ministerio en virtud de tal ordenación no podrán realizarse sin la conformidad de la Iglesia.

Esto permitirá comprender dos realidades de la historia de la teología:

1) Existe una antigua tradición eclesial según la cual hay circunstancias en las que no se puede ya tolerar que un ministro actúe en nombre de la Iglesia (aunque la Iglesia no pueda impedir que ese ministro siga actuando –¡de forma perversa!– *in persona Christi*). Para la Iglesia de la Edad Media esas circunstancias eran casos excepcionales muy limitados. Pero nada impide que la extensión de tales casos se amplíe³⁰. De todos modos, con el hecho de que el sacerdote actúa también *in persona ecclesiae* está asociada la convicción de que tal capacidad no se concede permanentemente *eo ipso* por medio de la sola ordenación, sino que está sometida a determinadas condiciones. Tan sólo cuando el testimonio del Es-

29. Cf., a propósito, E. Jünger, *Die Autorität des bittenden Christus, en Un-terwegs zur Sache*, München 1972, 179-188.

30. Claro que sobre eso no podrá decidir la comunidad concreta de que se trate, porque incluso una decisión unánime puede no proceder necesariamente del Espíritu santo, sino que puede estar inspirada también por animosidades diabólicas. Por tanto, para adoptar tal decisión se necesitará el consenso de una instancia superior y que, por lo mismo, se suponga que sea más objetiva.

píritu en la Iglesia concuerde con el testimonio que dan los ministros, las «ovejas» podrán reconocer en él la voz del «Pastor» y le seguirán (Jn 10, 4). Por eso, los ministros eclesiásticos no pueden ni deben actuar sin que exista o se restaure un acuerdo (¡fundamental!) entre ellos y los demás cristianos. Esta convicción fue unánime en la Iglesia hasta entrada la Edad Media. Y así podía escribir san Cipriano –como un ejemplo entre muchos otros–: «Desde el comienzo de mi ministerio episcopal me propuse no decidir nada con arreglo a mi opinión personal, sin escuchar vuestro consejo y sin oír la voz de mi pueblo»³¹.

2) El acto de la ordenación se caracteriza desde antiguo por dos factores:

En primer lugar: el pueblo de Dios presenta para la ordenación a personas en las que, en virtud del Espíritu que actúa en él, cree reconocer el don que capacita a esas personas para ser pastores y dirigentes.

Durante los primeros siglos de la Iglesia, la comunidad local era muchas veces la que proponía a sus dirigentes. Más aún, según algunos cánones antiguos, estaban prohibidas las «ordenaciones absolutas», es decir, aquellas ordenaciones que no se efectuaban con miras a prestar servicio en una iglesia local concreta, como vemos por el canon 6 del concilio de Calcedonia (COD 66). El canon dice así: «Nadie... sea ordenado 'de modo absoluto', sino que debe asignársele claramente una iglesia (*ekklesia*)

31. Cipriano, *Ep.* 14, 4 (CSEL 3, 2, 512). Cf. también los muy significativos textos de la Iglesia antigua en Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, especialmente 70 y 78s [*Ministerios y comunión eclesial*, 65ss]; Id., «*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*», 226s; H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg i.Br. 1967, 518s (versión cast.: *La Iglesia*, Madrid 1973, 520ss). En la misma línea se halla la declaración del Pontificio Consejo para los laicos, *Los sacerdotes en las asociaciones de fieles. Identidad y misión*, Ciudad del Vaticano 1981, 4.2 (Ecclesia 2063 [30.1.1982] 9), que habla de una «lógica del poder espiritual». Esta lógica exige que ni el ministro domine a la comunidad, ni la comunidad al ministro, ni un grupo dentro de la comunidad domine a otro grupo. «En efecto, el Espíritu de Dios no es un Espíritu de discordia, de partido, de clan. Su método típico no es el de las decisiones tomadas por estricta mayoría ni el de los acuerdos que dependen de un voto. Es recibido por quienes se encuentran 'todos juntos en el mismo lugar' (Hch 2, 1) para orar. Mantiene la comunidad en la unidad a fin de que no tenga más que 'un corazón solo y una sola alma' (Hch 4, 32). Así pues, es la unanimidad lo que caracteriza a la comunidad de Cristo. Las divisiones de los grupos de oposición constituyen la prueba de que la comunidad, en lo más íntimo de sí misma, no vive enraizada en Cristo (cf. 1 Cor 1, 10ss)».

en la ciudad o en el campo, o la iglesia de un lugar donde se conmemore a un mártir o la iglesia de un monasterio. Por el contrario, si alguien es ordenado 'de modo absoluto', la imposición de las manos sobre el mismo será inválida según decisión del santo Sínodo»³². En la asignación a una comunidad concreta, efectuada en el acto de la ordenación, queda claro que el ministerio eclesiástico no es nada «en sí mismo», sino que existe «para otros».

Para E. Schillebeeckx este canon es el punto de partida para la definición esencial de lo que fue la ordenación durante el primer milenio del cristianismo: la ordenación, según él, es la «'incorporación' como ministro a una comunidad que llama a un determinado hermano en la fe y lo designa como dirigente»³³. Con ello se ve claramente que el ministro –según Schillebeeckx– recibe del Espíritu santo (por medio de la imposición de las manos y de la epiclesis), por conducto de la comunidad, las facultades que le capacitan para dirigir a una comunidad. «Sólo el que sea llamado por una comunidad determinada para ser su dirigente y rector, puede recibir la *ordinatio*»³⁴. La interpretación que Schillebeeckx hace así del canon 6 de Calcedonia es clarísimamente exagerada y no concuerda ni mucho menos con la historia. Porque, en primer lugar, en ninguna parte se habla de que el llamamiento y el envío del ministro se efectúe por medio de la comunidad. En segundo lugar, en el canon 6 no se trata en absoluto de las relaciones entre el ministro y la comunidad local. Lejos de eso, el trasfondo de este canon lo constituyen las disputas sobre la jurisdicción y las manifestaciones violentas de monjes contra los obispos competentes para ellos. «En vista de estos abusos y desórdenes hubo que reforzar la autoridad del obispo sobre sus clérigos. Estos deben quedar vinculados, sobre todo, a una iglesia y deben hallarse bajo la supremacía del obispo, aunque estén asignados a un monasterio o a alguno de los santuarios»³⁵.

Por tanto, el canon 6 no se ocupa propiamente de las relaciones teológicas entre la comunidad (local) y el ministerio, sino de la posición jurídica del presbítero y de su coordinación con el obispo que sea compe-

32. Sobre este tipo de problemas cf. Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, 130s; G. Kretschmar, *Die Ordination im Frühen Christentum*: FZPhTh 22 (1975) 43s.

33. E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf 1981, 69 (*El ministerio eclesial*, 78).

34. E. Schillebeeckx, *La comunidad cristiana y sus ministros*: Concilium 16 (1980) 402. Cf. también Id., *Das kirchliche Amt*, 70 (*El ministerio eclesial*, 79s): «Al antiguo concepto de *ordinatio* pertenece esencialmente, es decir, como condición de la validez de dicha *ordinatio*, la llamada, el mandato o el envío por parte de [sic!] una comunidad concreta (pueblo y dirigentes). Esta es la esencia de la *ordinatio*... La dimensión eclesial es un elemento decisivo de la *ordinatio* o incorporación al ministerio».

35. P.-Th. Camelot, *Ephesus und Chalcedon* (GKÖ 2), Mainz 1963, 178.

tente para él. «El concilio no abordó nuestra problemática actual sobre alguien que es presentado por una comunidad para ser ordenado; lejos de eso, lo que pretendía el concilio era situar dentro de un orden determinado a los clérigos que ‘no tenían señor ni obispo’»³⁶. Todo esto demuestra precisamente lo contrario de lo que Schillebeeckx y otros pretenden probar basándose en el canon 6. En efecto, demuestra que el sacerdote no es asignado primordialmente a una comunidad local, sino a un obispo (el cual, naturalmente, tiene competencia sobre una o varias comunidades). Sin embargo, aunque el canon 6 haya que interpretarlo de manera diferente de como hace Schillebeeckx, sigue siendo verdad que en la antigüedad el caso normal parece haber sido la ordenación relativa, es decir, la ordenación con miras a una determinada comunidad local. No obstante, este principio no fue universal, y probablemente tampoco estuvo en vigor desde el principio. Un estudio más preciso de las fuentes enseña —como acentúa G. Kretschmar— que «la ordenación cristiana (si tomamos como punto de partida las Cartas pastorales) no se orientaba primariamente a destinar personas a puestos eclesiales ya existentes. Esto no se olvidó tampoco más tarde. Junto al obispo local existió ya desde muy pronto, y nuevamente en la Edad Media, el misionero, que no es elegido por una comunidad, sino que la evangeliza y congrega. Su misión consiste también en ser el pastor de la comunidad. Aquí se halla igualmente la razón jurídica de la ordenación no relacionada con un determinado puesto, es decir, de la ordenación que (en este sentido) es absoluta, una ordenación que tuvo sus comienzos en la Edad Media y que llegó a hacerse habitual en la Edad Moderna»³⁷.

La colaboración y el asentimiento de la comunidad, en la ordenación de un ministro, llegaron a ser usuales durante siglos y fueron considerados como elementos necesarios. De ello se hablará en relación con el nombramiento de obispos (*infra*, 232ss). Esto no significa que cualquier candidato a la ordenación tuviera que ser

36. J. Weismayer, *Theologische Überlegungen zum Amt in der Kirche*: Wiener Diözesanblatt 119 (1981) n° 6, 74.

37. G. Kretschmar, *Die Ordination im Frühen Christentum*, 67s. Además, la ordenación para una iglesia local fue sobrepasada en época bastante temprana por el hecho de que la propia comunidad local se entendió a sí misma como realización concreta de una Iglesia universal —subsistente, eso sí, en iglesias locales—: de una Iglesia universal, por cierto, que se realizaba esencialmente como *communio* de las numerosas iglesias. Esto significa que la iglesia local guarda una relación esencial con todas las iglesias. En consecuencia, el ministerio de la iglesia local se halla también esencialmente en relación con toda la Iglesia. Esto se ve claramente por el hecho de que el ministro episcopal de una iglesia local sea a la vez miembro del colegio de obispos de la Iglesia universal.

elegido mayoritariamente por una determinada comunidad. «Tampoco era la comunidad la que designaba a los sacerdotes; eso es competencia de los obispos, que en este punto son instrumentos del Señor. Pero la comunidad se preocupa de conseguir los sacerdotes que necesita»³⁸. Por eso, durante los primeros siglos del cristianismo las comunidades no vacilaron en ejercer fuerte presión moral sobre varones aptos y en hacerles saber con insistencia que los necesitaban como ministros (cf. *infra*, 462).

Las formas de asentimiento de la comunidad, con motivo de la ordenación de sus ministros, son muy diversas. Cuando la elección, que en un principio fue personal, cayó bajo la influencia de intereses de grupo y del poder político, el derecho de elección fue cediendo terreno hasta que la cooperación del pueblo se expresa simplemente en la aclamación aprobatoria, como sucede en las Iglesias orientales con la aclamación del *axios* y en la Iglesia occidental como el *amén* confirmatorio. Es posible que la cooperación de la comunidad quede reducida así a un mínimo y parezca indicado hoy día buscar nuevas formas de cooperación del pueblo de Dios (cf. *infra*, 238s), pero lo cierto es que el asentimiento de la Iglesia forma parte constitutiva de la acción integral de la ordenación.

En la elección o asentimiento de la comunidad, es decir, en la decisión tomada «desde abajo», se manifiesta la acción del Espíritu santo efectuada «desde arriba». Dios llama por vías humanas; por eso todo el «proceso» del llamamiento de una persona está caracterizado por una múltiple mediación humana: mediante impulsos venidos del exterior y la capacitación procedente del interior, Dios hace que en un cristiano brote la idea y el deseo de llegar a ser sacerdote; por medio de la comunidad, Dios hace que a esa persona se le confirme el carisma otorgado, y que la comunidad declare su disposición para aceptar al candidato como ministro suyo. Mediante la admisión a la ordenación por parte de ministros ya ordenados, son examinados —como quien dice— por el «exterior ministerial» la vocación personal del ordenando y el asentimiento de la comunidad, y son asumidos en la «diferencia cristológica». De este modo, la vocación al ministerio puede culminar en la ordenación, un acontecimiento que procede de Cristo. Por consiguiente, forma parte esencial del «proceso» de la vocación o llamamiento la

38. Y. Congar, *Ordinations invitus, coactus de l'église antique au Canon 214*: RSPTh 50 (1966) 184.

cooperación de la Iglesia, cooperación que, por tanto, no es nada secundario. La presentación y el asentimiento por parte de la comunidad no son actos de cortesía o gestos de pura ceremonia, sino que son expresión de la más íntima estructura trinitaria de la Iglesia, en la cual se entrecruzan constantemente el movimiento cristológico y el pneumatológico: el Espíritu, que actúa en la Iglesia como totalidad, busca su conformidad con la forma del testimonio de Cristo, representado sacramentalmente en el ministerio, y el ministerio está vinculado al evangelio de Cristo, que en la Iglesia es creído y vivido por medio del Espíritu santo. Peter Hünermann sintetiza así muy bellamente estos dos aspectos:

Así como el ministerio representa esencialmente –bajo el punto de vista formal– la «precedencia» de la revelación, así también, desde el punto de vista de la realidad, el ministerio nace a la vez de la comunidad... El ministerio, como misión autorizada, no procedería realmente de la vida de la plena autoridad testificadora de Cristo... si no condujera a la edificación de comunidades; si de la acción ministerial no brotaran comunidades que, movidas por el Espíritu santo, no hiciesen que surgiera en su seno la necesidad de este servicio y de candidatos aptos para el servicio... Sucede también a la inversa: la comunidad, que se ha despertado y ha llegado a conocer su condición de sujeto, y que a causa de su propia vida de fe ve la necesidad del servicio, tiene conciencia de ser obra del Señor. Confiesa que ella se debe al Señor exaltado y a su Espíritu, no a sí misma. Y así, reconoce también que el servicio que ella necesita ha de ser un servicio que se ejerza con la potestad del Señor, no sencillamente en nombre de la comunidad. De esta manera, en la presentación de candidatos aptos, en el ruego de que sean ordenados y en la inserción de ese miembro de la comunidad en la sucesión apostólica de los ministros, la comunidad se realiza a sí misma como iglesia local sustentada y animada por el Espíritu de Jesucristo³⁹.

En último término, la cooperación de la comunidad –una cooperación que da testimonio del Espíritu– se encamina a conseguir pastores capaces, dignos y dotados del Espíritu, que se pongan enteramente al servicio de Cristo y de la comunidad. Por eso san Cipriano fundamenta el nombramiento del ministro en presencia de

39. P. Hünermann, *Eucharistie – Gemeinde – Amt*, en Solidaritätsgruppe katholischer Priester (SOG) der Diözese Speyer (eds.), *Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie*, Trier 1978, 41s.

toda la comunidad basándose en que el pueblo «conoce perfectamente la vida del individuo y ha intuido a fondo el carácter de cada uno de ellos por el trato con él»⁴⁰.

Tal vez buena parte del descontento, tan difundido actualmente, con el ministerio eclesiástico se deba precisamente a que no es experimentado por muchos como un ministerio nacido de la comunidad y que la «represente»⁴¹, y a que la dimensión pneumatológica y eclesial del ministerio, que se manifiesta en el asentimiento del pueblo, se haya congelado y reducido a una simple ceremonia.

En segundo lugar: Cuando la comunidad ha dado su asentimiento a la ordenación de un candidato, personas ya constituidas en la misión ministerial de Cristo le imponen las manos. La imposición de las manos significa, como ya vimos (*supra*, 105ss), dos cosas: 1) los ministros consagrantes, con la oración y la imposición de las manos, imploran la consumación sacramental por Dios de los dones espirituales (probados ya inicialmente) de los candidatos, y se la otorgan eficazmente en virtud de la promesa de Cristo. De este modo, el ordenado se convierte en el «representante» de Cristo, en colaborador y signo sacramental suyo. 2) El candidato es recibido en el colegio de obispos o de presbíteros, que está en continuidad formal y material con el ministerio apostólico. De esta manera, el ordenado –y a través de él toda la comunidad– queda integrado en la totalidad de la *communio* eclesial.

Por tanto, el doble carácter del ministerio –como ministerio de Cristo y ministerio de la Iglesia– queda expresado en el proceso mismo de la ordenación⁴². En términos tradicionales, podría ha-

40. Cipriano, *Ep.* 67, 5 (CSEL 3, 2, 739).

41. Pensemos tan sólo en la horrible expresión «Iglesia ministerial», la cual da a entender que, en cierto modo, hay dos «Iglesias»: «la de arriba» y «la de abajo». Vemos lo poco que se entiende el ministerio como representativo de la comunidad también por detalles tan pequeños como el hecho de que, en las invitaciones cursadas por una comunidad parroquial, en la mayoría de los casos no sólo firme el párroco, sino también el presidente del consejo parroquial: como «primer laico representante», de algún modo, «junto a» «la representación de la Iglesia ministerial», una Iglesia (ministerial) a la que evidentemente no se experimenta como suficiente representación de la comunidad.

42. Este doble carácter es lo que E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt [El ministerio eclesial]*, pasa por alto constantemente o le quita relieve. Así sucede, por ejemplo, cuando escribe como conclusión de su estudio sobre la liturgia de la ordenación: «El hecho de que la Iglesia (pueblo y dirigentes) reconozca a un cristia-

blarse precisamente de *materia* y *forma* en el acontecer de la ordenación: el asentimiento de la Iglesia hace que el candidato sea apto (se le convierte en *materia*; se le pone *in potentia*) para que se le conceda de parte de Cristo (por mediación de ministros autorizados) lo que propiamente va a darle el carácter (*forma*) de la misión especial y de la capacitación por el Espíritu. Este doble carácter se encuentra ya indicado en los Hechos de los apóstoles: «Escoged de entre vosotros... hombres, ...les encargaremos de esta tarea» (Hch 6, 3). El asentimiento del pueblo hace que el candidato a la ordenación sea idóneo para actuar en nombre de la Iglesia; la imposición de las manos toma posesión de él para encomendarle la misión dada por Cristo. Tan sólo cuando la Iglesia reconoce (cristológicamente) en la acción del ministerio la primacía del don indisponible de Dios, y cuando se ve representada (pneumatológicamente) en el ministerio, entonces puede experimentarse a sí misma como obra del Dios Trino y Uno, en la que los ministros y los laicos no son personas contrapuestas sino hermanos con diversas tareas y «funciones».

3. Ministerio y carisma

Tanto si vemos al sacerdote en su relación cristológica de actuación «en lugar de Cristo», como en su relación pneumatológica de acción «en nombre de la Iglesia», el sacerdote será en todo caso ministro, es decir, su acción no estará ligada a su persona, sino a su ministerio sacramental (cf. *supra*, 132ss). Pero como esta acción, por ser pura mediación, le sobrepasa infinitamente, más aún, como el ministerio representa (únicamente) la mediación y plasmación cristológica de la vida divina obrada inmediatamente en los creyentes por el Espíritu santo, vemos que la acción salvífica de Dios no queda «canalizada» por la actuación ministerial ni restringida a ella. Lejos de eso, el Espíritu de Dios concede graciosamente la multitud de sus dones y capacitaciones (carismas), cuyo fun-

no como ministro es un elemento decisivo» (*ibid.*, 79s; versión cast.: 90). Sin embargo, el reconocimiento «desde abajo» es tan sólo una faceta, y el «don de lo alto» es la otra faceta. Las *dos facetas* se expresan en la ordenación. Este doble carácter lo recalcan claramente L.-M. Chauvet, *Le ministère de présidence de l'eucharistie*, en *L'Eucharistie*, Paris s.f., 30, y P.-M. Gy, *La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres*: RSPTh 58 (1974) 607.

damento y forma (de Cristo) está vinculada, sí, a la mediación por el ministerio sacramental, pero cuya abundancia y fecundidad es dádiva suya indisponible y desbordante. Y así, el Espíritu suscita también en la Iglesia misiones y nuevos comienzos espirituales, cuyas iniciativas no sólo no procedieron del ministerio, sino que a veces tuvieron que imponerse contra la resistencia de algunos ministros eclesiásticos. Por eso el «laico», es decir, cualquier miembro del pueblo de Dios, en su vida personal de fe y en su misión, posee una autonomía ante Dios, a saber, una vocación especial y una inmediatez inconfundible que no se derivan del ministerio.

Es muy posible, y ha sucedido ya muchas veces en la historia, el hecho de que lo salvador y sanador para la Iglesia de un determinado tiempo y los impulsos espirituales decisivos para una época no hayan sido aportados a la Iglesia por el ministerio sino por laicos carismáticos. Pensemos tan sólo en el «contraste», tan típico de los ideales de cada uno, entre el papa Inocencio III y Francisco de Asís. En Inocencio hallamos el ministerio en toda la plenitud y grandiosidad de su ministerialidad; en cambio, en Francisco de Asís encontramos al laico modesto, inaparente, llamado por Dios⁴³. ¿Quién tuvo mayor importancia para la Iglesia? ¿Ciertamente, Francisco de Asís! Este «contraste» entre el ministerio y el laico se repite muchas veces en la Iglesia hasta el día de hoy, y sucede hasta en las más pequeñas comunidades. A menudo es el laico, y no precisamente el ministerio, el que sustenta y caracteriza a la Iglesia en su auténtica vida. Por eso, los dones carismáticos de todo bautizado remiten esencialmente al ministro, como necesitado y receptor, a la totalidad del pueblo de Dios, el pueblo en quien actúa el Espíritu de Dios.

Y sin embargo, como la salvación de Dios se hizo «carne» definitivamente en Cristo, es decir, adoptó figura visible y forma clarísima, vemos que todo don espiritual, todo testimonio personal y toda misión especial deben integrarse en el testimonio apostólico que remite a Cristo y en el camino de la Iglesia que se basa en la misión apostólica. Tan sólo de esta manera el carisma demostrará ser fruto del Espíritu santo y no producto del capricho subjetivo. Por eso es verdad aquello de «examinad los espíritus para ver si son de Dios, porque muchos falsos profetas han irrumpido en el

43. El diaconado atribuido a él, si fuera históricamente cierto, significa una «absorción clerical» posterior de un carisma originalmente laical.

mundo. En esto conoceréis el Espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios» (1 Jn 4, 1s). Esto quiere decir lo siguiente: el «carismático» no será una autoridad sino cuando haya probado que su capacitación es don del Espíritu santo; no tendrá significación para dar orientaciones a la Iglesia sino cuando él y su don espiritual se hayan mostrado como verdaderos en un proceso de «discernimiento de espíritus». Y forma parte esencial de este proceso la concordancia con la «carne», es decir, con la fe apostólica tradicional, garantizada por el ministerio. «Si uno tiene el don del hablar profético, entonces hable de acuerdo con la fe» (Rom 12, 6). Viendo así las cosas, el ministerio, que con potestad y autoridad ha de dar testimonio de la palabra de Dios, es un criterio de la autenticidad del carisma (que no ha sido producido por él ni debe ser «administrado» por él)⁴⁴.

Pero si un carisma ha demostrado ser don del Espíritu santo, entonces puede presentarse, dado el caso, ante toda la Iglesia (incluso ante el ministerio) con la extensa pretensión de que se le escuche, y puede reclamar docilidad y obediencia. Pensemos tan sólo en el gran número de santos «laicos» y en su misión en la Iglesia. Más todavía: así como un carismático acreditado por el examen (del discernimiento de espíritus) puede hablar «en nombre de Cristo», así también puede estar representada en él la «Iglesia espiritual». Para la Iglesia antigua, aquellos en quienes se cristalizó preferentemente la Iglesia fueron los «hombres espirituales», los mártires, los monjes y los santos. Ahora bien, esta «representación» carismática no es opuesta a la acción del ministerio sacramental, sino que la presupone. Tan sólo cuando y en la medida en que lo carismático se inserte en la figura de Cristo propia de la Iglesia, esa figura mediada por el ministerio y garantizada por el ministerio (en virtud de la promesa eficaz de Cristo), entonces lo carismático podrá representar la fecundidad y la santidad de la Iglesia obradas por el Espíritu –y esto lo hará a menudo en grado

44. Inversamente, un carisma puede ser también el criterio para conocer a un ministro: si este no escucha al Espíritu que actúa en la Iglesia, podrá hacerse cismático y –desgajado del cuerpo de la Iglesia– perderá así su ministerio. Y hay que admitir también –como dice H. U. von Balthasar, *Ami und Existenz*, 297– lo siguiente: «Que los sacerdotes puedan errar, que de la comunidad puedan alzarse acusaciones contra ellos, y que deban ser reprendidos por el obispo ‘en presencia de todos’ aunque, eso sí, ‘sin prejuicios y sin partidismos’, eso está previsto ya en las Cartas pastorales (1 Tim 5, 20s)».

mucho mayor que el ministerio, el cual no raras veces es humillado por la santidad del laico y, precisamente por medio de tal humillación, es conducido a la santidad–.

Aquí, pues, se comprueba una vez más que el ministerio y los demás creyentes dotados de carismas se hallan estrictamente en dependencia los unos de los otros. Y lo están en un existir conjuntamente y en un contraponerse mutuamente. San Agustín expresó esta «dialéctica» del ministerio con aquellas conocidas palabras: «Cuando me aterra lo que soy para vosotros, entonces me consuela lo que soy con vosotros. Para vosotros, en efecto, soy obispo, con vosotros soy cristiano. Aquel es el nombre del cargo, este es el de la gracia; aquel, el del peligro; este, el de la salvación»⁴⁵. J. Ratzinger observa, comentando este pasaje: «Considerado en sí y por sí, cada cristiano es únicamente cristiano y no puede ser nada más excelso. Existe la unidad e indivisibilidad de la única vocación cristiana. *Ad se*, cada uno es únicamente cristiano, y esa es su dignidad. *Pro vobis*, es decir, en relación con los otros, pero en una relación indiscutible y que afecta en todo su ser al interesado, se es portador del ministerio. El ministerio y la relación son idénticos, el ser del ministerio y el ser de la relación coinciden. El ministerio es la relación del ‘para vosotros’»⁴⁶. Y Ratzinger termina su comentario con las siguientes palabras: «Ciertamente, no hace falta acentuar de manera especial la exigencia que tal comprensión del ministerio supone para su portador».

45. Pasaje citado en LG 32. Cf. Agustín de Hipona, *Serm.* 340, 1 (PL 38, 1483). Un texto «dialéctico» parecido se encuentra en *En. in Ps.* 126, 3 (CC 40, 1859): «Custodimus enim vos ex officio dispensationis; sed custodiri volumus vobiscum. Tamquam vobis pastores sumus, sed sub illo Pastore vobiscum oves sumus. Tamquam vobis ex hoc loco doctores sumus; sed sub illo uno Magistro in hac schola vobiscum condiscipuli sumus».

46. J. Ratzinger, *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes*: GuL 41 (1968) 371.

Excursus. Diversos problemas actuales del ministerio eclesiástico

1. ¿Qué hay de los nuevos servicios pastorales de los laicos?

De la fundamentación del ministerio eclesiástico, expuesta anteriormente, surge también el estudio y el debate sobre los nuevos servicios pastorales –de carácter accesorio y de carácter principal– de los laicos, es decir, sobre las personas encargadas de la labor en la comunidad y de la actividad pastoral y de otras actividades semejantes. Fijémonos bien: no se trata aquí del servicio, de la contribución, del compromiso de los laicos dentro y fuera de la Iglesia, tal como corresponden a *todos y cada uno* de los bautizados en virtud del «sacerdocio común» de todos los creyentes, sino que se trata de la siguiente cuestión: ¿qué *estatus* tienen los laicos que desarrollan actividades en la Iglesia como dedicación principal o como dedicación accesorio, y a quienes se ha confiado, además, un «encargo pastoral» en sentido estricto en beneficio de la comunidad? El debate sobre este tema se encuentra ya en marcha desde hace años, pero después de publicada la Instrucción romana *Sobre la colaboración de los laicos con el ministerio de los sacerdotes*¹, adquirió nueva y ardiente actualidad². No pocos laicos asumen en las

1. Esta «Instrucción» puede verse, en traducción alemana, en P. Hünermann (ed.), *Und dennoch... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester*, Freiburg i.Br. 1998, 152-183. Esta obra colectiva, por un lado, y la postura de H. Windisch, *Laien – Priester*, Würzburg 1998, por el otro lado, marcan los polos de la reacción ante esta «Instrucción».

2. Cf., sobre todo el debate, G. Greshake, *Der theologische Ort des Pastoralreferenten und sein Dienst*: LS 29 (1978) 18-27; H. Socha, *Der Dienst der Pastoralreferenten und die eine geistliche Vollmacht*: AKathKR 147 (1978) 377-405 (con bibliografía); G. Bausenhardt, *Das Amt in der Kirche. Eine notwendige Neubestimmung*, Freiburg i.Br. 1999, especialmente 300-321 (con bibliografía). Una buena visión de conjunto sobre el estado actual del debate la ofrecen W. J. Hentschel,

comunidades algunas tareas que en otro tiempo correspondían al sacerdote. Con esto surge la cuestión: los «laicos» ¿han llegado de hecho a ser «ministros»? ¿Lo llegarán a ser? ¿O qué es lo que son y qué llegarán a ser? Hasta el momento se esbozan en esta cuestión tres posturas fundamentales.

a) Tres posturas fundamentales

1) Siempre que en los nuevos servicios se trate de servicios pastorales de colaboradores y auxiliares laicos (recalquemos una vez más que no se trata en absoluto de servicios laicales, sino de una actividad pastoral, cooperadora y prevista a largo plazo, realizada por laicos), los servicios –como opina H. Socha– «siguen estando orientados a los pastores ordenados competentes en esta materia y siguen dependiendo de ellos»³. Así corresponde claramente al concilio Vaticano II. Porque este Concilio, además de la misión universal que corresponde a todos los creyentes en virtud del bautismo y la confirmación, conoce una vocación especial de determinados laicos «a cooperar más directamente con el apostolado de la jerarquía... Además, poseen aptitudes para que la jerarquía los escoja para ciertas funciones eclesísticas orientadas a un fin espiritual» (LG 33)⁴. Por consiguiente, hay una cooperación (*cooperatio*), un ejercicio de determinados *munera* («funciones») que se obtiene mediante una delegación (otorgación de *missio*) por parte del ministerio eclesástico, con lo cual las correspondientes personas se ven vinculadas más estrechamente con los *officia* («ministerios») de los pastores, sin que por ello tales personas se conviertan en ministros⁵.

Pastoralreferenten – Pastoralassistenten, Eichstätt-Wien 1986; R. Bucher, *Das entscheidende Amt. Die Pluralität, das Konzil und die PastoralreferentInnen*: PThL 9 (1989) 263-294; Chr. Friesl, *Die Utopie als Chance. Lage und Zukunft der Laien-theologInnen*, Innsbruck-Wien 1996.

3. H. Socha, *Der Dienst der Pastoralreferenten und die eine geistliche Vollmacht*, 403.

4. Sobre la interpretación de los pertinentes textos conciliares, cf. G. Bausenhardt, *Das Amt in der Kirche*, 300-305.

5. Naturalmente, existe también un concepto «más amplio» de ministerio, que no se refiere al ministerio transmitido por la ordenación, sino que expresa toda tarea confiada con cierta permanencia y que está al servicio de un fin espiritual (cf. CIC canon 145). En este sentido, los nuevos servicios pastorales constituyen, claro está, un ministerio en la Iglesia y ¡los que los desempeñan son «ministros»! A propósito de esta cuestión cf., por ejemplo, A. Loretan, *Verheiratete Personen in kirchlichen Ämtern*: IntamsR 7 (2000) 82-97.

en sentido teológico estricto⁶. Esto mismo se aplica al caso en que, a falta de un párroco propio, haya laicos que, de conformidad con el canon 517.2, se hagan cargo del ejercicio de la labor pastoral de la parroquia. Pues tal cosa se puede efectuar únicamente en el caso de que, a la vez, se nombre a un sacerdote como *moderator*, un concepto que, dentro del contexto, sólo puede entenderse en el sentido de que ese sacerdote asuma la «dirección espiritual de la comunidad»⁷. Por consiguiente, aunque en virtud de este canon se confiera en un caso dado también a laicos (o a diáconos y a religiosos) una potestad especial de acción para hacerse cargo de la labor pastoral en una determinada comunidad, sin embargo el concepto de «dirección espiritual de la comunidad por laicos» no es muy apropiado para aplicarlo en este caso, porque resulta sumamente ambiguo (cf. también, a propósito, lo que se dice *infra*, 318s). «Las esperanzas que vayan en esta dirección quedarán decepcionadas; los temores pueden quedar disipados»⁸.

La situación, desde el comienzo de los nuevos servicios pastorales, ha cambiado considerablemente. Al principio no se había pensado en absoluto en conceder a esas personas una tarea –más o menos independiente– de dirección de la comunidad, sino que se pretendía relacionar su activi-

6. Juan Pablo II, *Sobre la colaboración de los laicos en el ministerio de los sacerdotes* (cf. *supra*, 181, nota 1) se expresa de la siguiente manera: «Pero el cumplimiento de semejante tarea [la de la colaboración pastoral] no convierte a un laico en pastor» (n. 23). En este mismo sentido se expresó ya antes la Conferencia episcopal alemana (1977) y volvió a hacerlo más tarde (1995). Contra esta postura se alzan en tonos muy duros F. Hengsbach-S. Degen, *Welche Biographien trägt das kirchliche Amt?*, en J. Hainz y otros (eds.), *Den Armen eine frohe Botschaft*, FS F. Kamphaus, Frankfurt a.M. 1997, 233, observando que, con arreglo a esta perspectiva, «consta firmemente la postura jerárquica de los encargados/encargadas de actividades pastorales y la de los sacerdotes –y por cierto, independientemente de la función y la capacidad, únicamente en virtud de su situación en la organización–. La rígida coordinación eclesial entre los sacerdotes y la competencia para la dirección es una razón principal de la ambivalencia acerca de las funciones profesionales que corresponden a los encargados y encargadas de actividades pastorales». A aquellos obispos y teólogos que representan una convicción diferente se les pregunta «con qué razón se aferran, en la Iglesia realmente existente, a una teología del ministerio que es contraria a los hechos; por qué están mezclando constantemente entre sí la metáfora mística, la reflexión teológica y los principios fundamentales de la organización eclesástica, y cómo evitan la sospecha de que tratan de conservar estructuras eclesiales que han quedado ya anticuadas por la praxis eclesial» (*ibid.*, 240).

7. M. Böhnke, *Pastoral in Gemeinden ohne Pfarrer. Interpretation von c. 517 § 2 CIC/1983*, Essen 1994, 40.

8. Tal es la conclusión del trabajo muy profundo de Böhnke, *ibid.*, 68.

dad con determinados ámbitos (concretos) de la vida cristiana y eclesial. Y así, se dice, por ejemplo, en el *Ordenamiento de los servicios pastorales*⁹: «Les corresponde cuidar especialmente, dentro del servicio pastoral, de determinados campos o determinados ámbitos de la vida del testimonio cristiano en el mundo». Klaus Hemmerle, hace algunos años, comentaba así estas palabras: «En primer lugar, él [el poseedor de tal ministerio laical] podrá interpretar y esclarecer, a partir del evangelio, las situaciones en que se hallan todos los miembros de la comunidad; por hallarse en la misma posición y situación que los demás –y no desde la posición de la contraparte, es decir, del ministerio– podrá ayudarles a plasmar su vida en el mundo y en la Iglesia a partir del evangelio»¹⁰.

Puede profundizarse teológicamente aún más en este punto de vista, como hizo muy recientemente, por ejemplo, E.-M. Faber: partiendo de que el ministerio consagrado es signo e instrumento de lo «nuevo» que viene *ab extra* (es decir, de parte del Señor de la Iglesia), la autora hace notar que «este don gratuito que viene desde el exterior... ha de ser también asimilado y aplicado y debe fructificar». Partiendo de ahí, pregunta: «¿No sería fecundo relacionar el servicio del encargado de pastoral con esta labor de asimilación y trasposición?... Entonces a los ministerios no ordenados... habría que asignarles la tarea de integrar lo nuevo en la realización de la vida»¹¹ y, por cierto, en todas las dimensiones de lo privado y de lo social, de lo interno de la Iglesia y de la misión de la Iglesia en el mundo. Con ello se realza claramente que la dedicación «ministerial» de los nuevos servicios pastorales se halla en un plano enteramente diferente al del plano del ministerio consagrado.

2) La segunda postura parte de que los nuevos servicios pastorales son muchas veces *de facto*, en mayor o menor grado, competencia de pastores independientes de una comunidad (parcial), encargados de la predicación y de la celebración del culto divino; son reconocidos como tales por la comunidad y enviados no raras veces por el obispo como sucesores de un sacerdote (del que ya no puede disponerse). Pero con ello no son ya simplemente laicos, sino que (como puso de relieve hace ya tiempo K. Rahner, luego so-

9. Conferencia episcopal alemana, *Zur Ordnung der pastoralen Dienste*, Bonn 1977, 16.

10. Kl. Hemmerle, *Einführung in die Thematik*, en *Zur Ordnung der pastoralen Dienste*, en Conferencia episcopal alemana, *Ordnung der pastoralen Dienste*, Bonn 1977, 37.

11. E.-M. Faber, *Zur Frage nach dem Berufsprofil der Pastoralreferent(inn)en*: PB (K) 51 (1999) 115. Cf. también la discusión de esta postura en PB (K) 51 (1999) 282-284.

bre todo P. Hünermann y muy recientemente, de manera especial, G. Bausenhardt¹²) poseen un ministerio en la Iglesia no sólo en sentido amplio y sociológico, sino en el más profundo sentido teológico de la «representación ministerial de Cristo». Por esta razón habría que atribuirles también a ellos –como afirman los representantes de esta postura– una participación en el sagrado ministerio. De diferentes maneras se llama la atención sobre el hecho de que la Iglesia poseyó desde un principio un gran margen para plasmar sus ministerios; y de que tales ministerios correspondían a las exigencias del momento. Y así, hubo durante largo tiempo un «clero inferior» en virtud de las «órdenes inferiores» (las denominadas *ordines minores*), de las que *hoy día* se dice que no pertenecían propiamente al *ordo* y que eran, en el fondo, servicios laicales. Pero esto, durante mucho tiempo, se vio también de manera enteramente diferente¹³. Asimismo, el triple ministerio (sacerdote, obispo, diácono) procede en último término –según esta teoría– de una institución eclesiástica. ¿Por qué la Iglesia –se pregunta– no podrá estructurar hoy día nuevamente el *ordo* de tal manera que los nuevos servicios pastorales adquieran efectivamente una participación (gradual) en el *ordo*? En todo caso –como afirma M. Seybold– la Iglesia necesita «con toda seguridad una diversificación del ministerio eclesiástico, pero sin salirse del sacramento, sino dentro mismo del sacramento, el cual no debe quedar reducido en sentido pseudosacral y cultural [es decir, ‘sacerdotal’ en el sentido tradicional de la palabra]»¹⁴.

Sobre cómo pudiera definirse y entenderse esta diversificación, aquí difieren las opiniones. Por ejemplo, P. Hünermann y M. Kehl ven en los actuales auxiliares de pastoral una actualización del ministerio del maestro, tal como aparece en el Nuevo Testamento y en

12. Cf., por ejemplo, K. Rahner, *Schriften zur Theologie* II, Einsiedeln 1955, 340 (e incesantemente con posterioridad; cf. especialmente *Schriften zur Theologie* VII, Einsiedeln 1967, 355ss); P. Hünermann, *Ordo in neuer Ordnung? Dogmatische Überlegungen zur Frage der Ämter und Dienste in der Kirche heute*, en F. Klostermann (ed.), *Der Priesterangel und seine Konsequenzen*, Düsseldorf 1977, 58-94 (y con frecuencia posteriormente); G. Bausenhardt, *Das Amt in der Kirche, passim*. Rahner piensa incluso que un laico, en cuanto se le ha confiado a la larga una función eclesial, pertenece *eo ipso* al ministerio eclesiástico. Para la discusión de esta problemática tesis, cf. E. Corecco, *Die «sacra potestas» und die Laien*: FZPhTh 27 (1980) 120-154.

13. Cf. a propósito G. Bausenhardt, *Das Amt in der Kirche*, 19-22.

14. M. Seybold, «*Priester auf ewig?*»: ThGl 62 (1972) 411.

la Iglesia antigua¹⁵. Sea como sea, habrá que admitir lo que afirma tan decididamente L. Karrer:

Aquel que, por encargo de la Iglesia, desempeña un servicio cualificado y pastoral en las comunidades o a nivel de un conjunto de parroquias, está realizando un servicio o un ministerio eclesial y, por tanto, desde el punto de vista de lo que él o ella hace, habrá de ser considerado como «ministro» o «ministra». Los hombres y las mujeres que en este sentido reciben un encargo concreto asumen un servicio como «ministerio en la Iglesia»¹⁶.

3) La tercera postura presenta una objeción contra la segunda postura, afirmando que con ella no se «ayuda» en absoluto a la Iglesia. Lo que la Iglesia necesita no es una nueva forma de «clero inferior», que en el fondo significaría una nueva clericalización de la Iglesia y una nueva manera de desposeer de poder al laico, cuya importancia acaba precisamente de descubrirse¹⁷. No le falta mucha razón a Hubert Windisch, cuando escribe: «Durante los pasados decenios se ha producido a ojos vistas una tutela secreta de los fieles por ‘individuos especializados en pastoral’. En amplios sectores la Iglesia ha caído ya en la trampa de la profesionalización». Con ello el autor quiere decir que hoy «en la Iglesia hay una cantidad excesiva de especialistas» y que «se está produciendo un parto cualitativamente malo de profesionalidad» que «cree que engendra madurez en la fe mediante la imposición de una tutela ministerial»¹⁸. No, la Iglesia no necesita ningún nuevo «clero inferior». Lo que la Iglesia necesita son sacerdotes. Y en los lugares donde no haya ya sacerdote, se necesitan laicos que residan en el lugar y que puedan ser «personas de contacto o personas a quienes dirigirse, y que en mayor o menor grado moderen la vida concreta de una comunidad, la motiven e incluso la inspi-

15. Las pruebas y la discusión en torno a esta propuesta pueden verse en G. Bausenhardt, *Das Amt in der Kirche*, 298.

16. L. Karrer, *Die Stunde der Laien*, Freiburg i.Br. 1999, 296.

17. El término de «clericalización» (*Verklerikalisierung*) del laico se encuentra ya en 1949 en H. U. von Balthasar, *Der Laie und der Ordensstand*, Freiburg i.Br. 1949.

18. H. Windisch, *Einfache Seelsorge: Materialdienst* (Freiburg) 1 (2000) 19, con referencia a U. Bätz, *Die Professionalisierungsfälle. Paradoxe Folgen der Steigerung glaubensreligiösen Engagements durch professionelles Handeln – dargestellt am Beispiel der Verwirklichung pfarrgemeindlicher «Verlebensgrammatiken» durch hauptamtliche Laientheologen*, Freiburg 1994.

ren»¹⁹, pero que no vengan a «sustituir» a los sacerdotes ni que, mediante su participación en actividades específicamente sacerdotales, pretendan aproximarse lo más posible al ministerio sacerdotal.

Y además, «los poseedores» de ministerios laicales –o, en todo caso, la mayoría de los mismos– ¿quieren una clericalización, mejor dicho, una integración en el ministerio sacramental de la Iglesia? Y si la quieren, ¿conocen claramente cuáles han de ser las consecuencias? El ministro consagrado hace promesa de obediencia al obispo y, con ella, de estar constantemente a su disposición. Por consiguiente, si se aspira a una participación en el *ordo*, ¿se está preparado para aceptar cualquier puesto al que el obispo le envíe a uno? ¿Se está preparado para realizar el servicio asignado, sobrepasando las cuarenta horas semanales? ¿Se está dispuesto, en el caso de que la Iglesia no disponga ya de suficientes recursos financieros, a contentarse con el salario social mínimo (cosa que, en todo caso, hay que esperar del sacerdote)?

Finalmente, (muchos de) los que de hecho están encargados de labor pastoral no practican un «ministerio inferior», sino que se ven constreñidos a desempeñar su papel de sustituir al sacerdote o de dirigir a la comunidad (o son ellos los que se constriñen a sí mismos a hacerlo). Con ello surge –como dice acertadamente W. Kasper– una esquizofrenia insoportable teológica y psicológicamente:

Teológicamente, porque tal escisión entre la palabra y el sacramento, entre la ordenación y la misión pastoral, escinde el único ministerio eclesial, más aún, lo trastorna en su sentido interno y destruye nuevamente, con su misma orientación, todos los progresos logrados por el último Concilio en cuanto a una vinculación más profunda entre la palabra y el sacramento, entre la potestad de orden y la potestad de jurisdicción. Psicológicamente, porque con ello no sólo las comunidades, sino también los sacerdotes y los candidatos al sacerdocio, y no menos los auxiliares mismos de pastoral, sienten inseguridad en cuanto a su comprensión de la Iglesia y del ministerio²⁰.

19. W. Kasper, *Theologie und Kirche* II, Mainz 1999, 141.

20. W. Kasper, *Die schädlichen Nebenwirkungen des Priester mangels: StZ* 195 (1977) 130s. Pocos años más tarde, Kasper, como también otros teólogos y obispos, llama la atención sobre el peligro de un encargo concedido ilimitadamente (prescindiendo de la administración de sacramentos) para efectuar servicios pastorales. La Iglesia estaría haciendo con ello algo «que ella no puede hacer en absoluto sin poner en peligro su fundamental estructura sacramental, y algo que a la larga tampoco debe hacer»: W. Kasper, *Der Leitungsdienst in der Gemeinde* (Arbeitshilfen 118), Bonn 1994, 20s. Cf. también W. Kasper, *Theologie und Kirche* II,

Ciertamente, este «sentimiento de inseguridad» no se eliminaría con una especie de nuevas órdenes *minores*, sino únicamente por medio de la ordenación sacerdotal. Porque —como afirma Socha— «en la Iglesia sólo poseerá autoridad legítima aquel que haya recibido el sacramento pastoral de la ordenación. Este principio estructural de la Iglesia se vulnera cuando auxiliares encargados de pastoral, en virtud sólo de un acto jurídico, desempeñan competencias de dirección, cuando ellos —sobre todo como personas de referencia en parroquias vacantes— representan a la Iglesia sin haber sido capacitados ante ella para ser representantes de Cristo». Por eso, la pregunta no puede ni debe ser del tenor siguiente: «¿No marchan las cosas sin ordenación?, sino que habrá que admitir lo siguiente: los poseedores de servicios diaconales y presbiterales deberán ser equipados con el sacramento del orden sacerdotal, para que siga estando claramente visible la referencia a la misericordia de Dios»²¹.

No podemos menos de asentir a esto. Si únicamente la norma eclesiástica del celibato fuera un obstáculo para la ordenación, cosa que yo personalmente no creo (cf., a propósito, la nota 22), entonces habría que modificar las condiciones de admisión, a pesar de todo lo que habrá que decir todavía como una limitación sobre este tema (cf. *infra*, 386ss). Porque las normas eclesiásticas, por muy significativas que sean, no deben interferir destructoramente en la estructura sacramental del ministerio y de la Iglesia.

Parece, pues, por todo lo que hemos dicho, que únicamente la primera y la tercera postura tienen sentido. Pero de ellas sólo sería realista la primera postura. Porque, con seguridad, no se podría contar en un tiempo previsible con una supresión ilimitada de las condiciones actualmente vigentes para recibir la ordenación. E incluso, aunque se admitiera al denominado *vir probatus*, esto difícilmente llegaría a aliviar realmente la situación, porque entonces, con sentido plenamente realista, se suscitara la cuestión acerca de cuántas personas están dispuestas a dedicarse por entero y sin reservas al ministerio eclesiástico²² (sobre el *vir pro-*

142s. De manera parecida se expresa H. B. Meyer, *Entwicklungen im liturgischen Leitungsdienst durch Laien*: Heiliger Dienst 50 (1996) 39s.

21. H. Socha, *Der Dienst der Pastoralreferenten und die eine geistliche Vollmacht*, 392 y 397.

22. En este punto supongo que es acertada una observación formulada por E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf 1981, 144, según la cual el celibato significaría para muchos teólogos laicos un factor de la Iglesia oficial que es im-

batus, cf. *infra*, 389s; sobre la cuestión de la denominada «escasez de sacerdotes», cf. *infra*, 283).

b) *Anotaciones sobre los conceptos de «pastor de almas» y de «pastoral»*

En este contexto habrá que preguntarse si los titulares de los nuevos servicios pastorales son «pastores de almas» y hasta qué punto lo son, y si pueden presentarse como tales y ser denominados así. Aquí, en la nomenclatura, acechan algunas trampas.

En primer lugar, habrá que decir que *cada cristiano* es, a su manera, pastor de almas, es decir, una persona a quien, en virtud de su condición de cristiano, se le ha confiado la tarea de preocuparse de la salvación de otros. Esto no es nada nuevo²³. Por ejemplo, se ha sabido y se ha afirmado desde siempre que los padres son los primeros pastores espirituales de sus hijos; que cada cristiano —como se expresa S. Pemsel-Maier— «debe hacer palpable y visible en este mundo el cariño de Dios hacia el hombre»²⁴. Y sobre todo, una comunidad puede designarse a sí misma, en sentido correcto, como «sujeto y portadora de la labor pastoral». Ahora bien, por esta razón, un cristiano, *cualquier* cristiano, ¿podrá presentarse y designarse ante otra persona como «pastor de almas», cuando verbigracia visita a un enfermo o presta ayuda a otra persona?

La manera corriente de expresarse es diferente en este punto. Según ella, lo de pastor de almas es la «denominación de una pro-

pugnado por ellos, y por tanto, el rechazo del celibato sería también un síntoma de que muchos son incapaces de identificarse con la Iglesia oficial. Si esto es así, entonces ni la liberalización del celibato ni la posibilidad del *vir probatus* cambiarían demasiadas cosas en la situación actual. Esta observación de Schillebeeckx es confirmada también por un recentísimo estudio sobre los fines profesionales de los auxiliares de pastoral: estos quieren ser lo que son y, en lo que respecta a su propia meta profesional, sitúan el servicio del auxiliar de pastoral por encima del servicio del sacerdote. «Este dato se opone a la opinión muy difundida de que los interesados en ejercer la profesión de auxiliar de pastoral preferirían propiamente ser sacerdotes, si existieran para su admisión al sacerdocio condiciones diferentes de las que están en vigor hoy día»: U. Feeser, *Pastoralreferent(in) als Berufsziel?*: PB (K) 51 (1999) 371.

23. Esta impresión *podría* ser suscitada por S. Pemsel-Maier, *Frauen in der Seelsorge*: ThPrQ 148 (2000) 73, cuando ella escribe: «El encargarse de la pastoral, desde el nuevo enfoque [!] de la *Gaudium et spes* no es ya una actividad puramente sacerdotal y no queda como tarea fija para el ministerio consagrado».

24. *Ibid.*, 73.

fesión», una denominación que hasta ahora se ha venido aplicando exclusivamente al ministro católico o evangélico, y se ha venido entendiendo en este sentido (aunque para los ministros evangélicos no ha tenido finalmente mucha importancia el que se trate de un ministro ordenado *in sacris* o no ordenado). Esta nomenclatura se halla en proceso evidente de modificación. También los laicos católicos que reciben el encargo de colaborar, con plena dedicación, en el ministerio eclesial, es decir, los titulares de los nuevos servicios pastorales, van reclamando cada vez más para sí el derecho a que se les llame «pastores espirituales». Esta designación no deja de originar problemas, porque se presta sencillamente a malentendidos²⁵. Seguramente por eso los obispos alemanes, en sus declaraciones oficiales y públicas, procuran no llamar a los laicos «pastores espirituales». Los obispos suizos utilizan la denominación de «pastores (o pastoras) laicos»²⁶. Ahora bien, los que prestan los servicios pastorales laicos ¿se presentan realmente a sí mismos diciendo: «Yo soy un pastor espiritual laico»? Y si la respuesta es afirmativa, ¿cómo se presentarán entonces los sacerdotes? ¿Diciendo quizás: «Soy un sacerdote pastor de almas»? En este caso, lo de «pastor de almas» tiene un significado distinto, un significado reservado *para* los sacerdotes.

Teológicamente sería más apropiado y más claro el que los titulares de los servicios pastorales laicales se presentaran diciendo: «Pertenezco a la labor pastoral católica o evangélica», por cuanto están llamados –como dice el Concilio– a la *colaboración* inmediata con el apostolado de la jerarquía. Pero la cuestión es si el desarrollo que están siguiendo las cosas podrá pararse o no. ¡Sospechamos que no!, lamentablemente. Convendrá recordar unas palabras de Confucio. Le preguntaron en una ocasión qué es lo primero que haría si tuviera que gobernar un país. Respondió: «¡Corregiría la manera en que se expresa la gente!». Y la explicación que dio a esta sorprendente declaración fue: «Si el lenguaje en que se expresa la gente no es el correcto, entonces no se dice lo que uno piensa; y lo que se di-

25. Y así, es sabido que algunos obispos ya han recibido cartas con quejas de que, por ejemplo, en el hospital alguien se presenta como «pastor de almas y el enfermo cree, por tanto, que se trata de un sacerdote y se explaya con él, pero luego, al darse cuenta de que esa persona no era sacerdote, se siente decepcionado».

26. Cf., por ejemplo, la Secretaría de la Conferencia episcopal suiza (eds.), *Brief der Schweizer Bischöfe an die Gläubigen zu ihrer Mitverantwortung für die Förderung von Priesterberufen*, Fribourg 1998, 8.

ce no es lo que uno piensa. Y así no pueden ir bien las cosas. Por tanto, ¡no hay que tolerar la arbitrariedad en el uso de las palabras!»²⁷.

Esta crítica lingüística no altera para nada la realidad objetiva de que cada cristiano, a su manera, y los nuevos servicios pastorales, de una manera más intensa todavía, *son* «pastores de almas».

Partiendo de este hecho, surge la pregunta: en este amplio espectro de responsabilidad y actividad pastorales, ¿cuál es propiamente el «lugar» del sacerdote?

Si la meta de toda la acción de Dios es la *unidad*, la unidad entre Dios y el hombre, la unidad entre unos hombres y otros, y la unidad dentro del propio corazón, y si Dios llama a personas para que cooperen en la consecución de esta unidad, y las capacita para que hagan palpable y visible este cariño de Dios, que es creador de unidad, entonces aquel que da a conocer a otros el «cariño» de Dios, habrá tenido que experimentarlo él mismo con anterioridad. Precisamente para eso está –como hemos estudiado ya con detenimiento– el ministerio sacerdotal, que representa sacramentalmente la gracia preveniente, el cariño de Dios que comunica el don de la unidad, a fin de que este cariño llegue a hacerse realidad en la propia vida de los cristianos y pueda darse a conocer a otros «pastoralmente». En el contexto de esta acción sacerdotal sacramental ha adquirido carta de ciudadanía la denominación según la cual el sacerdote es el «director» de la labor pastoral, de la misma manera que él es «el que dirige» a una comunidad, la cual, como totalidad y en todos sus miembros, es «sujeto» de la labor pastoral. *Podemos* formularlo así, sobre todo si tenemos en cuenta que el término alemán *Seelsorge* («cura de almas») es sinónimo de «pastoral», y que «(labor) pastoral» es un término de origen latino que significa «la actividad de un *pastor*». Pues bien, en realidad el sacerdote es «pastor» de la comunidad por cuanto representa al «supremo Pastor» (1 Pe 5, 4), de quien procede todo don y toda tarea de pastorear. Sólo que el concepto de «dirección» (de la labor pastoral) es bastante impreciso (cf. también, a propósito, *infra*, 318s). Pues, como es lógico, también el laico –en un sentido que todavía habrá que determinar– puede ser «director» de una comunidad, de una sociedad o de acciones eclesiales comunes encaminadas a fines pasto-

27. Cita –con algunas modificaciones– de S. Cavelli-Adorno, *Über die religiöse Sprache*, Frankfurt a.M. 1965, 19.

rales. Cuando se dice del *sacerdote* que es «director» de la labor pastoral, entonces no se trata de *cualquier* función de dirección, sino de la comunicación del «don precedente» y sacramental de la realidad de Cristo, que fundamenta toda actividad pastoral. En este «don precedente» se basa la misión de todos los cristianos de preocuparse los unos de la salvación de los otros y de prestar servicio a la unidad con Dios, a la unidad entre unos y otros, y a la unidad dentro del propio corazón.

2. ¿Pueden las mujeres recibir la ordenación sacerdotal?

Después que el varón y la mujer –en virtud de los datos bíblicos y basándose en una tradición eclesial ininterrumpida casi dos veces milenaria– hayan aceptado como obvio el que sólo los varones puedan recibir la ordenación sacerdotal, se plantea ahora de nuevo con mucha insistencia, en el marco del movimiento feminista moderno, la siguiente pregunta: el «no» a la ordenación sacerdotal de mujeres ¿fue y sigue siendo mera consecuencia de un orden social patriarcal que prohibía a la mujer el ejercicio de cualquier forma de actividad, dominio y poder público o que la declaraba incapaz de ello²⁸, o se basa en una disposición de Jesucristo, dada previamente a la Iglesia y que, por lo tanto, tiene carácter permanente? Si sucede lo primero, entonces, dado el cambio de las actuales circunstancias sociales, es una injusticia cometida contra la mujer (y así lo sienten no pocas mujeres) el seguir excluyéndolas de las sagradas órdenes. Si sucede lo segundo, entonces habrá que indicar exactamente dónde se ha impartido de hecho esa instrucción a la que debe atenerse la Iglesia. Más aún, habrá que preguntarse si no se descubren incluso en el Nuevo Testamento indicaciones en un sentido inverso, que hablen *en favor* de la ordenación sacerdotal de la mujer.

Durante estos últimos años se ha desencadenado una violentísima controversia sobre los dos aspectos de este problema, de tal manera que no podemos soslayar el ocuparnos, por lo menos brevemente, de esta cuestión.

28. Así se expresa, por ejemplo, Tomás de Aquino: «La razón de que las mujeres estén en puestos subordinados y no en puestos directivos reside en que ellas no tienen el suficiente entendimiento que es necesario principalmente para alguien que preside: *In I ad Cor.* 1, 7.

a) Algunas aclaraciones sobre la historia y la situación del problema

No cabe duda de que, en la historia dos veces milenaria de la Iglesia, estuvo viva la convicción de que las mujeres no pueden recibir la ordenación sacerdotal²⁹. Parecía pesar clarísimamente el hecho de que Jesús sólo hubiera encargado a varones una misión *especial*, y que ni siquiera hubiese incluido a María en el grupo de *esos* discípulos, aunque la misión de María en la historia de la salvación era y sigue siendo indiscutida. A esto se añadía el hecho de que en la historia fueron siempre grupos y sectas separados de la (gran) Iglesia los que –casi siempre con una orientación gnóstica y hostil al cuerpo– propugnaban y practicaban la ordenación de mujeres. Y, como es natural, en la argumentación teológico-filosófica desempeñó un papel sumamente importante el trasfondo patriarcal. La mujer, según la concepción medieval, era incapaz de desempeñar cargos directivos públicos. ¿Fue *esto* finalmente el factor decisivo? Si tenemos en cuenta que no sólo había una serie de personalidades femeninas que desempeñaban cargos soberanos, sino que además existían poderosas abadesas que daban órdenes a multitud de sacerdotes y que se servían de ellos (por decirlo así) como de «mensajeros sagrados», tal cosa podremos ponerla perfectamente en duda (aunque este hecho –quizás la excepción que confirma la regla– no debe sobrevalorarse).

El debate reciente no sólo se fundamenta en el proceso de emancipación de la mujer, que comienza en el siglo XIX, pero que luego progresa vigorosamente después de las dos guerras mundiales, sino también en reflexiones teológicas nacidas en el ámbito de

29. El material se halla recopilado ahora completamente por G. L. Müller, *Der Empfänger des Weihesakramentes. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999. La bibliografía sobre el tema de la ordenación sacerdotal de las mujeres es inmensa. La bibliografía más importante hasta 1989 fue recopilada por D. Sattler, en Th. Schneider (ed), *Mann und Frau – Grundprobleme theologischer Anthropologie* (QD 121), Freiburg i.Br. 1989, 207-209. Posteriormente G. L. Müller, *Priestertum und Diakonät. Der Empfänger des Weihesakraments in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive*, Freiburg i.Br. 2000, 52s. La monografía más extensa sobre el tema es la de M. Hauke, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1982. Sin embargo, esta obra, a pesar de ofrecer numerosos materiales y enfoques argumentativos importantes, muestra tantas deficiencias y tantos errores que apenas ofrece una aportación conciliadora al tema. Cf. a propósito la extensa recensión efectuada por E. Gössmann, *Ein Rückschritt in der Diskussion der Frauenfrage*: *StZ* 108 (1983) 565-571.

la teología evangélica. Como en el protestantismo el ministerio eclesiástico se entiende primariamente a partir del sacerdocio universal, es decir, a partir del bautismo, y se presenta muchas veces como una simple función de ese sacerdocio (una función que tiene la finalidad de ofrecer públicamente un ordenamiento eclesiástico; cf. p. 128, nota 4), se deriva de ahí con fuerza la conclusión de que también se puede ordenar a mujeres, más aún, de que se las debe también ordenar. Pues, en virtud del bautismo, las mujeres poseen la misma dignidad y el mismo puesto que el hombre, no afectando para nada la diferencia de sexo a la «funcionalidad» ministerial. Y así, en los años cuarenta del siglo XX se comenzó ya en Holanda, y luego se fue extendiendo progresivamente a casi todas las Iglesias evangélicas occidentales, la costumbre de ordenar a mujeres como pastoras y obispos.

En la Iglesia católica la cuestión no comenzó a adquirir virulencia sino después del concilio Vaticano II. También en este caso desempeñó un papel decisivo el realce del sacerdocio universal e igualmente una visión más «funcional» del ministerio (no se hablaba ya tanto de «ser», sino de «actuar» *in persona Christi*). Desempeñó también un papel decisivo, como es lógico, la apertura de la Iglesia al mundo (teniendo en cuenta que el mundo moderno está caracterizado precisamente por la emancipación de la mujer y por la igualdad de derechos de las mujeres)³⁰.

Sobre este trasfondo, la Congregación romana para la doctrina de la fe publicó en 1977, con aprobación del papa Pablo VI, el documento *Inter insigniores*, terminado ya en 1976, que desencadenó una viva discusión teológica³¹. La publicación vaticana, por un lado, reconocía positivamente el cambio que se había producido en la posición de la mujer en la sociedad moderna, pero exponía, por otro, una serie de argumentos y puntos de vista en virtud de los cuales la Iglesia católica, «por fidelidad al ejemplo de su Señor, no

30. La bibliografía sobre ello se encuentra en la bibliografía (selecta) al final de la obra de Th. Schneider (ed.), *Mann und Frau – Grundprobleme theologischer Anthropologie*, 201ss.

31. En lo que se refiere al territorio de lengua alemana consúltese, por ejemplo, G. Lohfink, *Keine Ordination der Frau?*: ThQ 157 (1977) 144-146; más bibliografía puede verse en A. Schavan, *Amt*, en LThK I (1993), 560s. En cuanto al debate en el ámbito romano, cf. la bibliografía en G. Gozzelino, *Nel nome del Signore. Teologia del ministero ordinato*, Torino 1992, 118, notas 170-172. En general, sobre el estado del debate teológico acerca de la ordenación de mujeres, consúltese W. Goss (ed.), *Frauenordination*, München 1996.

[se considera] capacitada para admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal». No sólo se señala la ininterrumpida tradición eclesial, sino que se hace ver también la ya mencionada conducta de Jesús, que no confió a ninguna mujer una misión «ministerial» especial. El argumento en contra de que Jesús —en este punto— había sido «hijo de su época» y que, con el fin de ser comprendido en aquel entonces, no pudo obrar de otra manera, lo rechaza el documento recalcando el hecho de que Jesús, mediante su conducta amistosa con las mujeres (por ejemplo, dándoles también acceso al grupo de discípulos que le seguían; cf. Lc 8, 1s³²), había roto con los convencionalismos de su entorno y que, por tanto, no había sido un «hijo de su época». A pesar de todo, no se encontraba en Jesús ningún vestigio de que diera a mujeres el encargo «ministerial» de dar testimonio público, tal y como lo había dado a algunos discípulos. Este fenómeno estaría confirmado por la conducta de la primitiva Iglesia pospascual, que en este punto se atuvo estrictamente a la práctica seguida por Jesús. Aunque esa Iglesia primitiva, en su actividad misionera desarrollada en el ámbito helenístico, había encontrado cultos paganos realizados por sacerdotisas y tenía abierta ante sí, sin problemas, la posibilidad de ajustarse a esa previa realidad sociocultural y de ordenar mujeres, sin embargo no lo hizo, a pesar de que, por otra parte, «sin la comprometida cooperación de las mujeres, una cooperación plenamente reconocida por la Iglesia, hubiera sido inconcebible la difusión del cristianismo»³³. Reflexiones teológicas sobre el «sentido simbólico» más profundo de ser varón o de ser mujer en la Iglesia, que hablan en contra de la ordenación sacerdotal de mujeres, finalizan el documento.

Esta postura adoptada por Roma no acabó, ni mucho menos, con la discusión dentro de la Iglesia católica, sino que más bien la encendió³⁴; más aún, acaparó en lo sucesivo buena parte de las energías intelectuales y espirituales de la teología y de la Iglesia católicas. Esta fue seguramente la razón de que el papa Juan Pablo II, el 22 de abril de 1994, publicara la carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*. En ella declara de forma solemne (*declaramus!*), reifi-

32. Más puntos de vista sobre este tema pueden verse también en D. Reininger, *Diakonat der Frau in der einen Kirche*, Ostfildern 1999, 59s.

33. P. Hünermann, *Gutachten zum Diakonat der Frau*: Synode 7 (1973) 42.

34. Vivisimas protestas vinieron principalmente de América, que es el lugar donde se originó el feminismo teológico. Cf. especialmente A. Swidler, *Women priest*, New York 1977.

riéndose al documento antes citado de la Congregación para la doctrina de la fe, aduciendo también la tradición constante de la Iglesia e invocando finalmente su propia autoridad especial («Para confortar en la fe a los hermanos»: Lc 22, 32), «que la Iglesia no tiene ninguna potestad para administrar a mujeres la ordenación sacerdotal, y que todos los fieles de la Iglesia tienen que atenerse definitivamente (*definitivo*) a esta decisión». Después de la publicación de esta decisión doctrinal pontificia del más alto nivel, se desencadenó una viva discusión sobre el grado preciso de obligatoriedad de la misma. En otoño, la Congregación romana para la doctrina de la fe hizo pública una «respuesta», en la que se dice: «Esta doctrina exige asentimiento definitivo, porque se basa en la palabra escrita de Dios, y se ha conservado constantemente y se ha aplicado desde un principio en la tradición de la Iglesia, y ha sido propuesta de manera infalible por el Magisterio ordinario y universal de la Iglesia»³⁵. Como, a pesar de todo, no se interrumpiera entre teólogos importantes la discusión acerca de la ordenación de mujeres, esta cualificación podría haber sido concebida en términos demasiado elevados. En todo caso, para una serie de teólogos no queda excluida de manera absoluta y en todas las circunstancias una revisión de esta decisión doctrinal pontificia.

Con esto queda esbozada brevemente la situación en que se encuentra la postura del Magisterio eclesiástico y el estado de la discusión teológica. En todo ello no debe pasarnos inadvertido que el tono apodictico de la *Ordinatio sacerdotalis* provocó en no pocas mujeres extrema indignación e incluso originó profundas heridas. ¿No se podría haber evitado esto empleando un tono más delicado? Más aún, el Magisterio eclesiástico ¿no debería haber ofrecido una fundamentación teológica más detallada, que dejara margen para una postura futura más abierta?

Esta cuestión es la razón de que en la sección siguiente se produzca cierta «ruptura del estilo» y se pase a una «forma literaria» distinta. En vez de exponer detalladamente la discusión actual y fundamentar con ello la propia opinión, en la sección siguiente vamos a emprender, en forma de «esbozo» de una carta pontificia no

35. Communicatio 27 (1995) 212. Las reacciones más importantes suscitadas por este documento se hallan expuestas en G. Greshake, *Ordinatio sacerdotalis*, en LThK³VII (1998), 1111.

escrita», un *tour d'horizon* («visión de conjunto») del problema acerca de la ordenación de mujeres. En todo ello expondré con suficiente claridad cuál es mi propia postura.

b) «Esbozo» de una carta pontificia no escrita sobre el tema de la «ordenación de la mujer»

Estimadas mujeres católicas:

Durante estos últimos años llega hasta mí el deseo, cada vez más frecuente y vivo, más aún, el ardiente anhelo de que a las mujeres se les administre también la ordenación sacerdotal. Creedme, por favor, que entiendo de corazón este objetivo. Porque la «negativa» –al menos, a primera vista– parece ir contra aquella dignidad e igualdad de derechos que la sociedad moderna reconoce a la mujer y que yo mismo he destacado con insistencia en muchas ocasiones, exponiéndolas últimamente con mucho detalle en el documento *Mulieris dignitatem* (1988).

Sin embargo, por diversas razones no puedo acceder a vuestro deseo, al menos por el momento. Desearía exponeros estas razones. Aunque no espero que vosotras las aceptéis todas, sin embargo es importante para mí que reconozcáis al menos una: como supremo responsable de la Iglesia católica me hallo ante un problema sumamente complicado, que no admite soluciones simplistas ni precipitadas.

Las razones son de diferente carácter e igualmente de peso muy diferente.

1) Como vosotras sabéis, la Iglesia, durante casi 2000 años, creyó cumplir la voluntad del Señor y actuar según su norma y su ideal cuando administraba únicamente a varones la ordenación sacerdotal. Aunque hay actualmente numerosos teólogos que piensan que, en este punto, se podría relativizar o revisar el ordenamiento del Nuevo Testamento y la práctica eclesial que se atenía a él, porque se trataría tan sólo de un reflejo de las circunstancias sociales existentes por aquel entonces (el «patriarcado»), esas voces podrán quizá tener razón, pero no ofrecen un argumento seguro, tanto más que hasta el día de hoy hay teólogos competentes que cuestionan con buenas razones semejante afirmación³⁶. En todo caso, no

36. Así dice, por ejemplo, G. L. Müller, *Priestertum und Diakonat*, 65: «El deseo de apartarse de la práctica unánime seguida por la Iglesia se basa hasta aho-

me considero en condiciones de basarme *únicamente* en reflexiones tan discutibles para apartarme de una tradición tan larga e ininterrumpida de la Iglesia.

2) Hay que ver claramente que el deseo de la ordenación sacerdotal de la mujer se alza casi exclusivamente en los países industrializados y avanzados de Occidente³⁷, mientras que en otras regiones de la Iglesia se tropieza, en parte, con una incompreensión total hacia este tema. Si hoy día se hiciera un referéndum entre las mujeres católicas del mundo acerca de esta cuestión, el resultado sería seguro un «no» a la ordenación de mujeres. Esto no tiene por qué quedar siempre así. En el momento presente, el hacer posible el sacerdocio femenino confirmaría una vez más (quizás por última vez) la preeminencia de las Iglesias de Europa (occidental) y de Norteamérica en la Iglesia universal. O para decirlo de otra manera: en «la gran importancia» que se da al ardiente deseo de la ordenación de la mujer se demuestra una vez más –perdonadme que lo diga con toda claridad– un fuerte eurocentrismo o americocentrismo, que piensa que las Iglesias de Europa y Norteamérica son el centro de la Iglesia universal, y que quiere imponer sus criterios sin tener en cuenta la situación existente en las demás Iglesias. A eso tengo que oponerme de manera tajante.

3) Más aún, estoy completamente seguro de que introducir la ordenación de mujeres conduciría ahora o en un futuro previsible a un cisma en la Iglesia católica. Los sucesos que se han producido en las comunidades eclesiales anglicanas (y también en las veterocatólicas) deberían ser para nosotros una seria advertencia. De este modo nos situamos junto a las demás Iglesias que están cerca de nosotros.

4) Las Iglesias ortodoxas rechazan unánimemente la ordenación sacerdotal de mujeres, calificándola incluso de «herejía for-

ra en la simple afirmación de que para la conducta de Jesús y de la autoridad eclesiástica tuvieron importancia decisiva, desde un principio, las ideas sociológicas y antropológicas sobre la minusvalía de la mujer. Falta ofrecer la prueba de que la conciencia de fe que ha tenido hasta ahora la Iglesia acerca del sacramento del orden se basara en semejante axioma».

37. Hace algunos años un obispo peruano expresaba intuitivamente esta realidad: cuando una india me pregunta por qué una mujer no puede llegar a ser sacerdote, entonces puedo estar seguro de que en la comunidad trabaja una religiosa americana que ha inculcado desde fuera a las mujeres esta cuestión.

mal», y lo mismo hacen muchos cristianos, ministros y teólogos que se sienten a gusto en el luteranismo episcopaliano. Para ellos, la Iglesia católica es el bastión decisivo que defiende, en el cristianismo occidental, la esencia original del ministerio. En lo que respecta a las Iglesias ortodoxas, se desharían todos los esfuerzos encaminados a la unión (que parece estar –¡Dios lo quiera!– tan cercana), si nuestra Iglesia iniciara una práctica nueva en esta materia.

Ahora bien, la actitud de las Iglesias ortodoxas y de muchas agrupaciones eclesiales episcopalianas señala hacia algo todavía más profundo. Podríamos preguntar: ¿qué es lo que une a la Iglesia católica romana, a las Iglesias ortodoxas y a las comunidades eclesiales episcopalianas para que todas ellas, *sin haberse puesto de acuerdo*, rechacen el sacerdocio de la mujer? Un elemento importante que une a todas esas Iglesias es el denominado pensamiento sacramental, la visión sacramental de la realidad. Esto quiere decir que lo que existe, lo que vemos, palpamos y percibimos con nuestros sentidos señala hacia algo más profundo, hacia un «misterio», que en último término sólo se desvela cuando dirigimos nuestra mirada hacia Jesucristo.

5) Esta visión sacramental de la realidad tiene una significación importante para nuestra cuestión. En efecto, según esta perspectiva, lo de ser varón o lo de ser mujer no son únicamente «realidades biológicas», y la sexualidad no es sólo el resultado del proceso evolutivo casual o que produce ventajas evolutivas, sino que en todo ello se encierra algo más profundo. Lo saben también las grandes tradiciones místicas y religiosas de la humanidad, tal como las encontramos, por ejemplo, en el ámbito asiático y africano. Lo masculino y lo femenino son en cierto modo «principios ónticos» (cf., por ejemplo, el significado del yin-yang) que determinan y ordenan la realidad. Una suprema consecuencia (aplicada antropológicamente y seguramente también con estrecheces) de esta manera de ver las cosas la encontramos en algunas escuelas de psicología profunda, para las cuales lo de ser varón o lo de ser mujer expresan y representan niveles profundos, diferentemente acentuados en cada caso, del ser humano. En la mujer aparece el «elemento simbiótico», es decir, el hecho de que cada ser humano comienza desde la unidad con la madre y anhela constantemente el regreso a la unidad maternal. En el varón aparece el elemento de

la diferencia o del ser diferente (de la «alteridad»), que rompe el círculo simbiótico del niño y lo estimula a buscar el propio camino³⁸. Ahora bien, ambas dimensiones, la de la simbiosis y la de la alteridad, no sólo están relacionadas con lo de ser madre o lo de ser padre, sino que trascienden la vida entera del ser humano. En la sexualidad corporal, en el hecho de ser corporalmente varón y de ser corporalmente mujer, estas dos dimensiones encuentran expresión visible y una intensificación acentuada de diferente modo en cada caso (claro está, en formas que van cambiando históricamente y que se van transmitiendo socialmente).

Este modelo psicológico podrá hacer quizás que aparezca como un poco plausible la visión –todavía más profunda– que abre ante nosotros la fe cristiana: en el Nuevo Testamento se expresa de diversas maneras que todo –sí, todo– ha sido creado con miras a Cristo y que en él llega a su consumación. ¡Todo! Entre ello se cuenta también, ciertamente, la diferenciación sexual, que determina tan profundamente la vida humana. También ella muestra su fundamentación última y encuentra su plenitud suprema con miras a Cristo y al plan salvífico de Dios con la humanidad. De manera muy abreviada podremos expresar así esta perspectiva: en el hecho de que el Hijo de Dios sea varón se expresa que la humanidad sólo encuentra salvación y consumación por medio de la «alteridad» de Dios, como quien dice *ab extra*, «desde el exterior», por medio de la «total alteridad» de Dios. Por el contrario, en el hecho de que la creación sea mujer (más exactamente, en el hecho de que lo sea la Iglesia) se representa el que ésta –desposada con Cristo y henchida por su Espíritu– está llamada a la unidad con Dios, más aún, a que, juntamente con el Hijo de Dios, constituya el «único cuerpo de Cristo».

Sobre este trasfondo se entenderá también que aquellas religiones de la humanidad que propugnan una relación intensamente

38. Cf. a propósito, por ejemplo, X. Lacroix, *La différence à venir*: IntamsR 6 (2000) 48-53. Este autor señala que, en la reciprocidad entre el hombre y la mujer, «de la femme l'homme pourra apprendre une certaine culture de l'intersubjectivité, ... de la proximité, tandis que de l'homme la femme pourra recevoir une culture de la maîtrise, ... de l'ailleurs... Ce que le père a en propre, ... cela consiste à rendre présent ce qui vient d'ailleurs» (*ibid.*, 50s). Para los testimonios que pueden expresarse también estadísticamente consúltese, por ejemplo, A. Vansteenberg, *Psychological Differences between Women and Men in Marriage*: IntamsR 6 (2000) 38-47.

«simbiótica» con la Divinidad (por ejemplo, las religiones de fecundidad) tengan frecuentemente sacerdotisas como representantes de la misma, mientras que las religiones en las que se realiza la trascendencia de la Divinidad cuentan con personajes masculinos como sacerdotes³⁹. La fe cristiana constituye en cierto modo un intermedio entre ambas perspectivas, por cuanto la «alteridad» que llega *ab extra*, la «trascendencia» de la acción divina, está simbolizada por un ministro varón⁴⁰, y en cambio el elemento simbiótico, la presencia de Dios en el Espíritu santo y la fecundidad del mismo está simbolizada por lo femenino de la Iglesia en su totalidad (la «madre Iglesia» y su representación simbólica en María), así como por las mujeres creyentes, que no de manera casual, tanto en intensidad como en número, sustentan más que los hombres la vida eclesial. Esto no debe asombrarnos, pues la mujer encarna la esencia genuina de la Iglesia (la cual está llamada a la comunión «simbiótica» con Dios). Por ello hay incluso, y tiene que haber, cierta primacía de lo «femenino» en la Iglesia.

Generalmente, en una perspectiva simbólico-ontológica de la acción salvífica de Dios se hace referencia a la «mupcialidad» de la alianza entre

39. Precisamente el sacerdote célibe, caracterizado casi siempre de manera intensa por rasgos maternos, constituye en la historia de las religiones cierto «intermedio» entre la imagen maternal y la imagen paternal de Dios, mientras que, desde el punto de vista de la historia de las religiones, las sacerdotisas se ven abrumadas a menudo por la simbiosis de la «Madre divina primordial». E. Kästner, *Stundentrommel vom heiligen Berg Athos*, Frankfurt a.M. 1991, 267, llama la atención sobre unas palabras del *Evangelio de los egipcios*: «He venido a destruir las obras de lo femenino». E interpreta así tales palabras, siguiendo a algunos especialistas en materia de historia de las religiones: «Las obras de lo femenino. Es lo matriarcal, lo maternalmente divino, lo que hace que el mundo sea el hogar, la patria, el seno que está pariendo siempre... Eterno retorno. En el fondo perturba todo lo que rompe ese girar en círculo». En contraste con esto, «la llegada de Cristo fue la supresión de lo maternalmente divino y, por tanto, del eterno retorno». Cristo representa «lo otro», representa a Dios y al mundo de Dios. Y esto precisamente está simbolizado en lo «masculino». Algunas referencias a ello se encuentran en la obra de Zander, sumamente floja y carente de nivel científico, pero escrita muy en serio y basada en abundante bibliografía referente al tema: H. C. Zander, *Zehn Argumente für den Zölibat*, Düsseldorf 1997, 124-131.

40. Por consiguiente, se trata de un necio «argumento en contra» cuando se afirma: Si así fuera, todos los sacerdotes católicos tendrían que ser propiamente galileos y carpinteros, ¡a fin de poder representar fielmente a Cristo! Esta objeción es estúpida, porque no se trata de una copia de Cristo que sea lo más fiel posible, sino de una perspectiva «simbólico-ontológica», fundamentada a gran profundidad, de la diferencia de sexos, visión que no sólo es cristiana, sino que en diversas variantes se halla propugnada por muchas religiones de la humanidad.

Dios y la humanidad⁴¹. La encarnación del Hijo eterno de Dios en un varón hace ver claramente que Dios (Cristo) es el esposo y que la humanidad (la Iglesia) es la esposa. En la carta *Mulieris dignitatem* escribí yo mismo a propósito de esto: «Ante todo en la eucaristía se expresa de modo sacramental el acto redentor de Cristo esposo en relación con la Iglesia esposa. Esto se hace transparente y unívoco cuando el servicio sacramental de la eucaristía –en la que el sacerdote actúa *in persona Christi*– es realizado por el hombre» (26). Según algunos teólogos⁴², pertenece a la esencia del sacramento del orden «el que el ordenado, en su persona y en la relación del varón con la mujer (una relación simbolizadora de la corporeidad humana), represente y manifieste simbólicamente la contraposición entre Cristo, que es la cabeza, y la Iglesia, que es su cuerpo. Tan sólo en la contraposición personal entre el varón y la mujer y en la comunión personal de ambos puede hacerse palpable la contraposición y la unidad entre Jesucristo y la Iglesia». De ahí se deriva como consecuencia que, «puesto que el sacerdote representa en su persona a Cristo, y no sólo por la simple cualidad efectiva de ser del sexo masculino, sino también por la representación simbólica de esta relación de Cristo con la Iglesia, fundamentada en la polaridad de la sexualidad humana (cabeza-cuerpo, esposo-esposa), que tiene su fundamento en el hecho de que Jesucristo sea varón, el sacerdote no sólo necesita que se le confiera la potestad. Sino que, además, como representación sacramental de esta relacionalidad salvífica de Cristo con la Iglesia y de la unión conyugal con ella, el sacerdote debe ser semejante a Cristo»⁴³.

Este simbolismo tiene, ciertamente, grandísima importancia, porque tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento se representa muy frecuentemente al pueblo de Dios bajo la imagen de la mujer (virgen, hija de Sión; Jerusalén como viuda; Israel como amada y prometida; la mujer del Apocalipsis, que aparece coronada por doce estrellas; «la esposa Iglesia», a la que Cristo se entrega como esposo prometido [Ef 5, 25s], etc.). Y sin embargo, (1) la imagen de la Iglesia como esposa es una imagen eclesial entre otras, de tal manera que algunos podrían objetar que no debe ponerla en primer plano como si fuera el *punctum saliens* de toda la problemática, y (2) para el hombre actual, marcado por la ciencia, el acceso al simbolismo de los sexos (un simbolismo fundamentado –también– por la psicología y por la ciencia de las religiones), tal como acabo de esbozarlo, resulta quizás más fácil todavía.

41. Así se ve especialmente en la obra de H. U. von Baltasar, y de nuevo recientemente, con gran énfasis, en la obra de G. L. Müller, *Priestertum und Diakonat*.

42. Así, por ejemplo, G. L. Müller, *Priestertum und Diakonat*, 75.

43. *Ibid.*, 134.

Estimadas mujeres, sé muy bien y soy plenamente consciente de que tales reflexiones –esbozadas aquí con suma brevedad– son incomprensibles para muchas y son rechazadas como absurdas⁴⁴. Y yo mismo confieso abiertamente que no tengo ideas muy claras sobre el *peso* de este argumento para adoptar una decisión definitiva acerca de la ordenación de la mujer⁴⁵.

Pero el hecho de que tales reflexiones queden hoy día sencillamente «descartadas», muestra con énfasis –a mi parecer– adónde se ha llegado en los países industrializados de Occidente. Pues en ellos la sexualidad ha quedado reducida realmente en buena parte a una «diferencia biológica literalmente pequeña». Se contempla tan sólo desde un punto de vista puramente funcional en el contexto de la generación de la prole, del compañerismo sexual y de la obtención de placer. En la diferenciación sexual no se expresan ya las dos grandes variantes del ser humano, sino únicamente funciones biológicas (la visión más superficial de la sexualidad que probablemente haya habido jamás en la historia de la humanidad). Lo de ser específicamente varón o lo de ser específicamente mujer se han fundido en un último residuo, que, por medio de la técnica biológica de la reproducción extrauterina y mediante la equiparación intencionada de compañerismos no-heterosexuales ha vuelto a relativizarse más todavía⁴⁶. Es muy lógico que, a causa de semejante actitud fundamental, aparezca como absurda una visión (profundamente) simbólica del varón y de la mujer y que tal perspectiva origine una incomprensión total. Y en realidad, si el ser del hombre y

44. ¡A pesar de que tales razonamientos se encuentran constantemente tanto en teólogos ortodoxos como en teólogos veterocatólicos! Cf. los datos facilitados por D. Reininger, *Diakonat der Frau in der einen Kirche*, 430s, 469-481 y *passim*. Todos estos teólogos, de la más diversa procedencia, ¿iban a caer todos ellos en el absurdo?

45. Es posible que Hünermann, *Ordo in neuer Ordnung?*, 120, tenga razón cuando afirma que, en lo de actuar *in persona Christi*, no se trata de la semejanza del actuante en lo que respecta al sexo, sino únicamente de un actuar autorizado a partir de Cristo. Pero ¿qué pasa si también en el cristianismo la mediación sacramental, es decir, la mediación de carácter también *signico* y *corporal* del misterio divino tiene todavía mayor significación, como sucede evidentemente en otras religiones y culturas?

46. En la actual discusión acerca de los «géneros» hay, sí, algunos enfoques que pueden conducir a una visión más profunda de los sexos, pero todavía no se ha avanzado hasta el punto de llegar a algunos resultados aceptados. [Nota del traductor: en cuanto a la recentísima terminología que distingue entre «género» y «sexo» en lo referente al hombre y la mujer, cf. por ejemplo R. Cobo, *Género*, en C. Amorós [dir.], *Diez palabras clave sobre la mujer*, Estella 1995, 55-83].

el ser de la mujer son completamente idénticos, con excepción de la «pequeña diferencia biológica», entonces no se comprende por qué las mujeres no puedan recibir la ordenación sacerdotal. Y si lo de ser sacerdote es tan sólo una función (la función, por ejemplo, de dirigir), ¿por qué una mujer no podrá desempeñar exactamente igual esa función?

Sin embargo, habrá que preguntarse muy seriamente si la pérdida de la manera sacramental de pensar y la indiferencia antropológica y teológica que ella acarrea hacia lo sexual no conducirá a un horrible empobrecimiento de lo humano. Bastará echar una ojeada a las sociedades actuales de Occidente: esas sociedades se hallan determinadas en gran medida por la «asexualidad con signo masculino»⁴⁷. En esa asexualidad no hay en buena parte sino *un solo* ideal del ser humano: el ideal masculino, determinado por el rendimiento, por la «voluntad de poder» y por el *pathos* de la autorrealización individual. Muchas mujeres no se dan cuenta en absoluto de que, bajo el lema de la «emancipación» y del «adiós al papel desempeñado hasta ahora (¡y realmente anticuado!) por la mujer», se orientan claramente –sin darse cuenta de ello, claro está– hacia un estilo de vida enteramente masculino. Por eso, la cuestión acerca de lo específico del ser varón o de lo específico del ser mujer –con total independencia del problema de la ordenación de la mujer– es una de las cuestiones decisivas del momento actual⁴⁸. Y quizás la Iglesia católica, con sus reservas hacia la ordenación de la mujer, sea –como afirma el gran teólogo de Basilea Hans Urs von Balthasar– «el último bastión que haya en la humanidad para la genuina estimación de la diferencia existente entre los sexos»⁴⁹.

47. Cf. H. U. von Balthasar, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 111.

48. Claro está que sólo las mujeres mismas podrán ser las que encuentren lo que es específico del ser mujer. Pero también se exige a los varones que reflexionen de nuevo sobre su ser de hombres. En este punto surgen también nuevos problemas en relación con el niño. Muchos varones no quieren ser «padre», sino «segunda madre» (cf. X. Lacroix, *La différence à venir*, 51). Se niegan a aceptar su papel consistente en representar la «alteridad» de la realidad frente a la existencia infantilmente simbiótica, de igual manera que se niegan a ser la «instancia» con la que el adolescente tenga que enfrentarse para encontrar su propia independencia inconfundible. Y tal vez, precisamente por la experiencia de las desastrosas consecuencias que se derivan para la generación venidera, la discusión en torno a los «géneros» adoptará un giro totalmente nuevo.

49. H. U. von Balthasar, *Neue Klarstellungen*, 114.

Pero ¡volvamos al tema de «la ordenación sacerdotal de la mujer»! El hecho de que el clamor en favor de la ordenación de la mujer proceda precisamente de aquellas sociedades en las que reina el concepto más superficial de la sexualidad que la humanidad haya conocido jamás, da por lo menos mucho que pensar. Por eso, no podría darse luz verde para la ordenación sacerdotal de la mujer sino cuando los cristianos de esas culturas consientan en ver que su condición de varón o de mujer está enraizada en un nivel más profundo. Una vez que suceda esto –con gran mayoría en un concilio ecuménico–, entonces yo vería realmente la *posibilidad* de que nos apartáramos de la práctica actual.

Con esto queda ya dicho que no pienso que la cuestión esté decidida de manera absoluta y definitiva para todos los tiempos. Aunque yo no lo espero personalmente, *podiera ser* que en un futuro lejano se modificaran de tal modo las posturas fundamentales en todas las culturas de la tierra que el camino quedara expedito para la ordenación de mujeres. Pero en el momento actual y en un futuro a medio plazo, dada la abundancia y la convergencia de las razones mencionadas, yo, sintiéndome responsable ante Dios y ante la humanidad, no puedo dar mi asentimiento para ello.

Por esto no tiene por qué interrumpirse el debate sobre este punto. Tan sólo pido a todos los responsables y teólogos que hay en la Iglesia que no concentren sus capacidades intelectuales y sus energías espirituales en esta cuestión interna de la Iglesia, por mucho peso que pueda tener, desatendiendo con ello otras cuestiones que son hoy día mucho más urgentes.

¿Significará esto que la Iglesia católica va a seguir siendo una «Iglesia de varones», tal como la acusan de ser los sectores feministas, es decir, una Iglesia dirigida, determinada, marcada por varones, y en la que ellos tienen siempre la palabra?

Esta acusación tiene cierta justificación por dos razones:

1) En tiempos pasados, el ministerio sacramental de la Iglesia, que posee únicamente su justificación en que, apartando enteramente la mirada de sí, señale hacia Cristo, se asoció excesivamente con formas de ejercicio secular y patriarcal del poder. Con esto se oscureció que el poder recibido de Cristo es la propia impotencia de este ministerio; que la potestad recibida de Cristo para diri-

gir es su caminar hacia la cruz; que su servicio humilde y la autoridad recibida de Cristo es su invitación a la propagación de la fe. El hecho de que, en lugar de esto, el ministerio que representa a Cristo haya confundido incesantemente, desde los tiempos más antiguos hasta el día de hoy, el «poder» de Cristo con el poder de este mundo, este hecho –digo– constituye su peligro específico, la tentación diabólica en que se puede caer. Como poseedor del supremo ministerio eclesiástico, que ha sucumbido muchas veces a esta tentación, pido de todo corazón perdón por ello. Al mismo tiempo insto encarecidamente a los obispos a que se preocupen de que ellos mismos y sus sacerdotes, con suma sensibilidad y atención, resistan a la tentación de ejercer poder. Recomiendo con el mayor énfasis a los rectores y a todos los que se ocupan de la formación de los sacerdotes a que en el futuro, en la aceptación de candidatos al sacerdocio y en la admisión a recibir las sagradas órdenes, hagan que reine en este punto una máxima prudencia y previsión. Todos los que tengan ambición de honores, todos los que tengan ganas de hacer carrera y todos los que ansien el poder, pero también todos los que hayan padecido heridas psíquicas y traten ahora de compensar su propia debilidad mediante el ejercicio del poder sobre otros, a todos ellos se los mantenga alejados del ministerio⁵⁰. También yo mismo, en el futuro, al asignar los puestos de la Curia romana me atenderé estrictamente a este criterio, y trataré de evitar los peores errores cometidos actualmente en la ocupación de esos puestos.

En todo caso, me doy cuenta perfectamente de que la acusación de que la mujer no goza de iguales derechos en la Iglesia se formula con alguna razón en la medida en que el ministerio sacramental de la Iglesia se considera y se practica como una atribución de poder o incluso como una «intensificación» de la condición de ser cristiano (y no como una entidad sacramental que señala fuera de sí misma).

50. Pero esto significa también que hay que rechazar exactamente de la misma manera los «tonos» de algunas feministas con los que reclaman poder e influencia en la Iglesia. Hace algún tiempo me escribía el rector de un seminario: «Si el criterio que aplico a los jóvenes *varones*, a saber, que han de estar dispuestos a practicar un servicio abnegado y que no deben aspirar al ejercicio de un poder, se lo aplicara también a algunas de esas mujeres que desean vivamente la ordenación sacerdotal, entonces no podría admitir a ninguna de ellas a la ordenación a causa precisamente de sus ansias de poder».

2) La acusación de ser una «Iglesia de varones» no sólo está justificada en la medida en que el ministerio sacramental se ha pervertido a menudo a sí mismo, sino también en la medida en que las mujeres han tenido y siguen teniendo muy poca posibilidad de integrarse en la vida eclesial de manera específicamente suya y de acuerdo con sus talentos especiales, a pesar de que ellas «simbolizan» clarísimamente la esencia de la Iglesia. El poder plasmador de las mujeres se deja sentir principalmente en la «base», es decir, en las diversas comunidades locales. Pero a nivel de diócesis y de la Iglesia universal ha faltado y sigue faltando en buena medida el carisma específicamente femenino. En esos niveles, el lenguaje, el estilo, la manifestación y el modelo de reacción y otros elementos por el estilo siguen estando marcados primariamente y de manera total por la «masculinidad».

Por eso, en virtud de la autoridad de Pedro que me corresponde, ordeno lo siguiente:

1) Los cabildos catedralicios (y otros gremios parecidos) deben abolirse en la forma que han tenido hasta ahora, y deben renoverse de tal manera que a medio plazo la mitad aproximadamente de esos gremios que asesoran al obispo y que en nombre suyo administran la diócesis estén ocupados por mujeres.

2) Después del obispo y del vicario general, que son varones por ser poseedores de un ministerio sacerdotal, el siguiente cargo ministerial en la Iglesia (canciller, vicario general adjunto o lo que sea) debe ser ocupado por una mujer. Asimismo, los puestos directivos en la administración de la diócesis deben ser ocupados de manera paritaria, en la medida de lo posible.

3) Se revoca con esto la disposición de que para ser promovido al cardenalato es requisito indispensable el haber recibido el sacramento del orden (canon 351.1), quedando así abierto el cardenalato, con todos sus derechos y obligaciones, también para las mujeres. Aquí hay que tener igualmente como objetivo cierta paridad.

4) Esto se aplica análogamente a los puestos de la Curia. Para desempeñar cargos superiores no es ya necesaria la ordenación episcopal (¡de todos modos era una costumbre absurda el ordenar obispos sin estar encardinados en una diócesis real!). De este modo, serán accesibles a las mujeres, igual que a los varones, los mismos cargos en el más alto órgano administrativo de la Iglesia.

Estimadas y queridas mujeres católicas:

Por estas disposiciones veréis que tengo de veras la profunda y seria intención de facilitar a la mujer todas las posibilidades imaginables de cooperar en la vida eclesial y en la dirección y plasmación de la misma. Y precisamente porque la vida de la Iglesia no se agota en la actividad del ministerio consagrado, y ni siquiera alcanza en ella su punto culminante (aunque esté vinculada constitutivamente a él), el compromiso de las mujeres –como también el de los laicos varones– no queda reducido a una categoría de segundo orden. Aunque yo, por las razones mencionadas, no puedo dar un «sí» a la ordenación de mujeres, esto no significa a mis ojos ninguna limitación de las posibilidades reales de la mujer. El sacramento del orden es «sólo» la representación sacramental de Cristo y no la (única) instancia que dirige y plasma a la Iglesia. El ministerio es tan sólo una manera –una manera, sí, indispensable, pero una manera al fin y al cabo– de moldear la vida de la Iglesia según el espíritu del evangelio. Por eso, el ministerio no puede ni debe estar bajo la consigna: ejercicio de poder, instancia única de decisión, competencia omnimoda⁵¹. Junto a los ministerios, los laicos, y entre ellos incluso especialmente las mujeres, tienen que aportar su carisma y realizar su tarea, la significación que tienen y sus posibilidades de influir. Con esta finalidad pongo en juego toda mi autoridad.

3. Observaciones sobre el ministerio diaconal y episcopal

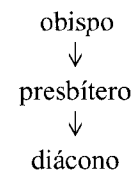
a) El único sacramento del orden y los tres grados de ministerio

El *único* ministerio eclesiástico y el *único* sacramento del orden se realizan, desde tiempo antiquísimo, en tres grados: en el grado

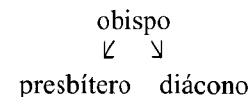
51. Por eso me opongo de la manera más decidida a afirmaciones como la siguiente: «La exclusión de las mujeres de los ministerios conduce también inexorablemente a una exclusión de las mismas de las atribuciones de dirección y decisión» (D. Reininger, *Diakonat der Frau in der einen Kirche*, 130). De la misma manera me opongo tajantemente a afirmaciones como la siguiente: «La exclusión de las mujeres de determinadas profesiones y ámbitos significa también, en el fondo, bloquear sencillamente de antemano los carismas que Dios puede conceder a las mujeres» (E. Gutting, *Menschlich und partnerschaftlich miteinander umgehen. Interview: Diaconia XP 17* [1982] 31). En este último autor se encuentra una confusión (debida a la ligereza en la reflexión) entre el ministerio (sacramental que únicamente representa) y el carisma.

del obispo, en el del presbítero y en el del diácono. No podemos ni debemos ocuparnos aquí de estudiar la compleja historia de este hecho⁵². Tan sólo desde el concilio Vaticano II quedó completamente claro que se trata de hecho de un único sacramento del orden, que en el ministerio episcopal encuentra su plenitud integral. En contraste con él, el presbiterado y el diaconado son una participación –diferente en cada caso– en el ministerio del obispo.

El concilio Vaticano II, al liberar al diaconado de ser una mera etapa de transición hacia el sacerdocio, condición a la que había llegado después de una compleja evolución histórica, y al restaurarlo como ministerio independiente, ofreció también la posibilidad de comprender de manera nueva y más adecuada la relación entre los tres grados del sagrado ministerio. Mientras que durante largo tiempo se entendió la relación existente entre estos ministerios según la imagen de un escalafón con tres grados jerárquicos:



vemos que seguramente es más acertado, con arreglo al parecer de la mayoría de los teólogos, entender esta relación según la siguiente imagen:



Esto significa que el ministerio episcopal, que es la plenitud del sacramento ministerial, hace partícipes –en diferente manera– de su misión y de su encargo a los otros dos grados ministeriales⁵³. El

52. Una buena visión de conjunto se encuentra en: D. Reininger, *Diakonat der Frau in der einen Kirche*, 616-629 (con bibliografía).

53. Cf. (en lo que respecta a la Iglesia antigua) lo que dice J. Colson, *Diakon und Bischof in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche*, en K. Rahner-H. Vorgrimler (eds.), *Diaconia in Christo* (QD 15-16), Freiburg i.Br. 1962, 29: «En el obispo, la función sacerdotal no está separada de la función diaconal. Las dos tareas están unidas indisolublemente entre sí en la persona del obispo y, con ello, es-

diaconado y el presbiterado son, como quien dice, las dos manos del obispo, por medio de las cuales él desempeña su ministerio. En el ministerio sacerdotal «se pluraliza» el ministerio de dirección del obispo en multitud de comunidades locales y colectividades. En ellas el sacerdote «hace presente» al obispo (LG 28; SC 42). Con su función dirige a parte del pueblo de Dios (el pueblo confiado al obispo) y predica y administra los sacramentos⁵⁴. Al ser encargado el sacerdote, por la ordenación, para que preste servicio en una determinada diócesis y al ser recibido en el presbiterio de dicha diócesis, cuyo «principio de unidad» lo constituye el obispo, la comunidad dirigida por el sacerdote está vinculada con el obispo y con otras comunidades. «Fuera de» esa vinculación estricta con el obispo y con su presbiterio, cada sacerdote en particular no es en el fondo «nada»⁵⁵. Por esta razón, el Derecho Canónico se pronuncia también contra todo *clericus vagus*, clérigos que andan vagando, que no están coordinados ni subordinados a un obispo y que no se hallan dentro de la red de relaciones de un presbiterio. Pero en el presente capítulo no seguiremos hablando específicamente del presbítero, ya que todo el resto de la obra está dedicada a él.

tán unidas en un solo sacramento de la ordenación. Pero, por medio de la transmisión, el obispo divide estos dos ámbitos de tareas en dos ministerios distintos: el ministerio presbiteral y el diaconado».

54. El tener en cuenta esto es también de gran importancia, porque hoy día se alzan no pocas voces contra la práctica de «llevar a prueba», para que celebren la eucaristía en una parroquia sin párroco, a sacerdotes «absolutamente extraños», que en la parroquia no podrían realizar el servicio de la unidad, sacerdotes, por tanto, a quienes «no se les habría perdido nada» en aquella parroquia. Prescindiendo por completo de que precisamente de esta manera puede quedar claro también lo de *ab extra* de la salvación (cf. *supra*, 124s), habrá que tener en cuenta que todo sacerdote, en una diócesis, representa al obispo como al «verdadero» ministro, pero que además —a causa de la vinculación que existe entre todas las diócesis— aun los sacerdotes ajenos a la diócesis representan también al obispo.

55. Aunque el sacerdote —a pesar de esta dependencia fundamental con respecto al obispo y al presbiterio—, y en virtud del sacramento, tiene igualmente una competencia y responsabilidad propias en la dirección de la comunidad y no es simplemente un «órgano ejecutivo» del obispo. Por lo demás, se aplica algo comparable a los sacerdotes pertenecientes a institutos religiosos, para los cuales el superior del correspondiente instituto religioso ocupa un lugar análogo al del obispo.

b) El ministerio del diácono

1. Problemas

Mientras que el ministerio sacerdotal «pluraliza» el ministerio de dirección, de proclamación y de santificación del obispo y lo «concreta» con respecto a una comunidad determinada, el diácono participa del encargo diaconal del obispo. Originalmente el obispo mismo lleva el título de *pater pauperum* («padre de los pobres»); él mismo es (y sigue siendo) responsable de prestar servicio a los necesitados, a los forasteros y a los marginados. Pero, como este servicio requiere, por un lado, muchas energías y consume mucho tiempo y como, por otro lado, se cuenta entre los actos fundamentales de la Iglesia (es un servicio exactamente tan importante [!]) como el servicio de la palabra, del sacramento y de la dirección de la comunidad), vemos que existe el diácono, el cual apoya al obispo en esta tarea (y naturalmente, apoya también al sacerdote que le «representa»), más aún, se hace cargo también de esta tarea —en coordinación fundamental con el obispo y los sacerdotes— con una competencia específica que se fundamenta en el sacramento⁵⁶.

La definición que acaba de exponerse del diaconado no es compartida en absoluto por todos. Más aún, en plan de broma y con agudeza satírica se dice que, desde la revitalización del ministerio del diácono por el último concilio, el diácono *es* un poco más lo que él mismo proclama en las misas solemnes con asistencia de diácono, después de la consagración, a saber, que el diácono es un *mysterium fidei* («misterio de fe»). El perfil nada claro de lo que es el diácono tiene varias razones. Un motivo para la restauración del diaconado permanente fue el intento de muchos padres conciliares del Tercer Mundo por integrar en la jerarquía eclesial, mediante la ordenación para el diaconado, el ministerio «pseudojerárquico» del catequista, que es un ministerio de importancia absolutamente vital para muchas Iglesias de esos países. Prescindiendo del hecho de que, en este punto, «no salieron las cuentas» —en toda África, después del Concilio, hubo tan sólo poquitos catequistas que aceptaron recibir la ordenación de diáconos—, el restablecido ministerio, partiendo de esta intención, se situó intensamente bajo el concepto de un servicio (concebido de alguna manera) de dirección y de proclamación, más aún, se con-

56. Entre la bibliografía recentísima sobre el tema del diaconado, cf. A. Borras-B. Pottier, *La grâce du diaconat*, Bruxelles 1998; D. Reininger, *Diakonat der Frau in der einen Kirche*; G. L. Müller, *Priestertum und Diakonat*.

sideró como una actividad primordialmente sacramental (bautismo, distribución de la comunión, asistencia al matrimonio) —de conformidad completamente con la actividad que llevaban a cabo de hecho los catequistas. De este modo, el diácono aparecía como una especie de «mini-sacerdote». Pero además de esto, intervinieron en el concilio Vaticano II otras razones más para el restablecimiento del diaconado permanente. Precisamente estos objetivos y consideraciones prácticas, extraordinariamente diferentes, fueron con seguridad una razón de que el Concilio, a pesar de vivos debates, no lograra proporcionar al reestablecido ministerio un centro interior y una clara forma sacramental. Pues lo que mantenía la cohesión de las diversas intenciones eran tal sólo las necesidades pastorales (entendidas, por lo demás, de manera muy diferente). Se agrupó, además, para ser desempeñadas por el diaconado toda clase de funciones litúrgicas, kerigmáticas, pastorales y administrativas (cf. LG 29), funciones cuya diversidad e incoherencia se mantenían coaligadas tan sólo por medio del tradicional concepto genérico de «non ad sacerdotium, sed ad ministerium manus imponuntur». Esta perspectiva en la que se añaden funciones y más funciones y que excluye la cuestión acerca de cuál es el centro de este ministerio, fue confirmada nuevamente por el *motu proprio* de Pablo VI, *Sacrum diaconatus ordinem* (18 de junio de 1967). En él se describe el diaconado por medio de una recopilación de «todo lo que este ministerio es capaz de realizar». Con razón señala H. Vorgrimmler a este propósito: «Una teología del ministerio del diácono no se puede trazar a base de esos poderes»⁵⁷. Más aún, mediante la adición sin perfiles de funciones y poderes, tal como fueron tomados de la Escritura y de la tradición, se impide más bien el poner de relieve cuál es la forma sacramental de este ministerio.

Esta tendencia a asignar al diácono tareas sumamente diferentes podía y puede seguir viéndose confirmada por el hecho de que la idea eclesial del diaconado fue ya desde un principio una idea extraordinariamente disonante. En efecto, toda enumeración de funciones diaconales, basada en la Escritura y en la tradición, sufre las consecuencias de una oscuridad fundamental que se encuentra ya en los Hechos de los apóstoles: en efecto, por un lado, el ministerio de los «siete», sobre el que se basó siempre el diaconado en las regiones eclesiásticas más importantes (por ejemplo, en Roma), se introduce como un «servicio de las mesas» y se entiende, por tanto, como una manera de descargar de estas tareas al ministerio episcopal, a fin de que este pueda dedicarse al «servicio de la palabra y a la oración» (Hch 6, 4). Pero, por otro lado, se describe a los diáconos como dedicados a actividades «presbiterales», es decir, como proclamadores de la palabra de Dios y como administradores del bautismo. No pocos

historiadores suponen que Lucas, en este punto, tuvo ante sí tradiciones que él no fue capaz de desenmarañar, a saber, primeramente tradiciones sobre el ministerio de los «siete» como «servicio de las mesas» y, en segundo lugar, tradiciones acerca del diaconado como ministerio de dirección en la comunidad helenística o en el grupo de comunidades de Jerusalén. De esta oscuridad, existente ya en Lucas, se deriva una imagen oscura del diácono en la historia: en efecto, se trata de un ministerio que incesantemente está orientado, por un lado, a la actividad diaconal y caritativa de la Iglesia y que, por otro, desempeña también funciones litúrgicas y kerigmáticas.

Esta imagen «híbrida» de la profesión se intensificó más todavía durante los primeros siglos por el hecho de que el diácono, como administrador de los bienes de la Iglesia, estaba relacionado muy estrechamente con el obispo (y con razón, si tenemos en cuenta que todos los bienes de la Iglesia pertenecían fundamental y primariamente a los pobres) y que además asistía al obispo en las actividades litúrgicas (asistía en los bautizos). Finalmente entró también en juego un principio fundamental en la Iglesia, un principio según el cual todo servicio prestado en la Iglesia debe expresarse a su modo en la liturgia (en la liturgia solemne que representa con especial expresividad a la Iglesia). Pues bien, como el diácono, en la preparación de los dones, se encargaba de recoger los dones ofrecidos por el pueblo, apartando la mayoría de ellos para los pobres, y escogía la menor parte para la celebración del misterio eucarístico, los llevaba al altar y luego, muy significativamente —después de su consagración como signos del cuerpo y la sangre de Cristo— los «devolvía» a los fieles al distribuir la comunión, vemos que el servicio del diácono fue adquiriendo una importancia litúrgica cada vez mayor (cosa que se aplica sobre todo al diácono en las Iglesias orientales, aspecto sobre el cual no volveremos a hablar). De este modo pudo surgir de hecho la impresión de que el diácono era algo así como un mini-sacerdote. Este mismo rumbo siguió luego de hecho el desarrollo ulterior —con integración además de otros factores— hasta que el diaconado se convirtió en la etapa previa y en la etapa de acceso al presbiterado. Y ahora que el Concilio volvió a introducir el ministerio del diácono, no eliminó las oscuridades relativas a la esencia de este servicio, de la misma manera exactamente que no resolvió las cuestiones pendientes que se derivan del hecho de que en la Iglesia occidental hacía ya mucho tiempo que no existía un diaconado (autónomo) continuado. Entre las cuestiones pendientes se encuentra problemas como, por ejemplo: el diácono, en las circunstancias actuales (como sucedía, en circunstancias muy distintas, en la Iglesia primitiva), ¿está subordinado sólo al obispo o lo está también al sacerdote? ¿Pertenece el diácono al *presbyterium*, o tendría que haber un *diaconeum*?

57. H. Vorgrimmler, *Kommentar zu LG 29*, en LThK, Erg.-Bd I (1966), 258.

Así que el ministerio del diácono, de suma importancia y extraordinariamente necesario para la Iglesia, ha permanecido hasta el día de hoy iluminado deficientemente en el aspecto teológico, y es practicado de manera totalmente diferente en las diversas diócesis⁵⁸. En esta situación sumamente insatisfactoria, no podemos menos de desear que la suprema autoridad eclesiástica aporte finalmente claridad. Pues la historia demuestra que la Iglesia tiene la competencia para determinar concretamente, precisar o aclarar (dentro, sí, de un marco dado previamente, pero de un marco que es amplio) mediante una decisión ministerial cuál es la fisonomía precisa y el sentido de un sacramento.

En la teología actual, en lo que respecta a esta cuestión sin resolver, se presentan y se discuten actualmente tres modelos diferentes. Vamos a mencionarlos brevemente.

2. Tres modelos

2.1. El diaconado como «modelo de servicio»

Siguiendo de cerca al concilio Vaticano II y al *motu proprio* de Pablo VI, este modelo ofrece una perspectiva del diaconado en el que se van añadiendo funciones: es una perspectiva que puede sintetizarse bajo el concepto del *ministerium*, del «servicio».

Claro que, si se procede de esta manera, difícilmente se podrá evitar la impresión de que el diaconado se define en este caso por medio de una abundancia de funciones de servicio *que redundan en apoyo del sacerdote*, es decir, que surgen también en virtud de la situación pastoral precaria que existe a causa de la denominada escasez de sacerdotes. Pero con ello el sentido y la esencia del diaconado quedan —en el fondo— fuera de sí mismos, es decir, el diaconado se define por su relación con el ministerio sacerdotal, a cuyo lado está para servir.

En todo ello hay algo paradójico: así como en la perspectiva del diaconado que añade y añade funciones, este adquiere de hecho su sentido propio como una ayuda prestada al sacerdote, así también es posible asignar al diaconado su sentido partiendo del laicado. Karl Rahner hizo notar ya que el diaconado «no abarca ninguna tarea ni función que, presupues-

58. En el documento de la Conferencia episcopal alemana. *Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde*, Bonn 1995, 54, se propone de nuevo una solución mediadora, aunque con especial realce de la actividad diaconal. Se dice: «Los diáconos permanentes, en virtud de la ordenación sacramental, participan del ministerio eclesiástico en los tres servicios fundamentales [!]. En la comunidad están coordinados con el párroco y apoyan su [!] ministerio. La tarea especial [!] de ellos consiste en cuidarse de la función diaconal de la comunidad».

ta una capacitación conferida por la Iglesia, no pudiera ser desempeñada también por laicos»⁵⁹. Entonces ¿hasta qué punto las diversas funciones diaconales constituyen el grado más inferior del sacramento del orden? ¿Existen en la Iglesia dos maneras distintas de servicio, como quien dice: una manera que se puede practicar como laico normal, y otra —encaminada, no obstante, al mismo servicio— que se diferencia de la ministerialidad del laico por el hecho de que sobre el diácono, pero no sobre el laico, se invocan los especiales dones de la gracia del Espíritu santo? A propósito de esto señala el obispo Karl Lehmann: «A la pregunta acerca de si el diácono puede hacer decisivamente algo diferente de lo que los laicos son capaces también de hacer, sólo puede responderse en el fondo que a aquel que practica en la Iglesia ciertas funciones y sobre todo un conjunto de tales funciones, no se le debe negar el reconocimiento de este ejercicio como una vocación y una profesión, y menos aún se le puede negar la promesa de una gracia sacramental para desempeñar semejante servicio»⁶⁰.

¿Querrá esto decir que, cuando se trata de un determinado conjunto cuantitativo de diversos servicios eclesiales, que en sí mismos pueden ser desempeñados también por laicos, se produce algo así como un salto cualitativo que deba sellarse luego mediante el sacramento? ¿No sería más consecuente ordenar de diáconos a todos los que en gran escala y con intensidad prestan servicios eclesiales (encargándose de asistencias pastorales y de actividades de la comunidad, y también de otros servicios prestados a la comunidad)? En todo caso, semejante práctica estaría justificada partiendo de este modelo. Pero quedan en pie algunas cuestiones: el hecho de «servir», como tal, ¿origina un ministerio propio y específico? Lo de servir ¿no es en el fondo una tarea de todo cristiano? Si se contempla el diaconado bajo este único punto de vista, ¿no quedará devaluada la figura teológica del laico? Y además, parece ser cuestionable que el diaconado, como «confluencia» de las más diversas y divergentes tareas, adquiera por este mismo hecho fisonomía sacramental.

2.2. «Ministerio complementario»

El segundo intento de definir la figura sacramental del diaconado puede describirse mediante la expresión «el diaconado como ministerio complementario».

Este intento se deriva de algunas reflexiones de Karl Rahner, que luego fueron recogidas especialmente por Johannes Caminada

59. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IX, Einsiedeln 1970, 381.

60. K. Lehmann, «In allem wie das Auge der Kirche», *25 Jahre ständiger Diakonai in Deutschland – Versuch einer Zwischenbilanz*, en *Arbeitsgemeinschaft ständiger Diakonai in der BRD*, Dokumentation der 10-Jahrestagung 1993, 24.

(quien con esta tesis alcanzó su doctorado con Rahner) y más tarde también por otros teólogos, aunque con diferentes acentuaciones en cada caso, entre ellos por Alois Winter y –con modificaciones– por Peter Hünemann. Sobre esta concepción diremos brevemente y a grandes rasgos lo siguiente: el punto de partida de este modelo es la observación de que una comunidad cristiana está caracterizada fundamentalmente por dos movimientos «de sentido inverso»:

a) Por un movimiento centrípeto: este movimiento reúne a las personas congregándolas en la comunidad y supremamente en el centro de la misma, que es la eucaristía. Este movimiento encuentra su expresión como signo sacramental y de carácter ministerial en el ministerio del presbítero, el cual se entiende como servicio en favor de la unidad y, por tanto, como labor de dirección de la comunidad y, por lo mismo, el presbítero preside la celebración de la eucaristía, por ser esta el centro de la vida de la comunidad. Por consiguiente, la acción sacerdotal está orientada hacia el centro de la Iglesia-comunidad.

b) Pero la comunidad está caracterizada también por un movimiento centrífugo: este movimiento consiste concretamente en el «servicio de la Iglesia al mundo», un servicio que se orienta hacia los desechos concretos, las exigencias, las ideas y las necesidades de los seres humanos. Con su movimiento centrífugo la Iglesia se dirige hacia aquellos que están fuera de ella y que viven en la sociedad o incluso se encuentran marginados por la sociedad. Este movimiento, con su signo sacramental y su carácter ministerial, se condensa en el ministerio del diácono. La acción del diácono se sitúa «en medio del mundo».

Viendo así las cosas, el diácono es necesario. Porque los dos movimientos de sentido inverso –como afirman los propugnadores de este modelo– no pueden ser realizados por el presbítero: «En efecto, si el sacerdote quiere hacer justicia, hoy día, a su tarea, tendrá que estar cambiando constantemente el lugar y la orientación de su actividad... Se llega a un dilema, cuando él ha de realizar al mismo tiempo las dos cosas, las cuales –a lo sumo– no se pueden realizar sino efectuando la una después de la otra»⁶¹. El conflicto se resuelve únicamente cuando el ministerio presbiteral se complementa con el ministerio «de sentido inverso» del diácono. Puesto que el diaconado tiene su lugar en la «periferia», «allá abajo entre

61. A. Winter, *Das komplementäre Amt. Überlegungen zum Profil des eigenständigen Diakons*: IkaZ 7 (1978) 274.

el pueblo», como quien dice, el grado ministerial del diácono representa en cierto modo el aspecto «horizontal» del único ministerio eclesiástico; su grado ministerial tiene conciencia de estar basado más bien en un carisma personal, mientras que el ministerio episcopal-presbiteral adquiere su fundamentación «desde arriba» y, por lo mismo, no posee tanto su razón de ser en el carisma personal, sino más bien en la capacitación para el ministerio, recibida por medio de la ordenación sagrada.

Ahora bien, ¿podrán separarse realmente los dos movimientos de sentido inverso que hay en la Iglesia y los ministerios relacionados con ellos, de tal manera que se establezca una «polaridad» entre el carisma personal del diácono y el carisma ministerial del presbítero, entre las necesidades e indigencias de las personas, a las que el diácono deba atender, y la actividad congregadora de la Iglesia, de la que debe ocuparse el ministerio presbiteral? Y además, lo que aquí se dice del diácono ¿no se aplicará al laico, por cuanto su «lugar teológico», como dijo una vez concisa y convincentemente W. Kasper, se halla en «la tensión entre el exterior y el interior de la Iglesia»⁶². Mediante esta concepción del diaconado ¿no se vacía en último término de sentido al bautismo y a la confirmación, y no se vuelve a instaurar el ministerio como el alfa y la omega de la Iglesia?

2.3. «Repraesentatio Christi diaconi et ecclesiae servientis»

Este tercer modelo, por el que yo mismo me he decidido, es como sigue: así como el ministerio sacerdotal (por su participación en el ministerio episcopal) es la *repraesentatio Christi capitis et unitatis ecclesiae* («la representación sacramental de Cristo como Señor de la Iglesia, creador de la unidad de la misma, y la representación de la *communio* eclesial»), así también el ministerio diaconal (por una participación semejante) constituye la *repraesentatio Christi diaconi et ecclesiae servientis* («la representación sacramental del Cristo servidor y de la Iglesia servidora»). Cristo mismo se halló entre nosotros «como el que sirve» (Lc 22, 27). Se dirigió con amor hacia los pobres, los oprimidos, los enfermos y los despreciados, a fin de acogerlos en «su propia familia» y crear así una comunión entre los hombres: una comunión que lo abarcara todo y que no dejase fuera nada. La Iglesia tiene que asumir este servicio de Cristo. Por el hecho de que aun el más pobre, el que sufre, el impedido,

62. W. Kasper, *Einleitung zu «Die pastoralen Dienste in der Gemeinde» = Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD [= Sínodo conjunto de las diócesis de la República Federal de Alemania]*, L. Bertsch y otros (eds.), vol. I, Freiburg i.Br. 1976, 587.

el marginado, es decir, el que a los ojos del mundo es el menos importante y el más carente de valor, sea destinatario de una atención sumamente intensa y llena de amor, por este hecho –digo– se demuestra que el encargo de la Iglesia de ser *sacramentum unitatis* (cf. *supra*, 69) carece absolutamente de fronteras y es de veras universal. Así como Cristo mismo se situó en el «últimísimo lugar» de la creación, se anonadó hasta lo sumo llegando así a la gloria de Dios (cf. Flp 2) y precisamente de esta manera abarcó y abrazó todo cuanto exista jamás, así también la diaconía de la Iglesia es el signo de que la unidad que a ella le ha sido encomendada como tarea tiene que abarcarlo *todo* sin dejar nada fuera.

En vista de esta misión –tan decisivamente importante– de la Iglesia, el diácono representa en un signo sacramental a Cristo, pero no en cuanto «Pastor y Cabeza» de su Iglesia, sino en cuanto *diaconos*. Esto no significa, ni mucho menos, que los demás ministros –el obispo y el presbítero– estén exentos de «servir». Porque el ministerio eclesiástico en su totalidad se halla bajo el programa del «servir». Sin embargo, el diácono –dentro del único ministerio que presta servicio al pueblo de Dios– representa de manera especial –a saber, por medio del sacramento ministerial– la *diaconia Christi*. Su facultad de dirigir no se orienta, como la del presbítero, hacia la unidad de la comunidad, sino a despertar y orientar la actividad caritativa. Esto mismo está en consonancia también con lo que sabemos de la Iglesia antigua, en donde correspondía principalmente al diácono el ámbito de la actividad caritativa. El diácono está encargado de que no haya amor a Dios sin amor al prójimo. Por eso, entre las tareas diaconícas esenciales se cuenta la de preocuparse de que se preste al pueblo el servicio del amor. Debe equipar y capacitar a la comunidad para que sea la «comunidad diaconal», a fin de que ella pueda cumplir con credibilidad y eficacia su «participación en la misión salvadora de la Iglesia» (LG 33), a la que todos los cristianos están llamados en virtud del bautismo y la confirmación. En la pastoral categorial, en cuyo ámbito el obispo, en su Iglesia local, es el responsable supremo (según sean las correspondientes necesidades) de la *diaconia Christi*, al diácono le corresponderían, por ejemplo, las siguientes tareas: dirigir la *carietas*, encargarse de la labor pastoral en los hospitales, atender a los grupos marginados en la sociedad (en hogares asistenciales, de atención a los ancianos y a los discapacitados, en ins-

tituciones para enfermos psíquicos, para reclusos y personas que acaban de salir de la prisión, etc.), la dirección de centros de orientación social de la Iglesia (orientación matrimonial, familiar y pedagógica, orientación y atención a personas en situaciones de crisis, labor pastoral por teléfono); hacerse cargo de la ayuda eclesial al desarrollo; preocuparse de las personas que viven solas, de los que no tienen familia, de los que no tienen hogar fijo; administración de los bienes de la Iglesia, bienes que siempre tienen una intensa connotación social, y de otras tareas por el estilo. En relación con algunas de estas tareas categoriales, podríamos abogar también por la competencia del diácono para la unción de los enfermos, así como por la potestad del diácono para oír confesiones⁶³ (práctica que existió durante algún tiempo en la Iglesia), concretamente en el caso de enfermos y reclusos (ambas cosas presuponen, claro está, una asignación de competencias por parte de toda la Iglesia.) En todo ello el diaconado representa sacramentalmente a Cristo servidor, pero también representa a la comunidad, por cuanto la comunidad está llamada a integrarse en la actitud diaconal de Cristo y ha de permitir que Cristo mismo la lleve a esa actitud.

Según este modelo, las funciones litúrgicas y kerigmáticas no corresponden por sí mismas al diácono, sino únicamente en la medida en que se deriven del diaconado mismo. Esto significa dos cosas: (1) por lo que respecta a la celebración litúrgica, así como todas las funciones de la comunidad pueden «representarse» litúrgicamente con ocasión de grandes festividades, lo mismo habrá que decir, como es lógico, del servicio diaconal; (2) pertenece también a la actividad diaconal, y por cierto esencialmente, la palabra de invitación y exhortación. Ahora bien, esto significa que la predicación diaconal, por su intención, no es sencillamente igual a la predicación episcopal y presbiteral. La predicación diaconal tiene su nota característica en la orientación a edificar a la comunidad como comunidad diaconal, sin que esta diferencia específica

63. Claro que, en todo ello, los diáconos se limitaron a «oír confesiones» (= a escuchar la confesión de pecados y a imponer penitencias), pero no a reconciliar ellos mismos. Sin embargo, también esto último, que por su esencia es competencia presbiteral y episcopal, podría delegarse mediante un rito especial, que explicara que esta delegación se hace en relación con un determinado grupo de personas (por ejemplo, en el caso de enfermos que tienen que guardar cama permanentemente y de reclusos). Cf., a propósito, las observaciones que hace G. L. Müller, *Priestertum und Diakonat*, 165.

deba conducir a una casuística en pequeño. Pero pensar que el diácono debe predicar habitualmente en la comunidad, alternando con el párroco, porque la predicación de ambos tenga la misma función, no se ajusta a lo que aquí hemos querido decir. El *Ordenamiento de los servicios pastorales* indica esto mismo cuando se dice en él que el diácono «coopera en el culto divino, en la administración de los sacramentos, en la predicación y en la instrucción en la fe... Pero la forma en que él realiza estas tareas que pertenecen esencialmente a su servicio, debe estar caracterizada por la *diaconia Christi*».

En este tercer modelo del diaconado, el diácono adquiere una fisonomía sacramental que se ajusta a la Escritura y a la tradición y que es significativa: una fisonomía que es muy importante, porque por medio del diácono la diaconía, que es una de las funciones fundamentales de la Iglesia, adquiere una marcada importancia. En realidad no tendría que haber ninguna comunidad sin su diácono. En este modelo, el ministerio presbiteral y el ministerio diaconal no se hallan en una relación de subordinación y superioridad, sino en la relación de una más universal *repraesentatio Christi diaconi*. Pero fundamentalmente el presbítero y el diácono se encuentran, en cierto modo, en un plano. Tan sólo en el obispo convergen luego ambos ministerios.

3. ¿Diaconado de la mujer?

En estos últimos años van haciéndose cada vez más numerosas las voces que quieren que el diaconado sea accesible también a las mujeres⁶⁴. Algunos entienden el diaconado de la mujer como «una victoria parcial» en el camino dirigido a que *todos* los ministerios eclesiásticos sean accesibles a la mujer; otros tienen como objetivo (de momento, con sentido realista) este único ministerio. Como la primera de estas dos intenciones ha sido objeto ya de nuestro estudio, nos ocuparemos únicamente de la segunda.

El problema del diaconado de la mujer se plantea de manera distinta que la cuestión acerca del sacerdocio de la mujer, porque a lo largo de siglos (aunque con muchas diferencias a nivel regional)

64. A propósito de esto, cf. principalmente el extenso estudio de D. Reininger, *Diakoniat der Frau in der einen Kirche*, así como el volumen colectivo editado por P. Hünermann y otros, *Diakoniat: Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt*, Ostfildern 1997; cf. también G. L. Müller, *Priestertum und Diakoniat*.

existió efectivamente en la Iglesia el ministerio de las diaconisas⁶⁵. ¿No podría revivir ese ministerio?⁶⁶.

El hecho de que no se pueda responder sin más con un «¡sí!» a esta pregunta tiene su razón de ser en que ese diaconado de las mujeres en la Iglesia antigua no se identificaba plenamente con el diaconado de los varones y, por tanto, no constituía sencillamente el «correspondiente» femenino del diaconado masculino⁶⁷. Es verdad que en algunas regiones eclesiásticas ese diaconado femenino se confería por medio de la imposición de las manos y la epiclesis y tenía su lugar eclesiológico «entre» el diácono y el subdiácono. Sin embargo, la tarea de la diaconisa consistía principalmente en cooperar en la atención pastoral a las mujeres: prestar asistencia en los bautizos, ungir con óleo a las catecúmenas, impartir instrucción catequética y cuidar de las enfermas, visitar y prestar servicios pastorales en los aposentos reservados para mujeres. Por el contrario, no existe indicio alguno de que las mujeres hayan asumido tarea alguna relacionada con la eucaristía. A la diaconisa le estaba prohibido enseñar y bautizar (a menos que se tratara de mujeres y niños)⁶⁸.

Además, a pesar de todas las analogías que pudieran observarse con el diaconado masculino (que llegaban *casi* a la igualdad), no existió nunca una absoluta identidad en cuanto a los ritos de ordenación. Las diferencias en la ordenación eran, poco más o menos,

65. Cf. especialmente D. Reininger, *Diakoniat der Frau in der einen Kirche*, 76-123 (con bibliografía).

66. El hecho de que esta cuestión sea contemplada de manera distinta por la Curia romana que en el caso de la ordenación sacerdotal de las mujeres, y que siga siendo realmente una cuestión abierta, lo vemos, entre otras cosas, por la circunstancia de que en todas las declaraciones sobre la ordenación de la mujer se piensa únicamente en la ordenación sacerdotal, y se han evitado y siguen evitándose todas las afirmaciones relativas a la ordenación de diaconisas. En una entrevista de prensa, realizada en el año 1994, el cardenal Ratzinger declaraba expresamente que el diaconado de la mujer era «una cuestión abierta, sobre la que no tengo nada que decir en este momento». Cita según D. Reininger, *Diakoniat der Frau in der einen Kirche*, 29. En cambio, piensa de manera distinta G. L. Müller, *Priestertum und Diakoniat*, 38s.

67. A.-G. Martimort, *Les diaconesses*, Roma 1982, 358, hace la siguiente observación breve y concluyente: la diaconisa no es un diácono femenino, «c'est un tout autre ministère».

68. Consúltese las últimas visiones de conjunto que son una genuina síntesis: D. Ansoorge, *Der Diakoniat der Frau*, en T. Berger-A. Gerhards (eds.), *Liturgie und Frauenfrage* (Pietas Liturgica 7), St. Ottilien 1990, 31-65; Id., *Die wesentlichen Argumente liegen auf dem Tisch. Zur neueren Diskussion um dem Diakoniat der Frau*: HK 47 (1993) 581-586; A.-A. Thiermeyer, *Die Diakoniat der Frau*: ThQ 173 (1993) 226-236.

las siguientes: «La manera de llevar la estola (esta manera corresponde a la de los subdiáconos, no a la de los diáconos), la postura en el acto de la ordenación (el diácono que va a ser ordenado inclina la rodilla derecha y toca con su frente el altar, mientras que la diaconisa permanece en pie y solamente inclina su cabeza) y la devolución del cáliz» después de la comunión personal de la diaconisa, mientras que el diácono masculino distribuye la comunión⁶⁹. En estas pequeñas diferencias, pero evidentemente bien pensadas, se hace visible la tendencia a mantener alejada a la diaconisa de todas las tareas sacerdotales o a mantenerla alejada «del altar».

Este fundamento histórico puede seguir desarrollándose creativamente hasta llegar a hablar de que hoy día es posible un diaconado idéntico del hombre y de la mujer, pero puede también interpretarse en el sentido de que sea indicio de una diferencia permanente entre el diaconado sacramental del varón y las tareas diaconales de la mujer. Ahora bien, como la cuestión actual acerca del diaconado de la mujer se presenta asociada sin más, en la mayoría de los casos, con la exigencia de reflexionar y asentar de manera totalmente nueva, para el momento presente, el diaconado tanto del hombre como de la mujer, el enjuiciamiento que se haga de los datos históricos no tiene en último término un peso decisivo. Por lo demás, sería un anacronismo –como afirma Elisabeth Schüssler– «reavivar sencillamente de nuevo el ministerio de la diaconisa en la Iglesia antigua y trasladarlo a nuestro tiempo. Ese ministerio cumplió su misión histórica y debe entenderse a partir de la situación de la Iglesia cristiana primitiva»⁷⁰. La cuestión es únicamente la de saber, en el caso de que surja de nuevo ese ministerio, si este pertenece al *ordo* sagrado, al sacramento del orden, o si se trata de un ministerio laical (cualificado)⁷¹. Si pertenece al *ordo*, entonces se plantea de nuevo el problema que se estudió ya en relación con el sacerdocio de la mujer: ¿pertenece a la *repraesentatio Christi* el hecho de que el que le represente sea varón? Si es así (!), entonces al diácono, que representa igualmente a Cristo de manera sacramental, habrá que aplicarle las mismas condiciones. En todo caso, des-

69. D. Ansoerge, *Der Diakonat der Frau*, 44.

70. E. Schüssler, *Der vergessene Partner*, Düsseldorf 1964, 87.

71. Esta cuestión se debate también en el mundo de la Ortodoxia, que mantiene viva la tradición de las diaconisas femeninas. Cf. a propósito D. Reininger, *Diakonat der Frau in der einen Kirche*, 483-527.

de la perspectiva de la representación sacramental, difícilmente podrá fundamentarse la diferencia existente entre «diaconisa, sí; sacerdotisa, no»⁷².

No, si realmente hay razones de peso para la no ordenación sacerdotal de la mujer –¡si es que realmente las hay!–, entonces no se puede disgregar, a mi parecer, la unidad del sacramento del orden, acentuada precisamente por el concilio Vaticano II, abriendo para la mujer un determinado nivel y cerrándole en cambio los demás. Más aún, habrá que preguntarse con teólogos de tanto renombre, no precisamente «conservadores», como Hans Jorissen, si la unidad del *ordo* «no presupone que en el diácono existe –al menos por principio– una apertura para la recepción de la ordenación sacerdotal o de la ordenación episcopal»⁷³.

En resumidas cuentas, me parece que el clamor en favor de la ordenación de diaconisas es exactamente lo que en realidad es en el caso de muchas mujeres: el clamor que pretende lograr de momento una victoria parcial, a la que deberán seguir otras victorias. Pero este camino es cuestionado incluso por algunas mujeres, como vemos por el clamor de lucha de una serie de feministas americanas, las cuales se alzan, en todo caso, contra cualquier «ideología que quiera someter a servicio a la mujer» y claman en los siguientes tonos: «No Mini-Ministries!» («¡Nada de pequeños ministerios!»).

72. ¿En qué se fundamentaría entonces la diferencia «¡diaconisa, sí - sacerdotisa, no!»? Los expertos de aquel entonces, que expusieron su parecer al Sínodo de Würzburgo, trataron de constituir una diferencia correspondiente afirmando que la no admisión de la mujer al presbiterado se basaba en la sacerdotalidad de ese grado del orden ministerial, mientras que el diaconado no poseería ese elemento sacerdotal. Pero ¿esta afirmación es concluyente? ¿Qué visión tan problemática de la sacerdotalidad del presbítero se encierra en ella! Otros fundamentan la diferencia con el siguiente argumento: no es la representación de Cristo como tal, sino la *repraesentatio Christi capitis* la que constituye (¡en suma!) un argumento para la admisión exclusiva de varones al sacerdocio. Pero no debe pasarnos inadvertido el hecho de que también el ministerio diaconal es «ministerio» (*hier-archē*) y que, por tanto, la *repraesentatio* diaconal *Christi* es representación «ministerial». Por consiguiente, ¿cómo habría que enfocar el simbolismo del sexo en la representación específicamente rectora de la Iglesia (en la *repraesentatio Christi capitis*)?

73. Cf. H. Jorissen, *Theologische Bedenken gegen die Diakonatsweihe von Frauen*, en P. Hünermann y otros (eds.), *Diakonat: Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt*, 88. De manera parecida piensa también el teólogo –desde luego muy conservador– M. Hauke, *Überlegungen zum Weihediakonat der Frau*: ThGl 77 (1987) 111, y muchos otros. Se enumera una serie entera de ellos en D. Reininger, *Diakonat der Frau in der einen Kirche*, 151, nota 627.

Por tanto, la cuestión acerca del diaconado de la mujer depende de que se resuelva la cuestión sobre una posible ordenación de mujeres en general. Y «¡eso es –como vimos– un campo amplio!» (Theodor Fontane).

c) *El ministerio episcopal*

1. Elemento fundamental

El concilio Vaticano II ofreció, seguramente por vez primera, una detallada teología del ministerio episcopal, que está marcada profundamente por la comprensión que el Concilio tenía de la Iglesia como comunidad. El punto de partida es la afirmación fundamental de que la Iglesia de Cristo «está verdaderamente presente en todas las legítimas comunidades locales de fieles, unidas a los pastores. Estas, en el Nuevo Testamento, reciben el nombre de Iglesias, ya que son, en efecto, en su lugar el nuevo Pueblo que Dios llamó en el Espíritu santo» (LG 26). Para decirlo con otras palabras: la Iglesia es, en primera instancia, Iglesia local, es decir, Iglesia episcopal, diócesis.

Por consiguiente, las Iglesias locales o Iglesias episcopales no son partes de la Iglesia universal y menos aún centros administrativos de un gran aparato, sino que son células vivas, en las que se realiza *plenamente* la esencia de la Iglesia y no sólo de manera parcial. ¡Claro que bajo una condición! Y es que la Iglesia local particular no se encierre en sí misma, sino que esté, ella misma, en *communio* con las demás Iglesias de Dios. Y entonces se aplica a las Iglesias locales (y con ello encontramos uno de los más importantes enunciados eclesiológicos del Concilio): «En ellas y a partir de ellas existe la Iglesia católica, una y única» (LG 23). Esto quiere decir que la única Iglesia de Dios *se realiza concretamente* en la pluralidad de Iglesias locales y en su red de relaciones. Por eso, la Iglesia católica es una unidad en una pluralidad y desde una pluralidad; es, por su estructura, un *corpus ecclesiarum* (LG 23).

En esta imagen de la Iglesia, el obispo desempeña un papel decisivo, más aún, el papel decisivo. Por medio de él se congregan en la unidad la pluralidad de personas y carismas, de energías y movimientos que constituyen la Iglesia local, y se mantienen unidas en una combinación comunitaria de energías. El obispo es el principio

de la unidad en toda la pluralidad de su Iglesia. Pero posee únicamente este ministerio suyo creador de unidad por haber sido recibido, mediante la ordenación sagrada, en el *collegium episcoporum*, en el colegio de obispos. Allí, en el colegio universal, cada obispo en particular representa la fisonomía propia y específica y la índole característica de su Iglesia local, la cual, mediante el obispo que la representa, se halla en *communio* con las demás Iglesias locales. Puesto que y por cuanto el obispo posee esencialmente su ministerio como miembro del colegio episcopal y sólo de esta manera puede ejercitarlo, el obispo tiene que integrarse a sí mismo y la Iglesia representada por él tiene que integrarse a sí misma *en la* totalidad de la *communio ecclesiarum*, y ambos deben mantenerse abiertos *hacia esa* totalidad. Y así, el obispo, según la concepción del concilio Vaticano II, no sólo es signo e instrumento de la unidad de su Iglesia, sino que es también a la vez signo e instrumento de la *communio* entre las Iglesias. Pues bien, esta teología del ministerio episcopal tiene profundas consecuencias para el ejercicio práctico del mismo⁷⁴. Entre otras razones, porque todo esto afecta al sacerdote, vamos a hacer algunas consideraciones sobre el tema.

2. El principio de unidad de la Iglesia local: «Articulación» entre la Iglesia local y la Iglesia universal

(1) Si el obispo es «el principio de la unidad en la pluralidad» de su diócesis, entonces sólo podrá realizar su servicio de la unidad por medio de los sacerdotes que le corresponden y que le «representan» en las comunidades y congregaciones mediante el servicio que ellos efectúan de instauración de la unidad. De ahí se sigue ineludiblemente que, sin sus sacerdotes, el obispo es literalmente «im-

74. En adelante me tomaré la libertad de desarrollar, como sacerdote, algunos rasgos fundamentales de la actividad episcopal. El que hace tal cosa debe permanecer *memor conditionis suae*, como se decía antiguamente en la liturgia de la ordenación sacerdotal. Embebido de esta conciencia y desde la perspectiva –admitidamente unilateral– de «alguien que está fuera», yo desearía presentar encarecidos deseos y también, de manera implícita, observaciones críticas sobre la manera en que se lleva a cabo de hecho el ejercicio del ministerio episcopal, sobre todo porque en Austria el obispo auxiliar Florian Kuntner, un gran conocido mío y que entretanto ha fallecido, me recomendó con el mayor encarecimiento que, después de escribir mi obra *Ser sacerdote*, escribiera otra obra sobre «ser obispo», idea que yo, como es lógico, rechacé de manera igualmente tajante. Ahora bien, como el sacerdote y el obispo están relacionados mutuamente de manera sumamente íntima, pienso que no debo dejar de tratar aquí el tema del «obispo».

potente»; su ministerio se queda «vacío»; él es, en cierto modo, una «nada» (así como, a la inversa, los sacerdotes sin su coordinación con el obispo son una «nada»; cf. *supra*, 209s). Por eso, no puede haber para el obispo una tarea más importante (una tarea que no pueda ser sobrepujada por ninguna otra, absolutamente por ninguna otra) que esta tarea de mantenerse en estrecha comunión con sus sacerdotes, de existir para ellos, consolándoles, alentándoles, ayudándoles. Y esto no sólo con buenas intenciones espirituales, pero sin consecuencias prácticas, sino en una praxis realizada de manera concreta y experimentable.

Sobre semejante praxis exponamos algunos puntos de vista: hablando con toda sinceridad, pienso que es una «posibilidad imposible» el que los sacerdotes no tengan la oportunidad, siempre que lo deseen, de mantener con su obispo una conversación, a lo sumo a los 3 o 4 días de haber manifestado su deseo de conversar, cuando el obispo no los visita, al menos esporádicamente (¡y no sólo con ocasión de las visitas oficiales!), cuando los sacerdotes no se reúnen con su obispo esporádicamente, en grupos pequeños o grandes, a fin de mantener un intercambio de puntos de vista sobre temas pastorales, para orar en común y comentar pasajes de la Escritura, o sencillamente para estar juntos de forma cordial⁷⁵. En todo ello no debe pasarnos inadvertido que muchos sacerdotes –en virtud de la ordenación sacerdotal y de la promesa hecha durante la ordenación– poseen una relación muy «emocional» con el obispo. Pero en esta actitud afectiva esperan también que él ponga en ellos sus ojos y (¿por qué no?) que de vez en cuando él reconozca y elogie los trabajos que ellos realizan⁷⁶. Y naturalmente, debe también esperarse que el obispo, a intervalos regulares y breves, se deje ver en los seminarios y convitorios de estu-

75. Claro que esto no resulta sencillo en grandes diócesis. Pero conozco diócesis en la Europa occidental –incluso diócesis un tanto grandes– donde el obispo dedica *todos los años* una semana entera (¡a pesar de estar disponible constantemente!) para pasarla con sus capellanes, y dedica otras semanas más para pasarlas –cada una– con diferentes grupos de párrocos: a fin de estudiar en común las situaciones e intercambiar puntos de vista.

76. Con razón señala H. Brantzen, *Lebenskultur des Priesters*, Freiburg i.Br. 1998, 126: «La alabanza del obispo la experimenta un sacerdote como el mejor reconocimiento de la labor realizada por él... ¿Quién, si no, le dice palabras como: 'Hombre, llevas ya treinta años trabajando en nuestra diócesis. Has soportado toda clase de fatigas y de decepciones. Has cumplido tu promesa de guardar el celibato. Te aprecio muchísimo'? Un obispo escogerá (quizás) raras veces estas mismas palabras para dirigirse de manera tan directa a sus sacerdotes. Sin embargo, su atención y solicitud personal surten ya el mismo efecto que tales palabras». Y cuando existe esta atención y solicitud personal, no es necesaria ya la fruslería de conceder títulos y más títulos (cf. *supra*, 131s).

diantes de teología, a fin de entablar contacto con sus futuros colaboradores y fomentar las relaciones personales con ellos. En África y en Sudamérica conozco por propia experiencia a numerosos obispos a cuya mesa se sientan a diario bastantes comensales, porque cada sacerdote sabe muy bien que, durante su estancia en la metrópoli de la diócesis, él es bien recibido siempre por su obispo, es invitado a comer con él y está seguro de encontrar durante la comida a otros colegas en el sacerdocio con quienes poder conversar. En tales diócesis no escuché nunca que el sacerdote se refiriera al obispo o al ordinario del lugar en términos de «aquel que está arriba» y que en la mayoría de los casos «no sabe lo que nos pasa a nosotros aquí abajo». El obispo, entonces, es realmente el «hermano» que mantiene unido de manera personalísima al presbiterio y que comparte las alegrías y las penas de sus sacerdotes. Entiendo que esto resulta difícil en las diócesis, incomparablemente mayores, de la Europa central. Pero si tenemos en cuenta que, por las razones aducidas, no hay para el obispo nada más importante que la relación con sus sacerdotes, entonces en *todas* las circunstancias habría que dar, por lo menos, algunos pasos en la dirección que acabamos de indicar. Por lo demás, en el caso de muchas diócesis, esto supondría la «parcelación regional» de las mismas en una serie de obispados relativamente independientes, al frente de los cuales estuvieran obispos auxiliares con jurisdicción delegada. El *ordinarius loci* sería entonces prácticamente algo así como un metropolitano que actuara de manera subsidiaria.

Si el obispo tiene una relación verdaderamente personal con sus sacerdotes, entonces podrá y deberá exigir el cumplimiento de la promesa de obediencia que se le hizo voluntariamente, siempre y dondequiera que el bien de la diócesis lo exija. Sin embargo, no debería proceder en esos casos como sucede frecuentemente, cuando a sacerdotes de temperamento débil o que son muy «piadosos» (y que no son capaces de defenderse o no quieren hacerlo) se les imponen todas las cargas posibles, mientras que a los sacerdotes «fuertes», ante quienes el obispo «no se atreve» a imponerse, se les deja sencillamente que «vayan a su aire». Algo parecido habrá que decir de las reacciones ante los abusos. No comprendo en absoluto que en algunas diócesis se practique durante el mayor tiempo posible la «política del avestruz», mientras un sacerdote no viva notoriamente con una mujer, aterrorice a su comunidad, la explote financieramente, se permita arbitrariedades (como conceder la intercomunión; omitir las celebraciones dominicales de la eucaristía para dar paso a actos de culto ecuménico; distribuir chicles o pastelillos entre los niños pequeños que acompañen a los adultos a la comunión; permiten que diáconos o teólogos laicos efectúen usurpaciones en el ámbito sacramental, por ejemplo, que pronuncien conjuntamente las palabras de la consagración y otros actos parecidos). Todas estas cosas resultan *notorias* de vez en cuando ¡y sin

embargo, en muchas diócesis no se hace *nada* para remediarlas⁷⁷. En este punto habría que trazar también claras líneas de demarcación, dejando a un lado la tan manida razón de la «escasez de sacerdotes».

Algunos sacerdotes esperan igualmente una clara palabra del obispo en situaciones de conflicto que ellos tienen que afrontar solos. Al *obispo* le incumbe prohibir determinadas actividades pastorales que son, por ejemplo, una exigencia excesiva para el párroco, porque este, de lo contrario, estará a merced de las exigencias que le imponga la comunidad. El párroco ha de poder decir en determinados casos: ¡el *obispo* lo prohíbe; el *obispo* preferiría tal o cual cosa! Esta «ayuda protectora» el sacerdote debería esperarla siempre de su obispo.

Pero no sólo en las relaciones del obispo con sus sacerdotes hay que dar pasos hacia delante, sino también –a mi parecer– con respecto al propio estilo de vida. Conozco personalmente una serie de obispos un tanto jóvenes que, cuando fueron nombrados, aspiraban a vivir un nuevo estilo de vida episcopal y que luego, pasado algún tiempo, se convirtieron en «víctimas» de «estilos antiguos» que proceden de los tiempos en que existían los «príncipes-obispos». Por este motivo, algunos obispos son más bien «víctimas» que «actores» de un determinado estilo de vida y de trabajo. No quiero destacar excesivamente este hecho, exagerado a veces (!) y que con toda seguridad (!) no afecta a todos los obispos. Pero ¿no existe en algunos obispos la *tendencia* a pasar su vida en una «torre de marfil», en el palacio episcopal, bien atendidos por religiosas que están a su servicio; obispos que celebran la misa para sí mismos en su capilla doméstica y que están bien separados del mundo por secretarías y antesalas; que estudian documentos, actas e informaciones facilitadas por medios de comunicación (ofrecidos por los secretarios y por la prensa) y que sólo tienen contactos con el exterior en determinadas ocasiones oficiales (visitaciones, confirmaciones, consagraciones, congresos) o mediante visitas bien escogidas, recibiendo entonces a eclesiásticos distinguidos o a personalidades de relevancia social?

Cuando hace algunos años, en una reunión de sacerdotes de una diócesis alemana, presenté un informe sobre la *vita communis* como forma de

77. M. N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt a.M. 1998, 172s, a este propósito, llama la atención sobre las consecuencias: numerosos casos de conductas contrarias a las normas o que se apartan de ellas son «hoy día más perceptibles para cada uno de los creyentes. Esto sucede igualmente en los casos en que muchas veces los responsables de adoptar decisiones eclesiológicas renuncian a llevar un control o dejan de aplicar sanciones. La 'situación de mercado negro' en cuanto a las normas eclesiológicas internas, que surge de esta manera y que es introducida a la fuerza por ministros eclesiológicos, mengua también para los miembros de la Iglesia, y especialmente para ellos, el grado de obligatoriedad de las instrucciones que oficialmente da la Iglesia en materia de fe y de acción... y las reduce a la condición de simples postulados».

vida del sacerdote diocesano, en el coloquio que siguió a continuación el obispo del lugar se manifestó intensamente de acuerdo conmigo y recomendó con encarecimiento a sus sacerdotes ese modelo de vida. Entonces saltó un sacerdote y dijo en tono apasionado las siguientes palabras, poco más o menos: «¿Y cómo vive usted, señor obispo? ¿Lo que es ustedes (se refería también al cabildo catedralicio y a los miembros de la curia diocesana), cada uno vive a su aire, cada uno en su 'torre de marfil', cada uno aislado de todos los demás!». En realidad, una reforma del estilo de vida sacerdotal podrá ser únicamente una *reformatio in capite et membris*, pero debiendo preceder en todo la «cabeza». ¿No podría el obispo convivir en una *vita communis* con los principales responsables de su diócesis (a los que, desde luego, él puede elegir libremente: el vicario general, el director de pastoral, el encargado de la administración, etc.)? ¿O, en todo caso, no podría practicar con ellos algunos elementos de esa vida en común? Ejemplos de ello los hay también en diócesis de lengua alemana. Y esto ¿no sería también una excelente manera de aliviar las presiones debidas a las urgencias y que consumen gran cantidad de energías? Si se parte de que el obispo en su diócesis –de manera parecida a como hace el párroco en su parroquia– tiene que ejercer el servicio *espiritual* de dirección y el servicio de la unidad (lo cual no significa que él sea únicamente el «espiritual» de su diócesis; cf. más detalles sobre esto *infra*, 317ss), entonces el obispo deberá delegar todas las tareas administrativas y deberá reservarse para sí únicamente (lo mismo que el párroco) las opciones fundamentales y los objetivos básicos. Y esto podría hacerse casi sin gran dispendio de tiempo, «de manera enteramente natural», si el obispo y los directivos de la administración hicieran vida en común.

Hay algo que requiere también la dedicación de mucho tiempo –hasta absorber literalmente un gran potencial de tiempo–. Nos referimos a la presencia requerida o deseada del obispo, y su correspondiente intervención, en los más diversos gremios, ya sea en los gremios administrativos, o en los variados «consejos» e «instituciones que participan en la toma de decisiones», y que se han ido incrementando más todavía después del Concilio. Pero ¿se va realmente en contra del «espíritu del Concilio» cuando se constata actualmente que muchos de esos gremios (¡no todos!) han encallado y han perdido su dinamismo evangélico? Creo que aquí habrá que aplicar aquella consigna: ¡disminuya la labor de las instituciones para dar paso a las relaciones personales e interpersonales!

Asimismo, las relaciones con los fieles podrían ser más estrechas y más vivas, sin necesitarse mucho tiempo para ello, si la catedral no se confiara sencillamente a un párroco catedralicio, y si el obispo no se dejara ver en ella únicamente en actos de culto muy solemnes y excepcionales. ¿Por qué el obispo, en vez de celebrar en su capilla doméstica, no lo hace a diario en la catedral (de manera nada ostentosa, sino como lo hace un

simple sacerdote), y a continuación entabla un (breve) contacto con los fieles que participan en la celebración, si hay alguno que lo desea? ¿Por qué no se sienta también algunas veces en el confesonario? (¡el papa dio un precedente de ello!).

¿Y qué pasa con las numerosas tareas de representación que la «vida pública» exige del obispo? En unas ocasiones se tratará de una festividad, en otras, de una dedicación; unas veces será una visita con motivo de una toma de posesión, otras veces, el contacto con las autoridades nacionales, con los medios de comunicación, con grupos de relevancia social; en unas ocasiones será una institución que desea recibir la visita del obispo, en otras se tratará del deseo del pastor supremo de entablar contacto con tal o cual grupo. Precisamente el «abanico» que aquí apenas hemos desplegado es un pozo sin fondo que absorbe a todo el que se mete en él, y que proporciona al obispo «disculpas» más que suficientes para no dedicarse a las tareas antes mencionadas y que deberían tener absoluta preferencia. «¿Más de lo que estoy haciendo actualmente no podría hacerlo ni con mis mejores deseos!».

Aquí se necesitan en realidad opciones fundamentales. Así como existe el sacerdote que es «el metomentodo», existe también el correspondiente obispo. Y así como del sacerdote se exige concentración (cf. *infra*, 302s), así sucede también con el obispo. Cuando las tareas que se han mencionado últimamente reclaman de hecho para sí todo el tiempo y todas las energías, entonces lo conveniente es una «ascética» radical⁷⁸. ¿Por qué un obispo no podría nombrar uno o varios «delegados permanentes» para que se hicieran cargo de los ámbitos que se han mencionado últimamente?⁷⁹

(2) Puesto que el obispo no sólo tiene que practicar el servicio de la unidad en medio de la pluralidad de su diócesis, sino que ade-

78. Hace años declaraba un obispo alemán, que por aquel entonces era todavía obispo auxiliar: Cuando vuestras comunidades me necesitan para actos de representación, para celebraciones festivas, para dedicaciones y para actos de presencia oficial, entonces no me siento yo muy dispuesto para todo ello. Pero cuando queréis un día de retiro espiritual, una celebración penitencial, una lectura en común de la Sagrada Escritura, entonces ¡me presto encantado! Así es como yo concibo las «opciones fundamentales» para mi actividad.

79. Esos «delegados» podrían encargarse también de semejantes visitas *oficiales*. Conozco una diócesis donde hay un «visitador general». Claro está que aquí nos referimos a visitas *oficiales*. Naturalmente el obispo, en la medida de sus posibilidades, debería visitar personalmente muchas comunidades. Pero la mejor manera de hacerlo es de forma «no oficial», con la mayor sencillez, a veces incluso sin avisar previamente, simplemente por el hecho de que el obispo celebre el culto dominical parroquial unas veces en una comunidad y otras veces en otra, entablando luego conversación «de manera totalmente relajada» e «inoficial» con los sacerdotes y con otros fieles.

más constituye la «articulación» entre la propia Iglesia local y la Iglesia universal, vemos que un segundo punto esencial de su actividad consiste en hallarse en contacto con otros obispos (y a través de ellos, con sus diócesis respectivas), primero en el plano regional, pero luego también en el plano de la Iglesia universal (y no menos también en el plano ecuménico).

En este punto hay ya comienzos alentadores, sobre todo por el «hermanamiento» con diócesis del Tercer Mundo. En este aspecto han surgido ya muchas relaciones, que no sólo incluyen la prestación de ayuda (unilateral), sino también contactos, intercambios y visitas personales (¡sólo que los obispos del Tercer Mundo no comprenden a menudo por qué los obispos de este país tienen tan poco tiempo cuando ellos vienen de visita!). Claro que en todo ello la cooperación regional de los obispos tiene cierta preferencia.

Una vez concedido esto, tendremos que señalar que la organización suprarregional –por ejemplo, de la Iglesia alemana– consume a veces mucho, muchísimo tiempo y energía. Los obispos tienen que ausentarse constantemente de sus diócesis porque se requiere su presencia en gremios, consejos e instituciones de carácter supradiocesano. Pienso que en este punto habría que suprimir muchas cosas, o habría que simplificarlas y/o delegarlas en otras instancias eclesiales. Lo que hay que pedirle al párroco, habrá que pedirselo «por excelencia» al obispo. No está bien consumir completamente el potencial de tiempo disponible en realidades institucionalizadas y abandonar por ello en mayor o menor grado la red de relaciones personales. Una pregunta para asentar un criterio en orden a la adopción de decisiones fundamentales podría ser, por ejemplo: en las Iglesias de los territorios de lengua alemana, ¿qué es lo que habría que suprimir, si no se dispusiera ya de los recursos económicos o de las posibilidades institucionales facilitadas por el Estado con que se cuenta hasta ahora? ¿Y qué es lo que podría y debería subsistir? Esta pregunta abre horizontes para saber lo que –más allá de dispendiosas estructuras y organizaciones– sigue siendo «lo único necesario». Es notable en este punto la observación que hizo J. Ratzinger en el periódico *Rheinischer Merkur* del 20 de diciembre de 1991: «Yo pienso que la Iglesia está institucionalizada en exceso y que deberíamos suprimir por lo menos la mitad de esa institucionalización, a fin de que podamos volver a movernos».

Ciertamente, mucho de lo que aquí se ha indicado suena a utopía, y lo es seguramente. Quizás en el plano del ministerio rector de la Iglesia tengan que deshacerse todavía muchas formas y muchos

mecanismos tradicionales (como hace mucho tiempo que sucede en otros países y continentes, y como ha sucedido ya en este país, en grado avanzado, en lo que respecta al ministerio sacerdotal), antes de que pueda haber un nuevo comienzo. Porque, como dice León Bloy: «Las reformas en la Iglesia se producen de dos maneras: o por medio del Espíritu santo o por medio de los cosacos. ¡Casi siempre por medio de los cosacos!», es decir, casi siempre por coacciones llegadas del exterior. Tal vez la Iglesia (rica e influyente a nivel social) de los países de lengua alemana tenga precisamente que hacerse mucho más pobre e impotente, para que el ministerio –el ministerio rector de la Iglesia– encuentre una nueva praxis.

3. El ministerio episcopal y el asentimiento de los fieles

En relación con el ministerio sacerdotal se habló ya extensamente (cf. *supra*, 168s) de que para la ordenación de un determinado candidato se requería, y por qué se requería, el asentimiento de los fieles. En lo que respecta al ministerio episcopal, y a causa de su estrecha relación con los sacerdotes, ese asentimiento se requería también por parte del presbiterio; mejor dicho: por parte de todo el pueblo de Dios, *teniendo especialmente en cuenta a los sacerdotes*. Puesto que en estos últimos años se ha originado mucho malestar por la manera en que la central romana procede al nombramiento de obispos, y con ello se enturbian también notablemente en algunas diócesis las relaciones con el obispo, ofreceremos aquí algunas indicaciones, tomadas de la historia, acerca del modo del nombramiento de los obispos⁸⁰.

Hemos visto ya que la cooperación del pueblo de Dios al designar a los ministros, no tiene nada o tiene muy poco que ver con la participación democrática en la elección, según se entiende en el sentido moderno, sino que tiene que ver con el «factor pneumatólogo del ministerio», un factor que se manifiesta en el asentimiento del pueblo. Además, el pueblo y los presbíteros tienen que

80. Cf., a propósito, G. Greshake (ed.), *Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche*, München-Zürich 1991, y los testimonios que allí se ofrecen. Más testimonios pueden encontrarse en Y. Congar, *Der Laie*, versión alemana, Stuttgart ³1964, 288ss [versión cast.: *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona ³1963]; Id., «*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*»: RHDf, ser. 4, 36 (1958) 224ss; E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, 71ss (bibliografía).

dejar oír también su voz, por cuanto el ministerio episcopal tiene que representar no sólo a Cristo, sino también al pueblo de Dios, y ha de constituir el centro del presbiterio. Por eso, la cooperación en el nombramiento del obispo es un acontecimiento pneumático, un acontecimiento que viene dado por el Espíritu.

En todo ello estuvo siempre claro que, en el caso de la «elección» o del acto de asentimiento por parte del pueblo, no se trata (como en las actuales votaciones democráticas) de que incluso pequeñísimas mayorías de votos puedan imponerse sobre minorías, con arreglo a aquel lema: ¡la mayoría de votos es mayoría de votos! Lejos de eso, se tendía a conseguir la «unanimitad» (*unanimitas*), como se dice literalmente. Cuando había unanimidad, entonces –y sólo entonces– se sabía que allí estaba actuando el Espíritu santo. Sucedió lo mismo que en los concilios, en los que se hace una votación, no para obtener una mayoría *cualquiera* de votos, sino para alcanzar la unanimidad (¡en ninguna parte se dice con qué porcentaje de votos comienza y termina la unanimidad «moral»!). En este sentido, desde el comienzo mismo de la Iglesia (y hasta donde nosotros podemos remontarnos), con ocasión del nombramiento de ministros había una cooperación del pueblo de Dios, que tendía a lograr un asentimiento unánime. Era una cooperación que, por cierto, se consideraba constitutiva, absolutamente esencial y necesaria.

Algunos ejemplos: en la *Didajé* encontramos ya la instrucción: «Elegid obispos y diáconos dignos del Señor, que sean hombres benignos y libres de la codicia del dinero» (15, 1). En la *Carta primera* de Clemente, escrita hacia el año 95, se dice que los ministros de la comunidad deben ser constituidos por los apóstoles o por varones de prestigio «con asentimiento de toda la comunidad» (44, 3). Por lo demás, estas fórmulas hacen referencia retrospectiva al pasaje de Hch 6, 3, donde se introduce la elección de los diáconos con la siguiente exhortación pronunciada por los apóstoles: «Hermanos, escoged de entre vosotros siete hombres de buena reputación, llenos del Espíritu santo y de sabiduría; les confiaremos esta tarea».

En la *Tradición apostólica* (n. 2), la disposición dice así: «Que se ordene como obispo a aquel que, siendo digno, haya sido elegido por todo el pueblo. Una vez pronunciado su nombre, y aceptado por el pueblo», al domingo siguiente los obispos presentes, «con asentimiento de todos», le impondrán las manos. Finalmente, las denominadas *Constituciones apostólicas* (VIII, 4, 2) dan testimonio de que «se consagra como obispo a un varón que sea irreprochable en todos los sentidos y que haya sido elegido por todo el pueblo». Vemos que, si faltaba este asentimiento formal de la comunidad, en ocasiones se declaraban inválidas las elecciones de

obispos⁸¹. Esta manera de proceder continúa durante toda la Iglesia antigua. En el año 428, el papa Celestino I –por lo demás, el mismo papa que se manifestó contra una vestidura especial para los clérigos– advirtió expresamente: «No debe designarse a ningún obispo en contra de la voluntad del pueblo»⁸². Esta convicción de que, para designar a una persona para el ministerio, se requiere la cooperación del pueblo, se encuentra finalmente en el *Decretum Gratiani* (hacia el año 1140), donde se dice: «El asentimiento es cosa del pueblo» (D 62), y: «Está claro que los laicos no deben quedar excluidos en la elección...» (D 63).

Permaneceremos de momento en la época antigua de la Iglesia. La forma concreta de la cooperación del pueblo en la designación de obispo no era, en general, la que determinaba supremamente la elección. Esta debió de estar en la mayoría de los casos en manos de los obispos vecinos. De lo que se trataba, más bien, era de lograr el asentimiento unánime a tal o cual candidato. En todo ello, desde tiempos ya antiguos, desempeñó un papel sumamente importante el dictamen de los presbíteros. En efecto, estos constituían el colegio del futuro obispo y eran sus inmediatos colaboradores. Por eso, al menos desde el siglo III, la dirección y la iniciativa en la elección de obispo se hallaba generalmente en manos de ellos. En todo caso, en los textos que han llegado hasta nosotros se destaca el papel especial de los presbíteros. Un ejemplo: se dice en una carta de Cipriano sobre la elección del papa Cornelio (251-253): «Cornelio fue exaltado a la categoría de obispo en virtud del juicio de Dios y de su Ungido, en virtud del testimonio (*testimonio*) de casi todos los clérigos, en virtud de la votación (*suffragio*) del pueblo que se hallaba presente a la sazón y de la cooperación colegial (*collegio*) de presbíteros acreditados desde antiguo y de varones rectos»⁸³.

¿Cómo se desarrollaron luego las cosas?

En general, habrá que afirmar que la Iglesia tuvo experiencias discordantes en lo que respecta a la elección con asentimiento del pueblo. Con

81. Cf., a propósito, B. Kötting, *Bischofsamt und Bischofswahl*, en Id., *Ecclesia peregrinans* I, Münster 1988, 472.

82. «Nullus invitis detur episcopus»: *Carta de Celestino I a los obispos de la Galia meridional* (PL 50, 579 C).

83. Cipriano, *Ep.* 55, 8 (CSEL 3, 2, 629). P. Stockmeier, *La elección de obispos en la Iglesia antigua*: Concilium 16, n. 157 (1980) 14, señala que la expresión *suffragium*, con la que se designa la participación activa del pueblo en la elección, es el mismo término que expresa la votación de los ciudadanos en los comicios, y que en cambio la expresión *testimonium* se emplea seguramente con arreglo al testimonio extrajudicial previsto en el ordenamiento jurídico de los procesos judiciales romanos. «Como todo el párrafo recalca la legitimidad de la promoción de Cornelio, podemos concluir que el 'juicio de Dios', el 'testimonio' de los clérigos, el 'suffragio' del pueblo y la 'aprobación' de sacerdotes prestigiosos constituían los elementos de una designación correcta que eran considerados como decisivos».

el tiempo se fue sintiendo escepticismo acerca de que en la *unanimitas* de la elección se manifestara en todos los casos el Espíritu santo. Orígenes hace ya notar que el pueblo «concede a menudo su favor por hallarse influido por una ruidosa propaganda o también por el dinero»⁸⁴. Se comprobó que la realidad efectiva de una elección no garantizaba ya por sí misma el nombramiento de la persona realmente más capaz y más digna⁸⁵. Conocemos, por ejemplo, elecciones de obispos romanos en las que la nobleza influyó algunas veces masivamente por medio del soborno y del chantaje.

Habría que añadir otra cosa más: a consecuencia del ambiente sociológico de aquella época, resultaba lo más natural que el asentimiento del pueblo quedara –por decirlo así– «jerarquizado». En la *polis* los notables marcaban el tono; y en las comunidades debía de ocurrir lo mismo. Después del denominado «giro constantiniano», esta circunstancia se acentuó enormemente en favor de los notables y de los poderosos. Porque el ministerio episcopal terminó por adquirir entonces un enorme peso político y con ello se vio envuelto forzosamente en los conflictos de intereses políticos. No era posible ya dejar que la gran masa del pueblo decidiera, ella sola o primordialmente, quién iba a ser el titular del ministerio. La participación del pueblo quedó reprimida sobre todo en el ámbito germánico. Allí el potentado se hizo cargo con la mayor naturalidad del nombramiento de obispos, y no raras veces empleó para ello medios violentos y brutales. Es interesante el hecho de que, en este punto, fueran los papas los que encarecieron el derecho del pueblo a intervenir en el nombramiento de obispos. La norma dada por Celestino I: «Nullus invitis detur episcopus» («No debe designarse ningún obispo en contra de la voluntad del pueblo») fue recogida y encarecida de nuevo por diversos sínodos nacionales, aunque finalmente sin éxito. Allá donde había una elección, principalmente en las ciudades antiguas que habían sido fundadas por los romanos, esta tenía más bien el carácter de una *petitio* dirigida al soberano político, el cual, por su parte, se había hecho por la fuerza con la potestad para adoptar la decisión suprema.

Este «cambio de papeles», que se fue imponiendo paulatinamente, y según el cual no era ya la competencia eclesial y espiritual, sino el poder político el que llegó a ser el factor decisivo para los nombramientos de obispos, fue un motivo central para la denominada reforma gregoriana y

84. Orígenes, *Hom. in Num.* 22, 4 (SC 415).

85. Y así, escribe Agustín: «Dé que después de la muerte de obispos, algunas comunidades se han visto perturbadas a menudo por candidatos ambiciosos y pendenciosos». Esta fue también la razón de que él mismo añadiera en relación con su propia sucesión: «Puesto que estoy enterado de eso, quiero preocuparme, en lo que de mí dependa, de que en esta ciudad no se produzcan tales alteraciones» (*Ep.* 213 [CSEL 57, 732]).

para el conflicto de las investiduras, porque, bajo el caudillaje del papa, los nombramientos de obispos volvieron a reclamarse como un asunto espiritual, y la influencia política quedó reprimida. Como resultado, el elemento laico quedó excluido final y terminantemente del ámbito interno del nombramiento de obispos, y la cooperación laical se entendió ya únicamente como una *petitio* o como un asentimiento posterior a una decisión ya adoptada⁸⁶. Con esto hemos trazado ya el desarrollo histórico anterior. En el aspecto teológico no aporta nuevos puntos de vista. En todo caso, es notable que en el concilio de Trento se alzaran voces que hablaron apasionadamente contra el nombramiento exclusivo de los obispos por el papa (así como contra la influencia de los príncipes –a saber, contra el privilegio concedido por el papa para que los príncipes territoriales tuvieran el derecho de nominación– e igualmente contra la elección de obispo por el cabildo catedralicio). Así, por ejemplo, el cardenal Guise de Lorena pidió que se volviera a la antigua forma cristiana de elegir obispo. «Postrado a los pies de nuestro santo padre, le di el apremiante consejo de que se liberara de esa carga [de nombrar a los obispos]: de esta manera, él se hallaría en menor peligro (para la salvación de su alma), porque en la mayoría de los casos no se hace una elección buena para la Iglesia, y de este modo él no tendría que dar cuenta de esas malas elecciones»⁸⁷. Su propuesta exhorta, en cambio, a que se vuelva a la elección de obispo por el pueblo, a «lo que Cristo dispuso (!) y a lo que se observaba en la Iglesia primitiva»⁸⁸. Sin embargo, esta propuesta quedó, como quien dice, atenazada entre las ideas del partido papista y las ideas del partido episcopalista del Concilio, porque algunos episcopalistas temían que, con la decadencia de la fe que se estaba viviendo entonces, el pueblo de Dios no fuera el colectivo adecuado para realizar la elección. Y así, hacía notar el arzobispo de Rossano: «Nada es más veleidoso que el pueblo. Hay que dar por sentado que el pueblo se deja motivar más por el ruido de la propaganda, por los favores,

86. Pero para apreciar esto correctamente no debemos olvidar que el concepto de laico, empleado en ese tiempo, no está muy claro. Oscila entre el concepto de un sencillo miembro de la Iglesia, que «únicamente» ha recibido el bautismo, y el de una persona que posee poder político. Esto quiere decir que la exclusión de los laicos no se dirigía sencillamente contra lo que hoy día entendemos por laico (= miembro del pueblo de Dios), sino contra aquel poder de los laicos que constituía el antipoda del poder espiritual; y tales eran los que poseían algún señorío: el emperador, el rey, la nobleza. Por tanto, aquí se trata principalmente de los que poseen algún poder de señorío laico. En la Edad Media, el individuo al que hoy día denominamos «laico» en el pleno sentido teológico de la palabra (= miembro del pueblo de Dios), había quedado descartado hacía mucho tiempo como sujeto constitutivo de las elecciones, a causa de su ignorancia, su incapacidad y su dependencia política.

87. Concilio de Trento III/1, 613. Cf. también sobre todo el conjunto J. Bernhard, *El Concilio de Trento y la elección de obispos*: Concilium 16 (1980) 41-52.

88. Cita según J. Bernhard, *El Concilio de Trento y la elección de obispos*, 44.

por las ventajas, por las súplicas y algunas veces por el soborno, que por el buen sentido»⁸⁹. Así que el concilio de Trento no interrumpió tampoco la dirección seguida hasta entonces y que desembocó finalmente en la actual competencia exclusiva del papa para el nombramiento de obispos.

Hemos visto que originalmente en la elección de obispo desempeñaba un papel importante no sólo la totalidad del pueblo, sino entre el pueblo también –y de manera especial– los sacerdotes, por su proximidad específica al obispo. A parte de eso, puesto que el ministerio episcopal no sólo está relacionado con la Iglesia local, sino que representa además el puente entre la Iglesia local y la Iglesia universal, los obispos vecinos desempeñaban también un papel constitutivo en la elección de obispo, en la medida en que podemos seguir las trazas de este hecho. Eran considerados como representantes del *collegium episcoporum*, en el que se recibía a quien iba a ser ordenado obispo. Encontramos en ello un factor que, junto al asentimiento del pueblo (y al papel especial que el clero desempeñaba en él), era de importancia sumamente esencial. En concreto, el papel desempeñado por los obispos cooperantes fue muy diverso: o los obispos vecinos elaboraban una lista de propuestas, entre las cuales la Iglesia local elegía a un candidato; o ellos mismos proponían a alguien a quien la Iglesia local debía dar su asentimiento; o daban su visto bueno decisivo a una propuesta hecha por el clero y a la que el pueblo había dado ya su asentimiento.

En esta decisión definitiva de los obispos vecinos no sólo se trataba de «supervisar» lo que sucedía en la Iglesia local y de ordenar al candidato, es decir, de integrarlo por medio de la consagración en la línea de la misión cristológica, sino que se trataba además –principalmente– de decir la última palabra sobre la admisión del interesado en el *collegium episcoporum*. En este mismo sentido el concilio de Nicea (325), en el canon 4, decretó ya que un obispo no debía quedar constituido nunca por un solo obispo, sino (en la medida de lo posible) por todos los obispos de la misma provincia. Sin embargo, si esto tropezaba con especiales dificultades, entonces el obispo debía ser consagrado por tres obispos (una norma que sigue observándose hasta el día de hoy en la liturgia de la ordenación episcopal).

89. Cita según W. Schimmelpfennig, *La «senior pars» en las elecciones episcopales de la Edad Media*: Concilium 16 (1980) 29-40 (traducción propia). Las palabras se encuentran en J. Bernhard, *El Concilio de Trento y la elección de obispos*, 45.

Vemos, pues, que la elección de obispo por la Iglesia local fue sólo *un* elemento en el proceso, sumamente complicado, de la designación de obispo.

Ciertamente, la tarea importante de un futuro ordenamiento eclesial consistirá en volver a situar en mayor grado el ministerio episcopal (lo mismo que el ministerio presbiteral) en la realidad pneumática de toda la Iglesia, haciendo que participe el mayor número de instancias posibles en el nombramiento de ministros. Tan sólo de esta manera se impedirá principalmente que el ministerio rector de la Iglesia quede aislado de la «base», y se complacerá el vivo deseo, intensificado por razones comprensibles durante estos últimos años, de que haya participación en la designación de obispo.

Claro que habrá que admitir fríamente que detrás de las recen-tísimas exigencias de muchos católicos que quieren cooperar en la designación de obispos, se hallan no raras veces motivos discutibles (1) y además una gran desorientación (2).

1) A menudo se esconden detrás de todo ello motivos discutibles a los que, a mi parecer, hay que oponerse. Así, por ejemplo, el vivo deseo de cooperación no debe fundamentarse sencillamente en la trivial exigencia de que la Iglesia debe adaptarse a lo que es una sociedad democrática. La cooperación del pueblo, desde los tiempos del Nuevo Testamento, se entendió siempre como un acontecimiento pneumático, como un testimonio henchido por el Espíritu. En las actuales circunstancias, este podrá manifestarse también mediante procedimientos democráticos, pero –por su misma estructura– es de índole muy distinta. Además, la cooperación no puede significar que se asigne toda la competencia a la Iglesia local. El ministerio episcopal posee igualmente una estructura colegial, propia de la Iglesia universal, que ha de dejarse sentir también en la designación de obispo. Además, la cooperación no significa que, con «sentimientos antirromanos», haya que negarle al papa toda competencia. Pues su ministerio de unidad exige que él, como cabeza del colegio episcopal, sea responsable de la totalidad de la Iglesia, y dé su asentimiento implícito o explícito al ingreso de un nuevo miembro en el *collegium episcoporum*. Su ministerio de la unidad puede exigir además en algunas ocasiones que él intervenga, sí, subsidiariamente, pero con autoridad, allá donde una Iglesia local o un conjunto de Iglesias parciales no sea ya capaz de desig-

nar por sí mismo, con la «libertad del Espíritu», candidatos idóneos. «Algunas veces será necesario quebrantar desde fuera la autocomplacencia y el provincialismo de una Iglesia local. Además, podrá darse el caso de que haya que apoyar desde fuera a minorías existentes dentro de una Iglesia local»⁹⁰. Todo esto hay que tenerlo muy en cuenta cuando se formula –con toda razón– la exigencia de que haya cooperación, pero sin que uno quiera involucrarse en nuevas exageraciones discutibles.

2) Detrás de la exigencia de que el pueblo de Dios participe en la designación de obispos, se halla no raras veces una gran desorientación sobre cómo pudiera realizarse concretamente tal participación en las actuales circunstancias. La historia enseña que la cooperación dependió siempre de circunstancias sociales que se iban transformando históricamente. En una comunidad relativamente pequeña, donde todos se conocen y donde predominan las relaciones personales, la cooperación tendrá un aspecto distinto al que posea en grandes estructuras sociales, en las que casi siempre reina el anonimato y que además son susceptibles de experimentar toda clase de influencias. La Iglesia tuvo que pasar por la experiencia de que incluso una gran *unanimitas* no es siempre signo del Espíritu santo, sino que muy bien puede estar manipulada. ¿Cómo podrán impedirse hoy día influencias nada espirituales, originadas, por ejemplo, por la presión de los medios de comunicación, de tal manera que el asentimiento del pueblo sea y siga siendo un asentimiento henchido por el Espíritu? Sospechamos que esto se logrará únicamente gracias a la representación efectuada por colectivos más pequeños, en los que se mantenga el contexto de la fe y donde «el sentido del misterio se despierte y avive por medio de la oración, y donde además se procure tener suficiente recogimiento y espacio libre para una actitud religiosa. No habría que excluir ni siquiera algunas formas tradicionales de recogimiento, como es el ayuno. En tal atmósfera religiosa puede efectuarse una orientación mutua y un intercambio de argumentos, informaciones e impresiones»⁹¹.

Lo decisivo en todo ello no debiera ser el que alguien –incluso en virtud de una encuesta de opinión– estuviera respaldado por la mayoría del pueblo de Dios, sino «el que esa persona posea la con-

90. Kl. Schatz, *Bischofswahlen*: StZ 107 (1989) 305.

91. J. Remy, *La colaboración del pueblo de Dios en la elección y designación de obispos*: Concilium 16 (1980) 109s.

fianza de sus genuinos colaboradores, es decir, de los sacerdotes e igualmente –hoy día– de los cooperadores laicos»⁹². Finalmente, habrá que tener también en cuenta a la conferencia episcopal y al entorno eclesial regional más extenso. No es fácil crear las necesarias estructuras y condiciones previas para estos diversos puntos de vista y para todos los factores que intervienen. En medio de esta perplejidad sobre cómo habrá que reglamentar jurídicamente todo esto y como se logrará que funcione debidamente, no se procederá quizás con ingenuidad, si uno no se limita a lamentar con razón la práctica seguida hasta ahora, sino que se tienen en cuenta además las dificultades y aporías inherentes al complejo procedimiento del nombramiento de un obispo, especialmente en las circunstancias actuales.

Pero mientras no exista un nuevo ordenamiento jurídico para la designación de obispos, en el que se prevea el consenso *anterior* del pueblo de Dios y de sus ministros sacerdotales, cada obispo deberá esforzarse a toda costa por obtener al menos un consenso *posterior*. Tan sólo de esta manera podrá ejercerse debidamente el ministerio episcopal.

III

Ser sacerdote concretamente

92. Kl. Schatz, *Bischofswahlen*, 304.

Plasmación personal de la forma de ministerio

Lo de ser sacerdote se realiza concretamente en el *ministerio pastoral*, en la denominada «cura de almas» o «labor pastoral». Esta consiste, en términos generales, en «congregar y edificar a la comunidad cristiana mediante la proclamación de la palabra de Dios y la celebración de los sacramentos, y mediante la tarea de dirigir la vida de la comunidad en sus ámbitos litúrgicos, misioneros y diaconales»¹. Esta labor pastoral no incumbe únicamente, claro está, al sacerdote. Y así, el concilio Vaticano II dice expresamente: «Los Pastores son conscientes de que Cristo no los puso para que por sí solos se hagan cargo de toda la misión de la Iglesia para salvar al mundo» (LG 30). Pero eso sí, el sacerdote, por medio de su sagrado ministerio, hace ver claramente que Jesucristo es y sigue siendo «el supremo pastor» (1 Pe 5, 4), el genuino pastor de almas de su Iglesia. Por eso, en los puntos de cristalización de la labor pastoral hay una actividad «ministerial», es decir, una actividad que remite a Cristo y que le pone de relieve. En este sentido, el sacerdote tiene a su cargo la «dirección» de la labor pastoral (cf. *supra*, 191s). Ahora bien, esta labor no se realiza «en general», de la manera que se expuso (por la necesidad de las cosas) en las dilucidaciones teológicas precedentes, sino de manera concreta: en una *concreción biográfica y sociocultural*. Esto quiere decir, en primer lugar, que cada sacerdote debe hallar la forma de ministerio pastoral que sea adecuada para él y que se ajuste a sus dones y cualidades; y en segundo lugar, que la fisonomía concreta del ministerio y de la actividad específica del sacerdote debe estar en consonancia con la situación histórica de la sociedad y de la Iglesia, y debe corresponder también a la situación de muchos sacerdotes, una situación que hoy día está determinada a menudo por el exceso de trabajo y el estrés, por la melancolía y la resignación.

Vamos a examinar ahora estos dos puntos de vista.

1. Comisión conjunta católico-romana y evangélico-lutcrana, *Das geistliche Amt in der Kirche*, Paderborn-Frankfurt a.M. 1981, 29.

La repraesentatio Christi et ecclesiae, debidamente entendida, se nos presentó como el centro interno del ministerio eclesiástico. En vista de esta «definición de la esencia» del ministerio eclesiástico, ¿queda margen todavía para la realización de diferentes variantes del hecho de ser sacerdote? ¿No queda ya dicho y precisado todo lo que es decisivo?

1. *Unidad y pluralidad en el ministerio eclesiástico*

El Padre envió a Cristo como maestro, sacerdote y pastor, según dice una explicación de la misión de Cristo procedente de una antigua tradición (cf. *supra*, 87ss). Pues bien, si el ministerio eclesiástico representa a Cristo, entonces tendrá igualmente esta «triplidad» de tareas. Partiendo de ahí se ha preguntado a menudo, durante estos últimos decenios, si aun reconociendo lo inseparable de estas tres dimensiones, no existirá quizás *un* elemento que contenga o integre en sí a los otros dos y que, por tanto, pueda reclamar la primacía sobre los demás. A esta pregunta se dan diversas respuestas en la teología más reciente.

a) *Integración en el servicio de la palabra*

En dos pasajes de los documentos del concilio Vaticano II se menciona como primera tarea del ministerio sacerdotal la «proclamación de la palabra» (LG 28; PO 4). Asimismo, los debates mantenidos en el Concilio muestran que una serie de padres conciliares querían que se entendiera el «servicio de la palabra» como el centro de la actividad sacerdotal: un centro que incluía todo lo demás.

Por eso, Joseph Ratzinger piensa que, partiendo del texto conciliar, «la palabra –entendida en toda su profundidad– es lo abarcante y lo fundamental que hace que de sí se deriven las dos otras [formas de actividad ministerial] y que a la vez las abarca constantemente en sí»¹. Algo semejante sostiene también K. Rahner². Para él, la Iglesia es en su totalidad el «sacramento», es decir, el signo y testimonio de la palabra –salvífica y escatológicamente vencedora– de Dios en Jesucristo. Esta palabra, que brota en diferentes niveles, en variadas formas y en distintos «grados de densidad», tiene su punto culminante en la proclamación de la muerte y la resurrección de Cristo mediante la celebración de la eucaristía. Por eso, el sacerdote designado para el servicio de la palabra es consagrado también, a este respecto, para prestar el servicio a la palabra que se expresa de la manera más viva en el acontecimiento sacramental, y para prestar el servicio a la comunidad que ha de ser congregada para que escuche la palabra y que debe ser regida a partir de la palabra. Así que el servicio de la palabra integra también la función sacerdotal y pastoral del ministro.

b) Integración en la acción sacerdotal

Heinrich Schlier fue principalmente quien entendió la misión de Jesucristo y luego también la del ministerio eclesiástico como una misión profundamente «sacerdotal» (cf. *supra*, 89ss). Tanto el ministerio eclesiástico de la proclamación como el ministerio pastoral tendrían como finalidad la representación de la radical entrega de Jesús al Padre «por nuestra salvación». Este «nuevo» sacerdocio de Cristo encuentra su representación sacramental en todos los ámbitos de la actividad ministerial, pero principalmente en la celebración de la eucaristía.

c) Integración en el ministerio pastoral

Según el enunciado del Nuevo Testamento, Cristo mismo entendiéndose como misión suya «el congregar de nuevo a los hijos de

1. J. Ratzinger, *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes*: GuL 41 (1968) 369.

2. Cf., por ejemplo, K. Rahner, *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln 1956, 285-312 y *passim*.

Dios que estaban dispersos» (Jn 11, 52); Jesús, como el buen pastor, quiere reunir también a los que todavía no pertenecen a su rebaño (cf. Jn 10); la última voluntad de Jesús y su legado supremo es que todos sean uno (Jn 17). En consonancia con ello, la Iglesia se presenta desde un principio como el cuerpo unido de Cristo, como el cuerpo que es signo e instrumento de la unidad establecida por el Señor (cf., por ejemplo, 1 Cor 12; Gal 3, 28; Ef 1, 14s y *passim*). Esta unidad es tarea constante, no sólo porque se halla en peligro a causa del pecado y del egoísmo, sino también porque la pluralidad y diversidad de los «carismas», capacitaciones y servicios obrados por el Espíritu han de ser llevados al movimiento que los sitúa a los unos en beneficio de los otros. Por eso, es necesario un ministerio que, como «ministerio pastoral», tenga como contenido central el «servicio a la unidad y a la paz en la Iglesia». Fue principalmente Walter Kasper quien hizo resaltar que este era el centro del ministerio sacerdotal. «El ministerio debe coordinar entre sí a los diversos carismas, situarlos en una significativa relación mutua; descubrir carismas, pero crearles también espacio; estimularlos, pero llamarlos también al orden cuando ponen en peligro y perturbaban seriamente la unidad de la Iglesia»³.

Puesto que la unidad de la Iglesia es unidad bajo la palabra de Dios y mediante ella, el ministerio pastoral incluye también la proclamación de la palabra. Y puesto que la unidad se realiza clarísimamente en la celebración de los sacramentos, a los pastores les corresponde la presidencia de tal celebración. De igual modo, H. U. von Balthasar, en sus últimas publicaciones sobre el ministerio, hace resaltar especialmente la tarea pastoral del mismo.

d) Excursus: Integración en la misión específica

J. Ratzinger sostiene, sí, la preeminencia de la proclamación de la palabra (cf. la sección I), pero ve el verdadero punto de integración del ministerio sacerdotal en una dimensión que constituye el fondo de los tres actos centrales, a saber, en la *misión* especial por Jesucristo; más exactamente, en la integración en la misión de

3. W. Kasper, *Die Funktion des Priesters in der Kirche*: GuL 42 (1969) 111. Esta concepción fue recogida también en el texto *Die pastoralen Dienste in der Gemeinde*, del Sínodo conjunto de las diócesis de la República Federal de Alemania, L. Bertsch y otros (eds.), vol. I, Freiburg i.Br. 1976, 619.

Cristo. Viendo así las cosas, lo de ser sacerdote significa esencialmente «vicaría», «representación»; lo de ser sacerdote se sitúa siempre en el «penúltimo lugar» antes del Señor, quien por medio del servicio del sacerdote quiere llegar *él mismo* a los hombres.

Este «encargo de ser enviado de Jesús no sólo exige del hombre un determinado actuar, sino que afecta a su ser. Si lo de ser sacerdote y lo de hallarse en misión es lo mismo que lo de ser enviado, entonces esto significa que para el sacerdote es constitutivo lo de ser-para-otro. El que acepta una misión no se pertenece ya a sí mismo en un doble sentido: se expropia de sí mismo en favor de aquel a quien representa, y también en favor de aquellos ante quienes él le representa. Así que el hallarse en misión significa nuevamente una escisión de la existencia en dos aspectos. Significa quedar enteramente relegado ante aquel que envía; como heraldo y mensajero, él no tiene que presentarse a sí mismo, sino que ha de quedarse fuera del juego; no tiene que proclamarse a sí mismo, sino que, sin ser infiel a la palabra confiada, ha de dejar expedito el camino y libre la mirada para el otro; ha de estar dispuesto 'a menguar para que el otro crezca'»⁴.

Este «desinterés propio» del ministro, que se extiende, como quien dice, a la dimensión vertical y a la horizontal, y hacia el que invita un llamamiento especial de Cristo y para el que capacita la ordenación sacerdotal, constituye, según Ratzinger, la «esencia» del servicio sacerdotal.

La integración del triple y único ministerio, partiendo de la idea de la misión, no excluye el que, en el sentido de los tres primeros modelos de integración, tengan también diferente peso los diversos ámbitos de tareas (como afirma también el mismo Ratzinger en lo que respecta a la prioridad de la proclamación de la palabra).

2. Pluralidad biográfica de las síntesis

¿Cuál de estas cuatro síntesis tiene en su favor la mayoría de argumentos? En esta forma quedaría mal planteado el problema. Pues vimos ya que la meta que da sentido a toda la acción del Dios Trino y Uno es la *unidad*. A consecuencia de ello, también el servicio sacerdotal tiene su centro en conducir a los hombres a la uni-

dad (con Dios, entre unos y otros, en el propio corazón) y en conservarlos en esa unidad. De ahí se deduce que el centro del ministerio eclesial es el servicio pastoral, como se sintetizó en la sección tercera. *Sin embargo*, precisamente porque los tres ámbitos del ministerio son inseparables y se pertenecen de tal manera que sólo inadecuadamente puede distinguirse entre ellos –porque todas las dimensiones se entrecruzan y se dilucidan mutuamente–, entonces se plantea de nuevo la cuestión acerca de la diferencia de estas dimensiones en cuanto al respectivo peso que tienen en la vida concreta de cada sacerdote en particular. Para decirlo con otras palabras: los diversos modelos de integración expuestos pueden entenderse también como distintos enfoques y acentuaciones en el ejercicio ministerial concreto del servicio pastoral. Contemplados así, no tienen verdad «en sí mismos», sino que dependen esencialmente de la vocación y capacitación personal de cada sacerdote en particular, así como del campo especial de actividad que se le haya confiado y de la correspondiente situación temporal; es decir, dependen, por decirlo así, de la biografía de esa persona. Es diferente el servicio pastoral del párroco de una comunidad; es diferente el del capellán de un hospital; es diferente el de un profesor de teología. Pero siempre se tratará de una representación específica del «ministerio pastoral de Cristo», de su solicitud salvífica en favor de los hombres, una solicitud que es creadora de unidad.

Partiendo de ahí surge la exigencia profundamente espiritual de que cada sacerdote, escuchando su vocación personalísima y en intercambio espiritual con sus hermanos, se pregunte dónde se halla o dónde tiene que hallarse su encargo personalísimo, su centro de gravedad y su «estilo». De ahí nace una legítima pluralidad de «imágenes del sacerdote», que se distorsionará sólo en el instante en que el centro del «servicio pastoral» y la triplicidad del ministerio se oscurezca en favor de uno o de dos elementos aislados. Con razón escribe Paul Josef Cordes:

El servidor de la religión que queda relegado al espacio del servicio cultural; el director de una comunidad que tiene que limitarse a la gestión y coordinación de los encargados de la labor parroquial; el «profeta» que sólo comunica impulsos, pero que no se asienta en un lugar para cuidar del crecimiento, y cuya palabra no se condensa en el signo sacramental. Todos ellos encarnan únicamente «formas raquíticas» del único ministerio. A pesar de la ardiente necesi-

4. J. Ratzinger, *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes*, 357.

dad de especialización, parece que tal reducción del ministerio a una de las tres funciones ministeriales es sumamente problemática por razones de la teología del ministerio. Y hoy día tenemos ya ocasión de comprobar las consecuencias pastorales problemáticas de tal escisión, que se hacen patentes en los «sacerdotes dedicados a la celebración», en los «predicadores itinerantes» o en los «gestores clericales»⁵.

Estas afirmaciones notablemente acertadas de Cordes, quien actualmente desempeña su actividad en Roma como obispo de la Curia, nos dan también mucho que pensar acerca de algunas otras «formas raquílicas» del ministerio espiritual. ¿Qué pasa con un profesor de teología que ya no se halla al frente de una comunidad o que no está coordinado como sacerdote con una comunidad? ¿Qué pasa con un funcionario de la Curia romana que a partir de un determinado grado de servicio –en virtud de una instrucción muy cuestionable del papa Juan XXIII– ha de ser ordenado necesariamente obispo, aunque desempeñe únicamente tareas administrativas? ¿Qué pasa con un ecónomo de los bienes de la Iglesia, cuya tarea se limita a la simple administración de bienes? Por muy importante que pueda ser el desempeño de tareas rectoras y de tareas especializadas, sin embargo el sacerdote –o el obispo– encargado de ellas está obligado y sigue estando obligado hacia la totalidad de su misión ministerial. Pues el ministerio sacerdotal es una totalidad con fisonomía propia que, como tal, remite a la fisonomía de Jesucristo. No puede definirse a partir de tareas particulares ni mucho menos a partir únicamente de unas cuantas potestades sacramentales⁶.

Esto envuelve un problema parecido al que implica la pregunta, actualmente tan «popular»: ¿Qué «podrá» hacer el laico? ¿Qué «podrá» hacer únicamente el sacerdote? O bien: ¿qué podrá dejar de hacer el ministro que haga luego el laico? Si nos adentramos en tales preguntas, ocurrirá algo así como cuando deshojamos una rosa: vamos arrancando pétalo tras pétalo para llegar finalmente a la genuina esencia de la rosa, hasta que finalmente no quedan quizás sino dos pétalos. En términos claros: no

5. P. J. Cordes, *Sendung zum Dienst*, Frankfurt a.M. 1972, 152.

6. Esto se ve también palpablemente claro por el hecho de que el diaconado, que es un «grado» del ministerio eclesiástico, «no abarque tareas y funciones que presupongan una capacitación por la Iglesia, que no pudieran ser ejercidas también por laicos»: K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IX, Einsiedeln 1970, 381.

quedan más que el poder de celebrar la eucaristía y el de dar la absolución sacramental. Pero lo que queda al deshojar una rosa no es ya una rosa. Y en consonancia, lo que queda en el marco de tal indagación sobre el ministerio no es ya un ministerio, sino una caricatura del ministerio. Tampoco la representación y la misión de Cristo se pueden descomponer en elementos o potestades particulares. Es un conjunto con fisonomía propia. En esa fisonomía, la tradición –como hemos visto– destacó tres elementos estructurales que son inseparables entre sí y que no pueden diferenciarse adecuadamente unos de otros. Por eso, el ministro que actúa «en lugar de Cristo» tiene la triple y única tarea de ser proclamador de la palabra, de ser sacerdote y de ser pastor. Las tres tareas pertenecen indivisiblemente al ministerio eclesiástico, porque todas ellas están orientadas hacia una cumbre de sentido, a saber, la unidad, la comunidad, la *communio*, y finalmente se encaminan hacia el centro eucarístico. Nos hacen ver que el ministerio sacerdotal no consiste sencillamente en poderes y funciones particulares, sino que es algo total y con fisonomía propia, en lo cual se manifiesta y se hace presente la fisonomía misma de Cristo.

Por tanto, ¿cómo podrá tener sentido una ordenación cuando una persona no tiene ni la voluntad ni la capacidad ni la oportunidad para realizar la «fisonomía propia» del ministerio, y cuando posiblemente lo único que busque sea un cargo en la Iglesia, un cargo institucionalmente seguro y destacado?

Así que para todo sacerdote es y sigue siendo una tarea espiritual por excelencia la de preguntarse por su lugar concreto y realizarlo dentro del marco de un ministerio sacerdotal entendido integralmente. Un criterio para ello será lo que podríamos llamar la «concordancia»: concordancia entre lo que yo soy y puedo personalmente y lo que yo tengo que hacer como sacerdote. Hubertus Brantzen escribe a este propósito:

Lo que yo realizo profesionalmente debe concordar con lo que yo quiero personalmente. Surgen constantemente tensiones internas, frustración y estrés cuando digo profesionalmente que «sí» allá donde personalmente desearía decir que «no», allá donde yo, como párroco y representante de la Iglesia, debo o tengo que hacer algo que personalmente no quiero hacer, allá donde yo, como párroco, me veo apremiado a ocupar un cargo... al que siento aversión personalmente⁷.

7. H. Brantzen, *Lebenskultur des Priesters*, Freiburg i.Br. 1998, 70.

Desde luego, tendrá que haber siempre (¡necesariamente!) cierta «falta de concordancia» y cierta tensión entre lo personal y lo ministerial: como sacerdote, estoy al servicio de una realidad que siempre me «exige demasiado», porque no se identifica nunca con mis propios impulsos y deseos. Y no obstante, cuanto mejor coincidan ambas cosas, tanto más habrá encontrado el sacerdote su estilo personal, su centro de gravedad y su «lugar» como sacerdote.

Ahora bien, forma parte de ese «lugar» no sólo la formación de un determinado centro de gravedad en una de las tres fisonomías del servicio ministerial, sino que además pueden y deben conducir también a él algunos caminos laterales, a menudo muy distanciados y de amplia extensión. Por eso, el servicio sacerdotal concreto incluye también muchas dimensiones que a primera vista no pertenecen a la actividad ministerial. Este servicio integra en sí igualmente las formas de conducta «humanas» del ministro; más aún, las exige. Porque, como dice Kasper, el servicio de la unidad

presupone ya desde lo humano cierta idoneidad para esta tarea: la capacidad para el contacto y el diálogo con las personas, la preocupación por las necesidades y la felicidad de los demás, pero también el don humano de presidir una comunidad y de saber conducirla preservando su libertad (incluida la capacidad para la organización). Esto exige una manera de ser que atraiga y que aguante, que sepa crear equilibrio; el presupuesto para ello es cierto conocimiento de lo humano, un juicio seguro, una mirada imparcial, el vigor comunicativo, la iniciativa y la imaginación⁸.

Aunque tales cualidades son también dones de la gracia divina, no por eso excluyen, sino que incluyen el esfuerzo humano. Todo empeño por poseer virtudes y formas de conducta verdaderamente humanas –las cuales podrán ser muy diferentes según el talento personal, el carisma y la impronta marcada por la historia de la vida–, todo ese empeño, digo, puede ser a la vez para el sacerdote una parte de su servicio pastoral. Aquellas palabras de Pablo: «No demos a nadie la más mínima ocasión de tropiezo, a fin de que nuestro ministerio no quede desacreditado» (2 Cor 6, 3), nos hacen ver que aquel que, como persona, da ocasión de tropiezo, está poniendo obstáculos a su actividad sacerdotal. Más todavía: sin el

8. W. Kasper, *Pastorale Handreichung für den pastoralen Dienst. Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart*, Mainz 1970, 58.

«sustrato humano» el servicio pastoral se halla en peligro de descender hasta convertirse en un puro rito o en una labor de edificación sin interés alguno. En las formas humanas de conducta está en juego la credibilidad y la fecundidad de la acción ministerial.

Aunque, por ejemplo, el bautismo de una persona significa (también) la incorporación de la misma a la Iglesia, sin embargo esa incorporación real comienza ya en la manera en que la familia, que inscribe a un niño para ser bautizado, es recibida y tratada en la casa parroquial por el sacerdote (el «representante de Cristo y la Iglesia»). De manera semejante, la proclamación ministerial del evangelio se halla integrada en el conjunto más amplio del hablar «cotidiano». Y la dirección ministerial de la comunidad tiene su «base» en la conducta cotidiana del párroco con las demás personas. Por eso no sólo forman parte del servicio sacerdotal la proclamación de la palabra, la administración de los sacramentos y la dirección de una comunidad en sentido estricto, sino que también forma parte de él hallarse bien presente entre los hombres y la despierta atención a todo aquello para lo que «haya sonado la hora» en cualquier momento.

El obispo de Aquisgrán, Klaus Hemmerle, entretanto fallecido, hacía resaltar esto mismo de manera personalísima con las siguientes palabras: «Pienso en servicios sumamente cotidianos: ayudar a otra persona, regalar algo a otra persona, estar a disposición de otra persona, tener tiempo para otra persona; tal vez también prestar a otra persona un servicio para el que no hemos sido consagrados, sino que sea sencillamente un servicio como el que cada persona debe prestar a su prójimo, si es que obra como cristiano. Esto me parece a mí que es muy importante para el sacerdote. Yo estoy constantemente agradecido de que tengo que hacer también cosas que no sólo los sacerdotes tienen que hacer, cosas sumamente sencillas, triviales, enojosas, burocráticas. Evidentemente estoy a favor de un orden razonable, de una recta distribución de las energías. Pero en la vida espiritual es importante que no me limite a despachar mis propias funciones y me convierta con ello en «funcionario», sino que realice el servicio de Cristo en un servir concreto a otras personas y en mi existir para otros. Tengo que arreglármelas con lo deleznable de la cotidianidad, con la trivialidad de lo que pertenece al ser del hombre, y no sólo como gerente o como organizador, sino como una persona que está al servicio. No debo lavar únicamente una vez, el día de Jueves santo, los pies de otros, sino que debo hacerlo constantemente en el Jueves santo que es todos los días»⁹.

9. Kl. Hemmerle, *Das geistliche Leben der Priester*, edit. por el Presseamt des Erzbistums Köln 1973, 15.

Precisamente este servicio trivial y cotidiano se manifestará biográficamente de maneras muy diferentes, pero necesitará en todo caso que se preste viva atención a la voz de Dios que se deja oír de manera constantemente nueva e insospechada en las exigencias y desafíos de la vida cotidiana.

Forma parte también del servicio sacerdotal la dimensión de lo político, una dimensión que, nuevamente, deberá ponerse en práctica de manera distinta en cada individuo. Precisamente en este punto es necesario en sumo grado el discernimiento de espíritus, a fin de que el sacerdote (e igualmente una comunidad o una Iglesia regional) no se deje monopolizar por un determinado grupo, partido, representación de intereses, entidad profesional ni (¡sobre todo!) por el «clima» de un determinado orden social (ya sea «burgués» o bien «progresista»). Porque entonces existe el peligro de que un correspondiente compromiso político de la Iglesia no haga más que «echar su bendición» sobre intereses particularistas, y que el beneplácito eclesial legitime determinadas instituciones y acciones sociales. Por eso, precisamente en el ámbito de lo político es necesario el «discernimiento de espíritus». Esto se aplica a cada cristiano y a cada comunidad cristiana, pero se aplica especialmente al sacerdote, quien «como representante de Cristo» debe ser signo también de aquella actitud –¡bien entendida!– de estar por encima de todos los partidos, una actitud que Jesús mismo realizó al negarse a intervenir en querellas jurídicas (Lc 12, 13s) o a formular apreciaciones políticas (Lc 13, 1s) y cuando, en lugar de ello, hizo ver a los hombres que era «lo único necesario».

Ciertamente hubo y sigue habiendo situaciones políticas en las que el ministerio eclesiástico ha de pronunciar con valentía y fuerza –en contra de la maldad social– lo de «¡No te está permitido!», y en las que dado el caso debe actuar; a saber, cuando está en juego la dignidad del hombre, la libertad de los hijos de Dios y el recto orden de la vida de la creación. Pero donde no se da una situación así, el ministro eclesiástico debe más bien (!) retirarse a segundo plano y dejar las diversas decisiones (concretas) de política social en manos de la «racionalidad política» iluminada por la fe. Pero esto no significa, ni mucho menos, una abstinencia en materia de política social, porque

la Iglesia, y sobre todo el sacerdote, llegan a ser socialmente relevantes no por el hecho de repetir con otras palabras y con palabras

más elevadas algo que muchos otros han dicho ya, casi siempre con anterioridad y principalmente mucho mejor que nosotros. El sacerdote llega a ser relevante en la sociedad sobre todo porque realiza su ministerio independiente, un ministerio que nadie más que él puede realizar. El hablar acerca de Dios es la forma de diaconía política propia del sacerdote. Precisamente por ser hombre de fe y hombre de oración, el sacerdote puede ser luz y energía para los laicos a fin de que ellos realicen en el mundo el servicio que se les ha confiado¹⁰.

En todos estos ámbitos se trata de que cada sacerdote en particular concrete de la manera suya más personal la forma básica del ministerio existente ya con anterioridad. Aquí se aplica, en sentido análogo, la palabra del rabí Sussya, transmitida por Martin Buber: «En el mundo futuro no me preguntarán: ‘¿Por qué no has sido tú Moisés?’. Me preguntarán: ‘¿Por qué no has sido Sussya?’»¹¹.

10. W. Kasper, *Sein und Sendung des Priesters*: GuL 51 (1978) 200.

11. M. Buber, *Werke III: Schriften zum Chassidismus*, München-Heidelberg 1963, 720.

El ministerio y las circunstancias socioculturales, o ¿adónde va la Iglesia?, ¿adónde va el ministerio?

El ministerio sacerdotal y su servicio pastoral no se hallan en un espacio vacío, sino que están marcados también por los factores históricos y socioculturales. Esto se vio ya claramente en la sección sobre «cambios radicales en la comprensión del ministerio» (*supra*, 25s), en donde, al tratarse de la cuestión principal acerca de las relaciones entre el sacerdote y el laico, se esbozaron los cambios históricos en cuanto a la posición del ministerio en la Iglesia.

Esta visión de situaciones que van cambiando se hará extensiva ahora a esta cuestión: ¿qué es lo que caracteriza a la *actual* situación social y eclesial, y qué respuesta habrá que dar a sus desafíos, precisamente por parte también del ministerio eclesiástico? Seguramente que a nadie le pasa inadvertido que la vida eclesial, en nuestras naciones industrializadas de Occidente –y en el futuro también de Oriente–, se halla hoy día en un proceso de cambio radical. La manera en que la Iglesia, en vista de esto, habrá de presentarse ahora y en el futuro, y las transformaciones fundamentales actuales en las relaciones entre la Iglesia y la sociedad tienen como consecuencia un cambio igualmente profundo en la realización del hecho de ser sacerdote. Cerrar los ojos ante ello o percibir ese cambio «en un fugaz parpadeo», sin sacar de este hecho las debidas consecuencias, significará fallar culpablemente ante las exigencias de Dios, el cual –según las afirmaciones del concilio Vaticano II– se manifiesta precisamente en los «signos de los tiempos». Estos «signos de los tiempos» hablan hoy día un lenguaje clarísimo. Aunque la evolución no transcurra simultáneamente en todas partes, y por tanto en determinadas regiones pueda continuarse (todavía) de manera plenamente significativa el modelo tradicional de comunidad, de labor pastoral y de ministerio, sin embargo la tendencia señalada es innegable.

1. La Iglesia en medio de los cambios radicales

a) El fenómeno

En lo que respecta al cambio radical que se está produciendo en la Iglesia, mencionemos primeramente algunas realidades clave. Observamos un número creciente de personas que han abandonado ya la Iglesia o que, al menos, muestran cierta inclinación a hacerlo; observamos la rápida disminución de *las* convicciones de la fe cristiana y el creciente desinterés por ellas (incluso en cuestiones clave como el concepto de Dios, la comprensión de Cristo y la esperanza escatológica, por no hablar en absoluto de la pérdida de significado de lo confesional). Se halla asociada con ello la interrupción de la transmisión obvia de la fe en el seno de la familia y de la sociedad. Observamos además el deprimente retroceso que se ha producido y que se sigue produciendo en la práctica pública de la religión (educación religiosa de los hijos, asistencia al culto divino, recepción de los sacramentos, oración en común, orden cristiano de la vida y costumbres cristianas, vida ajustada a las instrucciones de la Iglesia); y observamos asimismo la disminución de las vocaciones al sacerdocio y a la vida religiosa.

Si consideramos todo esto desde un punto de vista estadístico¹ y representamos en una curva gráfica las cifras de los últimos años, entonces observaremos un marcado descenso, el cual, aunque no llega a cero, tiende a ulteriores reducciones y muestra un proceso de total envejecimiento de los creyentes comprometidos, y en consecuencia tiende a ofrecer muy escasos valores numéricos positivos. Para decirlo con otras palabras: la Iglesia –concretamente la Iglesia como «comunidad de personas convencidas», que es reconocida como transmisora de la atención y del cariño salvíficos de Dios y como proclamadora de la verdad divina– se convierte en una (¿pequeña?) minoría.

Algunas mentes proféticas lo predijeron ya hace años. Y así, escribe Alfred Delp durante la Segunda Guerra mundial: «Hemos lle-

1. El material estadístico se encuentra impresionantemente recopilado en los estudios de Ebertz. Otros datos se hallan en F.-X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg i.Br. 2000, 12ss; Deutsche Shell (eds.), *Jugend 2000 = 13. Shell Jugendstudie*, Opladen 2000; H. Maier, *Welt ohne Christentum – was wäre anders?*, Freiburg i.Br. 1999, 144ss (este último bajo el significativo epígrafe: «Stirbt die Kirche in den Seelen» [«¿Muere la Iglesia en las almas?»]).

gado a ser un país de misión. Hay que percatarse plenamente de esta idea. El ambiente y los factores determinantes de toda la vida son ajenos al cristianismo»². Estas palabras fueron recogidas por Ivo Zeiger y expresadas en el Congreso católico celebrado en Manguncia. Pero con el impulso del «renacimiento» restaurador que siguió de momento a la Segunda Guerra mundial, y nuevamente en relación con el auge (pasajero) de la Iglesia, suscitado por la celebración del concilio Vaticano II, se cerró los ojos al principio a este hecho, aunque teólogos de renombre, como por ejemplo Karl Rahner³, criticaban constantemente con duras palabras la persuasión de que «¡seguimos igual!». A pesar de todo –para decirlo con las palabras de Delp–, los creyentes «no se percataron en absoluto» de esta realidad. Durante mucho tiempo se soñó «el sueño de un Occidente cristiano homogéneo» (K. Rahner). Seguro que nos «hemos despertado» ya definitivamente de ese sueño. Porque si no queremos seguir engañándonos con falsas apariencias, entonces habrá que pensar, basándose en buenas razones, que esta disminución de lo cristiano no ha tocado *todavía* fondo, *ni mucho menos*.

Es verdad que Ulrich Ruh tendrá quizás razón al escribir: «En su existencia como gran Iglesia, [la Iglesia católica] no está amenazada agudamente ni a plazo medio. No hay que contar con que en un plazo previsible la Iglesia se reduzca al nivel actual de las pequeñas asociaciones confesionales que existen en Alemania, o que otras asociaciones confesionales crezcan hasta adquirir un número considerable, que corresponda a la importancia numérica de la Iglesia católica o de la Iglesia evangélica»⁴. Y no obstante, él sabe también que es inminente para la Iglesia una cesura radical, porque en el futuro llegará a ser *esencialmente* más reducido el número de

2. A. Delp, *Gesammelte Schriften*, R. Bleistein (ed.), Frankfurt a.M. 1982, 280.

3. Y así, las palabras de K. Rahner, *Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt*, en *Sendung und Gnade*, Innsbruck y otras 1959, 12-47, sigue teniendo seductora actualidad. En ellas se expone la siguiente «tesis fundamental»: «La situación cristiana de la actualidad, en cuanto se aplica realmente al hoy y al mañana, puede caracterizarse como una diáspora que significa un 'tener que' de carácter histórico-salvífico del que podemos y debemos sacar conclusiones para nuestra conducta cristiana» (*ibid.*, 24). Recuerdo perfectamente mis propios tiempos de capellán, cuando este artículo de Rahner fue la gran «piedra de escándalo» para muchísimos sacerdotes y obispos.

4. U. Ruh, *Sekte oder Volkskirche? Zur Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland*: Salz Körner 5 (1999) n. 5, 9. De manera parecida piensa H. Maier, *Welt ohne Christentum – was wäre anders?*, 143.

las personas enraizadas en la tradición católica y que vivan a base de ella. Esto no significa necesariamente que muchas personas, o incluso la mayoría, rompan completamente con la Iglesia. Más bien sucederá lo contrario. Pero lo que probablemente cambiará de manera radical será la manera de pertenecer a la Iglesia. El criterio será: «Aferrarse a los ritos eclesiásticos en los momentos decisivos de la vida, asistir a los actos de culto en ocasiones especiales... Seguirá aumentando además el porcentaje de ‘sincretistas’ entre los miembros de la Iglesia católica, es decir, el porcentaje de católicos que asocien elementos de la propia tradición eclesial cristiana con patrones interpretativos y concepciones tomados de otras religiones diferentes o de un secularismo religioso»⁵.

En todo esto se están produciendo actualmente cambios radicales y seguirán produciéndose. Pues va creciendo a ojos vistas el gran número de cristianos que afirman: «Me siento cristiano, pero la Iglesia no significa gran cosa para mí»⁶. Sin embargo, lo que a primera vista parece ser un proceso de alejamiento de la Iglesia, es más bien expresión de un *modus* nuevo de experiencias de algo así como la trascendencia o de experiencias específicamente religiosas⁷, a saber, el *modus* de la reducción a la esfera privada, de la desinstitucionalización y de la transposición secularista⁸. Por eso es acertada la observación formulada por M. N. Ebertz: «La religiosidad personal sigue entendiéndose a sí misma, en buena medida, como cristiana, pero se va desligando cada vez más intensamente de los vínculos eclesiales tradicionales y de las convicciones de la fe, y se va practicando cada vez menos como una religiosidad eclesial explícita»⁹, según aquel lema: «¡Religión, sí; Dios, no!» (J. B. Metz).

5. M. N. Ebertz, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg i.Br. 1998, *ibid*.

6. *Ibid.*, 43; cf. también p. 50. F.-X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?*, 131, señala una variante: «‘Tiene que haber religión: la gente la necesita’: tal fue la única afirmación que mereció una aceptación casi unánime en una encuesta realizada entre personalidades dirigentes. Ahora bien, la ‘religión’ es algo para los demás y para el vulgo, pero no para uno mismo».

7. Cf. Th. Luckmann, *Über die Funktion der Religion*, en P. Koslowski (ed.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Tübingen 1985, 40.

8. Sobre esto último cf., por ejemplo, A. Schilson, *Die Wiederkehr des Religiösen im Säkularen*: Anzeiger f. d. Seels. 106 (1997) 342-347; 390-394.

9. M. N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt a.M. 1998, 83s.

Pues bien, ¿en qué consiste exactamente el proceso de transformación radical en que se encuentra la Iglesia? ¿A qué se debe? ¿Adónde conduce? ¿Cómo habrá que enjuiciarlo? ¿Qué desafíos trae consigo, también precisamente para la autocomprensión del ministerio sacerdotal y para el ejercicio de este ministerio? Numerosas instancias —teólogos, filósofos, demóscopos— ofrecen multitud de puntos de vista para dar respuesta a estas preguntas. Aquí mencionaremos *tan sólo unas cuantas perspectivas*: aquellas precisamente que contemplan el mero proceso de cambios radicales que se están produciendo específicamente *en la Iglesia*. Pues no podemos menos de ver que también otras agrupaciones sociales se encuentran hoy día en una profunda crisis: la familia, la acrecentada estructura de las poblaciones y de las ciudades, los sindicatos, las asociaciones de carácter social, los partidos políticos. Muchos fenómenos de crisis, como por ejemplo el creciente número de personas que se dan de baja¹⁰, la escasez de personas que toman el relevo y la implicación, cada vez menor, de los jóvenes, las rupturas con lo tradicional o la deficiente continuidad en el propósito de no perder la identidad actual, la crítica básica de todo lo institucional y «oficial»: todo eso lo tiene la Iglesia en común con esos grupos o instituciones. Por tanto, muchos fenómenos de crisis que la Iglesia está padeciendo no son en absoluto fenómenos específicamente eclesiales. Pero en lo sucesivo nos limitaremos a estos últimos.

«La ruptura entre evangelio y cultura es, sin duda, el drama de nuestro tiempo», señalaba ya en 1975 el papa Pablo VI en su encíclica *Evangelii nuntiandi* (n. 20). Hay que tener en cuenta que el concepto de «cultura» en los países latinos es mucho más amplio que en los países germánicos. Abarca casi todo lo que nosotros los germánicos entendemos por la manera en que una sociedad se entiende internamente a sí misma, se manifiesta externamente y encarna valores internos. Viendo así las cosas, entre la cultura y el evangelio, tal como este se vive y se proclama en la Iglesia, ha sur-

10. Así, por ejemplo, el «Deutscher Gewerkschaftsbund» («Asociación de sindicatos alemanes») se redujo durante los años 1993-1996 de un total de 10.290.152 miembros a 8.972.672, lo cual significa una reducción del 12,8%. Durante el mismo periodo la reducción de católicos fue del 1,7%, es decir, de 28.003.409 pasaron a ser 27.533.156. Los datos se encuentran en M. Lütz, *Der blockierte Riese. Psycho-Analyse der katholischen Kirche*, Augsburg 1999, 186.

gido —para decirlo con palabras de Lessing— «un foso abominablemente grande» que muy pocos son capaces de salvar. Si la Iglesia fue antiguamente la que marcaba la impronta decisiva en la sociedad, hasta el punto de que ambas entidades llegaban casi a identificarse —el que nacía en la sociedad occidental era de hecho *eo ipso* miembro de la Iglesia con todas sus consecuencias—, lo que se enseñaba en la Iglesia era también ley y precepto en la sociedad, costumbre y hábito, y también a la inversa. Sin embargo, esta identificación se encuentra ya desde hace bastante tiempo en proceso de disolución, un proceso que se manifiesta claramente hoy día. Cada vez es mayor el número de personas que se desligan internamente de la Iglesia, y que en grado cada vez mayor se distancian también externamente de ella. Cada vez es menor el número de contemporáneos para quienes los contenidos y las formas de la fe cristiana desempeñan un papel en su vida. Cada vez es menor la influencia de la Iglesia y de su proclamación en la configuración de la vida pública. Cada vez llega a ser menos significativa para la convivencia social de los hombres y para la orientación común de su vida la fuerza integradora, tan absolutamente importante, de la Iglesia. Ebertz señala que, si nos atenemos a los resultados de las encuestas demoscópicas, «ningún ámbito de la vida es considerado tan ‘escasamente importante’ como el ámbito explícitamente religioso, y son poquísimas las personas que consideran el ámbito religioso como ‘muy importante’»¹¹. Y después de hacer un detallado estudio y análisis del material estadístico, llega a la conclusión: «Las Iglesias no sólo pierden importancia subjetiva en las jerarquías de la relevancia personal, y no sólo pierden apoyo político, confianza y potencia de comunicación pública, sino que además han perdido la augusta definición que tenía lo religioso en el país, y la que tenían los contenidos y funciones de lo religioso»¹². A esto se añade que, precisamente en el orden jerárquico positivo, las instituciones políticas y las Iglesias ocupan para los jóvenes los últimos lugares, mientras que las organizaciones para la protección del medio ambiente, los grupos en favor de los derechos humanos, etc. ocupan los primeros puestos. En una palabra: «El campo reli-

11. M. N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt?*, 97. Actitudes parecidas se encuentran en Austria, que antiguamente fue muy «católica», como lo demuestran los datos demoscópicos de la revista «Profil» del 20 de diciembre de 1999.

12. M. N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt?*, 132.

gioso en toda su extensión no se cuenta ya entre las realidades obvias en que se mueve la vida»¹³.

En virtud de todos estos datos, algunos cristianos, entre ellos también no pocos sacerdotes, se preguntan angustiados: ¿desaparecerá de entre nosotros la Iglesia¹⁴, como ya desapareció antaño de algunas regiones en que había sido muy floreciente (el norte de África, la Siria oriental)? ¿No tiene por qué ser así necesariamente! Lo que se expresa en los mencionados fenómenos de crisis no es la inminente desaparición de la Iglesia, sino el cambio radical de una determinada *forma* de Iglesia. Por eso, lo indicado no es el pesimismo ni mucho menos la resignación, sino el sobrio y realista conocimiento del cambio que se está produciendo y que siempre significa ambas cosas: desaparición y comienzo, un finalizar y una nueva oportunidad. Pero ¿qué es lo que determina el cambio? Estudiemos primeramente algunos elementos esenciales del mismo. Nos llevaría muy lejos el presentar aquí análisis más detallados¹⁵, pero mencionaremos algunos factores que no sólo hacen comprensible la situación actual, sino que además sugieren consecuencias prácticas para la futura fisonomía social de la Iglesia y para su actividad pastoral, así como para la manera de «ser sacerdote».

13. K.-F. Daiber, *Religion unter den Bedingungen der Moderne*, Marburg 1995, 41. Cf. también el recentísimo estudio de la Shell con la siguiente conclusión: «En general hemos presenciado una evolución que, en las actuales circunstancias y en las formas observadas hasta ahora, deja pocas oportunidades a las Iglesias (cristianas) para lograr influir en la generación joven»: Deutsche Shell (eds.), *Jugend 2000 = 13. Shell Jugendstudie*, Opladen 2000, I, 21.

14. Una vez más: todas las exposiciones se refieren a la Iglesia en los países de la Europa central. En otras regiones la situación de la Iglesia se presenta a menudo de forma enteramente distinta. Claro que también en muchos países de fuera de Europa, por ejemplo en Norteamérica, la situación es parecida. Cf., a propósito, P. J. Cordes, *Nicht immer das alte Lied*, Paderborn 1999, 146ss; R. Martin, *The Catholic Church at the End of an Age*, San Francisco 1994.

15. Cf. a propósito: P. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, versión alemana, Frankfurt a.M. 1980; F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989; Id., *Wie überlebt das Christentum?*; G. Schulze, *Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1992; K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (QD 141), Freiburg i.Br. 1992; Id., *Woran noch glauben?*, en G. Fuchs (ed.), *Mystik und Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1994, 63-90; H. J. Höhn, *Gegen-Mythen* (QD 154), Freiburg i.Br. 1994; K.-F. Daiber, *Religion unter den Bedingungen der Moderne*; M. Kehl, *Wohin geht die Kirche?*, Freiburg i.Br. 1996; M. N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt?*; Id., *Kirche im Gegenwind*; M. von Brück-J. Werbeck (eds.), *Traditionsabbruch – Ende des Christentums?*, Würzburg 1994.

b) *El trasfondo*

Si todavía hace algunos años la disminución de la vida eclesial y del poder plasmador de lo religioso trataba de entenderse bajo la palabra clave «secularización», vemos que desde entonces se van imponiendo más bien otros patrones de interpretación.

En *primer lugar*, la «modernidad» se caracteriza por el proceso de diferenciación social cada vez mayor. Esto quiere decir que si antes la sociedad era un conjunto más o menos compacto, en el que «ámbitos parciales» como la religión, la familia, la profesión, la educación, la política, la economía y la cultura se asociaban para constituir la unidad de un mundo vital, casi siempre bajo la guía de la religión y de sus ideas sobre los valores, vemos que en la actualidad, en virtud de una incrementada y creciente complejidad y especialización de los campos de la realidad, juntamente con su racionalidad específica, los diversos ámbitos se han independizado formando instituciones más o menos autónomas, cada una de las cuales es competente para sus determinados contenidos y objetivos. Esto tiene para el individuo la consecuencia de que él, en cada uno de esos ámbitos diferenciados, tiene que comportarse de manera diferente, ateniéndose a sus reglas y exigencias, pero que al mismo tiempo deposita también en ellos esperanzas totalmente diferentes. Uno se encuentra ante ellos en cierto modo como cliente, «pero no se identifica totalmente con un sistema parcial o con la institución de la que se aguarda únicamente un servicio prestado de manera competente. Con ello, en la práctica de la vida cotidiana, se le exigen al individuo roles muy diferentes y un cambio de roles bastante frecuente»¹⁶. El individuo, en este cambio constante de roles —de los cuales ninguno le hace ser «él mismo completamente»—, se ve situado en gran medida a merced de sí mismo. No es maravilla que él, desde la complejidad de (toda) la vida social y desde el esfuerzo que supone desempeñar roles tan diferenciados, se retire de buena gana a un espacio de recoleta privacidad e intimidad, para sentirse seguro consigo mismo o con personas de su misma manera de sentir y para encontrar la plenitud de su vida en la esfera de la vida privada, con distancia crítica de todo lo institucional, de todo lo que plantee exigencias, de todo lo que «ahora

16. L. Karrer, *Die Stunde der Laien*, Freiburg i.Br. 1999, 82.

quiera volver a exigir algo de alguien» (funcionarios, autoridades, responsabilidad política), a menudo con la actitud de un excesivo culto hacia la propia realización, con («tolerante») insensibilidad e indiferencia hacia los demás, con falta de solidaridad con los que sufren.

En este proceso de la modernidad —que por lo demás no debe enjuiciarse sólo de manera negativa y, por tanto, no debe satanizarse, pero que no es nuestro tema dilucidar ahora¹⁷—, la religión ha llegado a ser también un ámbito social parcial deferenciado. La Iglesia es «un subsistema entre muchos. Es tolerada y aceptada, con tal que se atenga a las reglas del juego de la división de tareas sociales. La religión es competente, además, para la dimensión del sentido religioso del hombre y para las necesidades existenciales de los hombres que no pueden o no quieren admitir otros subsistemas»¹⁸. Así que la religión tiene su lugar reconocido como «elevación —creadora de sentido— del propio ideal de autorrealización» (M. Kehl), como «organizadora de usanzas populares», e igualmente como agencia social y empresa de prestación de servicios para las tareas diaconales, consideradas como importantes por la sociedad. Pero *no debe* exigir más. La Iglesia —como cualquier otra instancia religiosa— no es contemplada ya como «representante» de la verdad de Dios que reclama al hombre. La «verdad trascendente» se ha convertido en gran medida en una cuestión de sentimiento y en objeto de un vago anhelo sacral, incluso entre aquellos que se llaman a sí mismos cristianos¹⁹. Con todo, en cuanto «espacio vital Iglesia», la Iglesia es conocida sólo por pocos. Así que el individuo ha perdido la antigua comunión amparadora no sólo en la sociedad total fragmentarizada, sino también en la Iglesia. El individuo, desde la compleja oferta que le llega de los ámbitos parciales, tiene que crearse para sí su propio mundo de vida y su propio mundo de sentido. No

17. Cf. a propósito, por ejemplo, en M. Kehl, *Wohin geht die Kirche?*, 33ss, el capítulo «Gegen die 'Dämonisierung' der Moderne» («Contra la demonización de la modernidad»).

18. L. Karrer, *Die Stunde der Laien*, 82.

19. Eludir la aceptación de una reclamación absoluta de la religión de poseer la verdad —actitud que se halla integrada en una absoluta aversión hacia todo lo absoluto— es algo que corresponde a la actual «mentalidad posmoderna»: una actitud que es resultado de la historia occidental del cristianismo, y que se halla profundamente inscrita en ella. Las estructuras de esta historia se encuentran desarrolladas de manera compacta y acertada en H. Verwey, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000.

es de maravillar que vaya creciendo constantemente el número de los que no profesan ninguna confesión religiosa.

En relación íntima con esta evolución, hay que contar con que cambien radicalmente las relaciones entre la Iglesia y el Estado (la sociedad). Ya desde ahora, con una coalición de gobierno entre el SPD (Partido Socialista de Alemania), los Verdes y el PDS, la mayoría de los diputados del Parlamento alemán no profesarían ninguna confesión religiosa determinada. Si continúa de este modo la evolución, no se podrá descartar —como afirma Werner Hofmann— que «en el ámbito de la simple legislación se produzcan cambios jurídicos que dificulten considerablemente la situación de las Iglesias. Así, por ejemplo, es posible que, por mayoría simple, se suprima la recaudación estatal del impuesto eclesiástico y que las Iglesias se vean de este modo en grandes dificultades»²⁰. En vista de esta perspectiva sumamente realista, incluso el cardenal Ratzinger declara que «no se opone fundamentalmente a que, en situaciones correspondientes, se llegue también a más intensos modelos de separación», y afirma que hay que meditar «qué formas de vinculación entre el Estado y la Iglesia podrán ampararse realmente en convicciones íntimas y hacerse fecundas de esta manera, y dónde habremos de limitarnos a mantener posiciones a las que propiamente no tenemos ya ningún derecho»²¹.

Una *segunda cosa* se halla relacionada íntimamente con el proceso de diferenciación social, por el cual la Iglesia se ha convertido en una entidad separada entre muchas otras. O bien una segunda cosa radicaliza considerablemente aún más el proceso esbozado: se trata de algo generado por las nuevas circunstancias del mundo laboral y por las facilidades logradas en los medios de transporte y comunicación, a saber, la ingente *movilidad* y *globalidad* de nuestra vida, así como la *interconexión global* de todos los acontecimientos gracias a la intervención de los medios de difusión, que son omnipresentes, y a su trasmisión de informaciones. Con ello cada individuo se ve confrontado a diario no sólo con una cantidad ingente de hechos, sino también —gracias a ello— con una gran abundancia de «posibilidades», a saber, con formas de vida alternativas, con ideas sobre valores, con opiniones, con plasmaciones religiosas y con compromisos éticos. Todo esto no sólo cuestiona al indi-

20. W. Hofmann, citado según M. N. Ebertz, *Kirche im Gegenwind*, 58.

21. J. Ratzinger, *Salz der Erde*, Stuttgart 1996, 166 (versión cast.: *La sal de la tierra*, Madrid 1997).

viduo, sino que además le provoca a definirse a sí mismo determinando cuál es su propio lugar en ese «campo infinito de posibilidades». Como el mundo moderno presenta incesantemente al individuo «posibilidades de elección», vemos que lo que antes era «destino» (a saber, el haber nacido en una determinada sociedad y clase social, en un mundo profesional y en una religión) se halla ahora a merced de la decisión libre y personal. Sin embargo, la propia decisión es extraordinariamente lábil, porque se ve cuestionada constantemente de nuevo por la confrontación con otras posibilidades de elección. Con ello, toda vinculación se convierte, por su misma tendencia, en una vinculación provisional, en la vinculación «por algún tiempo». Y esto precisamente tiene profundas consecuencias allá donde —en sí— se exigen vinculaciones personales y sociales estables, por ejemplo, también en el ámbito de la fe. La Iglesia tiene que aceptar que ella no posee ya la única competencia total en materia de religión. También la religión se convierte en un «mercado de ofertas», que «haciendo publicidad» busca «clientes». Más aún, esta imagen del «mercado» se puede desarrollar más todavía: imaginémonos un supermercado en el que se ofertan juntos productos de la misma índole, pero de distintos fabricantes y con diferentes envases, los cuales productos compiten por ganarse la preferencia del comprador (por ejemplo, detergentes para el lavado de ropa). A menudo el producto más barato es el que lleva las de ganar, algunas veces también el más sencillo de aplicar, pero casi siempre el que gana es el que está mejor envasado y/o se presenta como el más atractivo en la publicidad realizada a través de los medios de difusión. Muchos clientes se deciden unas veces por un producto y otras veces por otro, sabiendo perfectamente que en el fondo apenas existe diferencia entre ellos. Algo parecido sucede en el actual «mercado» de las concepciones del mundo, de las ofertas de sentido y de las instituciones religiosas. También ellas son contempladas muchas veces con un «campo de posibilidades» variadas para el cliente libre, que cambia de «gusto» en cuanto al «consumo de productos».

A este juego se le añade un *tercer elemento*: en virtud de la moderna pluralización y mayor diferenciación de la sociedad, apenas existen ya espacios vitales uniformes, cerrados en sí mismos, que hagan posible una socialización homogénea y, por tanto, estable del niño y una red constante que dé sustentación al individuo adul-

to. Incluso familias relativamente «sanas», en vista de los numerosos «espacios» diferentes en los que el niño crece y va quedando marcado, tienen que capitular hoy día y renunciar a la idea de transmitir inquebrantablemente a la generación subsiguiente una tradición bien acreditada, como es, por ejemplo, la de la fe cristiana. Esto tiene, de nuevo, extensas consecuencias para la fe y la Iglesia. Pues allá donde todos profesan la misma fe religiosa y se encuentran en el mismo ámbito de la Iglesia, el individuo –como expone Peter Berger– «es capaz de mantener fácil y espontáneamente su propia fe en virtud del consenso social. Sin embargo, eso ya no es posible cuando el consenso comienza a deshacerse, cuando aparecen en escena ‘expertos en realidad’ que se contradicen mutuamente. Por consiguiente, el individuo tendrá que preguntarse antes o después: ‘¿Creo yo *realmente*?’»²². Y esta pregunta se examinará confrontándola necesariamente con la propia *experiencia* religiosa. ¿Dónde y cómo sucederá? Puesto que las experiencias no se producen sin una mediación social, y puesto que las experiencias *religiosas*, además, no se conceden a todos en la misma medida y que, incluso en especiales portadores de experiencias religiosas (profetas, místicos, santos), no se dan sin tentación y oscuridad y sobre el trasfondo de largos tiempos de privación de experiencias, vemos que es típico de las experiencias religiosas el que se encarnen en tradiciones. Tales tradiciones sirven para transmitir esas experiencias –en cierto modo, en forma «congelada», institucionalizada– a aquellos que no las han tenido por sí mismos o que no siempre las tienen, pero que en cambio se mantienen abiertos para que tales experiencias, cristalizadas en la tradición, puedan volver a «licuarse» en la historia de sus vidas. Claro que es presupuesto para ello (a) el que a las tradiciones se les conceda un anticipo de confianza y se las acepte como vinculantes para sí mismo, y (b) el que se tenga paciencia y se sepa esperar a que se produzcan tales «licuefacciones». Pero ambas cosas se ven dificultadas radicalmente en nuestra «sociedad de la vivencia», según la cual todo debe rentabilizarse de manera inmediata e instantánea en un estado de felicidad satisfactorio y emocional y en una satisfacción precisamente dionisiaca, tanto más cuanto que las actuales tradiciones religiosas se transmiten de una manera que –por lo menos, según

22. P. Berger, *Der Zwang zur Häresie*, 46.

su forma externa– no suscitan esperanzas demasiado grandes. Y de este modo, el individuo, también en cuestiones de religión, se ve remitido a sí mismo, a posibles experiencias propias. Pero precisamente este recurso a *la sola* experiencia religiosa *propia* no es suficiente nunca jamás para poder «sobrepasar de un brinco», como quien dice, la ruptura de un consenso homogéneo en toda la sociedad y la interrupción de la transmisión de una tradición religiosa. Precisamente por eso el actual paisaje religioso y parareligioso ofrece también una impresión sumamente confusa y, en medio de ella, la fe cristiana, transmitida por tradición, parece que difícilmente tendrá un gran futuro. En realidad esa fe, en las circunstancias esbozadas, tendrá sólo una oportunidad si consigue crear para ella un espacio de experiencia social que sea suficientemente plausible (aunque sólo sea el de una pequeña minoría) y la red de relaciones personales sustentadoras, en contraposición a otros espacios de experiencias y otras redes de relaciones.

En virtud de este breve (e incompleto) esbozo del trasfondo de la actual situación de la Iglesia, habrá quedado claro que, entre nosotros y en un futuro previsible, la Iglesia, *en cuanto se entiende a sí misma como «comunidad de convicciones»*, será una *Iglesia de minorías*. La evolución que tiende hacia ello es –como ya hemos visto– muy diferente en los distintos planos regionales. Pero la tendencia es en todas partes la misma: una alarmante reducción de la asistencia al culto divino, una disposición cada vez menor para dejarse marcar por las enseñanzas de la Iglesia y por sus orientaciones, una falta de compromiso en la comunidad y en las agrupaciones eclesiales, una incapacidad muy difundida de las familias para transmitir la fe y, como resultado de todo ello, un desvalido no saber y no poder practicar la fe, y *en cambio* una aceptación de la Iglesia en ámbitos en los que el hombre –que sigue siendo hoy día (como siempre) *homo religiosus*– experimenta su desvalimiento y su necesidad de recurrir a «algo superior» –en el nacimiento de un hijo, en el matrimonio, en la muerte–, y experimenta su necesidad de aceptar ese «algo superior» en cuestiones de compromiso social y diaconía²³ (en todo lo cual se aceptan am-

23. Este centro eclesial de gravedad, aceptado por todas las partes, no carece de problemática. M. N. Ebertz, *Kirche im Gegenwind*, 39s, hace la siguiente observación: «Su pérdida de integración y legitimación tratan de compensarla las

bas cosas: las acciones de bendición eclesial y las actividades caritativas, adoptando en todo ello una simple actitud de consumista). Así que ¡tal es la tendencia!

¿Será todo esto una visión horrorosa, el total desmoronamiento de un mundo que antiguamente fue sano, el signo de la lucha apocalíptica final, según se interpreta en círculos fundamentalistas? ¡No y rotundamente no!, sino que lo que estamos experimentando actualmente –como queda ya indicado– es una *transformación de la fisonomía* de la Iglesia, la transformación de la *fisonomía social* que la Iglesia había tenido hasta ahora, un cambio que no sólo significa un nuevo comienzo y una nueva oportunidad, sino que además difícilmente se produce sin profundas transformaciones que «hagan estremecerse» literalmente los cimientos actuales, y sin la experiencia de un «adiós» definitivo y de una «desintegración» irreversible.

2. Fisonomías sociales de la Iglesia

¿Qué significa exactamente en este contexto lo de «fisonomía social» de la Iglesia? Este concepto remite a una múltiple tensión polar, que evidentemente pertenece a la esencia de la Iglesia. *Por un lado*, la Iglesia está enviada a todas las naciones y a todos los hombres, a fin de llevarles el evangelio y reunirlos formando con ellos el pueblo de Dios. Para ello, el evangelio (y, con él, la Iglesia misma) tiene literalmente que adentrarse, «encarnarse» en el mundo que existe con anterioridad, en ese mundo con sus tradiciones culturales diferentes y siempre particulares. Pero esto, *por otro lado*, significa que la misión universal de la Iglesia, mientras dura el tiempo del mundo, encuentra eco y realización, pero sólo de manera inicial, parcial, «fragmentaria». De esta tensión entre la universalidad impuesta y la particularidad existente de hecho, se deriva otra cosa: siempre subsiste una diferencia entre las formas

Iglesias... mediante la construcción de su base de actividad eclesial social: con éxito... pero no sin consecuencias». Pues con ello se produce un «desplazamiento que aleja de la Iglesia de la salvación y conduce a la Iglesia social» (*ibid.*, 46); «bienestar social en vez de salvación» (*ibid.*, 79). A esto se añade el que «ni siquiera la mitad de los colaboradores y colaboradoras, con plena dedicación, de instituciones diaconales confiesan poseer para su actividad una motivación explícitamente cristiana» (*ibid.*, 88, con referencia a un estudio de H. U. Nübel, *Die neue Diakonie*, Freiburg i.Br. 1994).

eclesiales de expresión, que se deben al evangelio y que están marcadas por él, y aquellas formas que brotan de la correspondiente tradición cultural previa, de la situación histórica y del pecaminoso afán humano de poder. De esta «diferencia» que existe de hecho, resultan *fisonomías sociales* de la Iglesia, fisonomías que se van transformando históricamente, y en las cuales la Iglesia –según las épocas, las culturas y las circunstancias sociales– se expresa de manera distinta como entidad social de índole propia en medio de su entorno social, y así se manifiesta visiblemente y se comporta. Por tanto, en tales fisonomías eclesiales diferentes se expresan siempre dos cosas: la misión universal de la Iglesia y su fáctica realización limitada, solamente parcial, en el contexto de una determinada sociedad y cultura.

En la historia hubo ya una serie de «metamorfosis», de transformaciones de la fisonomía social de la Iglesia, en las que la Iglesia, como una oruga, se despoja de la «vestidura» que había tenido hasta entonces para adquirir una nueva fisonomía. De esto vamos a ofrecer ahora brevemente algunos ejemplos tomados de la historia, en una perspectiva que nos haga ver cuáles eran los ideales típicos. Y lo haremos indicando al mismo tiempo las correspondientes oportunidades y limitaciones, así como la diferente caracterización y función del ministerio eclesiástico.

Durante los tres o cuatro primeros siglos encontramos pequeñas comunidades cristianas, a menudo poco llamativas, comunidades de «diáspora» que, en contraposición a su entorno pagano, se entendían –según suele decirse hoy día– como «comunidades de contraste», conforme a aquellas palabras de Pablo: «¡Debéis ser puros e irreprochables, hijos de Dios sin mancha, en medio de una generación corrompida y extraviada, entre la cual vosotros debéis brillar como lumbreras en medio del mundo!» (Flp 2, 15). Cual una comunidad que, como ya lo estuvo Israel, se hallaba «dispersa entre las naciones» (cf. Tob 13, 3), la Iglesia, así estructurada, se hizo cargo de su misión universal haciendo que resplandeciera la luz del evangelio en un mundo en tinieblas, y erigiendo así una orientación y un signo de esperanza, principalmente mediante el testimonio personal de fe de cada uno de los miembros de la comunidad, pero también mediante el testimonio colectivo de un orden de vida determinado por el evangelio. «¡Miradlos cómo se aman!»

Además, la preocupación por las personas necesitadas ocupó un gran espacio. Y así, escribe Justino: «Los que tenemos, socorremos a los nece-

sitados todos y nos asistimos siempre unos a otros... Los que tienen y pueden, cada uno según su libre determinación, da lo que bien le parece, y lo recogido se entrega al presidente y él socorre con ello a huérfanos y viudas, a los que por enfermedad o por otra causa están necesitados, a los que están en las cárceles, a los forasteros de paso; en una palabra, él se constituye provisor de cuantos se hallan en necesidad»²⁴. Este servicio a los necesitados no se limitaba a la propia comunidad, sino que se extendía al entorno pagano. Los que recibían ayuda de las comunidades eran principalmente los que lo estaban pasando muy mal, las personas que vivían solas y no tenían familia, los desplazados, los fracasados. Hasta tal punto que una persona que odiaba mucho a los cristianos, como era Juliano el Apóstata, reconocía como razones para la fuerza persuasiva del cristianismo su «filantropía hacia los forasteros»²⁵.

Pero se situaba en un horizonte universal no sólo la prontitud para practicar una actividad caritativa con todos, sino también el hecho –hacia el que señalan con insistencia todos los apologetas del cristianismo primitivo– de que en las comunidades se oraba por el bienestar del emperador y la prosperidad del Imperio, y se estaba convencido de estar haciendo con ello la contribución más importante al orden público y a la paz universal.

El ministerio eclesiástico se entendía principalmente en aquella época como fermento de la unidad en la comunidad y como punto de enlace por medio del cual la comunidad local se hallaba vinculada con otras comunidades en la red de las numerosas Iglesias. Si el ministerio del diácono, relacionado directamente con el obispo, se orientaba a prestar servicio a los necesitados, vemos que la «labor pastoral» del obispo y de los presbíteros consistía en la celebración de los sagrados misterios, en la oración de intercesión, en la meditación de la palabra de Dios y en la trasmisión de dicha palabra por medio de la catequesis y la predicación, así como en el ejercicio del tribunal de arbitraje y en la disciplina (penitencial), y naturalmente en la atención y consuelo individual a las personas.

Precisamente esta fisonomía social de la Iglesia –pequeñas comunidades que viven en contraste con la sociedad contemporánea y que transmiten el evangelio por medio de un testimonio personal– vuelve a suscitar actualmente especial atención y simpatía. Seguramente porque hoy día

24. Justino, *Apología I*, 67, 1 y 6 (D. Ruiz Bueno, *Padres apologetas griegos*, Madrid 1979, 258).

25. Juliano, *Ep. ad Arsacium*, en Sozomeno, *Hist. eccl.* V, 16 (GCS NF 4, 217). Como trasfondo hay que tener en cuenta que –prescindiendo de la institución para la asistencia y alimentación de los pobres– la «actividad social» en el mundo antiguo se limitaba casi siempre al ámbito familiar, y dentro de este, principalmente a las familias ricas (los médicos practicaban exclusivamente su actividad para los ricos; eran desconocidos los hospitales y los centros asistenciales).

volvemos a vivir o comenzamos a vivir en una situación comparable: como pequeña minoría en medio de una sociedad «neopagana», es decir, que ya no es cristiana, más aún, que se halla ampliamente secularizada. Pero, a pesar de todo lo grandioso que en ella se encierra, no debemos ignorar los límites que entraña esa fisonomía social: la Iglesia, que está llamada a realizar la misión en el mundo, se mantenía forzosamente por aquel entonces en cierto aislamiento, apartada de la vida social «normal», de los centros del poder político, de las instituciones que marcaban su impronta en la cultura. No intervenía aún, no podía intervenir aún en las «macroestructuras» del mundo, a las que también debe llegar finalmente Cristo y su salvación.

Esto último sucedió durante los siglos IV y V. Se produjo entonces la transición de una Iglesia minoritaria a una entidad que marcaba su impronta sobre la sociedad y la determinaba. Esto condujo a aquella unidad que nosotros, viendo las cosas retrospectivamente, denominamos «el Occidente cristiano» o «la cristiandad». El cambio que se produjo entonces y que algunas veces, con imprecisión, se denomina el «giro constantiniano» (y que hoy día es juzgado a menudo de manera negativa) no fue ciertamente –de manera simplista– «el gran pecado de la Iglesia». Pero también en este caso habrá que afirmar que *cualquier* fisonomía tiene sus ventajas y sus limitaciones. Lo grandioso de la fisonomía medieval de la Iglesia consistía ciertamente en que ella era capaz de realizar la misión universal confiada por Cristo, y de hacerlo llegando hasta todos los hombres y hasta todas las partes del mundo, extendiéndose por todos los confines. El evangelio podía difundirse realmente por doquier y en todas las dimensiones. El mundo europeo –otro mundo no se conocía en Occidente o, a lo sumo, era considerado como la «periferia»– estaba cristianizado en toda su extensión y en casi todos sus elementos. Pero a causa de la mezcla existente entre la Iglesia y el mundo, surgieron también múltiples peligros y situaciones difíciles. Y así (1) el hecho de ser cristiano difícilmente podía considerarse ya como un «ser llamado afuera» y como cuestión de una *decisión* personal de fe. Lo de ser cristiano era para la mayoría el resultado de vivir en un ambiente sociocultural, no la consecuencia de algún tipo de decisión. Por este motivo, las perspectivas cristianas fundamentales se acomodaron con harta frecuencia a lo que resultaba plausible para la sociedad global (en este punto, los miembros de las órdenes religiosas, viviendo como los «genuinos» cristianos, trataron entonces de encarnar en sus vidas el contraste marcado por el evangelio). (2) A causa precisamente de la vinculación estrecha, demasiado estrecha, entre el poder eclesiástico y el poder secular, se inflamó entre ambos una pésima lucha de competencia que duró demasiado tiempo, y en virtud de la cual (3) el ministerio eclesiástico –en contra del evangelio– se plasmó excesivamente en anolo-

gía con el poder secular²⁶. Con todo ello quedaba aguado el mensaje del evangelio; en todo caso, no se perfilaba con claridad suficiente.

Con esto nos estamos refiriendo ya al ministerio eclesiástico y a su actividad. Aunque, dada la gran extensión del espacio, difícilmente será posible trazar líneas estructurales universales que se mantengan de manera constante, sin embargo podemos afirmar generalizando que en el ministerio episcopal y en el ministerio presbiteral que trabaja en el espacio urbano se hallaba el centro de gravedad de la dirección, administración y defensa de la *christianitas* —realizadas en colaboración con las autoridades «profanas»—, mientras que en el espacio rural el ministerio se limitaba más bien a la administración de los sacramentos y de los sacramentales, y asumía además tareas en el ámbito de la educación y de la enseñanza en general. Claro está que en todo ello seguían representando también un papel la predicación y la catequesis e igualmente las actividades sociales, pero las dos primeras fueron desempeñadas tan escasamente en determinados tiempos que, como compensación, tuvieron que saltar a la brecha individuos y grupos religiosos (por ejemplo, las órdenes mendicantes) y —¡más tarde!— las típicas «órdenes religiosas dedicadas a la pastoral» (por ejemplo, los jesuitas).

Demos ahora un salto hasta situarnos a mediados de los tiempos modernos. Durante el siglo XIX, cuando después de las guerras de religión, de la Ilustración y de la Revolución francesa se quebró la *christianitas* homogénea y la Iglesia no se identificaba ya con el mundo circundante (que se iba secularizando cada vez más), surgió una nueva variante de la fisonomía social de la Iglesia que había existido hasta entonces: la de la *societas perfecta*. Esto quiere decir que la Iglesia se entendía a sí misma como una sociedad propia, subsistente «autónomamente» en sí misma, que en su propio espacio interior duplicaba (por decirlo así) y «reproducía» los factores y las estructuras determinantes de la sociedad «secular»²⁷. Y así, había escuelas, bibliotecas e instituciones educativas católicas, insti-

26. B. Häring, *Heute Priester sein*, Freiburg i.Br. 1995, 67, señala con énfasis a este propósito: «Constantino y no pocos de sus sucesores utilizaron a la Iglesia para asegurar y sacralizar su propia soberanía, aunque no todos los obispos y sacerdotes se dejaron instrumentalizar. Hubo varones de amplias miras y valientes que vieron con claridad cómo, en una Iglesia oficial del Estado, en una Iglesia privilegiada, podían surgir y extenderse funestamente todas las tentaciones satánicas de las que se habla en el evangelio de san Mateo, inmediatamente después del bautismo de Jesús: la degeneración de la Iglesia hasta convertirse en una religión destinada a medrar personalmente, a las propias ganancias, a la instauración de tronos episcopales, archiepiscopales y de príncipes-obispos, a títulos altisonantes y al comportamiento arrogante con los 'súbditos', un comportamiento que iba asociado demasiado fácilmente con esos títulos».

27. Sobre esta fisonomía social, cf. L. Karrer, *Die Stunde der Laien*, 54-72.

tuciones sociales y corporaciones católicas (llegando incluso a crearse sindicatos católicos), y arte y literatura católicos. En consecuencia podía suceder, como refiere U. Altermatt

que un católico naciera en un hospital católico, asistiera desde la enseñanza preescolar hasta la universitaria a escuelas católicas, leyera periódicos y revistas católicas, eligiera después candidatos del partido católico y colaborase como miembro activo en numerosas asociaciones católicas. Además, no era nada raro que el mismo católico se asegurara a la vez en una entidad aseguradora católica contra los riesgos de accidentes y de enfermedades, y depositara sus ahorros en una entidad bancaria católica... La subsociedad católica... ofrecía de este modo a cada católico algo así como una patria sustitutiva²⁸.

Por consiguiente, la Iglesia duplicaba en cierto modo al mundo: todo lo que había «fuera», lo había también «dentro». Y en ese «dentro», a pesar de toda la importancia de los laicos (una importancia acrecentada en las instituciones «duplicadas»), el ministerio eclesiástico desempeñaba el papel decisivo de dirección. En la naciente «Acción Católica» la actividad de los laicos era sumamente apreciada, pero bajo la dirección y las instrucciones impartidas por el ministerio eclesiástico. Este, en continuidad con su antigua autoridad, tenía en todas las cosas la primera y la última palabra. La labor pastoral no consistía únicamente en la administración de los sacramentos, en la catequesis y en la predicación, e igualmente en la prestación de ayuda individual, sino que a esto se añadía la dirección y la atención prestada a las numerosas instituciones y organizaciones, a las asociaciones y grupos, que se hallaban ahora bajo competencia eclesial. Ahora se intensificaba la imagen del sacerdote y pastor de almas como la de un eclesiástico con competencia en todas las cosas.

Esta fisonomía social de la Iglesia era también un intento por acomodarse a la nueva situación histórica con el fin de que el evangelio penetrara en el mundo. Pero el precio era alto: significaba también en cierto modo separar a la Iglesia —con mamparos estancos— del mundo «real»; significaba que la Iglesia «se daba por satisfecha» con el espacio en el que ella poseía el poder de plasmación. Además, en el caso de no pocas personas, la fe cristiana se afincaba en las plausibilidades del espacio cultural (interior) del catolicismo (el «catolicismo cultural»), más bien que en las propias convicciones de fe. Por consiguiente, volvemos a encontrar aquí ventajas e inconvenientes, oportunidades y limitaciones.

28. U. Altermatt, *Abschied vom katholischen Blockdenken*: Civitas 30 (1975) 564ss.

3. ¿Y hoy día? La Iglesia como «estructura mixta híbrida»

Partiendo de este esbozo, muy parecido a una talla en madera, miremos a nuestra situación actual. Como hemos señalado ya antes, parece que no hay duda alguna de que las formas en que durante largo tiempo se ha ido realizando la Iglesia, después de un largo proceso de transformación y diferenciación, están abocadas hoy día realmente a la desaparición. Pero ¡fijémonos bien! Se trata siempre de «formas», de «fisonomías» de la Iglesia, ¡no de la Iglesia misma! Y según parece, la Iglesia *se encuentra ya* en el proceso de adquirir una nueva fisonomía.

¿Cómo aparece la Iglesia? ¿Cómo suponemos que aparecerá? O mejor dicho, ¿en qué dirección debemos ir para que los comienzos que se están mostrando ahora de una nueva fisonomía social de la Iglesia (y, con ello, también de una nueva fisonomía del ministerio eclesial) los conduzcamos de tal modo que se ajusten a los «signos de los tiempos» y a la vez sean conformes al evangelio? Sencillamente, lo de «seguir haciendo arreglitos» según el lema «¡Conservar lo que haya que conservar, salvar lo que haya que salvar!» no nos conducirá a nada. Así que la única solución es la de intervenir de manera creativa y plasmadora en los procesos que están en marcha. Por consiguiente, «¿adónde va la Iglesia?» (M. Kehl).

No es fácil responder a esta pregunta, porque la Iglesia, si quiere ajustarse a ambas cosas, a los «signos de los tiempos» y al evangelio, será una «estructura mixta híbrida». Tal es la caracterización efectuada –creo yo– con mucho acierto por Ebertz²⁹. Esta caracterización es (tan sólo a primera vista) sorprendente, nueva y además poco invitadora. Pero –como hemos de ver todavía (*infra*, 293s)– puede basarse plenamente en Jesús mismo. No es casual que la Iglesia sea también para Agustín un *corpus permixtum*, «una sociedad sumamente mezclada». Sólo que para el obispo de Hipona esta «mezcla compleja» se refería a la realidad *interna* de los que invisiblemente pertenecen a la Iglesia, mientras que actualmente y en un futuro previsible la *mezcla* se presenta también en fenómenos y estructuras *exteriores*. Examinemos más detenidamente la cuestión, estudiando con detalle en las dos secciones siguientes los dos elementos que en la Iglesia se «mezclan» ya ahora y han de mezclarse sobre todo en el futuro.

29. M. N. Ebertz, *Kirche im Gegenwind*, 89.

a) La Iglesia como «comunidad de convicción»

1. En camino hacia una nueva fisonomía

Una simple mirada a las estadísticas, y sobre todo análisis y diagnósticos efectuados desde la perspectiva de las ciencias sociales, nos muestran que hoy día uno ya no es cristiano por el hecho de que ser un alemán, austriaco o suizo «normal» implique ser cristiano, es decir, porque la sociedad en la que uno ha nacido entró en simbiosis histórica con la tradición cristiana, sino que se es cristiano porque, en virtud de una decisión libre, una persona tiene fe en el evangelio y orienta conforme a él la propia vida. Pero esto precisamente será cada vez más la cosa de una minoría. Así se presenta, en todo caso, la actual evolución que la Iglesia sigue de hecho, con su rápida reducción de cristianos convencidos y convincentes. Y en los próximos tiempos la Iglesia, con seguridad, perderá más todavía en cuanto a difusión extensa, poder social e influencia sociocultural. Por tanto, experimentará muy de cerca, en sí misma y en sus instituciones, lo que es la agonía y la muerte. No obstante, ella aceptará y entenderá –¡esperamos!– este «ocaso» con una actitud que corresponde al núcleo mismo de la fe: «El grano de trigo ha de morir», pero «en la muerte está la vida»; en el ocaso hay un amanecer, hay nueva vida; en el morir se anuncia un nuevo futuro.

Y esto podría ser en realidad «el reverso de la medalla»: en el «morir» de la fisonomía social que la Iglesia ha tenido hasta ahora se anuncia una oportunidad, a saber, la oportunidad de vivir el evangelio y de dar testimonio de él en el mundo, pero haciéndolo de manera más intensa, más veraz, sin componendas, es decir, sin mirar de soslayo para ver si se suscita o no un amplio eco social. ¡El *evangelio*! Y esto significa el seguimiento del Crucificado, el vivir conforme a las «bienaventuranzas» (en ellas se exige pobreza y actitud no violenta), y el estar convencido de que la vida no finaliza en este mundo y el tener la esperanza de lo venidero. Entonces lo que ocupa el primer plano no es la «avenencia» con el mundo, sino el tomar completamente en serio el evangelio. La Iglesia recordará de manera nueva que está «en tierra extraña», «en la dispersión» (1 Pe 1, 1), que los cristianos viven «como extranjeros y peregrinos en este mundo» (que está orientado de manera enteramente distinta; 1 Pe 2, 11). Con ello la fisonomía de la Iglesia será semejante a la que tuvo durante los primeros siglos. Pues, que-

rámoslo o no, todo indica que los cristianos se están convirtiendo en la «Iglesia de la diáspora» en medio de un mundo que cada vez se va haciendo más indiferente hacia ella. La Iglesia tendrá que realizar el ordenamiento de su vida en contra de otras estimaciones de valores y, siendo impotente y atacada, tendrá que seguir a su Señor crucificado, con la firme esperanza de que, precisamente de esta manera, va a conseguir ella misma la vida y va a transmitir la vida. Pues, como confesó el sínodo de Würzburgo (una confesión que aguarda ser puesta en práctica):

«El mundo» no necesita por medio de la religión una duplicación de su desesperanza; el mundo necesita y busca (en todo caso) el contrapeso, la fuerza explosiva de una esperanza vivida. Y lo que debemos al mundo es esto: compensar la deficiencia que existe en cuanto a esperanza vivida intuitivamente. En este sentido, la cuestión acerca de nuestra responsabilidad ante el presente y del significado del momento presente es, finalmente, la misma cuestión que pregunta acerca de nuestra identidad cristiana: ¿somos nosotros lo que confesamos ser según el testimonio que damos de nuestra esperanza?³⁰.

Tan sólo cuando la Iglesia se esfuerce verdaderamente en ser «sal de la tierra» y «luz del mundo», entonces, como comunión-en-Cristo, podrá hacer valer ante el mundo, de manera nueva, la alegre noticia de la *communio* de Dios, que comienza ya ahora y que algún día ha de consumarse por completo. Quizás sea capaz también de ser de esta manera un signo invitador y fascinante en una sociedad que, *a pesar de*, mejor dicho, *a causa de* su pluralización y de la consiguiente atomización y aislamiento de los individuos, no hay nada que anhele *tanto* como unas relaciones interhumanas fiables; relaciones que no se basen en ilusiones engañosas y en mutuas exigencias morales ni se hallen bajo una constante presión de legitimación, sino que sean relaciones «bellas», es decir, concordes, verdaderas y satisfactorias; relaciones que tengan duración y futuro. En este aspecto, se observa en la sociedad actual una clara «corriente» hacia nuevas formas de sociedad, eso sí, hacia «nuevas comunidades bajo la condición de la individualización»³¹. «Hay

30. Sínodo conjunto de las diócesis de la República Federal de Alemania, L. Bertsch y otros (eds.), vol. I, Freiburg i.Br. 1976, 101.

31. G. Schulze, *Erlebnisgesellschaft*, 75 y 278.

—como afirma Ebertz— unidades de comunicación y de acción, especialmente de orientación y de pertenencia, las cuales, desde luego, se constituyen no tanto... con arreglo a criterios de moral social (según el esquema bueno-malo), sino más bien por criterios de estética social (bello-feo)»³². Esto quiere decir que se buscan comunidades que sean fascinantes, que inunden de felicidad y que sean enriquecedoras. Pero precisamente no podrían satisfacer tales expectativas las comunidades en la Iglesia, que —con toda la luz crepuscular que las circunstancias de peregrinación a través del tiempo y de la historia hacen que corresponda a la Iglesia— no viven de las propias realizaciones³³, sino que reciben su luz de la gloria del Resucitado y obtienen su impronta por la belleza de Cristo y de su evangelio. En vista de los extremos procesos de individualización de los tiempos modernos y del extendido aislamiento del sujeto, la Iglesia podría desplegar en este aspecto nueva fuerza de atracción y podría adquirir considerable plausibilidad.

Claro que aquí acecha un peligroso abrojo, a saber, la tendencia a realizar principalmente a la Iglesia en una intensa vida comunitaria («familia parroquial»). Se trata de aquel deseo —a menudo inconsciente— de agruparse con aquellos «con quienes se comparte un lenguaje común y una común cultura de la vida, la tendencia a integrarse y a completarse con participantes que se adapten entre sí en cuanto a mentalidad y modo de comportarse, pero que no estén abiertos ni representativamente ni siempre de hecho ante la manera de ver las cosas, los ámbitos de preocupaciones y las expectativas de los restantes miembros de la Iglesia (¡y de los que no son miembros!)». En una palabra: reina una necesidad de armonía que impide, o por lo menos contempla con ansiedad y desconfianza, la comunicación con «el extraño», con «el otro». Por eso, en esas comunidades que cultivan una intensa vida comunitaria existe precisamente una «estrechez estética del ambiente», que contribuye considerablemente a «mantener a muchas personas distanciadas, más aún, a mantenerlas en una absoluta falta de relaciones con la vida eclesial; y entre esas personas hay también jóvenes»³⁴. Aquí se manifiestan los amenazadores fenómenos que son consecuencia de aquella teología de la comunidad (por no hablar de ideología de la comunidad), que fue absolutamente desconocida en la Iglesia católica hasta los años sesenta del siglo pasado, y que surgió a conse-

32. M. N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt?*, 261.

33. ¡Y que por ello se diferencia de la actual «sociedad de la vivencia»! Cf. G. Schulze, *Erlebnisgesellschaft*, 37-40.

34. M. N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt?*, 266 y 269.

cuencia del concilio Vaticano II y que recibió su «gran espaldarazo» en el sínodo de Würzburgo (¡completamente en contra de la tendencia fundamental de ambos sinodos!). Con razón escribe Ebertz a este propósito:

El hecho de que la Iglesia hoy día se autorreduzca en buena parte a la «comunidad» y a su pastoral, y que también –precisamente por ello– presione a su actual «pastoral de urgencia» haciéndola pasar por este «ojo de aguja» pastoral, hace que haya que formular de manera cada vez más apremiante el diagnóstico sociológico de *autobloqueo* de la Iglesia, más aún, considerándolo en cierto modo como una «sociopatológica» *autolesión de su exigencia misionera*. La Iglesia, partiendo de ahí –y facilitada indudablemente por la pluralización estructural, cultural e individual– corre por lo menos el riesgo de acelerar la tendencia de una cultura parcial hacia una subcultura religiosa. Con esto se encuentra la Iglesia ante el desafío de buscar con su propia actividad nuevos caminos hacia aquellos otros ambientes, si es que quiere transmitir su mensaje y hacerlo valer en el mercado de las instituciones que ofrecen sentido. Surge la cuestión de si esos caminos podrán recorrerse mientras se propugne una pastoral y una teología pastoral con estrecheces y reducida a la «comunidad»³⁵.

A causa de estas fatales consecuencias, hay que romper en dos aspectos la idea sobre la dirección de una «Iglesia en cuanto comunidad».

2. La *communio* como *missio*

La *communio* y la *missio* son los dos «movimientos fundamentales» de la Iglesia. El movimiento de la *communio* reúne a «los dispersos hijos de Dios» (Jn 11, 52) moviéndolos hacia el único centro: hacia la vida con Cristo en el Espíritu santo como hijos del único Padre, y manteniéndolos en ese centro. Así que la Iglesia como *communio* es el «ícono de la Trinidad»: como «unidad en pluralidad» y «pluralidad en unidad y hacia la unidad», la Iglesia refleja la vida del Dios Trino y Uno. El (re)descubrimiento de la Iglesia como *communio* en todos los niveles de su vida fue una de las proezas del concilio Vaticano II. Aunque esta idea dista mucho de haber penetrado aún en todas las mentes y los corazones de los fieles, principalmente de los ministros, y sobre todo dista mucho de haber penetrado aún en las estructuras de la Iglesia, encuentra

35. *Ibid.*, 138.

por lo menos amplio eco en los niveles inferiores de la Iglesia, seguramente –entre otras cosas– porque responde al anhelo del hombre actual por poseer una comunión fiable. La comunión en la fe y en la celebración sacramental, una comunión que se realiza «en el lugar», insta y mueve a expresarse y hacerse experimentable en las comunidades humanas logradas o, por lo menos, en comunes acciones y vivencias. Esto puede acontecer en el plano de comunidades parroquiales de intensa vida, en el ámbito de asociaciones y grupo eclesiales e igualmente en las nuevas comunidades espirituales. Por doquier se observa el vivo anhelo de una «comunión» que experimentalmente llene de alegría. En contraste con este empeño por lograr una *communio*, se halla claramente en segundo lugar la atención prestada a la *missio*. El movimiento de «concentración» es tan rectilíneo, que el movimiento centrífugo inverso –que impulsa a salir a la periferia– apenas se esboza. De ahí proceden también las consecuencias negativas de las nuevas formas de vida comunitaria, tal como quedaron expuestas anteriormente. Se desea satisfacer dentro de un «caparazón» religioso la necesidad de suprimir el aislamiento y de alcanzar la armonía, y se goza uno de la «salvación» que allí se inicia ya o se disgusta uno porque esa «salvación» no termina de llegar³⁶. Pero con eso se ha trastocado la relación entre la *communio* y la *missio*. Todos los evangelios tienen como *nota principal* el envío (o «misión») de los discípulos al mundo, no la idea de permanecer en el «Tabor» de la experiencia de comunión, esa experiencia que inunda de dicha. Entonces la *missio* ¿tendrá prioridad sobre la *communio*?

Esta pregunta parte del falso supuesto de que ambos movimientos fundamentales o son alternativas (o... o...) o son parataxis

36. Seguramente se halla relacionada también con ello la creciente crítica contra la Iglesia que se ha dejado sentir durante los decenios pasados. A pesar de lo justificada que pueda estar la crítica, creemos que el exceso actual es consecuencia también de una serie de expectativas utópicas (conducentes necesariamente a la decepción), que se han cifrado en la Iglesia como estructura social (y también en otras estructuras sociales). Con razón observa M. Lütz, *Der blockierte Riese*, 50: «El que intencionadamente quiera suscitar la crisis en un matrimonio, lo logrará simplemente con sugerir, al menos a uno de los cónyuges, la idea de un matrimonio ideal. Eso es suficiente. Todo lo demás se irá produciendo por sí solo». Con el afán de lograr lo inasequible, se impide la realización de lo posible. También en este punto se ve que la consigna de «ensueños acerca de la Iglesia» es una consigna profundamente problemática. Cf., a propósito, G. Greshake, *Der dreieinige Gott*, Freiburg i.Br. 31999, 400ss (versión cast.: *El Dios uno y trino*, Barcelona 2001).

(no sólo..., sino también...). Pero si dirigimos nuestra mirada al Dios Trino y Uno, del que la Iglesia es imagen o debe serlo, entonces veremos algo distinto: la *communio* que es Dios mismo en su vida intratrinitaria se abre plenamente en la creación y en la historia hacia la *missio* en el mundo. Dios, por decirlo así, no permanece en su feliz vida comunitaria; sale de la propia *communio*, lo regala todo, no se reserva nada. Entrega a su Hijo a un mundo que le rechaza, y envía el Espíritu, que se une con el gemir y el suspirar de la creación (cf. Rom 8, 26). Y así, la propia *communio* de Dios, por la libertad de su amor insondable, *se convierte* en la *missio*. Por consiguiente, en lo que respecta al Dios Trino y Uno se da la igualdad: *communio* = *missio*; o mejor, la vida divina comunitaria se realiza como *missio*, como salir del propio círculo de vida, como entrega a lo «otro», a lo «extraño», a lo que «se rehúsa». Por tanto, si la Iglesia puede entenderse a sí misma como «icono» del Dios Trino y Uno, entonces ella no puede realizar su propia comunión de manera diferente de como Dios lo hace: *como missio*. Dicho con otras palabras: la *communio* de la Iglesia, una comunión auténtica, lograda, que inunde de felicidad, consiste precisamente –en todos sus niveles– en la realización de la *missio*, a saber, en la responsabilidad asumida comunitariamente por la Iglesia con respecto al mundo y con respecto a su misión en el mundo. Tan sólo así la Iglesia podrá ser realmente «sal de la tierra» y «luz del mundo» (Mt 5, 13s). Y por esto se dice también en el decreto del sínodo de Würzburgo titulado *Servicios misioneros*: «Una comunidad o un cristiano que no participen en esa misión viven en contradicción con la esencia de la Iglesia»³⁷. Es decir, el Sínodo en este pasaje no formula una definición a partir de la «congregación» (*communio*), sino a partir de la misión.

3. Iglesia episcopal, no Iglesia parroquial

Es sorprendente que el concilio Vaticano II, cuando habla de la Iglesia local o también de una Iglesia parcial («particular»), no se refiere (salvo escasas excepciones) a la parroquia, sino a la diócesis, es decir, a la Iglesia local dirigida por el obispo. A él, al obis-

37. Sínodo conjunto de las diócesis de la RFA (1976), 826. De manera parecida se dice en el marco de ordenamiento para las estructuras pastorales: «La comunidad no debe encerrarse en sí misma con autosatisfacción... Por eso, la comunidad cristiana es, por su fundamento, una comunidad misionera» (*ibid.*, 690).

po, le corresponde la dirección de una Iglesia parcial en virtud de una «misión divina» (LG 20). «La diócesis es una parte del Pueblo de Dios que se confía a un obispo para que la apaciente con la colaboración de su presbiterio. Así, unida a un pastor, que la reúne en el Espíritu santo por medio del Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia particular. En ella está verdaderamente presente y actúa la Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica» (CD 11). Si consideramos la razón suprema de la Iglesia parcial (o «Iglesia particular»), vemos que esta queda constituida por la eucaristía celebrada bajo la presidencia del obispo. Esta celebración episcopal de la eucaristía precede, por tanto, a toda la estructuración territorial de la Iglesia episcopal en parroquias, etc. Más aún, hacia la Iglesia episcopal se halla ordenada toda celebración eucarística que sea realizada –bajo la presidencia de un presbítero como colaborador del obispo– por una comunidad local³⁸. Tan sólo en cuanto esta eucaristía se celebra «en comunión con nuestro obispo N.» y, por medio de él, «en comunión con el papa N.» –como se dice en la plegaria eucarística de la misa– situará a los creyentes en la *communio* de Dios, en la unidad del cuerpo de Cristo y será verdaderamente *sacramentum unitatis*³⁹.

Por eso –como afirma con razón Joachim Kittel– en lo de ser Iglesia «no se trata primordialmente de un determinado territorio, claramente definido, sino que la tarea pastoral personal del obispo

38. SC 42 lo formula de la siguiente manera: «El obispo no puede presidir personalmente a toda la grey en su Iglesia, siempre y en todas partes. Por eso, necesariamente, debe constituir comunidades de fieles [*fideliū coetus*], entre las que destacan las parroquias, distribuidas localmente bajo un pastor que hace las veces del obispo. Estas, en cierto modo, representan a la Iglesia visible establecida por todo el mundo». Aunque aquí se realiza especialmente a las parroquias, podría tener razón H. Zapp, *Kirchenrechtliche Aspekte zur 'Gemeindeleitung' bei Priesterangel nach c. 517 § 2 CIC*, en H. Windisch (ed.), *Seelsorgeeinheiten und kooperative Pastoral* (Freiburger Texte 38), Freiburg 1999, 49, cuando escribe que, para el concilio Vaticano II, lo constitutivo «no es ya el principio territorial sino el principio personal».

39. Esto lo pone ya de relieve J. Kittel, *Leben aus geschenkter Einheit. Ekklesiologische Anmerkungen zur Theologie der Seelsorgeeinheit*, en *Miteinander Kirche sein – für die Welt von Heute*, edit. por Erzb. Ordinariat [= Curia arzobispal], Institut für Pastorale Bildung [= Instituto de formación pastoral], Freiburg i.Br. 1999, 17-21. Por consiguiente, cuando algunos sacerdotes –como sucede algunas veces– por disgusto contra el obispo y/o contra el papa no los conmemoran en la celebración eucarística, entonces lo que hacen es representar un simple «teatro litúrgico» y ya pueden inmediatamente dejar de celebrar una eucaristía que ha quedado así «pervertida» en lo más profundo.

y del presbiterio se refiere a una 'parte del pueblo de Dios', a una determinada comunidad de fieles, cuya congregación está asociada, sí, localmente, pero no está vinculada territorialmente en el sentido de límites dispuestos administrativamente»⁴⁰. Por consiguiente, a la estructura territorial dispuesta administrativamente le corresponde tan sólo una importancia subsidiaria. El recalcar esto con énfasis es de suma importancia en una época en que se buscan «nuevas entidades comunitarias *bajo la condición de la individualización*» (cf. *supra*, 276). La comunidad parroquial (estructurada territorialmente) no debe oponerse, como si fuera una «vaca sagrada», a estas exigencias actuales. La labor pastoral no debe efectuarse ya *ante todo* para cubrir una comunidad (parroquial) que se extienda por una superficie determinada, que lo nivele todo y que, por tanto, «estreche el ambiente», sino que debe efectuarse más bien para crear una red entre las más diversas formas comunitarias. La Iglesia del futuro será una «comunidad de comunidades». En esta línea aboga el sociólogo Ebertz por una «pastoral de comunicación» *sui generis*,

que, desde luego, no se encamina a la abolición de toda pastoral de comunidad, pero que tampoco deba justificarse ante el «tribunal» de aquellas personas de la estructura comunitaria que difícilmente sean capaces de concebir la Iglesia en la «base» si no es en la fisonomía social de una comunidad parroquial que cubra una superficie y que constituya círculos concéntricos. En cuanto la comunidad parroquial, con su fuerza centrípeta, «partiendo desde el centro, trate de absorber todo lo que se halla en medio de ella»^[41], entonces no sólo está llegando evidentemente a sus límites, sino que contribuye a dirigir de hecho a la Iglesia hacia un estrechamiento del ambiente⁴².

Estrechamiento del ambiente por cuanto en muchas parroquias un tanto pequeñas no existe ya aquella «oferta» de comunidades, agrupaciones, proyectos de acción comunitaria, *enteramente diferentes*, en una palabra, no existen aquellos «ambientes estéticos»

40. J. Kittel, *Leben aus geschenkter Einheit*, 18. E. Corecco relativiza también la importancia de la parroquia cuando escribe: «En oposición a la Iglesia parcial (o diócesis), la parroquia no constituye como tal una realidad teológica... Tan sólo la comunidad eucarística tiene carácter teológico» (cita según P. J. Cordes, *Nicht immer das alte Lied*, 35).

41. R. Hartmann, *Abschied von Gemeinde – Schicksal oder Chance der Hochschulpastoral*, en U. Schnieder-St. Kellner (eds.), *Kirche an der Hochschule*, Göttingen 1996, 17.

42. M. N. Ebertz, *Kirche im Gegenwind*, 141.

diferentes (M. N. Ebertz), que son los únicos capaces de responder a la expectación y al anhelo del hombre actual que suspira por encontrar una congregación que esté cortada según el patrón de los individuos. En la medida en que existe únicamente un «ambiente» determinado y homogéneo de los demás cristianos y de las estructuras sociales, muchos –sobre todo jóvenes– capitularán ante ese estrechamiento («estrechamiento del ambiente estético»: Ebertz)⁴³.

4. Excursus: Problemas en torno a las nuevas «unidades de pastoral»

Sobre este trasfondo hay que enjuiciar no sólo el hecho de que sea cada vez mayor el número de sacerdotes que tengan que hacerse cargo de parroquias (un tanto pequeñas), sino también los empeños actuales de muchas diócesis por crear nuevas «unidades de pastoral». Puesto que en las actuales circunstancias la concentración de la labor pastoral en pequeñas parroquias, cuya dirección se va acumulando en manos de un solo sacerdote, demuestra ser un absurdo, habrá que valorar positivamente –en principio– la creación de nuevas «unidades de pastoral» (neologismo calcado de la expresión francesa «unité pastorale») ⁴⁴. Sin embargo, esta empresa toma casi siempre como punto de partida dos presupuestos sumamente cuestionables: (1) en las circunstancias de una escasez cada vez mayor de sacerdotes, ¿cómo podrá «gestionarse» con sentido esa escasez?⁴⁵; (2) ¿cómo podrá hacerse tal cosa sin que haya que introducir cambios demasiado grandes (por ejemplo, la disolución de parroquias existentes, la modificación fundamental de la praxis pastoral seguida hasta enton-

43. Cf. también, a propósito, H. Wulf, *Unverträgliche Trends: LM 32* (1993) 9-11.

44. Cf., a propósito, los artículos que aparecen en H. Windisch (ed.), *Seelsorgeeinheiten und kooperative Pastoral* (Freiburger Texte 38), Freiburg 1999. Cf. además E. Leuninger, *Die Entwicklung der Gemeindeleitung*, St. Ottilien 1996, 308ss.

45. Sólo como un ejemplo entre muchos, muchos otros, aduciremos el del arzobispo Oskar Saier, quien en el prólogo de la obra colectiva dirigida por H. Windisch (ed.), *Seelsorgeeinheiten und kooperative Pastoral*, 5, escribe: «La escasez cada vez mayor de sacerdotes nos obliga a trabajar con insistencia en la creación de unidades de pastoral y en la realización de un nuevo estilo de pastoral cooperativa». En cambio, está más acertado el obispo de Münster, Reinhard Lettmann, cuando escribe a los responsables de su diócesis, en su carta del 26 de marzo de 2000: «El mayor espacio vital de la sociedad... se convertirá en un nuevo desafío para la pastoral eclesial. Ver en él los signos de los tiempos es la razón más profunda [...] que requiere actualmente una reestructuración de nuestra pastoral. La ocasión externa [...] es la escasez de sacerdotes y también la disminución creciente de una seguridad financiera para la planificación».

ces)?⁴⁶ Ambos presupuestos son enteramente cuestionables. Porque ni la gestión de una escasez ni el excluir como un «tabú» cualquier cambio pueden conducir a que se plasme un futuro sólido.

(Sobre el apartado 1) Habrá que preguntarse qué es lo que se halla detrás de ese estar hablando constantemente de la escasez de sacerdotes. El hecho mismo de que, desde fines del siglo XVIII, se hable *ininterrumpidamente* de la escasez de sacerdotes⁴⁷, debería hacernos ya sospechar. A mi parecer, la idea de una escasez se produce únicamente cuando se aducen determinadas tareas y funciones «pastorales» que –además de eso– deban ser realizadas de manera determinada por sacerdotes, y luego se comprueba que no es suficiente el número de sacerdotes *para realizarlas*. Pero ¿qué pasará si el problema reside en algo enteramente distinto, a saber, en el enfoque mismo? ¿Con qué razón y con qué fundamentación se aducen esas tareas, en vista de las cuales el número de sacerdotes es demasiado reducido?⁴⁸ Y además, aunque no se cuestionen las tareas y funciones aducidas, el problema (al menos en un futuro previsible) no será el de la escasez de sacerdotes, sino el de la escasez de fieles. Ahora ya (!), en la archidiócesis de Colonia, el número de sacerdotes por cada asistente a la Iglesia es superior al número que había hace treinta años⁴⁹.

(Sobre el apartado 2) Se cree que con la reserva, o incluso con la negatva, a disolver parroquias existentes (o mejor dicho: a reunir las o relativizarlas) se es fiel a un principio formulado así en el sínodo de Würzburgo: «El espacio vital de los hombres como espacio de acción para la Iglesia»⁵⁰. Pero el «espacio vital» es –así se afirma– la comunidad local o comunidad en que se habita, en la cual la Iglesia ha de estar presente (al menos) como

46. Habrá que preguntarse críticamente si las nuevas unidades de pastoral que hay que establecer «no son únicamente sino una continuación de lo actual con nuevos órdenes de organización y, por tanto, no son en último término sino una nueva pastoral de asistencia en un plano distinto. En efecto, es grande el peligro de que las unidades de pastoral o pastoral cooperativa sean puramente una reordenación cuantitativa de la pastoral y, por tanto, sigan siendo una capa pragmática para encubrir las contradicciones y necesidades pastorales a cuya raíz no se ha llegado, es decir, que se trate de un vestido nuevo para un esqueleto, un mantenimiento estratégico del *status quo* que ya no existe»: H. Windisch, *Seelsorgeeinheiten und kooperative Pastoral*, en Id. (ed.), *Seelsorgeeinheiten und kooperative Pastoral*, 8.

47. Cf. E. Gatz (ed.), *Der Diözesanklerus*, Freiburg i.Br. 1995.

48. Ofreceremos tan sólo un ejemplo (cuantitativo): el emperador José II decretó que el camino de los fieles hasta la iglesia parroquial no debía durar más de una hora (yendo a pie). A consecuencia de ello se crearon de golpe cientos de nuevas parroquias. Y este precedente imperial ¿deberá seguirlo ahora la Iglesia y, en vista de él, deberá hablar de «escasez de sacerdotes»? Algo parecido habrá que decir de los precedentes pastorales cualitativos. ¿Con qué derecho existen? ¿Quién los decretó? ¿Por qué deben subsistir?

49. M. Lütz, *Der blockierte Riese*, 177 (con pruebas).

50. Sínodo conjunto de las diócesis de la RFA (1976), 690.

comunidad parroquial (aunque no se disponga ya de ningún párroco propio que resida en el lugar). Pero esto debe cuestionarse por diversas razones. Porque hace ya mucho tiempo que el verdadero espacio vital de los hombres no es la comunidad local, aunque la evolución en este punto –como también en otros– no transcurra de manera simultánea. Heinrich Pompey sintetiza muy bien los fenómenos sociológicos que aquí se contemplan. Lo hace con las siguientes palabras:

Los espacios de la vida y de la vivencia de los hombres, en los que hay que proclamar la fe, celebrarla y vivirla, se extienden –para la inmensa mayoría de los miembros de nuestras comunidades– mucho más allá del actual ámbito parroquial. Su vida está anclada más bien en lugares que quedan fuera de la comunidad: la escuela, la empresa, el centro deportivo, etc. De igual modo, los espacios vitales se hallan definidos en sentido telecomunicativo, es decir, como determinados por muy grandes espacios. Las experiencias de la vida y del sufrimiento, habidas en un determinado lugar de acción, se comparten entre unos y otros en el lugar y en el puesto mismo, o el gozo experimentado y el sufrimiento padecido se intercambian y se procesan telecomunicativamente o en lugares neutrales –allá donde uno no es conocido inmediatamente por otros–, por ejemplo, en una cafetería, etc. La conversación con el vecino, en contraste con lo que sucedía antes, ha perdido importancia. Incluso problemas cotidianos de carácter familiar o de otra índole prefiere uno comentarlos telefónicamente con un compañero de profesión que vive lejos, con un amigo al que se conoció en un curso de especialización, etc. Al prójimo que está cerca incluso se le evita o simplemente se le saluda cortésmente, como demuestra la praxis de la comunicación que existe en viviendas plurifamiliares.

Las redes de relaciones se han ampliado espacialmente. *Las redes de relaciones a través de grandes espacios han llegado a ser hoy día más fácilmente posibles*, tanto más que por los medios de transporte privados y públicos se puede establecer más rápidamente un contacto cara a cara. Mayores o jóvenes, todos se sirven de estas nuevas posibilidades de mantener una red de comunicaciones...

El hecho de que muchas comunidades sean demasiado pequeñas desde el punto de vista psicosocial puede deducirse de los grupos de autoayuda o de ayuda a personas ajenas, existentes en nuestras ciudades y demarcaciones regionales. Por ejemplo, los grupos para personas que se encuentran solas en la labor educativa sobrepasan los límites de las comunidades existentes hasta ahora, o no se crean en la comunidad y, con ello, con frecuencia no se crean tampoco en la Iglesia, porque las comunidades son demasiado pequeñas...

A una divergencia semejante entre el mundo de la comunidad y el mundo de la vida se llega también en el ámbito del ocio y el tiempo libre, por ejemplo, en el mundo de las discotecas para los jóvenes. Allí los jóvenes encuentran a los condiscípulos de su escuela, a los jóvenes colegas de las empresas y a otros jóvenes. Sólo excepcionalmente llega también alguien de la pequeña comunidad hogareña. La comunidad vital de los jóvenes es más amplia... Las actividades deportivas y de ocio de los adultos no se identifican ya con el espacio vital de la comunidad... La vida social va desapareciendo de las comunidades...⁵¹

Esta detallada descripción del fenómeno era necesaria para hacer ver claramente que hoy día aparece una movilidad que, querámoslo o no, trae consigo una clara distinción entre el lugar de la simple vivienda (en el sentido más estricto) y el espacio vital (como el lugar de formación y el lugar de trabajo, el lugar en que uno se reúne para disfrutar del tiempo libre, el lugar adonde se va de compras, el círculo de amigos y los lugares de relaciones sociales de la más diversa índole). De estos *hechos* y de muchos otros *hechos* semejantes, y no de ilusiones orientadas hacia el pasado, deben deducirse las necesarias consecuencias para el futuro de la Iglesia (y esto quiere decir también para la manera de ejercitar la labor pastoral y para el estilo de la acción sacerdotal). Y estas consecuencias no pueden menos de significar que es precisa la creación de estructuras eclesiales o espacios pastorales suficientemente grandes, en los que se concentre la vida comunitaria vivida por la fe. Según Kehl, eso pueden ser «parroquias» de nuevo estilo, «que por su ubicación geográfica, su dotación de personal y su tradición tengan un perfil claramente marcado, o también... centros espirituales comparables (monasterios y casas religiosas, casas de ejercicios y de formación, nuevos movimientos espirituales, lugares de peregrinación, etc.)»⁵².

51. H. Pompey, *Die sozial-caritative Chance von großgemeindlichen Seelsorgeeinheiten*, en H. Windisch (ed.), *Seelsorgeeinheiten und kooperative Pastoral*, 84ss. La Comisión IX de expertos del Sínodo conjunto de las diócesis de la RFA (1976) hizo notar ya que los cambios en la sociedad, «la tendencia a la disgregación entre los ámbitos de la vivienda y del trabajo, entre la educación y el tiempo libre», obligan a reflexionar de nuevo sobre las estructuras pastorales; pero en la decisión aprobada se destacan luego «en buen sentido constantiniano» la unidad y concordancia entre las estructuras de la Iglesia y las estructuras municipales y estatales (p. 680 y 691).

52. M. Kehl, *Wohin geht die Kirche?*, 131. La forma de una estructura de la labor pastoral que cubriera superficies no quedó acabada sino hacia fines del siglo XII. Hasta entonces, es decir, durante más de mil años, la Iglesia se las arregló sin semejante «territorialización» perfecta de la labor pastoral. Y la forma actual de la pastoral parroquial no existe, después de todo, sino desde hace unos doscientos años. Cf., a propósito, N. Trippen, *Der Wandel der Seelsorge in der Geschichte der Kirche*: PB (K) 45 (1993) 227-234; E. Gatz (ed.), *Der Diözesanklerus*.

En tales «puntos de cristalización» la Iglesia se vive y se experimenta como «comunidad de comunidades», como comunión de muchas comunidades pequeñas que pueden abarcarse con una mirada y que sean «experimentables» y correspondan a las «necesidades» del individuo (¡en el buen sentido de la palabra!). Tan sólo semejante estructura eclesial nueva-antigua corresponde a los «signos de los tiempos», en los que —repitémoslo— «se buscan nuevas comunidades *bajo las condiciones de la individualización* [que caracteriza a los tiempos modernos]». Esto quiere decir que se buscan comunidades que uno pueda elegir libremente, que no acaparen o satisfagan forzadamente, que concedan suficiente participación, comunidades en las que puedan construirse relaciones personales, en las que se pueda compartir la vida e intercambiar la fe; en una palabra: comunidades que sean (estéticamente) «bellas». La Iglesia del futuro será una comunión de (tales) comunidades, una «Iglesia de relaciones» (K. Nientiedt).

Por eso —como camino para la creación de nuevas estructuras eclesiales— habrá que disolver, concentrar o, por lo menos (!), relativizar en cuanto a su importancia muchas de las pequeñas parroquias existentes, quizás incluso la mayoría de ellas⁵³. Y así, se dice en la carta (mencionada ya en p. 283, nota 45) del obispo de Münster, R. Lettmann: «La evolución exige que superemos una fijación en fronteras parroquiales, fronteras que se trazaron cuando nuestra sociedad vivía aún de manera totalmente distinta... Allá donde hoy día se van dando cada vez menos las realidades obvias de una Iglesia nacional, son muchos los que van viendo de manera cada vez más clara que los límites de las comunidades pueden estar trazados con mucha estrechez». Todo esto *no* quiere decir que haya que renunciar o que deba destruirse algo de la vital vida de fe que se da «en el lugar». ¡Lo que vive debe seguir viviendo! Y *tal vez* «la comunidad territorial —aunque en forma renovada— conserve su gran importancia como experimentable comunión de fe en cercanía espacial, como fuente continuada para la propia fe, como lugar concreto de solidaridad ejercitada prácticamente y de responsabilidad política»⁵⁴, según declara el Comité central de los ca-

53. Difícilmente bastará «sobreponer» las nuevas unidades de pastoral al viejo sistema parroquial para lograr que éste «deje efectivamente de sangrar». Pues una estructura «antigua», al subsistir, seguirá teniendo constantes «pretensiones», aunque sean únicamente de carácter administrativo o financiero, que constituirán una carga para el ministro y le confrontarán con exigencias o incluso con expectativas que habrán de limitarle en su «nuevo» servicio. Además, la estructura tradicional, según la cual hay convergencia, por no decir identidad, entre municipio y comunidad parroquial, decanato y distrito (o cabeza de circunscripción), región/país y diócesis, es una última expresión de la fisonomía social «constantiniana» de la Iglesia (cf. *supra*, 270s) y de una relación entre la Iglesia y la sociedad que va haciéndose hoy día cada vez más problemática.

54. Así en el documento de tesis del Ständiger AK «Pastorale Grundfragen» des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Die Gemeinde von heute auf dem*

tólicos alemanes. Lo de «tal vez» se añadió porque todavía no se puede predecir si una de esas pequeñas minorías de cristianos se podrá mantener aún, al cabo de algunos años, «en el lugar». En todo caso, habrá que seguir llevando los libros que registren los acontecimientos de la Iglesia, habrá que seguir prestando servicios de atención a los enfermos y realizando visitas, efectuando entierros, etc., «en el lugar» (o en torno a centros *locales*). Insistimos de nuevo: ¡no hay que destruir nada! Pero lo que sí habrá que hacer es concentrar más bien la energía y la atención pastoral en comunidades supralocales: en nuevas «unidades de pastoral», en grupos espirituales, en asociaciones y comunidades de acción no organizadas territorialmente. Pues las parroquias individuales un tanto pequeñas «no están ya a menudo en condiciones de aportar las energías necesarias para sustentar una animada vida comunitaria» (carta del obispo de Münster). Por razón de su envejecimiento excesivo, de la estrechez de su ambiente y de la reducción de la densidad de creyentes, no son ya capaces de subsistir; y no lo son en el sentido de que en ellas no puede ya encontrarse aquel espectro de formas de fe, de comunión y de vida, que en las actuales circunstancias pertenecen absolutamente a la vida de la Iglesia (actos de culto divino para diversos grupos de referencia, multitud de asociaciones espirituales, círculos de familias jóvenes, compromisos sociales, grupos de autoayuda, servicios sociales, diversos trabajos con la juventud, etc.). En una palabra: muchas de las entidades parroquiales existentes son demasiado pequeñas para crear comunidades que se hallen en consonancia con los diferenciados objetivos, intereses y necesidades de la vida moderna, comunidades en las que las personas que buscan hallen comunión con Dios y comunión entre unos y otros, y puedan hacer realidad el evangelio. «El ‘menor denominador común para todos’, que ha sido habitual hasta ahora en nuestra praxis comunitaria, ayuda cada vez menos a ajustarse a las necesidades y exigencias específicas de los individuos» (carta del obispo de Münster). Aunque con ello la cercanía de la Iglesia no se pierda como una de las actuales referencias de la vida de los hombres, sin embargo la Iglesia, a la larga y necesariamente –como afirma con razón M. Kehl– «vivirá más en puntos de cristalización que en un sistema parroquial o de unión de parroquias que esté vinculado territorialmente»⁵⁵.

Weg in die Kirche der Zukunft (noviembre 1999), edit. por Generalsekretariat des ZK: Berichte und Dokumente 111 (febrero 2000) 43. De manera parecida en la carta del obispo de Münster.

55. M. Kehl, *Wohin geht die Kirche?*, 131. Por eso exige Kehl –completamente en la misma línea de Ebertz– que las nuevas unidades de pastoral que habrán de fundarse no sólo se ajusten a las realidades internas de la Iglesia, sino también a las exigencias culturales –entendidas en el sentido más amplio–, a saber, en la cuestión de «si dentro de un determinado espacio de vida cultural se pueden fijar personal y temáticamente suficientes puntos esenciales con los más diversos perfiles espirituales y pastorales que deben ser aceptados y promovidos por nosotros. Cuando es-

Por consiguiente, el relevo de la estructura parroquial existente no está determinado, ni mucho menos, por la fatal «escasez de sacerdotes», y no debe plantearse en este sentido. Tampoco es un problema que pueda resolverse mediante el empleo de un mayor número de «laicos con plena dedicación a los asuntos eclesiásticos». Esto habría que aprenderlo, al menos, de las comunidades evangélicas hermanas, cuya situación, a pesar de una notable dotación de *personal*, es –por lo menos– tan precaria como la de las comunidades católicas. No, sino que se trata realmente de una nueva y sensacional «fisonomía social» de la Iglesia que corresponda a los «signos de los tiempos» y al evangelio. Tan sólo «como una red de lugares de encuentros cristianos vitales» (M. Kehl), podrá la Iglesia ser hoy día lo que debe ser en virtud del evangelio: «sal de la tierra» y «ciudad asentada sobre el monte».

Impedir esto por medio de una mentalidad de «permanecer en lo que se posee» («¡nuestra parroquia debe subsistir en todos los casos!») y no querer desligarse de ello, sin tener en cuenta lo que los tiempos y el evangelio exigen, podría ser –en el más verdadero sentido de la palabra– un pecado contra Dios, un pecado al que le sigue muy de cerca el castigo (inmanente), a saber, la ulterior desertización de la Iglesia hasta convertirse en una asociación piadosa en la que se conservan tradiciones, o hasta la reducción de la Iglesia a un conjunto institucional sin vida, como se ve ya, por desgracia, en muchas partes. Una mentalidad de permanecer en lo que se posee «no logrará enterarse de las posibilidades y necesidades que Dios quiere abrir para nosotros precisamente en estos tiempos de cambios radicales. Para el que quiera que todo siga tal como está, nada seguirá tal como está; todo se irá reduciendo. Pero el que acepte las exigencias que se dejan sentir en nuestras comunidades, descubrirá también las oportunidades que se hallan ocultas en ellas» (carta del obispo de Münster).

La objeción que se aduce con más frecuencia contra la disolución de una parroquia o contra su «relativización» es que a la comunidad que habita en el lugar o en el municipio se la priva de su centro, y la fe pierde su genuino «espacio vital». Sin embargo, a propósito de esta objeción se ha dis-

to suceda, la Iglesia podrá experimentar de nuevo en la vida pública más que una simple red de lugares cristianos de encuentro, de lugares llenos de vitalidad, que interrumpen de manera significativa el constante proceso de desertización»: *ibid.*, 133, con referencia a K. Kugler, *Statt Kirche – Stadtkirche*: PB (K) 47 (1995) 305-312; 339-345.

Lo repito una vez más (para no dar lugar a ningún tipo de equívoco): también allí donde las parroquias (por supuesto, de acuerdo con la clasificación establecida por el derecho eclesiástico nacional) hayan sido suprimidas o reagrupadas, esto no debe significar la «muerte» de la comunidad «local» de cristianos. En este caso habrá de realizarse de manera mucho más amplia la responsabilidad y el compromiso de los laicos.

cho ya lo decisivo: ¿para muchos, la comunidad local (del municipio) no es ya el genuino espacio vital! Hay que añadir además lo siguiente: el hecho de que, para la celebración de la eucaristía o para alguna otra participación en la vida parroquial, uno «tenga que ponerse en camino», lejos de su lugar de residencia, a fin de reunirse como comunidad cristiana, es un hecho que aporta algo verdaderamente positivo, porque entonces puede uno persuadirse de lleno de que la Iglesia –con arreglo al evangelio– vive «en la diáspora», «en la dispersión», y de que uno se halla en camino, en peregrinación; más: de que la fe no se identifica con el hecho de haber nacido en una determinada sociedad (como sucede en el islam y en el hinduismo). La fe es un estar llamado y un ser llamado afuera, un hecho al cual corresponde en la sagrada Escritura el de ponerse en camino. En lo que respecta especialmente a la «fatiga» que supone el camino, añadamos tan sólo una observación un poco «maliciosa»: cuando hoy día viajamos varios kilómetros para ir al supermercado, a fin de comprar allí una cerveza algo más barata que en las tiendas locales, ¿no valdría la pena también recorrer un camino un tanto largo para asistir a la celebración de la eucaristía?

¡Sí, la celebración de la eucaristía! En todo caso, cuando falte un sacerdote, la alternativa no debería ser la de celebrar los domingos una simple liturgia de la palabra. Estas liturgias de la palabra, en nuestros países en los que uno puede participar en una celebración eucarística en un lugar más o menos cercano (a diferencia de lo que sucede en algunas regiones de la Iglesia, donde la situación ofrece un contexto total que a menudo es muy diferente), esas liturgias de la palabra –digo– son (a mi parecer) un veneno peligroso, porque con ellas se sugiere tácitamente y algunas veces se afirma expresamente que lo más importante es que la comunidad se reúna en el lugar y experimente allí su comunión. Si esto no puede ser en el marco de la celebración eucarística, entonces se realizará al menos en el marco de una liturgia de la palabra (preferiblemente también con una celebración integrada de la comunión; sobre esto último cf. *supra*, 113-115).

Ahora bien, esta convicción es profundamente cuestionable. Porque la celebración territorial de la eucaristía está relacionada con la del obispo y adquiere por esta su significación (cf. *supra*, 279s). Por eso, los fieles que participen en la eucaristía celebrada en otra comunidad local (cercana o «lejana») pueden también recibir y –si queremos– «experimentar» su unidad entre unos y otros. Pues toda celebración de la eucaristía no se orienta únicamente hacia la unidad de aquella parroquia que celebra precisamente la eucaristía, sino que se orienta además hacia la Iglesia local (= Iglesia episcopal-diócesis) y, con ello, hacia la unidad de toda la parte del pueblo de Dios confiada al obispo (es decir, se orienta también hacia la unidad de pastoral); más aún, hacia toda la Iglesia universal, que se estructura en la red de Iglesias locales. Por consiguiente, la celebración local de la eucaristía –si es legítima– carece siempre de fronteras y está

orientada hacia la totalidad de la Iglesia episcopal y de la Iglesia universal. «Entonces el volverse hacia la eucaristía común en otra comunidad no es pérdida de la propia identidad, una identidad que sólo pudiera mantenerse cuando la comunidad cristiana se congregara en domingo en el propio *territorium*, sino que es precisamente la constitución de aquella identidad eclesial que es la que hace que una comunidad cristiana sea la comunidad», a saber, el hecho de que ella se encuentra en la red que la conecta con las demás comunidades de la diócesis y más allá de ellas –por mediación del obispo– con toda la Iglesia universal⁵⁶.

Por eso me parece a mí que la vinculación *absoluta* de la celebración dominical de la eucaristía con una determinada comunidad local es algo profundamente acatólico, sectario, de gran estrechez. Y lo es sobre todo cuando el fundamento que se da es el siguiente: finalmente, la celebración de la eucaristía es la más importante «autorrealización» de la comunidad local. En tal proposición se encierran dos afirmaciones teológicas cuestionables: (1) el hablar de «autorrealización»⁵⁷, y (2) el referirla estrictamente a la comunidad local. No, sino que toda celebración de la eucaristía es en primerísimo lugar la *recepción* de un don, antes de que, con la aceptación agradecida de ese don, llegue a ser «autorrealización». Y en segundo lugar, esa celebración está referida a la comunión de la Iglesia universal (y si no lo está, entonces se halla entendida erróneamente o incluso pervertida).

La gran relevancia de estas exposiciones para la praxis de la labor pastoral se pondrá claramente de relieve en el capítulo siguiente.

Por tanto, no hay nada esencial (a no ser la costumbre y la comodidad) que hable contra una reestructuración de la Iglesia, que se nos exige desde el «hoy», que es siempre el hoy de Dios, a fin de que la Iglesia pueda ser realmente signo e instrumento de la *communio* de Dios. También a las estructuras eclesiales se les aplica aquello de: «En la muerte está la vida», «el grano de trigo ha de morir». A menor precio no se puede conseguir una nueva vida.

56. J. Kittel, *Leben aus geschenkter Einheit*, 21.

57. Esta manera de hablar se fundamenta en una determinada teología de los sacramentos, concretamente en la teología de K. Rahner, para quien los sacramentos en general son «autorrealizaciones» de la Iglesia. Este enfoque, como tal, no deja de ser problemático, pero Rahner mismo le da cierto equilibrio afirmando que la condición de posibilidad de la «autorrealización» de la Iglesia es el carácter «apriorístico» de la gracia de Dios, la cual tiene su lugar propio en la Iglesia. Pero, que yo sepa, Rahner no definió nunca la celebración sacramental de una comunidad particular como autorrealización *de la misma*. (Finalmente, esta comunidad particular no se halla –por lo menos– *a priori* en la gracia, ¡sino que ha de recibirla antes que nada!). En este punto –como ocurre muy a menudo– los teólogos epígonos sobrepasan al maestro.

b) *La Iglesia como «sociedad para la prestación de servicios religiosos»*

Este epígrafe –¡concedido!– no suena como algo que invite y que resulte simpático, y se halla además en enorme tensión con la sección precedente, titulada «La Iglesia como comunidad de convicción». Pero con él aparecerá claramente toda la amplitud en la que la Iglesia se realiza hoy día como una «estructura mixta híbrida». ¿Qué queremos decir con ello?

Además del reconocimiento y la aceptación de la Iglesia como institución para la actividad social y diaconal, se viene imponiendo desde los años ochenta como forma principal de la eclesialidad y la religiosidad públicas una «religiosidad de transiciones»⁵⁸. Ebertz caracteriza esta realidad de la siguiente manera:

Para la mayoría de los alemanes, las Iglesias parecen representar a lo sumo «carcasas» que se utilizan para el cultivo –sin ser molestado– del propio autocentrismo religioso. Surge la pregunta acerca de si en todo ello no se manifestará una variante típica del individualismo religioso...: uno se fabrica su «propio» *collage* [o «apaño»] de sentidos de la vida, sin situarse con supremo radicalismo frente sí mismo o sin desligarse comunitariamente de las Iglesias establecidas tradicionalmente. Claro que, al mismo tiempo, uno se sustrae a las reclamaciones supremas que esas Iglesias hacen como administradoras de la salvación, de igual manera que uno se sustrae a las expectativas de cooperación comunitaria que abrigan esas Iglesias. En este sentido parece que ambas Iglesias –al igual que la ARD (Unión de Radiodifusión Alemana) y el ZWD (Segundo Programa de Televisión Alemana) en el ámbito de los medios alemanes de radiodifusión y televisión, que permiten al mismo tiempo el juego de andar pasando de un canal a otro y de practicar el *zapping*, sin tener que adherirse a un determinado medio de difusión– parece, digo, que ambas Iglesias hubieran recibido una especie de encargo de prestar atención básica en el campo religioso⁵⁹.

Este «encargo de prestar atención básica en el campo religioso» debe tener muy en cuenta el hecho de que la idea de Dios de la ma-

yoría de los «clientes religiosos» (si es que existen todavía los que puedan llamarse tales) se ha desligado hace ya mucho tiempo del ideal cristiano (y principalmente de la idea de un Dios *personal* que se halle ante nosotros), acepta toda clase de formas y proyecciones sincretistas, y considera más bien a Dios como una clave para entender la profundidad de la existencia humana, la trascendencia, la sacralidad y los poderes mágicos superiores. El «encargo de prestar atención básica» ha de contar además con que el bautismo es considerado principalmente por la mayoría de la población (un 62%) como una fiesta familiar, y además como una asistencia religiosa y un ritual de protección contra posibles poderes amenazadores. Tendrá que tener en cuenta igualmente que el 49% de los encuestados respondieron afirmativamente a la cuestión de que *están* en la Iglesia porque no quieren renunciar a una boda o a un entierro religiosos. En una palabra: «La absoluta mayoría de los miembros de la Iglesia católica o de las Iglesias evangélicas (un 57 o 58% en 1995) responden a la cuestión de la utilidad subjetiva de la Iglesia ('lo que a uno le aporta la Iglesia, lo que uno saca positivamente de ella') en el sentido 'de que uno quiere celebrar en la Iglesia los acontecimientos importantes de la vida, por ejemplo, la boda y el bautizo'»⁶⁰ y –principalmente– el funeral.

En todo eso la gente espera de la Iglesia un «servicio religioso», de la misma manera que esperan de ella un compromiso social y diaconal. En suma: la Iglesia es aceptada como «Iglesia social» y como «Iglesia de transiciones». «El mecanismo de la oferta y la demanda de servicios caritativo-diaconicos y de servicios rituales de transición parece ser el nuevo modo de integración, que ha venido a sustituir a la obediencia de la fe y a la observancia de normas rituales»⁶¹.

Pero –habrá que preguntarse ahora con insistencia– ¿tiene todo esto algo que ver todavía con la verdadera Iglesia? La satisfacción de las necesidades religiosas ¿no será una perversión de la Iglesia, algo que, por lo demás, está siendo realizado también entretanto por muchos otros gremios, instituciones e individuos? Si la Iglesia

58. M. N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt?*, 94.

59. Id., *Kirche im Gegenwind*, 82 con referencia a U. Ruh, *Der unverbindliche Glaube*: IkaZ 24 (1995) 385-393. Todos los datos y análisis mencionados en lo sucesivo están tomados de los estudios de Ebertz.

60. M. N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt?*, 285, con referencia a E. Piel, *Die Kirchenkrise in soziologischer Sicht*, en F. Breid (ed.), *Die Kirchenkrise*, Steyr 1996, 48s.

61. M. N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt?*, 135.

debe y quiere ser la «ciudad asentada sobre el monte», ¿no tendría que desechar de sí todo eso? Aquí es preciso adoptar una decisión realmente fundamental. Y esta decisión debería consistir en volverse claramente hacia las personas que no son sencillamente «paganas» o «cadáveres del archivo» o que no son incluso –como dice J. B. Metz– «una sociedad con un ateísmo en forma religiosa», sino que pueden considerarse como «simpatizantes» en el sentido más amplio de la palabra y que, por las más diversas razones y en las ocasiones más diferentes, se vuelven hacia la Iglesia, pero que no quieren «comprometerse» a nada más. El «sí» dado a esas personas no debe brotar de la intención de seguir una trayectoria como si la Iglesia fuese una «empresa para la prestación de servicios religiosos» y quisiera «salvar» algo así como una «Iglesia nacional», sino que se trata de preguntar cuál es la voluntad de Jesucristo para su Iglesia. Ahora bien, el Señor, como podemos ver por el Nuevo Testamento, no creó una «comunidad de santos», no fundó una «secta» segregada al estilo de la secta de Qunrán, no formó un «grupo religioso especial», sino que permitió que las personas se agruparan en torno a él por las más diversas razones: para ser curadas (algunas veces incluso «de manera casi mágica»: Mc 5, 30), para saciar el hambre, para que él las bendijera, para satisfacer un vago anhelo del corazón, para experimentar «sensaciones», para escuchar sus palabras y también para seguirle (de manera definitiva o sólo esporádica). Todos estos «tipos» de personas se reúnen en torno a Jesús, en aquel entonces y hoy día. De acuerdo enteramente con esta línea, Albert Görres hizo una vez la siguiente enumeración:

La Iglesia, como el sol, existe para todos. Para justos e injustos, para simpatizantes y no simpatizantes, para ingenuos y avispados; para sentimentales y personas de fríos sentimientos, para neuróticos, psicópatas, extravagantes, para hipócritas y para personas como Natanael, «en quienes no hay doblez» (Jn 1, 47); para cobardes y héroes, para personas de corazón magnánimo y para gente mezquina. Para legalistas obsesivos, para histéricos perdidos, para personas con infantilismos, adicciones y perversidad. También para burócratas sin mente ni corazón, para fanáticos e igualmente para una minoría de naturalezas sanas, equilibradas, maduras, con cualidades de alma y de inteligencia, para personas capaces de amar. Es necesaria esta larga lista para hacer ver claramente qué es lo que pudiera esperarse de una Iglesia que ha sido congregada sin preferencias a base de

toda clase de personas, sin hacer distinción entre ellas, con personas recogidas de los callejones y de los tugurios, y cuyo personal directivo está integrado también por una variada clase de gente, si no se produjera constantemente el prodigio del hechizo que nadie nos había prometido jamás⁶².

Jesús, en todo caso, no quebró nunca la caña cascada ni terminó de apagar el rescoldo. Y encargó a sus discípulos que esparcieran por doquier la semilla, no que arrancaran la mala hierba. La única reserva (que propiamente no lo es) fue la siguiente: «Si nadie os recibe, ¡sacudid el polvo de vuestros pies como testimonio contra esas personas!». Por eso, la Iglesia que se identifica con este movimiento de Jesús de recogida de elementos «muy mezclados», es como un «campo de labranza» en el que crece el trigo y la mala hierba; es como una «red de pescar» que está llena de peces buenos y de peces hediondos. Tan sólo al final se decidirá. Pero será el Señor quien lo haga, no nosotros.

Sobre este trasfondo podrá examinarse con más profundidad el criterio, hoy día muy difundido, de que la Iglesia es una sociedad para la prestación de servicios sociales y religiosos. ¿Se hallará detrás de todo ello el anhelo de una vida lograda, que comienza aquí y que sólo se colmará en la «trascendencia sacra»? A propósito de esto, escribe Medard Kehl:

Por difusa, por ritualista y mágica, por deísta o incluso por gnóstica y mística de la naturaleza que pueda ser la referencia a la trascendencia en una religiosidad aceptada culturalmente, parece que los hombres, en las situaciones límites de la vida, en los momentos críticos o culminantes de la misma, o simplemente en momentos destacados del ritmo anual, vislumbran la *finitud* de su existir, el estado de exposición y de inseguridad en que se hallan. Seguramente por eso se vuelven constantemente hacia la Iglesia, para encontrar en su marco ritual una cierta estabilización religiosa en medio de la idea, que no puede reprimirse por completo, de lo frágil que es la vida. Con ello –hablando en términos teológicos– desearían estar ciertos de la *bendición de Dios* para sus vidas, de un Dios que ha llegado a ser bastante extraño para ellos, pero de quien esperan vagamente que quiera concederles de algún modo un poder protector

62. A. Görres, *Erneuerung durch Tiefenpsychologie?*, en A. Görres-W. Kasper (eds.), *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an E. Drewermann* (QD 113), Freiburg i.Br. 1988, 134 en una confrontación con E. Drewermann.

para su vida y para la de sus hijos. Y para considerar justificada esta esperanza, se halla todavía en su conciencia la Iglesia, y concretamente los sacerdotes de la misma⁶³.

Por eso la Iglesia no puede ni debe limitarse a ser «pequeña pero hermosa», «una pequeña grey» que se presenta, no obstante, como signo luminoso ante el desconcertante mundo, como una secta altamente motivada y como una «red» de pequeñas comunidades, en las que se experimenta la fe y donde el evangelio resplandece como feliz norma de vida, sino que la Iglesia ha de aceptar que, incluso en su manifestación externa, en las circunstancias presentes, sea una «estructura mixta híbrida», en la que los unos, los (escasos) discípulos del «círculo más íntimo», poseen una misión especial con respecto a los demás, y los otros representan un desafío para los primeros, por cuanto les plantean la pregunta atormentadora:

Pero, por encima de todo,
constantemente por encima de todo lo demás:
¿cómo se actúa
cuando se cree en lo que vosotros decís?
Por encima de todo: ¿cómo se actúa? (Bert Brecht).

Con esto hemos asentado algunos presupuestos para preguntar a continuación: ¿qué significa, en vista de todo esto, lo de ser sacerdote en estos tiempos?; ¿dónde habrá que fijar los puntos esenciales de la actividad pastoral? Pero también: ¿cómo podrá hacerse todo eso sin que el sacerdote se encuentre ya sobrecargado, sobrecargado en exceso, como sucede actualmente? ¿Cómo podrá él ser con gozo un «servidor de gozo» para la comunidad? (cf. 2 Cor 1, 24).

63. M. Kehl, *Perspektiven für den priesterlichen Dienst in der gegenwärtigen Glaubenssituation*, en W. Schreer-G. Steins (eds.), *Auf neue Art Kirche sein*. FS J. Homeyer, München 1999, 169; cf. también M. Kehl, *Kirche als «Dienstleistungsorganisation»*: StDZ 218 (2000) 389-400. En conexión con esto, Kehl considera también problemática la praxis corriente hasta ahora, y que consiste en responder inmediatamente con un sacramento al deseo de recibir una bendición.

Puntos esenciales de la pastoral sacerdotal

1. Ideas fundamentales

a) Como Abrahán...

En el capítulo anterior se esbozaron tendencias que, en los actuales tiempos de cambios radicales por los que pasa la Iglesia, representan algo así como flechas indicadoras que nos dan a conocer hacia qué nueva fisonomía social se encuentra ya de camino la Iglesia, y por donde tendremos que seguir no de mala gana, en cierto modo «a regañadientes», sino con espontaneidad y buena disposición para colaborar en iniciativas plasmadoras, si es que queremos responder a los «signos de los tiempos» y al evangelio.

Pero, aunque esas tendencias son clarísimas, quedan todavía por conocerse muchos detalles de cómo será la Iglesia dentro de diez o veinte años. Con ello queda también por conocerse cómo será el futuro del servicio del sacerdote y la manera en que se desarrolle en concreto su vida. Si, hace una generación todavía, un joven que quisiera ser sacerdote podía calcular en casi todos los detalles lo que iba a ser la forma de su vida y de su trabajo, porque no tenía más que seguir las huellas de los sacerdotes que él conocía, vemos que hoy día las cosas han cambiado, y cambiarán más aún –con toda seguridad– el día de mañana. El que actualmente se pone en camino para ser sacerdote, o el que es todavía un sacerdote relativamente joven, tendrá que contar con que se produzcan cambios grandes, muy grandes. Esto quiere decir –expresándonos en términos bíblicos– que hacerse sacerdote o ser sacerdote significa vivir una «existencia parecida a la de Abrahán». En Gn 12, 1 leemos: «El Señor dijo a Abrahán: ‘Sal de tu tierra, de entre tus parientes y de la casa de tu padre, y vete a la tierra que yo te indicaré. Yo haré de ti un gran pueblo, te bendeciré y haré famoso tu nombre, que será una bendi-

ción'». En Heb 11, 8 se recoge este texto y se precisa: «Por la fe, Abrahán, obediente a la llamada divina, salió hacia una tierra que iba a recibir en posesión, y salió sin saber adónde iba. Por la fe vivió como extranjero en la tierra que se le había prometido, habitando en tiendas. Y lo mismo hicieron Isaac y Jacob, herederos como él de la misma promesa. Vivió así porque esperaba una ciudad de sólidos cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios».

Ser sacerdote y vivir como sacerdote significa actualmente, al igual que Abrahán, a impulsos de la fe, abandonar todas las seguridades y ponerse en camino hacia un futuro «sin saber adónde se va». Abrahán tiene que preguntarse, como quien dice, cada noche y cada mañana: Señor, ¿adónde ahora? ¿En qué dirección he de ponerme en camino? Esto precisamente forma parte de la fe, tal como vemos en Abrahán, el «padre de nuestra fe» (Rom 4). Creer no significa construir cabañas en el Tabor y decir: ¡Señor, aquí se está bien! ¡Deja que nos quedemos aquí!, sino que creer significa: «al escuchar un llamamiento» –a saber, el llamamiento de Dios–, ponerse en camino «yendo por tierra extraña», es decir, sin tener un hogar fijo, habitando en tiendas de campaña, que son fáciles de desmontar, con muy poco equipaje, sin que se vaya por un camino conocido que le ahorre a uno el esfuerzo de tener que orientarse constantemente. Ahora bien, este «esfuerzo» de la fe queda compensado en cierto modo por dos factores: ¡tú serás bendición para los demás! Y por la promesa de que se va camino de una ciudad con sólidos cimientos, una ciudad «que Dios mismo ha edificado». Hoy día sólo podrá ser sacerdote y llegar a ser sacerdote aquel que esté dispuesto a entregarse plenamente a sí mismo y a ponerse en camino hacia un futuro que es, sí, incierto, pero que está sustentado, abarcado y garantizado por la promesa de Dios.

A esta «gran exigencia» de vivir hoy día –como sacerdote– una «existencia parecida a la de Abrahán» dieron su «sí» de aceptación los candidatos al sacerdocio cuando, a la pregunta del obispo en la ceremonia de ordenación: «¿Estáis dispuestos..., *bajo la dirección del Espíritu santo*, a apacentar a conciencia la grey de Cristo?», expresaron su conformidad y, mediante la ordenación, recibieron la capacidad para ser pastores de la Iglesia *en el Espíritu de Dios*. Por consiguiente, la labor pastoral no consiste sencillamente en ejecutar y «seguir poniendo en práctica» programas fijos, en la forma «en que tal cosa se ha venido haciendo», sino que consiste en vivir

una vida «en el Espíritu». Y forma parte de ello el estar constantemente a la escucha para conocer la voluntad de Dios, hacerse sensible a lo que, «por impulso del Espíritu», hay que hacer aquí y ahora, y dar a continuación el paso que sea preciso. Existe algo así como la oferta de un «sacramento del instante», que capacita para que, captando bien el presente, dé uno aquel siguiente paso en el que se le revele el futuro de Dios. Sobre todo en una época de cambios radicales como la nuestra, en la que nadie sabe con claridad suprema adónde y cómo le llevará el «camino», el verdadero fundamento sólido será el don y la invitación, recibidos en la ordenación sacerdotal, para confiarse a la dirección del Espíritu santo.

Al ir por este «camino de Abrahán», le acompaña a uno la promesa: ¡tú serás bendición! Pero el sacerdote será bendición únicamente cuando, con mucha más claridad que en épocas anteriores (cuando el ministerio eclesiástico se hallaba asociado con estructuras del poder temporal), sea capaz de apartar la mirada de sí mismo con una actitud semejante a la de Juan Bautista: «¡No soy yo!». Yo represento únicamente a otro, y él «sí que es». ÉL, Cristo, es el «Señor» de su Iglesia, no nosotros. Nosotros lo único que hacemos es prestarle en cierto modo la voz y las manos, el corazón y la atención, para que él pueda actuar por medio de nosotros. Y únicamente él, sólo él –en el poder del Espíritu santo– es capaz de mover a los hombres a la fe, sólo él puede hacer que su palabra llegue a lo profundo del corazón para que fructifique, sólo él está en condiciones de capacitar a los hombres para reconciliarse y salir de su mezquino «yo» a fin de unirse en la gran *communio* con Dios y de unos con otros. En una palabra: absolutamente sólo ÉL es –en el Espíritu santo– el genuino «pastor de las almas», como diremos recogiendo aquí ese término tradicional. Pero esto mismo quiere decir, expresándolo con otras palabras que la pastoral no puede ni debe entenderse como una «acción eficiente» que realicemos nosotros, los cristianos en su totalidad y en especial los sacerdotes.

Esto habrá que explicarlo más detenidamente.

b) «Acción representativa»

Por nuestra propia experiencia conocemos dos maneras de acción, de obrar práctico, que se compenetran, sí, y se completan mutuamente, pero que son fundamentalmente diferentes. Son la praxis

elaboradora y la praxis representativa. En la primera de ellas, como el concepto mismo lo dice, elaboramos algo, hacemos, modificamos, producimos algo. El obrar se dirige hacia la plasmación y elaboración eficiente, es decir, eficaz de objetos, instituciones, estructuras o procesos. En semejante praxis el ser humano (como *causa efficiens*, causa eficiente) se apodera de la realidad previamente dada y la «somete» a sus propias ideas y objetivos. En tal praxis, que no raras veces brota de la «voluntad de poder» (Friedrich Nietzsche), el ser humano se realiza a sí mismo e imprime en el mundo el sello de su propio poder. En la Edad Moderna, la acción humana se halla casi exclusivamente bajo el signo de la praxis elaboradora. El hombre se entiende a sí mismo como el *homo faber*, que –como sujeto consciente de sí mismo– plasma creativamente el mundo según sus propias ideas. Pero es imposible que semejante acción eficiente sea la manera en que el ser humano realiza su vocación y capacitación para cooperar en la acción de Dios creadora de *communio*, porque el hombre, por sí mismo, no puede desligarse de su aislamiento producido por el pecado, ni por sus propias fuerzas es capaz de «catapultarse» a sí mismo hacia una relación con Dios y con el prójimo, ni es capaz de obrar por sí mismo el prometido futuro del reino de Dios, la *communio* («vertical» y «horizontal») que lo abarca todo.

Pero existe además otra clase de acción. Y es la que Martin Heidegger denomina *Vollbringen* («consumar»). «‘Consumar’ significa desplegar algo hasta la plenitud de su ser, elevar algo hasta esa plenitud, *producere* algo hasta ella»¹. Pero en este caso se entiende por *producere* algo muy distinto: se trata de «consumar» algo que al hombre le ha sido previamente dado o le está siendo previamente dado, es decir, de trasponerlo a una praxis representativa, en la que lo previamente dado «se encarna», «se expresa», «se simboliza», y de este modo es capaz de desplegar «la plenitud de su ser».

Lo que es tal praxis representativa (o también «acción expresiva»), podemos ilustrarlo mediante un ejemplo tomado de las relaciones interhumanas: cuando un amante entrega a la amada un ramo de flores, eso es indudablemente una acción, una praxis. Pero ni se crea algo ni se transforma un objeto ni se trata de una autorrealización del sujeto. No, sino que en

1. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 1965, 5 (versión cast.: *Carta sobre el humanismo*, Madrid 1970).

esa acción se representa el amor mutuo, que con ello –para expresarnos en términos de Heidegger– «se consume», «se despliega hasta la plenitud de su ser». Es verdad que la acción representativa puede incluir perfectamente un obrar elaborador. Ejemplo: una persona dedicada a la ayuda para el desarrollo perfora un pozo para satisfacer la necesidad de agua que tiene una tribu africana. Por tanto, elabora algo. Pero, si esta acción se entiende como «expresión» y «encarnación» de su solidaridad, de su altruismo, más aún, de su amor, entonces la «praxis elaboradora» de perforar el pozo se integra en el horizonte de la «praxis representativa». Con ello se transforman la motivación, el contexto y la finalidad de una acción (que sólo aparentemente es) elaboradora (la perforación de un pozo). La praxis representativa se convierte en el símbolo que señala más allá de sí misma hacia lo que representa y hacia lo que se encamina: al amor que se despliega en lo externo; mejor dicho, que se despliega en la acción que expresa en sí misma «la plenitud de su ser».

Por tanto, la diferencia entre la praxis representativa y la praxis elaboradora no reside en que en la primera «se obra» menos que en la segunda, sino en que en la praxis elaboradora el acento recae sobre el resultado objetivo, sobre el éxito visible y medible, sobre el logro del que uno quiere servirse para sí mismo y para sus propios intereses; mientras que la «praxis representativa» se entiende a sí misma como «realización» de la vida misma. Puesto que alguien lleva en sí el amor como «vida», lo expresa también al exterior; puesto que alguien es «comunicativo», trata de «darse» a sí mismo correspondientemente en su conducta; puesto que a alguien se le obsequia con un gozo, él se está representando también a sí mismo externamente. Se hace siempre que algo «previamente dado» sea la expresión. Y si la «praxis elaboradora» pregunta por el «¿para qué?» de una acción, este problema no se suscita en la acción expresiva. Esta, puramente por sí misma, no está orientada de manera instrumental hacia otra cosa distinta; «es lo que es», representa lo que existe ya previamente. En ella, con la diferencia entre el «ser» y la «representación simbólica», se realiza la vida misma en la «plenitud de su ser».

Toda cooperación del hombre con Dios puede ser únicamente de la índole de la «praxis representativa», en la cual, claro está –¡y esto es de importancia decisiva!– el sujeto (autónomo) no se representa a sí mismo, sino que lo que se representa es aquel «yo» que

está capacitado para la vida en la *communio* con Dios y que ha recibido el encargo de transmitir esa *communio*, aquel «yo» en el que Dios mismo está actuando. Esto se expresa de manera suprema en la acción pastoral y ministerial del sacerdote. En efecto, esta acción está llamada a «actuar sacramentalmente en nombre de Cristo», hasta tal punto que todo el obrar sacramental del sacerdote representa, expresa y simboliza únicamente lo que Cristo mismo hace. La labor pastoral, por sí misma, no es capaz de obrar nada (de «llegar a ser eficiente»). Por eso, no será auténtica sino cuando encarne y haga ver de manera intuitiva lo que Dios obra o quiere obrar. En una cooperación pastoral entendida de esta manera, la acción de Dios mismo llega «a la plenitud de su ser», porque el profundísimo amor de Dios –el «plan de su corazón» que, en Cristo, quiere reunir todo en la unidad– se inscribe de manera visible y palpable en las estructuras experimentables de este mundo. Semejante acción representativa o «sacramental» está asociada con un recuerdo agradecido, con una adoración reverente y con la esperanza de que –en toda (co)operación del hombre– es Dios mismo quien ha de consumir su obra. El hombre puede «únicamente» expresarlo, sin poder hacerlo exhaustivamente ni llevarlo a su meta definitiva. Pero semejante acción, cuando deja el futuro en manos de Dios, puede situarse sin ansiedades y valerosamente ante las exigencias del presente. Por el hecho de que semejante acción «se contenta» con poner un signo creíble del Dios que crea la salvación y de hacer lo posible en cada caso, estará libre de toda forma de totalitarismo, que piensa tener que efectuar uno mismo el *totum*, la totalidad, y que con ello lo único que consigue es excederse en todo, oprimirlo, violentarlo y, como última consecuencia, esa acción no hace más que destruirse a sí misma. La praxis de la representación libera no sólo de la resignación, sino también del impulso febril de actuar a toda costa, de ese ridículo y atropellado accionismo que no conoce tiempos ni distancias, porque piensa que todo le incumbe a él, a él solo. Semejante praxis –como dice acertadamente Thomas Pröpper, refiriéndose a toda acción cristiana– está liberada de la preocupación suprema de ser una acción «lograda» (de ser «eficiente» en sus resultados). Por tanto, «preferirá aportar lo propio y elegir la desprotección, en vez de hacerlo depender todo de las estrategias de dominio y de los medios a su alcance. Y no obstante, puesto que Dios es fiel a lo ya comenzado, esa praxis sabrá resis-

tir a las apariencias de que su acción es inútil. Por consiguiente, hará lo que los hombres son capaces de hacer, y encontrará valor para hacerlo con la fe de que Dios mismo hace lo que los hombres son incapaces de hacer»².

c) *Consecuencias*

Esta actitud fundamental ¿domina la actual acción pastoral de la Iglesia? Esta pregunta crítica no deben olvidarla nunca los responsables de la labor pastoral. Es como dinamita que hace estallar en pedazos mucho de lo que hoy día «se» considera importante y correcto en esa labor. Partiendo de esta pregunta, habría que someter a un examen inexorable todos los planes, concepciones y estrategias pastorales que hoy día se practican y se presentan (sobre todo los conceptos derivados del contexto de una «praxis eficiente»), e igualmente habría que someterlos a una labor de «saneamiento». ¿Hasta qué punto la labor pastoral está determinada por la persuasión de que ella es «únicamente» una representación sacramental-simbólica de la acción de Dios?³ ¿No deberá hacernos pensar el hecho de que la forma actual de la acción pastoral se aprecie al fin de cuentas por «el resultado» que obtenga? «A pesar de realizar esfuerzos cada vez mayores, es evidente que cada vez vamos obteniendo menos éxito»⁴. ¿Será verdad que no tenemos éxito? La labor pastoral como «praxis representativa» significa también lo siguiente:

Quando el sacerdote «llega» con su servicio a los hombres, entonces es primera y propiamente Dios el que está llevando a la meta su obra salvífica por medio de su encargado, a quien utiliza como cooperador. Y cuando el sacerdote, a pesar de todo el esfuerzo empleado, «no llega», cuando su servicio es rechazado, entonces vuelve a ser primordialmente Dios, quien, aunque lo haya hecho por medio de su encargado, ha invitado inútilmente a la aceptación de la gracia⁵.

2. Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, München 1985, 14.

3. ¿No tendrá que ser una señal de alarma el que incluso a teólogos evangélicos, como por ejemplo a K.-F. Daiber, *Katholische Pastoralkonzeptionen: Materialdienst des Konfessionskundlichen Inst. Bensheim* 35 (1984) 73s, les llame la atención «lo poco que [en la teología pastoral católica] se aprecia la sacramentalidad de la Iglesias»?

4. H. Koch, *Zur Situation der Pfarrseelsorge*: PB (K) 50 (1998) 41.

5. R. Schulte, *Mitarbeiter Gottes*, en Id. (ed.), *Leiturgia – Koinonia – Diakonia*, FS Kard. König, Wien y otras 1980, 427.

¡No será esto suficiente consuelo! La ineficacia de la labor cotidiana, que es experimentada por muchísimos sacerdotes, las decepciones, frustraciones y falta de perspectivas aparecen desde este punto de vista de manera muy diferente. La convicción de que «únicamente se representa», de que únicamente se lleva a la dimensión de lo visible y de lo experimentable lo que Dios mismo está obrando, ¿acaso no es un mensaje liberador que descarga de peso en el sentido más verdadero de la palabra, es decir, que le quita al ministro la verdadera carga, que el Señor hace que gravite sobre él mismo? El sacerdote, como «representante de Cristo», puede aplicarse a sí mismo aquellas palabras de Cristo: «Yo no hago nada por mi propia cuenta, solamente digo lo que aprendí del Padre. El que me envió está conmigo y no me ha dejado solo» (Jn 8, 28s).

«¡El que me envió está conmigo!». No es el sacerdote el que «efectúa» propiamente la labor pastoral, edifica la comunidad, transmite la obra de salvación de Cristo; no es él «el que lleva los asuntos de la Iglesia». Esto quiere decir que –supuestamente– él a menudo los lleva y que de este modo distorsiona aquello de lo que realmente se trata, a saber, que Dios mismo, en Jesucristo, quiere actuar por medio de él, y «se expresa» y «obra» en la acción «puramente representativa» del sacerdote. El sacerdote se halla en una posición parecida (!) a aquella en la que se encontraba Juan Bautista. Él no es la luz, sino que únicamente da testimonio de la luz (cf. Jn 1, 8). Él es el «amigo del esposo», que «está allí», pero que deja las nupcias en manos de quien le corresponde: en manos de Cristo mismo (Jn 3, 29). Él es como el dedo índice, extraordinariamente alargado, del Bautista, tal como se halla representado en el altar de Isenheim: es pura referencia que señala hacia aquel que realiza su obra de salvación (por medio, sí, del signo de quien ha recibido el encargo de hacerlo, pero siendo en realidad él mismo el que realiza esa obra salvífica).

Todo esto no son verdades ni ideas nuevas. Pero ¿son realmente los pilares obvios que sustentan la acción de los sacerdotes? Muchos de ellos ¿no están «repletos y vacíos» (H. Nouwen); repletos de obligaciones y tareas, pero vacíos en su corazón? En no pocos sacerdotes puede observarse una doble actitud errónea que, a pesar de su carácter opuesto, tiene en sus dos facetas la misma raíz equivocada. La labor pastoral –¡todos lo saben perfectamente!– es un pozo sin fondo. Al sacerdote le llegan miles de deseos, peticiones y

expectativas procedentes de personas que necesitan ayuda y buscan consejo, o procedentes de la comunidad o de la dirección de la diócesis. Parte de los sacerdotes reaccionan ante esto con una increíble actividad. El sacerdote trata de introducir todo lo posible en ese «pozo sin fondo», casi siempre con remordimientos de conciencia de estar haciendo muy poco. La consecuencia de ello es el estrés, la acción desenfadada y finalmente el «funcionar en vacío» en el aspecto espiritual e intelectual. Otra parte del clero reacciona con una actitud de cansancio y resignación, limitándose a lo absolutamente necesario, porque se sienten sobrecargados de obligaciones y reconocen claramente que es imposible atender a todo. Así que, por un lado, encontramos actividad desenfadada y, por otro, cansancio y resignación. Sin embargo, las dos actitudes equivocadas proceden de la misma raíz, brotan de la convicción errónea: ¡el sacerdote tiene que «hacerlo»! Pero no es el sacerdote el que lo hace, sino que es Cristo por medio de él. La comunidad es el edificio y el terreno de labranza de Dios (1 Cor 3, 9), y no primordialmente el campo de acción del sacerdote.

También en cuanto a la comprensión de la labor pastoral como «acción representativa» el sacerdote está acorde, debe estar acorde, con la manera en que Jesús mismo procedía en su praxis. ¿Cómo actuó Cristo? ¿Proclamó a todos la buena nueva? ¿Curó a todos los enfermos? ¿Dio de comer a todos los hambrientos? ¿Consoló a todos los pobres? ¿Libró a todos los hombres de la soledad en que vivían? ¿Estableció una *communio* universal? ¡Ni él siquiera hizo todo eso! Cuando se sitúa uno hoy día sobre la cumbre del Tabor en Israel, se divisa casi todo el campo en que Jesús desarrolló su actividad en Galilea; según las medidas actuales, ese campo de acción no tenía ni siquiera la extensión de una pequeña diócesis. Pero dentro de esos limitados contornos Jesús dio signos, signos creíbles de esperanza de que lo que ahora resplandece en pequeños y modestos comienzos llegará a ser algún día una realidad universal, cuando Dios mismo haga que llegue su Reino. Si el Señor no lo hizo «todo», ¿por qué los ministros eclesiales piensan que tienen que hacerlo «todo»? ¿Por qué no pueden dejar de hacer cosas, aunque esas cosas, consideradas en sí mismas, sean muy importantes? En cambio, lo que se hace debería hacerse «rectamente», es decir, según el espíritu de Jesús, conforme a su actitud, a fin de que él resplandezca en lo que el sacerdote hace.

La actitud de Jesús aparece con especial claridad en la perícopa de Zaqueo (Lc 19, 1s). Todo Jericó acudía en masa para ver a Jesús, escuchar su palabra y presenciar sus signos de poder. ¿Y qué es lo que hace Jesús? En vez de dedicarse a hablar con todos, se detiene en casa de *uno*, en casa de Zaqueo: «Hoy tengo que hospedarme en tu casa». Jesús ve: ¡ese hombre me necesita ahora! Y se dedica plenamente a él, como si no existieran ya para él todos los que estaban a su alrededor. ¡A cuántas personas debió de decepcionar Jesús cuando se somete a un «tengo que» real, al «tengo que» de la voluntad de su Padre! De esta manera actúa Jesús. Ninguna actividad extensa, ningún programa para llegar hasta el mayor número de personas, ningún «servicio a la totalidad»: él transmite signos creíbles de esperanza, de amor, de misericordia. Realiza serenamente al servicio del Padre «lo único necesario», dando oídos al llamamiento de la hora, en el que llega hasta él la voluntad del Padre.

Un test para cada sacerdote sería el preguntarle cómo habría actuado él en Jericó y cómo actuará en adelante. Jericó está en todas partes en donde se apiñan multitud de personas y se acumula el trabajo. En esos casos, tendría que aparecer también en primer plano para el sacerdote lo que es importante para Jesús: oír el llamamiento de la hora y hacer «lo único necesario», pero hacerlo sereno y tranquilamente, con espiritualidad y convicción, sabiendo que Dios está actuando por medio de él, haciéndolo ahora en pequeños signos y fragmentos, pero algún día Dios mismo hará que llegue el Reino universal. Esta convicción espiritual tendría que originar un estilo enteramente diferente de actividad pastoral, un estilo mucho más espiritual, mucho más sereno y, sobre todo, realizado con mucho gozo, con ese gozo que falta tan a menudo a los ministros que se hallan muy atareados⁶.

Si ya no bastan argumentos espirituales y teológicos, bastará al menos la referencia a que el problema aquí abordado se va a hacer cada vez más apremiante en un futuro inmediato. Pues la praxis pastoral, tal como muchos la ejercitan actualmente, no puede pro-

6. H. Brantzen, *Lebenskultur des Priesters*, Freiburg i.Br. 1998, 210, hace notar que sobre todo el estilo actual de actividad pastoral es contraproducente: «Cuando hay personas que acuden a un sacerdote, dirigiéndose a él con frases como estas: 'Disculpe, señor cura. Sé muy bien que está usted muy ocupado. Pero ¿podría usted dedicarme un poco de tiempo para...?', entonces tales frases no son una expresión de aprecio del compromiso pastoral, sino una señal de alarma que delata que las personas comienzan a esperar cada vez menos de su cura párroco».

seguir así en adelante, querámoslo o no. La evolución futura lo elevará todo a un nivel absurdo. Es de suponer que en los próximos años tengamos todavía menor número de sacerdotes. Ese menor número de sacerdotes ¿tendrá que hacer cada vez más cosas, tendrá que someterse a un estrés cada vez mayor para tratar de «salir del paso» —a menudo sin gozo alguno, a menudo extenuados—? ¿Y con buena conciencia podremos seguir recomendado que se abrace tal vocación? Aunque no cuenten ya otros argumentos, vemos que —por lo menos— el desarrollo que están tomando las cosas obliga forzosamente a una reorientación fundamental. Hay que abandonar sin más algunos ámbitos de tareas, aun sabiendo a veces claramente que incluso cosas muy importantes habrá que dejarlas a un lado. La predilecta actividad constructiva de tantos y tantos clérigos, la agobiada celebración de muchas misas, la preparación (a menudo superficial, por falta de tiempo) de la catequesis y de la instrucción religiosa, el papel de «invitado de honor» desempeñado por el sacerdote en innumerables reuniones, su participación en el póker de poder político a nivel municipal, la aceptación de «obligaciones» de representación en organizaciones de la más diversa índole: ¿adónde conducirá todo eso, si ya no es ya posible hacer que Cristo resplandezca convincentemente en todos esos actos, que induzca a la gente a su seguimiento, a la *communio* con él y de unos con otros, y a la expectación de su Reino. ¿Qué sentido tendrá la actividad pastoral, si no conduce ya a lo que es genuino de ella?

No pocos ministros se lamentan sin cesar por la «cantidad», por el «número» de lo que se puede ver y contar. Pero precisamente el «número», la «cantidad», el éxito medible no es una categoría de la sagrada Escritura. «Éxito no es ninguno de los nombres de Dios» (Martin Buber). Ni el gran rebaño ni el pequeño rebaño es un ideal, sino que se trata de actuar *in persona Christi* para equipar a las personas para que se congreguen como pueblo de Dios, y de ayudarlas a seguir por el camino del discipulado. Para ello está ante todo el sacerdote —como hombre espiritual— en medio de la comunidad. Y espiritualmente, es decir, orientado según el evangelio y en unión personal con el Señor, el sacerdote debe estar a disposición de la gente. Ha de hacer «únicamente» lo que sea capaz de hacer, y en cuanto pueda hacerlo debidamente: de manera convincente, con alegría, con entrega a Jesucristo y con fiel disposición para prestar servicio a la comunidad. Pero lo que cuenta no es la actividad de-

senfrenada, no es el número, no es la estadística, no es el éxito visible. ¿Cómo podrá esperar éxito el «esclavo» (éxito evidente, es decir, que aparezca a todas luces, que sea visible cuantitativamente), si el Señor –en apariencia– fracasó sin éxito, clavado en la cruz? Y sin embargo, así es precisamente como Dios realiza su obra: cuando y como ÉL quiere.

En todo esto se plantea vigorosamente la cuestión de la fe. Buena parte de la forma en que hasta ahora se realiza la labor pastoral ¿no es también expresión de la falta de fe o del no ser capaz de creer realmente que Dios es el genuino «pastor de las almas»? Georg Bitter escribe en una ocasión con mucho énfasis:

Me sospecho que nosotros, los ministros ordenados que servimos con dedicación plena en la Iglesia, vivimos y actuamos en un «deísmo» práctico, es decir, no negamos a Dios, pero no contamos muy seriamente con que él esté con nosotros en nuestra historia... Hablamos con la mayor naturalidad de planificación pastoral... sin tener en cuenta seriamente la acción del *Christus praesens*, del *Spiritus creator*, de quien es sacramento la Iglesia⁷.

Si se toma realmente en serio la labor pastoral como «acción representativa», entonces habrá que desarrollar en la Iglesia un estilo enteramente diferente de ser sacerdote (y de labor pastoral en general): diferente del que hallamos en la actualidad. Lo contrario de este nuevo «estilo» serán, ciertamente, el clérigo «métome-entodo» en la vida de la comunidad eclesial y aquel que, por el sentimiento de tener excesivo trabajo, anda deprimido y lloriqueando, y se retira a su «vida interior» y se contenta sencillamente con que le llamen «reverendo señor cura».

2. Puntos de cristalización de la labor pastoral

En vista de la concreta situación social y eclesial, ¿cómo tendrá que ser ahora y en un futuro previsible la labor pastoral? Ciertamente no podremos dar de ella una definición supratemporal, como tampoco podremos darla del ministerio eclesiástico. Ambas co-

7. G. Bitter, *Evangelisation und Inkulturation*, en Presse- und Informationsstelle des Erzbistums Freiburg i. Br. (ed.), *Information - Berichte - Kommentare - Anregungen*, enero-marzo 1987, nn. 1-3, 5-31.

sas se dan únicamente en formas históricas con arreglo a las correspondientes condiciones y circunstancias socioculturales y eclesiales. La vida y el servicio de la Iglesia –como afirma el sínodo conjunto de Würzburgo– «están sometidos a la influencia del tiempo, del entorno y de sus cambios»⁸. Sin embargo, así como en medio de todos los cambios el ministerio eclesiástico tiene un «centro» (la *repraesentatio Christi et ecclesiae*), así también la labor pastoral tiene que estar orientada hacia un centro. De lo contrario, habrá que aplicarle aquellas palabras de Mark Twain, citadas a este propósito por Hubert Windisch: «Después de haber perdido de vista la meta, redoblamos nuestros esfuerzos»⁹. La labor pastoral no puede tener más centro que aquel que constituye también el centro de la actividad de Jesús y de la transmisión de su misión (más aún, el que es además el centro que constituye la meta que da sentido a toda la creación): la *unidad*. Hay que congregarse a los hijos de Dios que se hallan dispersos (cf. Jn 11, 52); hay que conducirlos –con corazones unidos– hacia la unidad con Dios y hacia la unidad de unos con otros. Este es el centro, y no ninguna otra cosa, de toda acción pastoral y de cura de almas¹⁰. Para ello se le confió al ministro ordenado el servicio de dirección, de cuyas necesarias diferenciaciones habrá que hablar todavía.

Con arreglo a la bipolaridad «híbrida», analizada en el capítulo 2.3 (p. 42ss), en la que los hombres de hoy día realizan su pertenencia a la Iglesia, vemos que la acción pastoral oscilará necesariamente entre los dos polos esbozados. Se orientará, por un lado, hacia el círculo de aquellos que, conscientemente y sin reservas, dejan que se les congregate para formar el pueblo de Dios, y que quieren que esa pertenencia se haga realidad en comunidades o

8. Sínodo conjunto de las diócesis de la RFA, L. Bertsch y otros (eds.), vol. I, Freiburg i.Br. 1976, 690.

9. Citado en H. Windisch (ed.), *Seelsorgeeinheiten und kooperative Pastoral*, Freiburg 1999, 9.

10. Como es lógico, la labor pastoral se puede «definir» también de otras maneras, enunciándola, por ejemplo, como «conducción hacia Cristo», «edificación de la comunidad», etc. Pero lo de la «conducción hacia Cristo» significa en último término «llegar a formar un solo cuerpo con Él», es decir, integrarse en la *unidad* de Cristo con el Padre y con nosotros los hombres; y lo de la «edificación de la Iglesia» es un aspecto del objetivo –más amplio– de la *unidad*. Así que podrían formularse muchas otras definiciones, pero todas ellas –de eso estoy bien seguro– vendrían a desembocar en el objetivo de la unidad. Sobre el concepto complejo de la labor pastoral, cf. Ph. Müller, *Seelsorge*, en LThK 9 (2000), 383-387.

asociaciones eclesiales («Iglesia de la convicción»). Pero el sacerdote desempeñará además un papel importante en la «tarea de atención fundamental en el terreno religioso». A continuación vamos a estudiar por separado estos dos ámbitos.

a) *El pastor de almas y «los que están cerca de la Iglesia»*

1. El centro: la eucaristía, la proclamación de la palabra y la diaconía

Si Cristo es el «verdadero pastor de las almas», entonces la pastoral sacerdotal estará más situada en el centro mismo, estará más estrechamente relacionada con su «realidad objetiva», cuando esa labor pastoral –apartando la mirada de toda actividad humana– señale enteramente hacia la actividad de Cristo, que es creadora de unidad, y representa en forma de signo esa actividad y hace que surta su efecto. Esto sucede clarísimamente en la celebración de los sacramentos, sobre todo en la eucaristía. Esta afirmación no es simplemente una deducción abstracta sacada de principios teológicos, sino que se deriva también como elemento «esencial» y constante de toda la historia de la Iglesia. Así compendia esta idea Karl Suso Frank, refiriéndose a la Iglesia antigua: «La labor pastoral se efectúa principalmente en las celebraciones sacramentales y en la proclamación de la palabra de Dios. Fuera del recinto de la Iglesia, esta actividad se realiza en la labor de la *caritas*, en la ayuda bien ordenada que se presta a los pobres y a los necesitados». Y añade expresamente: «En la Iglesia antigua no existe una comunidad reclamada desde la mañana hasta la noche por multitud de actividades comunitarias»¹¹. Por lo demás, ¿no existe tampoco tal comunidad en

11. K. S. Frank, «Die Gemeinde Gottes, die hier in der Fremde weilt», en H. Windisch (ed.), *Seelsorgeeinheiten und kooperative Pastoral*, Freiburg 1999, 32 y 36. También san Agustín compendia breve y convincentemente la labor pastoral en las siguientes palabras: «Verbum et sacramentum dominicum ministramus»: *C. Cresc.* II, 11, 13 (BA 31, 176; *Obras completas de san Agustín*, BAC, vol. 34). Esto no sólo refleja la concepción de tiempos ya remotos, sino que sigue teniendo validez hasta en nuestros mismos días, como resalta, por ejemplo, en la carta de Oskar Saier, arzobispo de Friburgo, titulada: *Wege kooperativer Pastoral und Gemeindeleitung...* («Caminos de pastoral cooperativa y de dirección cooperativa de la comunidad...»): *Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg* (24 abril 1996): «La dirección [de la comunidad y de su pastoral] se efectúa por medio de la palabra de la proclamación..., por medio del servicio de la unidad, asumido como responsabilidad sobre el conjunto, que se condensa en la eucaristía y se acredita en la diaconía...».

la Edad Media y a comienzos de la Edad Moderna! La eucaristía es el centro de la labor pastoral y de la vida de la comunidad. Y así, escribe también Tomás de Aquino: «Bonum commune spirituale totius ecclesiae continetur substantialiter in ipso Eucharistiae sacramento» («El 'bien común' de toda la Iglesia se contiene esencialmente en el sacramento de la eucaristía») (STh III, 65, 3 ad 3).

La celebración de la eucaristía es el centro de la labor pastoral, porque en la eucaristía se encuentra el centro de la actividad de Jesús y la finalidad que da sentido a toda la creación: en ella se realiza la unidad. El proceso de llegar a ser *communio*, que es lo que constituye el centro de la historia de la salvación y determina la esencia de la Iglesia, alcanza su punto culminante en la celebración de la eucaristía. Porque la «comunió» del «cuerpo de Cristo» no significa únicamente la recepción del *Christus solus*, la recepción sacramental de Jesucristo solo, sino también del *Christus totus*, del «Cristo total», la recepción de «la cabeza y de los miembros» del único cuerpo (cf. *supra*, 112s)¹². Con el Señor nos recibimos (también) a nosotros mismos, que somos miembros de su cuerpo. Cuando nosotros, en la celebración de la eucaristía, nos integramos en el sacrificio de Cristo, quedamos unidos con él y quedamos unidos unos con otros por medio de Él. Por consiguiente, «con anterioridad» a que la celebración de la eucaristía sea un «acto de la Iglesia» (como se dice a menudo en la teología reciente, pero no sin problemas; cf., a propósito, p. 291, la nota 57), la eucaristía es –lo mismo que todo sacramento– una situación en la que el hombre extiende sus manos vacías para dejar que se llenen de los dones buenos de Dios y para dejarse dirigir por él. Tan sólo de la recepción brota luego el reconocimiento, la acción de gracias, la celebración, la acción. Con razón expone Ratzinger detalladamente:

La verdadera «acción» en la liturgia... es la acción de Dios mismo... Para todos nosotros aquello de lo que se trata, según las palabras de 1 Cor 6, 17, es de «adherirnos al Señor y llegar a ser una única existencia pneumática con él». Se trata de que finalmente quede suprimida la diferencia entre la *actio Christi* y la nuestra...

12. Para que no surjan malentendidos: claro está que en la celebración de la eucaristía «se representa» sacramentalmente la entrega de la vida que hizo Cristo; claro está que la recepción de los dones eucarísticos concede una estrecha relación entre Cristo y el comulgante; claro está que aquí se produce –como respuesta– una entrega y adoración por parte del hombre. Pero todo esto no es todavía el objetivo que da sentido a este sacramento. Cf. *supra*, 112s.

Lo singularísimo de la liturgia eucarística consiste precisamente en que en ella Dios mismo actúa y en que nosotros somos asumidos en esa acción... Integrarnos en la acción de Dios, para que nosotros mismos estemos en cooperación con él: tal es lo que ha de iniciarse en la liturgia y debe desarrollarse luego más allá de ella¹³.

Por eso, celebrar la eucaristía significa también confesar que no somos nosotros, con nuestra buena voluntad, con nuestro poder de convicción, con nuestro talento para la organización, con nuestros proyectos y programas de labor pastoral, los que podemos crear unidad, sino que la unidad es única y exclusivamente la obra de Cristo y de su Espíritu, esa obra que nosotros debemos recibir y acoger. Con esto se lanza un desafío radicalísimo a la fe, la cual acepta que, bajo los modestos signos de la celebración eucarística, es Cristo quien real y verdaderamente realiza su propia obra de «labor pastoral»: ÉL realiza la vivificadora unidad con Dios, la unidad de unos con otros y la unidad dentro del propio corazón.

Con esta tesis de que el centro de la labor pastoral es la eucaristía, no propugnamos en forma alguna un sacramentalismo. Porque, como es lógico, no se trata sencillamente de la «realización» del sacramento, sino de que los participantes se abran al hecho de que están haciendo que Cristo hable y actúe literalmente, y que realice en ellos mismos y entre unos y otros la unidad recibida como fruto de la actividad de Cristo. Esto tiene enormes consecuencias para la manera de celebrar la eucaristía. Porque surge como un test la siguiente pregunta: ¿se realiza de tal manera la celebración, que el misterio de la unidad obrado por Dios pueda posesionarse del hombre, hasta tal punto que aun un «ignorante» o «incrédulo» que se halle presente en la asamblea que celebra el culto divino «se postre —como dice Pablo—, adore a Dios y exclame: ¡verdaderamente Dios está entre vosotros!» (1 Cor 14, 25).

Aquí, según me parece a mí, hay muchísimas cosas sobre las que reflexionar. «Cuando todo estaba en silencio, entonces vino del cielo tu Palabra divina», se decía antaño en el introito de la primera misa de Navidad (actualmente se dice el 30 de diciembre). Para expresarlo de otra manera: tan sólo en la apertura callada y silenciosa del hombre puede Dios depositar su palabra creadora de unidad. En vez de ese silencio y recogimien-

13. J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg i.Br. 2000, 149ss (versión cast.: *El espíritu de la liturgia*, Madrid 2001).

to, hay no pocas celebraciones de la eucaristía —diremos expresándonos de manera enfática, drástica y provocativa— que no son más que palabrería estilizada, verborrea y gesticulación (aparentemente) creativa, todo lo cual recibe a menudo el pomposo nombre de «plasmación litúrgica».

Sepamos claramente lo que afirma una regla universal: para que una palabra pueda penetrar en mí, viniendo desde el exterior, yo tengo que estar en silencio. Sin ese silencio interior, las palabras que yo escucho o emito se añaden sencillamente a otras palabras, crean verbosidad, pero no llegan a lo profundo del corazón. Ahora bien, hay que constatar que hoy día a muchas personas, también a no pocos sacerdotes, les falta la quietud exterior y más todavía la interior, es decir, aquella disposición que, aun en medio del ruido exterior y del ajetreo de la vida cotidiana, logra mantener en su interior silencio y recogimiento, atención y actitud de escucha. Y cuando algunas veces esas personas tienen ratos en que no están absorbidas enteramente por ocupaciones, entonces atascan su interior con disipaciones, con nuevas actividades emprendidas, con el consumo de toda clase de experiencias. Este proceso ha recibido ya en psicología la denominación de *workaholism* («actividad compulsiva») y está caracterizado como una nueva clase de «adicción». Indudablemente, sin el silencio se pierde algo de verdadera humanidad, no puede haber profundidad, serenidad ni libertad, sino que únicamente se ve uno a merced de lo que viene desde el exterior para impresionarnos y excitarnos. Si uno no sabe estar a solas, si uno no sabe estar en silencio, entonces no es posible la vida espiritual ni la orientación hacia Dios.

Con estas ideas como trasfondo, hay que examinar críticamente la manera en que se celebra la liturgia, tal como hoy día se practica corrientemente en muchas comunidades. Una palabra va enhebrándose con otra hasta consituir una única y gigantesca verbosidad. Tan sólo aparentemente el canto de himnos (que, a su vez, son también palabras) interrumpe la inflación de lo verbal. No hay verdadero recogimiento, quietud, reflexión y meditación interna que saboree las verdades. En vez de eso, palabras, palabras y más palabras, justificándose luego esa verbosidad con alusiones a la renovación litúrgica posconciliar, que nos «ha obsequiado» con la tercera lectura dominical, una lectura que —a mi parecer— es pastoralmente imposible, y que además nos «obsequia» con el salmo responsorial, que es casi una cuarta lectura¹⁴, y que, aparte de todo

14. Para que no se me entienda erróneamente: no quiero decir con esto que, por ejemplo, haya que omitir las lecturas del Antiguo Testamento, etc., sino que únicamente en el nuevo orden de lecturas bíblicas (en el cual se está trabajando actualmente) no sólo habrá que hacer una mejor selección de los textos, sino que además habrá que poner freno a la inflación de lo verbal. Ahora bien, las perspectivas de que esto suceda parece que no están muy claras. Evidentemente, muchos litúrgos y exegetas parece que no han comprendido todavía suficientemente cuál es el problema pastoral y espiritual.

eso, nos proporciona la ulterior posibilidad de que el celebrante nos largue sus palabras de comentario personal. ¡Como si la intensificación cuantitativa de la palabra de Dios y de su exégesis tuviera ya un valor! ¡No! La cuestión decisiva es: ¿dónde queda la quietud absolutamente necesaria para la llegada de la acción de Cristo? No debemos olvidar que para muchos cristianos, por razón del lugar en que residen y por lo aseedados que están por las ocupaciones cotidianas, el culto dominical es, o debería ser, la única ocasión para que ellos entablen una relación expresa con Dios, si los sacerdotes no los «asfixian» literalmente con una *logorhoe* (como dijo agudamente P. Zulehner), con una «catarata de palabras». «Cuando todo estaba en silencio, entonces vino del cielo tu Palabra divina». La palabra de Dios necesita nuestro silencio. De lo contrario, no puede llegar.

Partiendo de aquí se le plantean al celebrante algunas cuestiones de suma importancia: ¿irradia él esa actitud de apertura silenciosa ante Dios y de dejarse poseer por la palabra de Dios? Fijémonos bien: no se trata en absoluto de hacer una especie de actuación piadosa en la que el celebrante represente al exterior lo que sucede en su interior, ni se trata de una escenificación religiosa, sino que lo que importa es que él considere como tarea de suma prioridad el presidir la eucaristía con recogimiento interior y con apertura de fe. «El celebrar bien constituye una primera catequesis importante sobre el santo sacrificio», se dice en el *Directorio para el ministerio y la vida de los sacerdotes*¹⁵. Pero esto presupone cosas concretas: la preparación en la oración, el llegar puntualmente a la iglesia, la renuncia a las habituales charlas que se entablan en la sacristía; luego, en la celebración misma, sosiego interno y externo; pronunciación consciente de los textos, es decir, una pronunciación pausada en general, pero sin afectación ni cantinela piadosa; una realización digna de los signos sagrados, que no necesiten en este caso –como tampoco en los demás sacramentos– una labor constante de «interpretación» y «explicación» catequética¹⁶; momentos de silencio algo prolongados, a fin de que cada persona, y también el sacerdote mismo, pueda «saborear» el contenido de la oración y de lo que se escucha.

15. Congregación para el Clero, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros* (31 enero 1994), Ciudad del Vaticano 1994, n. 49.

16. Cf. J. Hoff, *Das Verschwinden des Körpers. Eine Kritik an der «Wut des Verstehens» in der Liturgie*: HK 54 (2000) 152: «El acontecimiento litúrgico nos parece tanto más vacío de significado cuanto más se lo interpreta. Porque no es el signo transparente en cuanto a su significación sino el signo silenciado sin apariencias, no es el símbolo comprensible con arreglo a la situación sino el juego de palabras y gestos, un juego que retorna rítmicamente, el que hace que lo ritual transporte en sí una significación más profunda». La fundamentación de esto se encuentra en *ibid.* Para todo este ámbito de problemas cf. también A. Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit*, Frankfurt a.M. 1981.

Para aplicar lo que acabamos de decir a la praxis de nuestra comunidad parroquial («enteramente normal»), diremos que durante la celebración eucarística tenemos en general de cuatro a cinco momentos *algo prolongados* de silencio: (1) después de la introducción, que eventualmente está asociada con el rito penitencial o que desemboca en él; (2) después de la lectura; (3) después de la predicación dominical; (4) durante la preparación de los dones (¿de qué otra manera podría el concelebrante «ofrecerse» a sí mismo con Cristo como sacrificio –según se recomienda muy a menudo–, si no hay ninguna ocasión para que él haga ofrecimiento de su vida personal?); (5) después de la comunión. Estos ratos de silencio (tan sólo durante la preparación de los dones, el órgano interpreta música de manera suave y atemperada) son realmente para la comunidad concelebrante «momentos plenos», como vemos por el hecho de que durante ellos casi nadie tose, carraspea o da otras señales de desasosiego. Esto no podría conseguirse por toda clase de instrucciones y exhortaciones, sino de manera sumamente sencilla por el hecho de que los sacerdotes (que actualmente pueden ser cuatro en la concelebración) *traten* de transmitir sin excepción una atmósfera de sosiego y recogimiento. Por lo demás, es fácil conseguir que por la observancia de estos momentos de silencio durante la celebración del culto divino, no se alargue la duración del mismo.

A propósito de esto, considero también muy importante que –en contra de las rúbricas– el sacerdote, juntamente con los que le ayudan a distribuir la comunión, sea el último en comulgar. Los argumentos de los especialistas en liturgia de que (1) desde tiempo inmemorial se ha venido haciendo de otra manera (y que tal cosa se hacía incluso en la *pesah* judía); (2) de que el sacerdote, si es el primero en comulgar, presenta visiblemente ante la comunidad la celebración completa de la Cena (bajo los signos de pan y de vino); (3) de que sólo puede darse (distribuirse) lo que uno ha recibido previamente, son argumentos que difícilmente tendrán solidez. Porque (en lo que respecta a 1) la época patriarcal ha terminado ya hace tiempo; (en lo que respecta a 2) también el cáliz sobre el altar es un signo de la Cena integral; (en lo que respecta a 3) el mencionado principio filosófico no se aplica a las acciones sacramentales (que son instrumentales); de lo contrario, ni un sacerdote «no santo» podría «santificar» por medio de su acción sacerdotal, ni un no creyente podría bautizar de forma válida. El hecho de que el sacerdote comulgue al final no se concibe primordialmente como un signo de «cortesía» (aunque también este punto de vista sea importante para algunos), sino que se entiende plenamente en el contexto de la reunión de los fieles, que es imprescindible para la celebración de la eucaristía. En efecto, si el sacerdote es el primero en comulgar, entonces la comunidad tendrá que *esperar* hasta que el sacerdote haya terminado su acto de devoción personal, o bien –cosa que suele acontecer casi siempre (!)– el celebrante omitirá su acto de «devoción in-

terior» y comenzará inmediatamente o muy pronto a distribuir la comunión. Ambas posibilidades (la de que la comunidad contemple «con asombro» y en actitud de espera el acto de devoción personal del sacerdote, y la de que el sacerdote no tenga tiempo suficiente para recogerse y meditar sobre lo que acaba de hacer) son, a mi parecer, *intolerables espiritualmente en una misma medida*.

En todo caso, la «actitud» del sacerdote celebrante es mucho más decisiva e importante que el hecho de que él, con anterioridad a la celebración eucarística, mantenga relaciones personales con la comunidad. Actualmente hay «sectores» en la Iglesia que consideran inadmisibles el que, para la celebración dominical de la eucaristía, acudan sacerdotes desde lejos, «como aves migratorias» (según dicen ellos). ¿Por qué resulta eso tan «espantoso»? Aunque está muy bien que la comunidad y el celebrante se conozcan y se traten íntimamente, sin embargo en la «llegada desde fuera» del sacerdote pueden expresarse dos cosas: (1) lo decisivo no son la persona del sacerdote ni sus relaciones con la comunidad, sino el hecho de que el sacerdote «representa sacramentalmente a Cristo»; (2) lo decisivo no son las relaciones mutuas que *traemos con nosotros*, cuando nos reunimos para celebrar la eucaristía, sino las relaciones que *recibimos* con esa celebración. Claro que no hace falta acentuar *especialmente* que este «llegar desde fuera» no exige al sacerdote de satisfacer la legítima expectativa de la comunidad de poder recibir a un celebrante que se tome completamente en serio a sí mismo y que —sobre todo— tome completamente en serio la celebración eucarística. Y sin embargo, aquí es donde residen quizás los verdaderos problemas...

Dondequiera que haya personas que, en la celebración eucarística, se abran a la acción de Dios y se unan con Cristo, allí la meta de toda labor pastoral será recibir la unidad como don de Dios. Se trata sobre todo de la unidad con el Dios Trino y Uno, una unidad que se acredita en una vida de fe, esperanza y amor; se trata de la unidad consigo mismo, que dimana del «sí» que Dios da también a nuestro estado interno de contradicción y falta de reconciliación; se trata finalmente de la unión con los hermanos y hermanas: «Es un solo pan. Por tanto, nosotros, que somos muchos, somos un solo cuerpo, porque todos participamos de un solo pan» (1 Cor 10, 17).

Precisamente el don de la unidad de unos con otros se convierte *eo ipso* en la siguiente tarea: deberá expresarse de múltiples maneras y en variedad de signos y habrá de realizarse en la vida. Comenzando por el cordial y sincero beso de paz, que no debe faltar

en ninguna celebración eucarística; continuando con la costumbre de estar un rato juntos después de la misa, de intercambiar expresiones de fe en la conversación que se centre en el tema de la predicación, de tomar el «aperitivo teológico», de asistir al «café parroquial» (cualesquiera que sean sus formas), hasta llegar al hecho de que, en la comunidad y en la familia, en el vecindario, en el círculo de amigos y entre los colegas del trabajo, uno se convierta en el fermento de la unidad; de una unidad que se haga realidad en la comprensión y relaciones mutuas, en la organización de planes comunes para pasar los ratos de ocio, en la ayuda fraternal y en la común dedicación a la salvaguarda de la dignidad y los derechos humanos, y que sobre todo se viva también con vinculación constante en grupos estables, círculos de trabajo, asociaciones, agrupaciones espirituales que «se especialicen» en diversos objetivos bien diferenciados. Pero finalmente el don de la unidad —a través del ambiente que reine en la Iglesia— debe tener también su repercusión en el «mundo», que está caracterizado por disonancias, conflictos y enemistades.

Todas estas diversas formas de realización de la unidad son fruto de la unidad recibida por la eucaristía. Para que se produzcan estos frutos, el sacerdote debe formular sugerencias, deberá hacer —de la manera que le resulte posible— que las personas permanezcan unidas, tratará de que se resuelvan los conflictos y de que se mantenga la paz y la reconciliación. Pero en qué medida y de qué modo concreto se proceda a la realización de la unidad, eso —con toda confianza— lo dejará en manos de la sensibilidad espiritual de los diversos cristianos y del conjunto del pueblo de Dios. En este punto, los (nuevos) ministerios pastorales laicos, así como multitud de servicios honoríficos realizados por laicos aportarán su contribución importante e imprescindible (cf. *supra*, 182-184). Reinhard Lettmann, obispo de Münster, llama la atención (en su carta mencionada ya muchas veces) sobre unas hermosas palabras de un cuento oriental que refiere sobre un rey: «Él era el que sustentaba el centro y, en este menester suyo tan importante, no podía renunciar a las numerosas columnas sustentadoras», unas palabras que cualquier sacerdote hará bien en meditarlas muy a menudo.

Esto no quiere decir que el sacerdote, sobre todo cuando es cura párroco, deba considerarse a sí mismo como el «padre espiritual» de su comunidad. Un padre espiritual —desde el punto de vista del

Derecho Canónico— es competente tan sólo en el denominado «fuerro interno», en el ámbito interior e individual de las almas. Pero el párroco es pastor de una comunidad también «en lo externo», es decir, en la comunidad que vive y que se presenta en medio del mundo y de la sociedad. Por eso, él es el supremo responsable de la unidad integral, es decir, de la unidad de la comunidad, pero de una unidad que abarque todos los ámbitos y que brote de la eucaristía. Pero de ahí no se sigue que él deba ser personalmente el gestor de los asuntos organizativos que formen parte de la vida de una comunidad. No tiene que desempeñar trabajos de oficina. No tiene que llevar la contabilidad del presupuesto parroquial. No tiene por qué encargarse de suministros, de resolver asuntos relacionados con el edificio parroquial, de administrar instituciones (como jardines de infancia, instalaciones asistenciales, etc.). Su *munus regendi*, que —según la circular de 1999 de la Congregación para el clero— consiste en actuar «en nombre del obispo, dirigiendo a la familia de Dios (una familia que, como comunidad de hermanos, anhela la unidad), por medio de Cristo, en el Espíritu, hacia Dios Padre», es un oficio que «no tiene nada que ver con una concepción puramente sociológica de la capacidad organizativa»¹⁷. Tal labor de «organizar», puede él dejarla por completo, sin merma alguna de su tarea pastoral, en manos de laicos que desempeñen tales tareas con plena dedicación o como ocupación secundaria. Claro que el que esto sea posible y el que se haga posible en una amplitud cada vez mayor tendrá que garantizarlo la dirección de la diócesis. Y tal cosa deben requerirla de ella los sacerdotes con la mayor insistencia. No es procedente el que las direcciones de algunas diócesis traten de conjurar, por un lado, la escasez de sacerdotes —que, a mi parecer, no existe en absoluto— y, por otro, no creen las condiciones necesarias para que los sacerdotes queden liberados de todas las tareas que no brotan en absoluto de su ministerio sacramental.

Con esto habrá quedado claro que lo que hoy día, a menudo con imprecisión, se denomina «dirección de la comunidad» —y a propósito de ella se formula muchas veces la pregunta sobre si es posible que tal dirección de la comunidad quede en manos de laicos— abarca una grandísima amplitud de factores, que no tienen nada

17. Congregación para el Clero, *El presbítero, maestro de la Palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad ante el tercer milenio cristiano* (19 marzo 1999), Ciudad del Vaticano 1999, n. 4.3.

que ver en absoluto con el ministerio consagrado¹⁸, aunque recayeran sobre él en determinadas situaciones históricas y aunque hasta el día de hoy sean tareas desempeñadas muy a gusto por no pocos sacerdotes. Precisamente en este ámbito de la propia actividad (o de la celebración del propio poder) ¡se puede demostrar de lo que «uno» es capaz (edificar, organizar, administrar)!

Claro que detrás de ello se oculta también un objetivo justificado y serio. Sobre todo cuando se es joven, uno desearía realizar algo «ostensible»; uno desearía ver lo que «se ha logrado» y lo que «se ha hecho». Semejante deseo no es por principio nada negativo. El Creador mismo depositó en el corazón del hombre el deseo de poder dejar «huellas» en la historia y de no ser borrado sencillamente de la memoria. Para muchas personas este deseo se satisface en los descendientes, los cuales prolongan —como quien dice— la propia vida perezcedera. ¿Qué cosa análoga podrá haber para el sacerdote (célibe)? ¿No sería más adecuado, en vez de dejar «huellas» en edificios, reformas arquitectónicas, organizaciones, etc., el implantar esas huellas en los corazones de la comunidad, el «engendrar en la fe» a seres humanos «por medio del evangelio» (1 Cor 4, 15), el reconciliarlos, el congregarlos, el crear redes de relaciones y el ser fermento de la unidad?

En todo caso, el ámbito de la organización y de la administración no pertenece necesariamente, más aún, no es siquiera deseable que pertenezca al ministerio (sacramental). Desde luego, lo que en este caso es competencia del ministro consagrado son las decisiones fundamentales y las opciones fundamentales que afectan al camino y a la meta de la comunidad, a saber, el camino del evangelio y la meta de la unidad. A partir de estos criterios se plantearán a menudo cuestiones fundamentales, como por ejemplo: ¿en qué emplea la comunidad el dinero?, ¿qué recursos pastorales se pueden aplicar, y cuáles no deben aplicarse?, ¿qué instituciones son necesarias para responder al llamamiento de la hora presente?, ¿qué prioridades habrá que señalar con respecto a campañas, instituciones y asociaciones? En semejante contexto, la competencia sobre el dinero y la influencia institucional pueden tener también

18. Parece que en la comunidad de Corinto hubo algo así como «competencias organizativas» que no se identificaban con la «autoridad apostólica». Porque Pablo, en 1 Cor 12, 28, hace distinción entre el «don de dirección» (κυβέτησις) y el ministerio apostólico.

algo que ver con el evangelio. Sin embargo, digámoslo una vez más: el sacerdote no posee por ello una competencia omnimoda, sino que él deberá aportar «únicamente» su competencia espiritual y su responsabilidad en el ámbito de las opciones fundamentales que tengan que ver con el evangelio y con la unidad¹⁹. En este sentido, el sacerdote es competente única y exclusivamente en la «dirección espiritual de la comunidad» (¡lo cual no se identifica con un ámbito espiritual limitado al «fuero interno»!). Por tanto, allá precisamente donde en las nuevas unidades de pastoral se oriente de nuevo la pastoral hacia una «pastoral cooperadora», habrá que tener muy en cuenta, con insistencia, que el sacerdote no desempeña el papel de un organizador de la pastoral y de un gestor que la coordina. Tal cosa puede dejarla confiadamente en manos de otros. En las grandes unidades de pastoral, ¿por qué no podrá haber encargados de pastoral con la tarea y la capacitación expresa para organizar y coordinar actividades comunitarias? En contraste con esto, el servicio sacerdotal consiste en la «dirección espiritual de la comunidad», una dirección que Walter Kasper caracteriza así brevemente:

Esta dirección consiste en edificar una comunidad por encargo de Jesucristo, por su poder y según la medida de Jesucristo. Esto se realiza alimentando a la comunidad en la mesa de la palabra y en la mesa de la eucaristía, purificándola y santificándola, capacitándola para que realice su servicio en el mundo y motivándola para que integre los carismas que actúan en ella y para que los mantenga en la unidad con la Iglesia universal²⁰.

Más allá de estos factores (el de ser responsable de la edificación de la comunidad en la unidad y el amor, como resultado de la celebración de la eucaristía, y el de ser responsable también de las funciones fundamentales en el ámbito organizativo), es de la máxima importancia que el sacerdote mismo sea un hombre que, lo mismo que los demás, se deje capacitar por la celebración de la eucaristía para vivir la unidad y para actuar como estímulo de la unidad, allá donde él está y en todo lo que hace.

19. Y para ello basta en un caso dado el derecho a interponer un veto (bien fundamentado y preparado en extensas conversaciones) contra un gasto de dinero, una adquisición de bienes, una fijación de prioridades, una plasmación de la vida comunitaria que, en un caso concreto, sean quizás contrarios al evangelio y a la unidad.

20. W. Kasper, *Theologie und Kirche* II, Mainz 1999, 138. Sobre la mencionada «mesa de la palabra», cf. *infra*, 325.

La unidad, concedida por gracia en la eucaristía, no está limitada –según vimos– a los que en cada caso están congregados aquí y ahora para la celebración. Aunque cada celebración eucarística, que se efectúa en un lugar concreto y con personas concretas, es algo particular, sin embargo se abre hacia la totalidad, se halla como signo de la totalidad, representa a la totalidad, a saber, representa el *mysterium* de la unidad universal del pueblo de Dios. Claro está que el don de la unidad, resultante de la eucaristía, tiene que entrar en la vida de la cotidianidad, y esto puede significar para muchos (¡hace muchísimo tiempo que no para todos!) que esa unidad se concreta en el trato con las mismas personas con quienes uno ha celebrado conjuntamente la eucaristía en el domingo. Pero la unidad, que en cada caso ha de realizarse sólo en una porción concreta, señala fundamentalmente hacia toda la red de relaciones del pueblo de Dios. Por eso, en último término (!), es también indiferente en qué lugar y con qué cristianos se reúna uno para la celebración eucarística. Es verdad que las relaciones de buena vecindad y de amistad entre los cristianos con quienes se reside en el mismo lugar, con quienes se está a diario en contacto vital y con quienes se trabaja en común, pueden ser condiciones favorables para una celebración fructífera, pero no son condiciones indispensables, ni mucho menos, sino que la secuencia genuina y esencial es diferente: el sacramento es lo que capacita *más que nada* para las relaciones profundas y sólidas, que *luego* podrán y deberán caracterizar *también* la convivencia diaria.

Puesto que la eucaristía celebrada «en el lugar» no es el factor *supremamente* (!) decisivo –aunque sea muy significativo celebrar la eucaristía como raíz y centro de una comunidad local–, no podremos menos de protestar enérgicamente contra la multiplicación de las misas, cuando esas misas se celebran únicamente para que haya misas dominicales en el mayor número posible de sitios. Pero estas misas degeneran fácilmente, cuando falta un celebrante, en liturgias de la palabra, las cuales inducen luego, por su parte, a numerosos errores²¹ y pueden suscitar la impresión de que la celebración de la eucaristía no es, después de todo, tan importante.

21. Y así, no es una excepción, ni mucho menos, el que incluso católicos comprometidos hablen de la «misa» de un diácono o de un encargado de pastoral, o que haya comunidades que prefieran «atenderse» ellas mismas por medio de liturgias de la palabra que depender –¡es cierto!– de sacerdotes que a menudo no resultan nada «atractivos» para ellas.

En todo caso, creemos que en Alemania no se han celebrado nunca tantas misas dominicales como durante los tres últimos decenios²². ¡Y sucede lo que sucede! Porque la mayoría de los sacerdotes (y yo me incluyo entre ellos) se sienten espiritualmente sobrecargados cuando varias veces sucesivamente se les obliga a reunirse con fieles y se echa mano (literalmente) de ellos (literalmente) para que *in persona Christi* celebren los sagrados misterios. Ahora bien, los actos puramente rituales, que luego se pretende que sean un «servicio al pueblo de Dios», conducen a la larga a la ruina espiritual. Por eso, el Código de Derecho Canónico (CIC 905) prohíbe por sus buenas razones una pluralidad de misas dominicales y permite *sólo que en caso de excepción o en caso de urgencia* (que entre nosotros, a mi parecer, apenas se da) se celebren dos misas o como máximo tres (incluida la misa de la víspera). La unidad no se realiza por medio de la cantidad, sino por medio de la intensidad y de la calidad, realizadas con credibilidad en una concreción que sirva de signo.

La celebración de la eucaristía puede exigir también tranquilamente el «esfuerzo» de efectuar un largo camino. Por eso, en los países de lengua alemana, exceptuados poquísimos territorios de diáspora, todo el que quiera hacerlo puede participar en una celebración eucarística dominical que se celebre a una distancia razonable del lugar donde reside. En zonas rurales, sobre todo en las serranías, era lo más normal hasta hace unos cuantos decenios que, para asistir a la misa dominical, se recorriera de buena gana una hora, por lo menos, de camino. Así lo viví yo todavía cuando era niño. Y dada la situación financiera en que se encuentra la Iglesia, y cuando se gasta tanto dinero en cosas que no son realmente necesarias, ¿por qué no se pone a disposición de los fieles algunos autobuses que los conduzcan «con destino a la misa dominical»? Si luego la gente no los utiliza –como me han asegurado personas que merecen crédito–, porque hay personas que se niegan a participar en la celebración de la eucaristía en una población vecina, entonces habría que seguir poniendo a disposición de la gente esos autobuses «para que sirvan de testimonio contra ellos» (cf. Lc 9, 5).

Por esta razón considero fatales algunas instrucciones como la siguiente: «Donde no pueda celebrarse la eucaristía por falta de sacerdotes, habrá que invitar a la comunidad a la celebración de una liturgia de la palabra»²³.

22. Esto sucedía y sucede no sólo para celebrar la eucaristía en muchos lugares, sino también para proporcionar una rica «oferta». Pero contra tal «cultura de la oferta» habla la praxis de siglos seguida por las Iglesias ortodoxas, que parten del principio observado en el cristianismo primitivo: *una comunidad - un altar - una celebración eucarística*. Cf. también, a propósito, en la nota siguiente las instrucciones dadas por el obispo de Hildesheim.

23. Tales instrucciones han sido dadas por muchos obispos y autoridades diocesanas. Aquí, en representación de otros, citaremos a O. Saier, *Wege kooperati-*

Y las considero fatales porque con ello, *en nuestras regiones y en las actuales circunstancias*, se concede «carta blanca» para que la celebración de la eucaristía no sea considerada, después de todo, tan importante²⁴.

Así como la eucaristía reúne siempre a determinadas personas, que se congregan aquí y ahora para la celebración, a fin de que tengan unidad con Cristo y unidad entre unas y otras –pero esa unidad concreta es tal que pierde sus fronteras y se extiende hasta la totalidad de la *communio*–, así vemos que sucede también con la vida cotidiana y la actividad del sacerdote. Esa vida y esa actividad tienen que estar en todo momento bajo el programa de la «unidad», pero en cualquier caso no podrá tratarse sino de una realización parcial de la unidad. Ver esto es importante para el número cada vez mayor de sacerdotes que están a cargo de multitud de parroquias que originalmente habían sido independientes; sacerdotes que en ocasiones se preguntan a sí mismos desesperados dónde tienen realmente su hogar y dónde pueden vivir en comunión con las personas que les han sido confiadas. La respuesta puede ser únicamente que la unidad cristiana no está bajo el lema «¡Sed como millones juntos!». La unidad no puede estar «en todas partes» y, con ello, «en ninguna parte», sino que ha de hacerse concreta «en alguna parte». El sacerdote, si no quiere verse sobrecargado de trabajo o hacerse totalmente superficial, no debe ni puede en absoluto mantener relaciones personales con todos los cristianos del ámbito de su labor pastoral, un ámbito que posiblemente se va haciendo cada vez mayor. Pero

ver Pastoral und Gemeindeleitung in pfarr-übergreifenden Seelsorgeeinheiten: Amtsblatt f. d. Erzdiözese Freiburg (25 abril 1996). Una agradable excepción a tales instrucciones formuladas al unísono, la constituye la carta pastoral del obispo de Hildesheim, Josef Homeyer, *Eucharistiegemeinde am Sonntag* («Comunidad eucarística en el domingo»; Cuaresma del año 2000). En ella se dice, entre las «conclusiones actuales»: «1) Cada domingo deberá haber en cada iglesia parroquial y, donde parezca adecuado, en las iglesias filiales una celebración eucarística (incluida la misa de la víspera) (*«Esforzaos por celebrar sólo una eucaristía»*, obispo Ignacio de Antioquía)... Deberá haber *una sola* celebración eucarística como *una sola* celebración de la comunidad; esa celebración es el centro y la raíz de la comunidad, que es *una sola*. Y no debe escindirse mediante una cultura de la oferta, desplegándola en muchas misas. 2) Las celebraciones de la palabra de Dios –es decir, sin que se celebre la comunión– deben realizarse habitualmente más que nada para enriquecimiento de la vida litúrgica, pero no como sustitución de la celebración eucarística...».

24. Quede bien claro que con esto no se dice propiamente nada contra las celebraciones de la liturgia de la palabra, sino únicamente contra el carácter de las mismas en cuanto alternativas a la celebración dominical de la eucaristía.

allí donde él reside y con los que se hallan a su alrededor o son los que más le necesitan, debe vivir la unidad, haciéndolo como signo visible y de manera creíble, y debe entablar una red de relaciones que sea lo más extensa posible. Forma parte de ello principalmente la voluntad de la presencia (en francés, *présence*, un término clave de la espiritualidad de Charles de Foucauld). Con ello no sólo se piensa en que el sacerdote ha de estar presente «en el lugar» y ha de asumir obligaciones vinculantes, sino también en que ha de compartir el lenguaje («idiolecto»), la forma y normas de vida, la suerte y las circunstancias externas de las personas para las que él está allí, y ha de convertirse realmente en uno de ellos. Tan sólo de esta manera se verá con clara credibilidad que el sacerdote no quiere entender su actividad pastoral como la de una «autoridad superior» o «como persona selecta que está por encima de otros», sino como actividad de acompañar, de ir por el camino juntamente con otros y de compartir mutuamente con ellos la vida.

En todo caso, el sacerdote no crea unidad por medio de una actividad desenfrenada. No nos engañemos: con ella no se ayuda a nadie a salir adelante, y tampoco se ayuda a la comunidad. Lo que hay que hacer ante todo es proporcionar a la comunidad la unidad que es don de Dios, y no el hacerla «funcionar» como una sociedad bien organizada. Detrás de la actividad desenfrenada de algunos sacerdotes puede esconderse, por el contrario, muchísima falta de fe, a saber, la opinión de que el ministro eclesiástico debe «hacer» que la Iglesia sea una asociación religiosa bien ordenada y que funcione armónicamente. Más aún, quizás se esconda detrás de esa gran actividad la tendencia subliminal a igualarse lo más posible a Dios. Alguien dijo en una ocasión: «Lo que leemos en un himno que canta acerca de Dios: 'Él está en todas partes y no está en ninguna parte' (*Gotteslob* [Himnario evangélico alemán], 270, 2), eso precisamente es lo que hace nuestro párroco: ¡está en todas partes y no está en ninguna!». Pero tengamos en cuenta que esos son atributos de Dios, que no se le aplican al hombre. No tenemos que estar ni actuar «en todas partes». Lo que puede y debe hacer que la labor pastoral sea fructífera, eso *lo recibimos* de la eucaristía.

Esto tiene consecuencias, que el obispo Joachim Wanke formuló en una ocasión de la siguiente manera:

[El sacerdote tiene que] saber que el «fruto» de su actividad crecerá espontáneamente, con sólo que él haga «lo único necesario» (cf.

Lc 10, 42). Tal vez podamos decirlo también así: debemos estar más con el Señor y con nosotros mismos, para poder estar mejor con las personas; debemos estar más entre las personas sin un propósito determinado, a fin de encender en ellas una luz. En medio del ruido general, hemos de estar mucho más silenciosos, a fin de que los que estén dispuestos a escuchar puedan oír. ¿O no tendríamos que dar un carácter más intensamente «ajeno» a nuestro ministerio, para que no aparezca erróneamente como el servicio prestado por una sociedad que pretende simplemente una suave humanización de la vida?²⁵.

En relación sumamente íntima con la celebración de la eucaristía, más aún, como parte integrante de la misma, se halla la proclamación de la palabra de Dios, la cual, juntamente con la celebración del *mysterium*, forma parte igualmente esencial de la pastoral sacerdotal. Así como la celebración de la Cena del Señor crea unidad (en su triple dimensión) y capacita para la unidad, así sucede también con la palabra de Dios. Con esto queda dicho ya que en la predicación no debe hablarse de «cosas intrascendentes», sino de la Buena Nueva acerca de la *communio* a la que Dios nos invita; debe hablarse del seguimiento de Cristo, que abre el camino para ello; y debe hablarse de la vida cristiana y eclesial, que se halla bajo la palabra clave de la unidad. La predicación cuanto más sea interpretación de la sagrada Escritura (lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que debe estar atada servilmente a palabras, conceptos y sucesos bíblicos) y cuanto más vincule con el acontecimiento de la eucaristía, tanto más auténticamente transmitirá la palabra de Dios, de tal manera que —a semejanza de Pablo— el sacerdote pueda dar gracias a Dios de que la comunidad «ha aceptado la palabra, recibida por ella por medio de la predicación, no como palabra humana, sino —cosa que en verdad es— como palabra de Dios» (cf. 1 Tes 2, 13)²⁶.

25. J. Wanke, *Communio und missio*, en *Priesterliche Lebensformen* (Arbeits-hilfen 36 des Sekretariats der DBK [= Conferencia Episcopal Alemana]), Bonn 1984, 23.

26. En cuanto a la eficacia de la proclamación de la palabra, hay que tener en cuenta la diferencia teológica que existe con respecto al sacramento: mientras que en los sacramentos existe la absoluta garantía de que Dios se vuelve hacia nosotros, vemos que en la proclamación «el carácter humano del ministro tiene considerable importancia... Cuanto más se convierta el ministro efectivamente en el *servidor* de la palabra, y no se haga el señor de la misma, tanto más podrá la palabra difundir su eficacia salvífica»: (Congregación para el Clero, *El presbítero*,

Esto presupone, claro está, una gran familiaridad con la sagrada Escritura y un constante esfuerzo por comprenderla, no sólo desde un punto de vista funcional (a fin de predicar de manera correcta), sino también en el sentido existencial del dejarse impactar por la palabra de Dios, de tal manera que la predicación sea de veras el *contemplata aliis tradere*, el transmitir a otros lo que uno mismo ha experimentado en la contemplación.

En lo que respecta también a la predicación, no podremos menos de formular algunas preguntas críticas a una serie de sacerdotes. La predicación, lo mismo que la celebración de la eucaristía, ¿es realmente el núcleo de la pastoral, el centro de la actividad sacerdotal? ¿Es su preparación el punto esencial de la cotidiana labor pastoral? ¿O se preparan los sermones a toda prisa, «con la mano izquierda», sacándolos a menudo de «datos de conserva», es decir, de libros o revistas con sermones ya preparados, para guardarlos a continuación inmediata y volverlos a predicar en otros lugares?²⁷.

Hace algunas semanas (en la primavera del año 2000) llegó a muchos sacerdotes de Alemania y de Austria la publicidad de una «editorial especializada en organismos e instituciones», que ofrecía al ridículo precio de 228 marcos alemanes (114 €) «modelos de sermones que podían utilizarse directamente en la predicación, para todas las ocasiones del año litúrgico» (diferenciándose, claro está, según se tratara de una predicación católica o evangélica). Y la razón en que se apoyaba la publicidad era: «Precisamente en estos tiempos en que usted está muy ocupado, esta publicación le servirá para aliviar mucho su trabajo». Muchos experimentaron tal publicidad como un descaro y un escándalo. Cuando se trata de preparar un sermón, ¿puede hablarse de ahorrar tiempo? ¿Hay algo más importante que el ocuparse de la palabra de Dios y de la trasmisión de la

maestro de la Palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad ante el tercer milenio cristiano, 2.1.d). Allá donde la palabra se nubla por los caprichos subjetivos del predicador, allá donde «no se utilizan los recursos de la sana teología» o «se improvisa por pereza o por falta de responsabilidad», la palabra no podrá ser eficaz (cf. *ibid.*, 2.2.d y 2.2.f). Pero si el sacerdote es realmente «servidor de la palabra», entonces la *predicación del ministro participará de la promesa de Cristo, fundada en la ordenación sagrada, de actuar por medio del ministro consagrado*. Partiendo de esto habría que abordar también la problemática de la denominada «predicación efectuada por laicos».

27. Un consejo encarecido de mi antiguo director espiritual, el P. Wilhelm Klein SJ, que era una persona muy conocida, decía así: «¡Tire usted inmediatamente al cesto de los papeles el sermón que acaba de pronunciar –preparado, naturalmente, por escrito–, para que no caiga usted nunca en la tentación de volver a pronunciar ese mismo sermón, y de ahorrarse así el esfuerzo de meditar de nuevo la palabra de Dios!». Yo no puedo menos de transmitir este mismo consejo.

misma? Ahora bien, semejante editorial ¿se atrevería a ofrecer tal publicación si no estuviera segura de que numerosos sacerdotes y pastores iban a acogerla favorablemente? ¡Hasta dónde hemos llegado con nuestra «eficiente labor pastoral»!

Sin embargo, aunque un sermón esté preparado personalmente, tendrá que someterse a otras dos preguntas críticas, preguntas a tenor de las cuales habrá que revisar de nuevo el sermón ya compuesto o, en caso dado, habrá que corregirlo: (1) ¿el sermón entero, o partes y pasajes del mismo, son tales que infundan realmente gozo en el oyente? Tan sólo en este caso el sermón será la transmisión del evangelio, es decir, de la Buena Nueva o noticia gozosa por excelencia; (2) ¿contiene el sermón tales estímulos espirituales que un cristiano medio pueda servirse de ellos durante toda una semana para nutrir su fe? Tan sólo entonces el sermón traducirá la palabra consoladora, alentadora y solicitante de Dios al aquí y al ahora de las personas confiadas a la labor pastoral.

A la eucaristía y a la predicación se añade –como tercer elemento esencial de la labor pastoral– la *caritas* o diaconía, la dedicación a los pobres, afligidos o necesitados. Este elemento se consideró tan importante en los comienzos, que para él se desarrolló incluso un ministerio especial: el del diácono (cf. *supra*, 209-211). Pero con ello la tarea de la diaconía no quedó ni queda reservada para este ministerio ni delegada en él, sino que también al obispo se le pregunta en la ceremonia de su consagración: «Con los pobres, con los inmigrantes, con todos los necesitados, ¿serás siempre bondadoso y comprensivo?». Y con ocasión de la ordenación de presbíteros se vuelve a repetir la misma pregunta que se había hecho en la ordenación de diáconos: «¿Estáis dispuestos a socorrer a los pobres y a los enfermos, y a ayudar a los inmigrantes y a los necesitados?». Así que la diaconía pertenece esencialmente a las tareas de todos los grados del sacramento del orden, lo cual queda clarísimo, entre otras cosas, porque nadie es ordenado sacerdote sin que antes haya recibido el diaconado (y para ser ordenado obispo, ha de recibir antes la ordenación de presbítero).

Sin embargo, la *caritas* no queda al mismo nivel que la eucaristía y la predicación. Mientras que por medio de estas dos últimas se comunica principalmente el don de la unidad a los cristianos que celebran con fe los sagrados misterios, la *caritas* es primordialmente (aunque no de manera exclusiva) la prueba concreta de que ese don fructifica, «se hace realidad», sin reservas, no omitiendo nada,

abarcándolo todo. El hecho de que también y precisamente el pobre, el que sufre, el impedido, el marginado, es decir, el que a los ojos del mundo es el menos importante y el que más carece de valor, sea el destinatario de una atención sumamente intensa y amorosa, demuestra que la capacitación y obligación –que brotan del don de Dios– para obrar la unidad entre los hombres es una tarea enteramente sin límites, una tarea absolutamente universal. Así como Cristo, en actitud de suma tensión con la gloria de Dios (cf. Flp 2), se situó en el «últimísimo lugar» de la creación y, precisamente de este modo, abrazó y abarcó todo cuanto existía, así también la diaconía de la Iglesia es el gran signo de que la unidad que se le ha concedido a ella graciosamente y que le ha sido dada como un encargo es una unidad que abarca sin excepción a todos. Si la eucaristía y la palabra de Dios –como formas en que Jesucristo mismo crea la unidad– no deben desligarse de la tarea asociada con ese don, vemos que forma parte también de esa tarea la realización más radical, la realización que llega hasta las raíces más profundas del don: la realización de ese don en la diaconía. Y quizás uno de los grandes factores de crisis de la Iglesia de nuestros países estriba en que la Iglesia ha delegado en buena parte la *caritas* en la organización denominada «Cáritas» y gira constantemente en torno de sí misma, en vez de acompañar a Cristo en el movimiento que le lleva a él a situarse en el último lugar, que es donde está el pobre. Por eso pregunta M. Lütz con toda razón: «¿Habrá que asombrarse de que algo así no entusiasme a los jóvenes?»²⁸. ¿Cómo podrá la Iglesia hallar su verdadera identidad sin la *caritas*?

Por eso, el sacerdote tiene que mover e impulsar incansablemente hacia la diaconía; tiene que crear posibilidades para ejercerla (y hacer que sea eficaz en su propia vida). Sin embargo, la ejecución concreta se la dejará al diácono, que lo ideal es que existiera en toda comunidad. Y deberá dejar también en manos de la comu-

28. M. Lütz, *Der blockierte Riese. Psycho-Analyse der katholischen Kirche*, Augsburg 1999, 132. Y el autor –psicoterapeuta de profesión– añade que, durante los años ochenta, trató a algunos jóvenes que corrían riesgo de cometer suicidio. «¿Que pasaría –me he preguntado algunas veces– si un desesperado que quiere encontrar sentido a su vida, viene a parar en medio de una comunidad parroquial que esté discutiendo acaloradamente sobre la posibilidad de que las mujeres ayuden a misa [hoy día hay también cuestiones baladíes muy parecidas]». Con la mirada puesta en la historia, el citado especialista afirma de manera breve y convincente: «¡No es la Iglesia la que sustenta a la *caritas*, sino la *caritas* la que sustenta a la Iglesia!» (*ibid.*, 171).

nidad la atención, el cuidado y el compromiso en favor de la diaconía. La exhortación incesante a la *caritas* es hoy día mucho más necesaria, porque existe la tendencia a vivir la fe «en una torre de marfil», a realizar la unidad entre las personas que son de un mismo sentir y a dejar al mundo allá fuera. A menudo sucede que los que con enorme insistencia recalcan el «principio de la vida comunitaria», no ven ni siquiera claramente que con ello se están alejando del amor de Cristo, que es la genuina base de su vida comunitaria.

Ustedes –así dice el dictamen de sociólogos–, en vez de eso, están llenos de prejuicios contra las minorías y los grupos marginales, y expresan claramente su resentimiento con los extranjeros. En virtud de su fijación autoritaria, no se hallan ustedes en condiciones de sentir genuina solidaridad y compasión, sino que entienden únicamente la *caritas* en el sentido de una ‘relación de arriba abajo, que da limosnas e imparte consuelos’. En vez de reconocer en los excéntricos y grupos marginados las partes que han quedado escindidas de la propia existencia, lo cual es lo que más fomentaría la solidaridad, no ven ustedes en los grupos marginales sino lo extraño, lo amenazador y lo temible, y de eso procuran ustedes deshacerse²⁹.

Allá donde se manifiestan tales actitudes contrarias al evangelio, la autoridad ministerial del sacerdote está llamada al *agere contra*.

2. El entorno: misión sacramental, catequesis y atención pastoral

Alrededor de los tres rasgos esenciales de la pastoral sacerdotal se hallan otros elementos que son, sí, absolutamente esenciales, de tal manera que nunca pueden faltar, pero que reciben su significación interna de la eucaristía, de la predicación y de la diaconía.

Habrà que mencionar en primer lugar los restantes sacramentos, que o conducen a la eucaristía (bautismo [penitencia], confirmación) o son consecuencia de la misma (matrimonio, orden sacerdotal, unción de los enfermos-extremaunción). En todos estos sacramentos (así como en una serie de los llamados sacramentales o acciones de bendición) el sacerdote actúa igualmente *in persona Christi*, quien, en estas acciones que son signos realizados por *pastores* encargados de hacerlo, actúa como el verdadero *pastor* y cura de almas, conduciendo a los hombres hacia la unidad con ÉL,

29. H.-H. Wirth-E. Brähler, *Sind die Kirchen ein Hort der Solidarität?*, en Id., *Entsolidarisierung*, Opladen 1995, 140.

hacia la unidad de unos con otros y hacia la unidad dentro del propio corazón. No es el sacerdote el que es capaz de conducir (de nuevo) a los hombres hacia la *communio* con Dios (bautismo-penitencia), no es él quien puede conceder el Espíritu (confirmación), no es él quien puede capacitar para la fidelidad conyugal (matrimonio) y para la misión ministerial (orden sacerdotal), y el que puede generar en las personas la disposición para confiarse de buena gana en manos de Dios, incluso en la enfermedad y en el trance de la muerte (unción de los enfermos). En todo ello el sacerdote está representando a otro, a Cristo. Pero lo que él es capaz de hacer es similar a lo que ya se explicó en relación con la eucaristía: debe administrar los sacramentos de tal manera que susciten la disposición del hombre para recibir el don de Dios que en ellos se simboliza y para asumir la tarea que en ellos se fija.

Esto último, en vista de una praxis sacramental popular que todavía sigue existiendo en parte, tendría que ser incluso un objetivo principal y un punto esencial muy urgente de la actividad pastoral. Sobre ello presentaremos un texto, algo extenso, de K.-H. Menke, que expone las cosas con lucidez inmejorable. Debe quedar claro:

El bautismo no se administra porque, fuera de ese signo, no sea posible la comunión con Dios o con Cristo y, por tanto, no pueda haber salvación, sino que el que recibe el bautismo está llamado a realizar conjuntamente, a su manera, el movimiento por el que el Hijo se encarnó por la acción del Espíritu santo. Lo mismo se aplica, de modo más claro todavía, a la confirmación, al orden sacerdotal y al sacramento del matrimonio. Estos sacramentos no los recibe nadie únicamente para sí mismo, ni siquiera primordialmente para sí mismo... Los recibimos primordialmente para poder ser el sacramento «Iglesia». Y esto debería quedar especialmente claro en la celebración de la eucaristía. Pero, al menos los que acuden domingo tras domingo a la Iglesia, ¿son conscientes de que la celebración sacramental de la muerte y de la resurrección de Cristo es una misión, un encargo, una recepción para ser capaces de dar? La pregunta: «¿Qué me proporciona eso? ¿Qué saco yo de allí?» se encuentra muy difundida y no sólo únicamente entre los jóvenes, ni mucho menos. En una palabra: debemos percatarnos finalmente de que los sacramentos no sólo presuponen en quien los recibe una fe profunda en Cristo, sino también la voluntad para querer ser Iglesia, medio e instrumento «en favor de los demás». El hecho de fijar la labor pastoral en la catequesis sacramental es una evolución desacertada. Considerada sinceramente, es a veces un intento, que parece des-

perado, por salvar todavía la Iglesia popular. Los sacramentos son los actos por los cuales y en los cuales surge o se renueva la Iglesia. Por consiguiente, los sacramentos no se hallan al principio, sino más bien al final de todos los esfuerzos pastorales. Si los niños que hacen la primera comunión no proceden de familias practicantes, entonces no es raro que los meses o semanas de preparación para la primera comunión degeneren en algo así como «una pastoral desacertada». Lo mismo se diga de los que van a recibir la confirmación, los cuales durante unas cuantas semanas o meses son preparados para que ante el obispo o ante uno de los representantes de la Iglesia universal –es decir, con el más alto grado de notoriedad y obligatoriedad– pronuncien la promesa de querer ser conscientemente miembros de la Iglesia. La catequesis de la confirmación es ordinariamente «una pastoral desacertada»: una pastoral que hace como si los destinatarios de la instrucción para la confirmación creyeran en Cristo y se identificaran libre y conscientemente con esa Iglesia. Precisamente las personas sensibles que hay entre nosotros apenas aguantan el abismo que hay entre las promesas vacías que se declaman litúrgicamente y lo que de esas promesas corresponde a la realidad de la fe vivida. Y aquellos que contemplan nuestra Iglesia desde el exterior hablan constantemente sin rodeos de que se trata de fachadas engañosas³⁰.

Menke habla a continuación del «núcleo duro» de la comunidad, es decir de aquellos a quienes consideramos «personas próximas a la Iglesia». De tales personas espera él «que ese núcleo duro no se segregue ‘de los demás’, sino que se entienda a sí mismo como medio e instrumento de Cristo al servicio ‘de los demás’»; que esas personas –para decirlo con otras palabras– entiendan los sacramentos como encargos recibidos y no como «celebraciones comunitarias de autorrealización».

Por consiguiente, hay que vivir y realizar los sacramentos como capacitación y encargo para la *missio*: tal es la primera y decisiva diferencia que existe entre los sacramentos y las «acciones de bendición» que se imparten a personas «alejadas de la Iglesia», de las que hemos de hablar todavía. La segunda diferencia consiste en que los sacramentos se hallan decididamente en un marco de relaciones eclesiales y, por tanto, comunitarias. Por eso, la forma ideal del bautismo no es la del bautismo aislado, sino la celebración comunitaria

30. K.-H. Menke, *Gemeinsames und besonderes Priestertum*: IkaZ 28 (1999) 335s.

del bautismo. Y la celebración del sacramento del matrimonio, por no ser una cuestión privada de los dos cónyuges y de sus familias, sino por ser cosa de la Iglesia, en la que se vive el matrimonio como *ecclesiola*, lo mejor sería realizarla en una ceremonia conjunta de boda de varias parejas. Es verdad que esto último puede sonar todavía a «música del futuro», pero las claves han de fijarse ya desde ahora en la catequesis de los sacramentos y especialmente en la catequesis del bautismo y del matrimonio. Pues bien, si se unen ambos puntos de vista (el don sacramental es esencialmente una tarea y los sacramentos son celebraciones eclesiales), entonces a plazo medio la praxis sacramental se convertiría más bien en cosa de la minoría, de tal manera que la celebración de los sacramentos difícilmente representara ya en el futuro una carga excesiva para el sacerdote³¹.

En torno al núcleo pastoral de la predicación gira el círculo más amplio de un variado esfuerzo catequético, que está vinculado principalmente –al igual que la predicación lo está con la eucaristía– con los demás sacramentos y sacramentales: comenzando por la catequesis bautismal para los candidatos adultos al bautismo y las conversaciones con los padres de los bebés acerca del bautismo, pasando por la catequesis general impartida a los niños y a los adolescentes (primera comunión y confirmación), y llegando hasta las conversaciones sobre temas de la fe mantenidas con los adultos (entre otras cosas, en relación con el enlace matrimonial). Lo que el sacerdote quiera y pueda realizar por sí mismo en este vasto campo varía mucho según los casos. Lo ideal es, claro está, que para todos los «asuntos» catequéticos haya laicos que se hagan cargo

31. Entre otras eventualidades importantes se cuenta únicamente el servicio religioso en los sepelios, que pudiera ser delegado plenamente en laicos, y que en algunas regiones ya ha sido delegado en ellos. Se trata incluso de un servicio laical que cuenta con una rica tradición –recordemos tan sólo a los *fossores* de la Iglesia antigua–, un servicio que por ejemplo en Latinoamérica *no* se incluye, con la mayor naturalidad, entre las tareas pastorales del sacerdote, ni siquiera en los casos en que se dispone de suficientes sacerdotes. La tarea del sacerdote, en este ámbito, es únicamente la oración, especialmente la oración eucarística por los difuntos. Que de claro que esta oración no tiene por qué consistir en una celebración eucarística privada y separada, sino que se puede combinar, por ejemplo, con una conmemoración semanal de los fieles difuntos. Es una práctica que se ha introducido ya en algunas partes. Por consiguiente, también en lo que respecta a los sepelios van apareciendo perspectivas que, a medio o a largo plazo, pueden contribuir a descargar de trabajo al sacerdote, con tal que se aprovechen las posibles alternativas que van mostrándose (después de una correspondiente preparación cuidadosa).

de este servicio. El sacerdote podrá y deberá limitarse a estimular tales servicios, inspirarlos, asistirlos y hacerse cargo de ellos subsidiariamente. «¡Él era el que sustentaba el centro y, en este menester suyo tan importante, no podía renunciar a las numerosas columnas sustentadoras!». La pastoral sacerdotal es en este ámbito un servicio prestado a la actividad pastoral de todos los creyentes o, por lo menos, de muchos creyentes. Aquí se concreta el significado de lo que se ha dado en llamar «pastoral cooperadora».

La búsqueda no debe hallarse bajo la consigna de que la «atención» prestada a la comunidad, que hasta este momento había recaído únicamente o de manera predominante sobre los hombros del sacerdote, recaiga desde ahora sobre el mayor número posible de hombros. Es decir, la consigna no debe ser la de convertir a los atendidos pastoralmente en personas que se encarguen de la actividad pastoral. Porque en ese caso –como señala acertadamente K.-H. Menke– la mayoría de los cristianos que no asumen (porque no quieren o no pueden) ninguna tarea en las comunidades eclesiales, seguirían siendo los «atendidos pastoralmente». No, una comunidad es «sujeto de la pastoral», cuando cada uno de sus miembros bautizados y confirmados «entiende» la recepción de un sacramento «como una capacitación para la pro-existencia»³² y realiza principalmente esa pro-existencia en el lugar donde reside. No obstante, como «fruto» de la eucaristía y de la proclamación de la fe, se derivan también formas comunitarias de realización de la fe. Entonces se forman, por ejemplo, grupos que –en el sentido más amplio de la transmisión y de la realización de la fe– prestan servicio en el mundo, como son, por ejemplo, los círculos de estudios bíblicos, los grupos de familias jóvenes, los servicios de visita y atención a los enfermos, los grupos que se ocupan de asuntos del Tercer Mundo, las asociaciones relacionadas con alguna profesión específica, las congregaciones para la práctica de la vida espiritual, los grupos eclesiales de jóvenes³³. Tales formas comunitarias de

32. Cf. K.-H. Menke, *Gemeinsames und besonderes Priestertum*, 337.

33. Lo de «eclesial» se entiende aquí en sentido enfático (como «convencionalmente eclesial»). Porque es posible que poco a poco hayan pasado los tiempos en que la labor eclesial con la juventud, por medio de organizaciones atractivas, de maneras de pasar los ratos de ocio, etc., eran capaces de atraer a los jóvenes y de retenerlos. A la larga sólo persistirán seguramente aquellos grupos eclesiales, integrados sobre todo por jóvenes un tanto mayores, que cooperen bajo signos decididamente religiosos (lo cual no excluye todo lo demás).

realización espiritual son indispensables de una u otra manera; son consecuencia del don de la unidad, y se hallan al servicio de la tarea determinada por ella. Así que son principalmente objeto de competencia laical (en forma de dedicación plena o de dedicación secundaria), en vista de la cual el sacerdote, cuando se lo pidan, deberá asumir el servicio de atención espiritual (o también de «dirección espiritual»)³⁴. De esta manera se abren muchas posibilidades, todavía inexploradas, para desligarse de una pastoral centrada en el sacerdote y que hace que recaiga sobre él un trabajo excesivo, para ejercitar, como hizo Pablo conjuntamente con muchos colaboradores, el servicio pastoral al pueblo de Dios. En todo caso, todas estas tareas no ofrecen ninguna ocasión para que el sacerdote se convierta en el gestor de la comunidad. ¡Todo lo contrario! Cuanto mayor sea el ámbito en el que un sacerdote se halle activo más allá de las (antiguas) comunidades parroquiales, que a causa del enflaquecimiento espiritual se han convertido en pequeños potenciales, tanto más encontrará colaboradores que sean capaces y estén dispuestos a asumir responsabilidad y a colaborar con él.

Acerca de la tercera forma de la unidad (como meta de la acción pastoral) no hemos hablado hasta ahora sino implícitamente: acerca de la unidad que todo creyente anhela tener en su propio corazón, en aquel corazón que está marcado por tantas clases de contradicciones, «esquizofrenias» y ambivalencias, abismos y angustias. ¿Cómo puede lograrse la unidad y la paz en el propio corazón? Aquí habrá que mencionar en primer lugar el bautismo, la eucaristía y la penitencia, es decir, los sacramentos en los que se proclama personalmente el «sí» de Dios sobre nosotros y se nos invita a cobijarnos en ese «sí» contra todo nuestro desgarramiento y nuestras contradicciones. Está además la proclamación consoladora y orientadora de la palabra de Dios, que nos promete la paz y nos concede graciosamente la confianza de que Dios «escribe recto» incluso sobre los «renglones torcidos» de nuestra propia vida. Por eso, la administración de los sacramentos y la proclamación de la palabra se hallan también al servicio de esta tercera forma de unidad.

34. Sobre esto se encuentran observaciones acertadas en H. Brantzen, *Lebenskultur des Priesters*, 217-244. Es principalmente acertado en esta obra (*ibid.*, 225) el estudio de lo problemático que es el concepto de la «responsabilidad suprema».

Pero además se exige al sacerdote que asista personalmente a cada uno de los cristianos para resolver sus conflictos internos, y que les proporcione orientaciones espirituales para ello. Porque, como decía el papa Juan Pablo II en su alocución con motivo de la audiencia general concedida el 19 de mayo de 1993, «la dimensión comunitaria de la pastoral no debe desatender las necesidades de cada uno de los fieles en particular». Aunque tal actividad pastoral no esté vinculada indispensablemente al ministerio consagrado, sino que por principio pueda ser desempeñada (y sea desempeñada) por laicos, sin embargo se aproxima de manera especial al ámbito de las tareas sacerdotales. En primer lugar, porque la atención espiritual está vinculada no raras veces con el sacramento de la penitencia, y en segundo lugar, porque el sacerdote, como «hombre de Dios», muestra (o debiera mostrar) una competencia espiritual específica para hacer que las personas avancen por el camino del evangelio.

Aquí no cabe objetar que el desempeño de tal actividad requiere muchísimo tiempo. Conozco a unos (cuantos) párrocos (entre ellos un párroco de una gran ciudad) que han realizado con sus respectivas comunidades una tanda de «ejercicios en medio de la vida cotidiana». Si tenemos en cuenta que, en este marco, de treinta a cuarenta ejercitantes acuden cada semana para mantener una conversación con el párroco de casi media hora de duración, entonces veremos lo que es posible, con tal que un sacerdote encuentre el justo medio para el desempeño de su actividad.

Pero a este propósito haré algunas observaciones críticas, basadas en mi propia experiencia. Me han preguntado muchísimas veces: ¿Puede usted recomendarme un sacerdote que me atienda espiritualmente durante bastante tiempo, o con quien yo pueda conversar largo y tendido sobre mi propia vida, una conversación que luego desemboque en la confesión, o que tenga tiempo para que converse con él sobre mi posible vocación especial para el sacerdocio o para el estado religioso? Estas consultas se efectúan casi siempre sobre el trasfondo de experiencias contrarias a los deseos expresados: No encontramos un sacerdote que tenga tiempo y/o competencia espiritual. A menudo yo me encuentro desconcertado ante tales preguntas. Porque incluso en ciudades donde hay muchos sacerdotes, se encuentran casi siempre poquitos que puedan responder a estas demandas. Y esos pocos están sumamente sobrecargados de trabajo. Así que en este campo vuelve a apreciarse todo el malestar que existe no por «la falta de sacerdotes», sino por «las deficiencias de los sacerdotes», que han hecho que el ministerio eclesiástico degenerare en una especie de gestión administrativa de la comunidad.

En esta sección hemos estado reflexionando sobre la labor pastoral con «los que están cercanos a la Iglesia». Ahora vamos a considerar el otro polo de la «estructura mixta híbrida» de la Iglesia. En todo ello habrá que tener en cuenta que se trata únicamente de *polos*. Pero la realidad no se desarrolla únicamente en los polos extremos. *Entre ellos* se efectúa en diferentes proporciones la variada concretización de la vida.

b) *La labor pastoral y los «cristianos fieles que viven alejados de la Iglesia» (M. Kehl)*

«Cristianos fieles que viven alejados de la Iglesia», tal es el creciente número de todos aquellos que, en la mayoría de los casos, «han sido todavía bautizados», pero que, por un lado, no mantienen un contacto continuado con la Iglesia o con alguna de sus comunidades, ni aceptan la doctrina de la Iglesia como orientación vinculante para su vida, ni de ordinario requieren los servicios del sacerdote como asistente o como consejero espiritual. Pero, por otro lado, aceptan «muy confiadamente» a la Iglesia y a los sacerdotes; más aún, los buscan incluso como una instancia de «bendición» y de celebración religiosa que en importantes situaciones de la vida o en momentos destacados del año proporciona ayuda y proyecta el esplendor de algo que es «Superior», y satisfaciendo de este modo necesidades profundamente ocultas y que no por eso son menos reales. También el gran número de esos «cristianos fieles que viven alejados de la Iglesia» están confiados a la labor pastoral de la Iglesia y especialmente del sacerdote. Ante «las personas alejadas de la Iglesia», el sacerdote representa principalmente «lo santo» y aporta de este modo «la competencia sacral o mística de la Iglesia»³⁵.

35. M. Kehl, *Perspektiven für den priesterlichen Dienst in der gegenwärtigen Glaubenssituation*, en W. Schreer-G. Steins (eds.), *Auf neue Art Kirche sein*. FS J. Homeyer, München 1999, 169. Cf. también M. N. Ebertz, *Ein Ordnungsruf. Zur sakralen und funktionalen Autorität*: PB (K) 50 (1998) 58-59. En la sociología reciente, en vez de hablarse de la experiencia de lo «santo» se habla más bien de la «experiencia de la contingencia» y de su superación por medio de la religión (la religión como «superación de la contingencia»). Cf. a propósito, por ejemplo, N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1977, 182-224; W. Vögele, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, Gütersloh 1994, 154-166. Con esto no cambia para nada la cuestión de fondo.

Con esto se piensa lo siguiente: la Iglesia no sólo es «signo e instrumento» del gran «movimiento divino de reunión», por el cual Dios —*en la historia*— congrega a los hombres para que tengan comunión con él y comunión unos con otros, sino que además la Iglesia actúa como «abogada de lo santo», para que el ser humano, *desde un principio* —es decir, en su constitución a partir de la creación, aun antes de todo lo dramático que acontece en la historia entre Dios y el hombre—, no represente en sí nada cerrado, nada de autosatisfacción, ninguna lejanía de Dios, sino que esté abierto hacia Dios, hacia la acción divina en la historia y hacia la consumación junto a él. Aun en el caso de que el hombre no haya sabido (todavía) nada acerca de un modo de autorrevelación histórica de Dios (la cual revelación actúa en todas las religiones y encuentra su plenitud en Cristo), sin embargo, especialmente en las «situaciones límite», se ve situado ante lo «santo»: experimenta, vislumbra, sabe que se halla «interpelado» por «lo santo», sabe que en el mundo y en la propia vida hay un «más», algo más profundo y misterioso, cuya invisibilidad resulta tremenda, pero infunde también esperanza y hace que se anhele bendición: un «mysterium tremendum et fascinatum» (Rudolf Otto).

Esta experiencia de «lo santo», que es a menudo una experiencia vaga y poco explícita, actúa no raras veces cuando los hombres llegan a la «Iglesia», especialmente al sacerdote, para que él ore por ellos y sobre ellos, efectúe acciones de bendición para ellos o para sus seres queridos, y practique ceremonias y ritos religiosos. Tal sería la profunda razón suprema de que el hombre —como se formula un poco descaradamente— considere a la Iglesia como una «sociedad para la prestación de servicios religiosos» (cf. *supra*, 292s). Por tanto, a causa de esta dimensión más profunda, hay que acceder también a tales peticiones o incluso requerimientos de bendición y de ritual, aun en el caso de que las personas estén distanciadas de la fe cristiana o sólo hayan sido alcanzadas por ella de manera muy vaga. De lo contrario, el ámbito de «lo santo», que «precede» e incluso «subyace» a lo expresamente «cristiano» y eclesial, lo abandonaríamos a merced de otras energías (círculos esotéricos, neopaganos, supersticiosos), y no lo orientaríamos hacia el lugar donde encuentra su verdadera satisfacción: Jesucristo y su Iglesia. Por tanto, lo de ser representantes de lo sagrado en una sociedad extensamente secularizada (a pesar de todo lo difuso que

ello pueda significar) es algo que forma parte de la tarea esencial del sacerdote, que –como «hombre de Dios»– (cf. 1 Tim 6, 11; 2 Tim 3, 17) está llamado, al igual que Jesucristo, a ser testigo de lo divino en el mundo. Incluso en la manera que el sacerdote tiene de vivir, puede y debe irradiar algo de «lo santo», para las personas que viven a su alrededor y que hoy día no son especialmente cristianas ni siquiera están vinculadas a la Iglesia. Peter Brown mostró en diversas publicaciones³⁶ cómo en toda la historia de las religiones el anhelo de experimentar «lo santo» se orienta hacia determinadas personas (que a menudo son personas excéntricas, estafalarias, «tipos» que se salen de lo «normal») en quienes precisamente eso santo se vislumbra y se trasluce. Por eso, en cuanto sacerdote, uno tampoco debería rechazar radicalmente de antemano lo de ser «de otra manera» y lo de vivir «de manera distinta» a como vive la sociedad que le rodea (a saber, por ejemplo, lo de ser célibe, modesto, «piadoso»). Precisamente esas «peculiaridades especiales» pueden ser signo de la peculiaridad de «lo santo». Ciertamente, no es preciso ser sacerdote para dar testimonio de «lo santo» ante el mundo, pero sería fatal si el sacerdote *tampoco* lo diera.

Además, el hecho de preocuparse por la dimensión de «lo santo» y de lo «religioso» (en general) puede convertirse en el punto de partida y en el comienzo (catequético) para el encuentro con Jesucristo, el «Santo de Dios», en quien se revela la esencia más profunda de «lo santo», a saber, la realidad del Dios Trino y Uno y de su voluntad de estar en unidad con el mundo.

A partir de aquí se plantean tareas muy concretas para la labor pastoral del sacerdote: como «hombre de Dios», está encargado de la oración de intercesión y de representación, especialmente por aquellos que, como decimos, están lejos (cf. *infra*, 448s). Allá donde los hombres acuden pidiendo acciones de bendición, ritos y celebraciones, el sacerdote puede y debe responder a tales peticiones, siempre y cuando lo que se pide esté abierto hacia «lo santo» y quede excluida cualquier confusión de «lo santo» con «lo mágico». Más aún, en el futuro habrá que estar atento a la tarea de desarrollar y «ofertar» nuevas celebraciones de bendición, que para el sector de «los que están lejos» representen en cierto modo a los sacramentos.

36. Cf. especialmente P. Brown, *Die Gesellschaft und das Übernatürliche*, versión alemana, Berlin 1993.

Pues tal como sucede hasta ahora –ya en algunas regiones y seguramente en un futuro previsible en todas las demás regiones– no puede continuar la praxis sacramental (que presupone la fisonomía de lo cristiano en la forma tradicional de una Iglesia popular) sin que con la administración y celebración de los sacramentos se caiga en el cinismo o se admitan conscientemente perversiones. El bautizar sin una esperanza justificada de que el niño va a crecer en el seno de una fe personal, celebrar la primera comunión y con ella, al mismo tiempo, una «solemne» despedida de la Iglesia para no volverla a ver jamás, administrar la confirmación a pesar del hecho de que la mayoría de los adolescentes no quieren en absoluto recibir el don y la tarea de este sacramento, celebrar el sacramento del matrimonio sabiendo claramente que el 90% de las parejas no aceptan la absoluta indisolubilidad del matrimonio, sino que a lo sumo la admiten «de manera condicional» (lo cual, como es bien sabido, hace que desde un principio sea ya inválido un matrimonio sacramental), todo eso no puede seguir ya practicándose con buena conciencia, ni siquiera con el mayor espíritu de tolerancia, y mucho menos aún cuando se tiene en cuenta la «estructura de misión», dilucidada ya anteriormente, que tienen los sacramentos (cf. *supra*, 330s).

Claro que esto no quiere decir que haya que rechazar a las personas que acudan a la Iglesia con el deseo de actos religiosos, ni quiere decir tampoco que uno dictamine como un juez sobre la fe y la intención de esas personas. Lejos de eso, en vez de la alternativa que existe hasta ahora –sacramentos ¿sí o no?–, habría que presentar una alternativa real a la de la celebración de los sacramentos: ceremonias de bendición, que en su fisonomía externa (porque de lo que se trata es de la experiencia de «lo santo») sean mucho más festivas, «exuberantes» y atractivas que la celebración de los sacramentos³⁷. Estos últimos, para el creyente, pueden ser tranquilamente algo mucho más sobrio, porque al fin de cuentas se trata

37. Sobre el tema de la «celebración para impartir una bendición», cf. M. Kehl, *Wohin geht die Kirche?*, Freiburg i.Br. 1996, 143ss. Contra la objeción de que con tales celebraciones se da paso a un cristianismo de dos clases, señala Kehl que esas dos clases (cristianos activos e inactivos) existen desde hace muchísimo tiempo, y que las celebraciones para impartir una bendición no sólo podrían conducir a «no seguir encubriendo esa diferenciación por medio de nuestra pastoral de los sacramentos, sino que la confirmarían públicamente y la abordarían de manera responsable» (*ibid.*, 172, nota 91).

de la recepción de dones, que deben aceptarse como tareas y que, por tanto, señalan en la dirección del «servicio que mancha» de «lavar los pies», del acercarse a los pobres y a los necesitados, de la realidad, a menudo «gris», de vivir como cristiano en la vida cotidiana. Tan sólo mediante tal alternativa —que en el caso más extremo (!!!) podría revestir la siguiente forma: ¿Quiere usted recibir solemnemente la bendición de Dios en tal o cual ocasión, o quiere usted sobriamente aceptar un encargo, una misión confirmada mediante un sacramento, que conduce inevitablemente por el camino del seguimiento de Cristo hasta la cruz?—, tan sólo de esta manera, digo, puede situarse a las personas ante una alternativa en la que ellos mismos han de elegir (!!!).

Por consiguiente, en el futuro habría que organizar los siguientes actos:

—en analogía con el bautismo: una fiesta de bendición, celebrada con el nuevo ciudadano de la tierra;

—en analogía con la primera comunión: una fiesta religiosa infantil, en la que se celebrara la presentación de todos los niños de la comunidad como miembros potenciales de la misma (concretamente antes de la fecha en que los niños reciben por primera vez, de forma sencillísima, el cuerpo del Señor);

—en analogía con la confirmación: una especie de acto religioso y público de «consagración de jóvenes» (en Erfurt se practica ya esta ceremonia a modo de ensayo);

—en analogía con la boda sacramental: una celebración en la que se expresen la bendición y las promesas de Dios, y también el interés de la comunidad por las nuevas parejas que han efectuado el enlace conyugal.

Existe ya la posibilidad de algunas de estas celebraciones para impartir bendiciones. Y así, nada impide celebrar una «fiesta religiosa con los niños» o una especie de «consagración de jóvenes». Asimismo, podría adaptarse «la fiesta de la admisión de niños [en edad escolar] al catecumenado» para calcar sobre ella la celebración de una fiesta de bendición de los niños recién nacidos. Parece que lo más difícil es crear la alternativa a la boda sacramental y eclesial (aunque durante los años cincuenta se hicieron ya algunos ensayos de esta alternativa en unas cuantas diócesis del sur de Francia).

En todo ello, *cada uno* de los sacerdotes en particular podrá proponer, sólo de manera muy incipiente, algunas alternativas a la praxis tradicional sacramental, alternativas que no rebajen la fe a precios de saldo, sino que con toda sinceridad tomen muy en serio la realidad de que en nuestros países hay personas que no pertenecen ya (o no quieren pertenecer ya), como había sucedido hasta ahora, al ámbito cristiano y eclesial, pero que, a pesar de todo y con biografías muy diferentes, «están relacionadas de modo diverso con el Pueblo de Dios» (LG 13). Cuando se responde al deseo de esas personas de tener ceremonias religiosas, entonces se satisface ese deseo suyo —sin traicionar para nada las exigencias del evangelio—, y se obra así con la esperanza de que esta etapa de impartir una bendición sea el punto de partida para que la persona emprenda un camino que la lleve más lejos. Como ya se dijo: en todo ello no se pide tanto a cada sacerdote en particular (al párroco), sino principalmente a los órganos directivos regionales y centrales de la Iglesia que reflexionen sobre la praxis sacramental seguida hasta este momento, y dejen expedido el camino para nuevos derroteros. En este punto habría que mostrar también valor para los «experimentos» (en el buen sentido de la palabra), como el experimento que se realiza, por ejemplo, en Erfurt, donde se celebra una «consagración de jóvenes» que reviste matices religiosos. Con lo nuevo no habrá que esperar hasta que «el último mohicano» esté dispuesto a colaborar. Tiene que haber posibilidades para el (responsable) «*tutorismus* del riesgo» (K. Rahner)³⁸. Esas posibilidades habrá que sondearlas en conversaciones mantenidas entre el obispo, los sacerdotes y los laicos responsables.

Claro que no basta con esperar a que lleguen personas a exponer sus deseos, «sino que es preciso un movimiento pastoral con el que la Iglesia indague y busque los caminos para llegar hasta esas personas»³⁹. Tampoco esto tendrá que emprenderlo el sacerdote

38. El P. Georg Mühlenbrock SJ, que entretanto ha fallecido, ofreció a este propósito la siguiente ilustración: Hacia el final de la Segunda Guerra Mundial se producían ininterrumpidamente «reajustes de frentes» (en palabras claras: «retiradas militares»). Estas se llevaban a cabo dividiendo las tropas. Una parte mantenía la antigua posición; la otra parte se fortificaba en una nueva posición. Si todas las tropas se hubieran retirado a la vez a una nueva posición, todo el frente se habría derrumbado ante el enemigo. Esto puede ser una metáfora de la actual situación de la Iglesia: necesitamos comunidades locales y regionales que no sólo «mantengan denodadamente el frente», sino que además establezcan y «fortifiquen nuevas posiciones».

39. L. Karrer, *Die Stunde der Laien*, Freiburg i.Br. 1999, 101.

por sí solo. Aquí se pide que intervengan todos los que pertenecen al sector más interno de la Iglesia. Pero aquel que desempeña el ministerio de la dirección espiritual de los creyentes está obligado a instar incesantemente a los cristianos a que traspasen el recinto de las comunidades —que a menudo se sienten muy satisfechas de sí mismas—, de las asociaciones y grupos eclesiales, y salgan «a los caminos y las veredas» para proclamar el evangelio con la palabra, la acción y la propia vida. Precisamente la oferta de nuevas formas de comunión y acción eclesial (cf. *supra*, 286) puede «ofrecer a las personas que no asisten al culto divino la nueva oportunidad de redescubrir su propia fe y de redescubrir a la Iglesia por el camino de la intervención solidaria de esas personas en proyectos y campañas»⁴⁰. Con todo ello no se pretende en primera línea instar encarecidamente a los que están fuera para que entren en la Iglesia, sino que lo que se quiere sobre todo es aportarles el vigor gratificante y la luz esclarecedora del evangelio y llevar el fermento de la unidad a todos los ámbitos del mundo. Se trata de una «pastoral de siembra», no de una «pastoral de cosecha»⁴¹. Aquí todos los cristianos y con ello también los sacerdotes tendrán que desarrollar en el futuro iniciativas enteramente nuevas para llegar hasta las personas «de fuera». Habrá que mencionar a este propósito organizaciones e instituciones abiertas (ofertas culturales, fiestas, «Iglesia de la City», pastoral con los transeúntes, pastoral del turismo, etc.), que proporcionan a las personas de hoy día, que tienen recelos de vincularse, un contacto sin compromiso alguno con la Iglesia. El obispo Wanke escribe:

Será difícil aplicar la metáfora del «mercado» a la labor pastoral, pero al menos Pablo «hablaba diariamente en el mercado con todo aquel con quien se encontraba» (Hch 17, 17). Aquí, en la labor pas-

40. Ständiger AK «Pastorale Grundfragen» des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Die Gemeinde von heute auf dem Weg in die Kirche der Zukunft* (noviembre 1999), edit. por Generalsekretariat des ZK: Berichte und Dokumente 111 (febrero 2000) 45. Y se añade como explicación: «Muchos están dispuestos a colaborar en proyectos con gastos previsibles y éxito predecible, con tal que no se les pida a la vez la prueba de su integración e identificación con la Iglesia, una prueba que ellos no se hallan en condiciones de aportar por el momento debido a muy diversas razones (por ejemplo, por haber tenido experiencias negativas con la 'Iglesia', por miedo a sujetarse y dejarse absorber, por sentimientos de culpabilidad y por las inseguridades que se sienten al no ajustarse la propia conducta a las normas eclesiales, por la alienación debida a vivir en un entorno alejado de la Iglesia)».

41. L. Karrer, *Die Stunde der Laien*, 186.

toral, tendremos que desarrollar todavía mucha imaginación para saber cómo pudiera ser semejante «pastoral de oferta». No debería dominar entre nosotros la preocupación de que todo se acepte y se practique en seguida, sino el gozo de que el mayor número de personas «toquen la orla del manto de Jesús» (Mt 9, 20)⁴².

Aquí se presentan especialmente como oportunidades la oferta de cooperación en el ámbito de la labor diaconal, la preocupación por los enfermos y los reclusos, las campañas en favor de los derechos humanos, etc. Al sacerdote le corresponde la tarea de señalar inexorablemente a la comunidad a él confiada que la *missio* es la nota principal de la vida cristiana.

c) Síntesis

Habíamos tomado como punto de partida una doble pregunta. En primer lugar: en las circunstancias del momento actual y de un futuro previsible, ¿adónde va la Iglesia y, con ella, el ministerio sacerdotal? En segundo lugar: en las nuevas circunstancias ¿cómo podrá realizarse la dirección de la comunidad o labor pastoral, de tal manera que esta corresponda al evangelio y no represente para el sacerdote un constante exceso de trabajo?

Vimos que, con arreglo al desarrollo de las circunstancias, van creciendo la magnitud y la complejidad de la comunidad confiada al sacerdote; pero vimos también que, con una recta apreciación de la acción pastoral, la tarea del ministerio está situada en un centro que a todo ministro no sólo le deja «suficiente aire para respirar», sino que además abre para él una vida verdaderamente gozosa al servicio del evangelio.

Precisamente porque Cristo mismo es y sigue siendo el «Pastor» de su Iglesia, y «únicamente» es representado por medio de pastores humanos y de la actividad pastoral de los mismos, el sacerdote queda libre de la carga de tener que estar realizando «de manera eficiente» aquella triple unidad que constituye la meta de toda la acción de Dios: la unidad entre Dios y el hombre, la unidad de los hombres entre sí, la unidad dentro del propio corazón. No se trata de «hacer cosas y más cosas», sino —en primer lugar— de representar de manera creíble la acción de Dios en el sacramento, en

42. *Ibid.*, 110.

la palabra, en la diaconía y en la manera de vivir la vida personal; y –en segundo lugar– de preparar los corazones para la aceptación de los dones de Dios y para que esos dones fructifiquen en la misión recibida con respecto a los demás. Con la mirada puesta en este centro, el sacerdote debería renunciar a todas las tareas de gestión, organización y administración, y debería hacer «lo único necesario». Esto último se subdivide, poco más o menos, en los siguientes ámbitos: una digna celebración de la eucaristía y de los demás sacramentos; acciones para impartir bendición a «los que están alejados de la Iglesia»; proclamación responsable de la palabra de Dios y capacitación de los demás cristianos para la catequesis en las diversas situaciones y «lugares»; (en la medida de lo posible) estimulación, inspiración y apoyo prestados a agrupaciones eclesiales; estar disponible y ofrecer asistencia espiritual a individuos. A esto se añade como tarea para la vida personal el esfuerzo por hallarse en solidaridad y compañerismo con los hombres y por tener una presencia real entre ellos.

Con esto último llegamos ya a la temática de la cuarta parte, la cual se ocupará de estudiar concretamente la realización espiritual de la vida sacerdotal.

1. *Puntos angulares de una espiritualidad específicamente sacerdotal*

Según los enunciados del concilio Vaticano II, la vida espiritual del sacerdote no debe ser nada «superpuesto a esa vida», no debe ser una «superestructura espiritual» que se alce sobre la monotonía de la vida cotidiana; no se trata tampoco, en primera línea, de cualesquiera ejercicios adicionales de piedad y de hábitos espirituales; sino que el decreto del Concilio sobre los sacerdotes hace gran hincapié en la vinculación existente entre la actividad sacerdotal y la espiritualidad del sacerdote. Esta última, precisamente *en el servicio pastoral*, debe orientarse a encontrar la unidad de la propia vida. Y así se dice:

Los presbíteros, comprometidos y distraídos en las muchísimas obligaciones de su ministerio, se preguntan con ansiedad cómo compaginar su vida interior con las exigencias de la actividad exterior. La unidad de vida no se consigue con una organización puramente exterior de las obras del ministerio, ni con la práctica de los ejercicios de piedad, que, sin duda, contribuyen mucho a fomentarla (PO 14).

Por consiguiente, la espiritualidad sacerdotal tiene que ver esencialmente con la pregunta: el sacerdote, en su actividad pastoral y bajo el peso de sus obligaciones, ¿cómo podrá hallar la unidad y la totalidad de su vida? Esto será posible únicamente cuando el servicio pastoral no constituya sólo una tarea de la vida, sino que sea también camino y «medio» para la santificación personal (cf. PO 13). Por eso, en la actividad del ministerio sacerdotal hay que hallar a Dios, tratando de descubrirle a él y a su amor, y de corresponderle en medio de las exigencias, acontecimientos y situaciones

de la labor pastoral. Como respuesta a ese amor, el amor recíproco del sacerdote tiene que encarnarse precisamente en el servicio a la grey que le ha sido confiada. En esta misma línea, el concilio Vaticano II vio en el concepto de la *caritas pastoralis*, del «amor pastoral», «el vínculo de la perfección sacerdotal que une su vida con su acción». Y así, los sacerdotes encuentran unidad en su vida «uniéndose a Cristo... en la entrega de sí mismos a favor del rebaño a ellos confiado» (PO 14). Por tanto, el centro de la espiritualidad sacerdotal es la *caritas pastoralis*, «la entrega a favor del rebaño a ellos confiado». Pero parece que esto se halla expresado de una manera todavía muy formalista. De ahí no se deduce aún ninguna fisonomía espiritual especial.

En vista de esto, podremos formular la pregunta fundamental: ¿existe o no, desde el punto de vista de su contenido, una espiritualidad específicamente sacerdotal? ¿O el sacerdote estará llamado, juntamente con los demás fieles, a realizar sencillamente la *única* espiritualidad cristiana? Pues bien, en un sentido perfectamente correcto, se puede afirmar que no hay más que *una sola* espiritualidad, aquella que tiene su documento fundacional y su base en la sagrada Escritura. Pero la Escritura misma está caracterizada por tal abundancia y por tal riqueza de afirmaciones, enseñanzas y perspectivas, que nadie es capaz de ajustarse a todas ellas de igual modo y de concederles el mismo peso como máximas que deban regir su acción. Cada uno «subraya» para sí mismo en la Escritura algunas cosas –dicho sea con toda claridad–. Con ello se realzan de manera especial algunas cosas, y otras quedan más bien relegadas. De esta manera surge la variedad de espiritualidades que ha habido desde siempre en la Iglesia. Es *común* a todas ellas la orientación hacia el evangelio, la disposición para el seguimiento de Cristo y el esfuerzo por vivir una vida en el Espíritu santo. Las *diferencias* aparecen por las distintas acentuaciones y sistematizaciones que corresponden en cada caso a la vocación y a los dones recibidos por el individuo o por las distintas asociaciones.

Tales diferencias espirituales o espiritualidades diferentes no son algo negativo, sino que son signos de vida, plenitud, vigor. Porque «todo lo obra un mismo y único Espíritu, que reparte a cada uno sus dones como él quiere» (1 Cor 12, 11). A las diversas espiritualidades se les aplica también la imagen del cuerpo de Cristo: la Iglesia es un solo cuerpo con muchos miembros. «Pues si todo se

redujese a un miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Por eso, aunque hay muchos miembros, el cuerpo es uno solo» (1 Cor 12, 19s), y en él todos los miembros están los unos para los otros y se benefician los unos de los otros. Por tanto, lo que diferencia específicamente a la espiritualidad sacerdotal de la de un laico no es un «más» o un «menos», un «mejor» o un «peor», sino las «acentuaciones especiales» que efectúa aquel que se pregunta a sí mismo cómo cumplirá correctamente su ministerio sacerdotal y pastoral, cómo podrá realizar concretamente la *caritas pastoralis*.

¿De qué clase de acentuaciones se trata? Ya vimos: la misión de Jesús, la de preparar e iniciar al mundo para la llegada del reino de Dios, tiene que continuar en la Iglesia, porque la Iglesia, por ser *sacramentum unitatis* (LG 1), está llamada a seguir el camino de Jesús y a proseguir su misión de «conducir a la unidad a los hijos de Dios dispersos». Para ello necesita –como hemos visto– a discípulos especialmente encargados, que en el nombre de Jesús y representándole a él proclamen la palabra del Reino y el mensaje del amor loco de Dios que hace presente en la celebración sacramental el «sí» de Dios al hombre, ese «sí» anclado irreversiblemente en la muerte y la resurrección de Jesús; y que, como pastores llamados al seguimiento de Jesús, reúnan y dirijan comunidades; y que, por medio de su servicio (*in persona ecclesiae*), hagan posible como órganos del pueblo de Dios la vida de la Iglesia ante Dios y ante el mundo. En una palabra: es preciso que haya personas que equipen a los demás fieles «para el cumplimiento de su servicio, para la edificación del cuerpo de Cristo» (Ef 4, 12). Con este fin ha sido enviado el sacerdote, y precisamente esta concentración de toda la actividad espiritual en la misión ministerial es la característica de la especial espiritualidad sacerdotal.

Por cuanto forma parte de esta misión el poner al descubierto que el mundo está centrado en sí mismo, carece de perspectivas y posee una autosuficiencia superficial, y el llamar al mundo para que vaya desde la dispersión a la unidad (a la unidad con Dios, a la unidad de unos con otros y a la unidad dentro de un corazón escindido), vemos que hoy día el ministerio sacerdotal aparece a menudo como «necesidad y escándalo» (1 Cor 1, 23). Enviado a un mundo que se encierra muy a gusto en sí mismo, y cuyo valor supremo es la realización del individuo centrado en sí mismo y enamorado de sí mismo, el mensaje del reino de Dios que insta a la unidad, a la justicia y a la paz, no

se ajusta al mundo. La tarea de proclamar el reino de Dios tiene que aceptar de buena gana –en cierto modo– el que la consideren como ilusoria necesidad o como escandaloso factor de perturbación. Así sucedió ya con Jesús (y antes de él con los profetas del Antiguo Testamento). Por eso, lo decisivo que Jesús hizo no aparecía como algo perfectamente «plausible»: no era la transmisión de un saber vivir, una orientación del sentido de la existencia, una reforma de la sociedad, una organización de obras asistenciales, ni tampoco era la satisfacción de la disposición religiosa innata del hombre. Sino que en el centro de la actividad de Jesús se encontraba la llegada del reino de Dios, la promesa y comunicación de la *communio* de Dios, de aquel amor que quiere abarcar y transformar el mundo entero. Para ello trató Jesús de preparar a los hombres, más aún, de «ponerlos en camino» y de proporcionarles así más que nada el cumplimiento del sentido de su vida y la esperanza de la consumación. Y así Jesús, el «último Enviado» a un mundo que se cerraba y se rebelaba contra el amor, que buscaba la satisfacción de sí mismo y que, por tanto, se desesperaba y ahogaba constantemente en sí mismo, tuvo que exponer con palabras y signos la «total alteridad» de Dios y de su salvación, llegando de este modo hasta la muerte en la cruz.

Esta manera de la misión de Jesús –es decir, por un lado, su «no ajustarse» a este mundo y, por otro, su compromiso radical en este mundo y en favor de este mundo; dicho con otras palabras: «el ser en el mundo», pero el «no ser del mundo»– tiene que proseguir también en la misión específica del ministerio eclesiástico, por cuanto este ministerio actúa *in persona Christi*, y esta nota tiene que caracterizar a la espiritualidad del mismo (en el sentido de un especial «subrayado» y «acentuación»). Por eso el ministerio sacerdotal es un servicio espiritual que sólo podrá ser realizado por una persona espiritual, es decir, por alguien «que no contemple lo visible, lo factible y lo planificable como lo propio de la única realidad, sino que conceda espacio a la acción del Espíritu de Dios, esa acción de la que no puede disponerse, y que viva de lo indisponible del Espíritu de Dios»¹.

Con eso queda dicho ya que la profesión sacerdotal no puede integrarse sencillamente en otras profesiones «de relevancia social» ni debe relacionarse con ellas, porque la profesión sacerdotal

ocupa su «lugar» entre ellas como una especie de «mezcla» –digámoslo caricaturizándolo– de sociólogo, educador de adultos, profesor, pedagogo terapéutico, psicólogo, líder de la juventud, crítico profético de la sociedad, funcionario encargado de lo religioso, especialista en cuestiones de teología. De vez en cuando encontramos en él tales tendencias. Pero detrás de todo ello se encuentra también un objetivo que debe tomarse muy en serio. Si alguien de fuera pregunta al sacerdote: ¿Qué es lo que tú eres verdaderamente? ¿Qué es lo que realmente haces?, él diría que quiere mostrar en público algo socialmente plausible, reconocido y relevante. Él desearía hacer que se comprendiera que su servicio es cosa de suma importancia para los hombres. Pero quizás tenga actualmente que soportar que su profesión no ocupa ya, como ocupaba antes, un puesto firme, claramente definido, aceptado universalmente en la sociedad, ni goza del correspondiente reconocimiento. ¿Tuvo Jesús un puesto firme, claramente definido, universalmente reconocido? ¿No formaba parte precisamente de su misión el «no tener un lugar» (cf. Mt 8, 20), el no hallar reconocimiento universal, sino –todo lo contrario– el suscitar contradicción y persecución y el no encajar en ninguno de los esquemas corrientes por aquel entonces (cf., por ejemplo, Mc 8, 28)? En el seguimiento de Jesús, todos los cristianos tendrán que aprender de nuevo actualmente a vivir como «peregrinos y forasteros» en este mundo, y a desarrollar en cierto modo una «anticultura». Y si esto se aplica ya a todos los cristianos, se aplicará con mucha mayor razón al sacerdote. Desarrollando esta misma idea, escribe Hubertus Brantzen:

La vida sacerdotal, tal como la Iglesia la entiende, se va desarrollando cada vez más en forma de una especie de anticultura. Incluso dentro de las comunidades surge un distanciamiento con respecto a esta forma de vida. La piedad genuina y seria, el testimonio creíble de experiencia religiosa, la dedicación a las personas –en el caso de que sea necesaria– durante las veinticuatro horas del día y la renuncia a vivir una sexualidad genital actúan sobre la sociedad y la cultura como una bomba de relojería. No se ha decidido todavía si, por medio de esa cultura de la vida, se dan impulsos a la sociedad que generen reflexión y nueva búsqueda de valores. O si ese testimonio debe reprimirse y mantenerse alejado, como el intento de salvar lo antiguo y lo que ha pasado para siempre².

1. W. Kasper, *Sein und Sendung des Priesters*: GuL. 51 (1978) 208.

2. H. Brantzen, *Lebenskultur des Priesters*, Freiburg i.Br. 1998, 25.

En todo caso, forma parte de la espiritualidad específicamente sacerdotal el aceptar conscientemente ese «quedar fuera del marco» (a saber, del marco de un mundo que se cierra en sí mismo) y el hallarse con la propia conducta en contra de algunas categorías y definiciones, expectativas y sueños que predominan en este mundo, tal como es en realidad.

Sin embargo, por mucho que el reino de Dios rompa las dimensiones de lo existente, vemos que el servicio específico que se presta al Reino no es puramente «del más allá» o puramente «espiritual» (entendido lo de espiritual en el mal sentido de la palabra), sino que de lo que se trata es de dar *en* este mundo signos visibles, en los que se manifieste la futura *communio* de Dios y se proyecten anticipadamente silenciosos indicios de ella. Tales signos anticipados son cosa concreta, intuitiva, personificada, que en las diversas circunstancias históricas adquiere formas y fisonomías correspondientemente distintas. Y así, en determinados tiempos y situaciones, el servicio del sacerdote puede consistir *también* perfectamente en asumir tareas educativas, en fundar toda clase de asociaciones y uniones y en presidirlas, en hacerse cargo del servicio a la labor con la juventud y de la asistencia social, en preocuparse por las inquietudes y las calamidades humanas (llegando hasta la ayuda para el desarrollo), en una palabra: en gastarse en todo lo que los hombres le lleven. También Jesús curó enfermos, dio de comer a hambrientos, consoló a personas solitarias, llamó a hombres para que salieran de su aislamiento y formaran una comunidad. Pero Jesucristo no lo hizo para lograr —como quien dice— que el mundo fuera mejor «en sí», ni para confirmarlo como un mundo mejorado «en sí», sino que, por medio de la curación y el consuelo, la prestación de ayuda y la acción de congregar a los hombres, dio signos de esperanza en los que se anunciaba creíblemente el reino de Dios, que rompe las limitaciones del mundo.

Siguiendo esta misma línea, el ministerio espiritual está llamado también a fundar y atender comunidades y congregaciones en las que se erijan visiblemente ante el mundo entero los signos del Reino: comunidades en las que los hombres puedan vivir reconciliados unos con otros, en amor recíproco, en paz fraternal y en gozo común, en dedicación activa a lograr un mundo mejor, en el cual se halle activo el fermento de la unidad.

Con esto quedan mencionados los decisivos «puntos angulares» y «términos clave» de la espiritualidad específicamente sacerdotal. El ministro eclesiástico, en seguimiento de Jesús, está enviado como «hombre de Dios» a los hombres, como alguien que está poseído por el reino de Dios y que se halla al servicio especial de dicho Reino, como alguien que, por ser amigo de Cristo y por encargo suyo, realiza la *caritas pastoralis* y se entrega a las personas confiadas a él, de conformidad plena con aquellas palabras de la Escritura: «Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando. En adelante, ya no os llamaré siervos, porque el siervo no conoce lo que hace su señor. Desde ahora os llamo amigos, porque os he dado a conocer todo lo que he oído a mi Padre. No me elegisteis vosotros a mí; fui yo quien os elegí a vosotros. Y os he destinado para que vayáis y deis fruto abundante y duradero» (Jn 15, 14s).

2. Ministerio y santidad

a) «*Character indelebilis*»: promesa de Dios y «signo de humildad» del hombre

Como signo e instrumento del Señor que está presente en su Iglesia y que actúa eficazmente en ella, el ministerio tiene el mismo centro y la misma finalidad que determinaron a la persona y la obra de Cristo: el reino de Dios, la *communio* —que lo abarca todo— de Dios con los hombres y entre unos hombres y otros. Esto se aplica únicamente, por de pronto, al ministerio en su esencia sacramental e institucional que remite como un signo a la obra salvífica de Cristo y no a la propia persona, a la acción, a la valía y a la irradiación del ministro (cf. *supra*, 132ss). Hemos visto ya que precisamente la ministerialidad objetiva del ministro hace que la comunidad no esté vinculada a la persona del ministro, sino a la del Señor. Así como las ventanas acristaladas de una casa no son un obstáculo que se interponga entre la luz del sol y la habitación, sino que con su transparencia mediadora hacen posible el contacto entre la claridad del día y la oscuridad interior, así también el sacerdote no «se interpone», como quien dice, «entre» Dios y su pueblo, sino que su «mediación» ministerial garantiza la inmediatez de la relación entre

Dios y el hombre. Pero esto sólo es posible cuando el ministro recibe de Cristo una capacitación que le pone efectivamente en condiciones de hacer las veces de Cristo y de remitir a él con su representación sacramental. Es una capacitación que no está vinculada a la acción personal y existencial del sacerdote, sino a su ministerio, es decir, a su vocación, consagración y misión.

En la tradición de la Iglesia, esta capacitación conferida por la ordenación se denomina *character indelebilis*, carácter imborrable³. Es imborrable porque se fundamenta en la promesa inquebrantable y en la voluntad definitiva de Cristo de seguir realizando su obra salvífica mediante el servicio del ministro consagrado. Puesto que la capacitación para el servicio ministerial procede de Dios mismo –según aquellas palabras de Pablo: «No somos capacitados para ello por nosotros mismos, como si pudiéramos atribuirnos algo a nosotros mismos; sino que nuestra capacitación viene de Dios. Él nos ha capacitado para ser servidores de la nueva alianza, no de la ley, sino del Espíritu» (2 Cor 3, 5s)–, entonces el pecado y el fallo del hombre no podrán borrar ni destruir tal capacitación. Por consiguiente, el «carácter» no constituye una «indebida posición preferente del sacerdote sobre la situación de la comunidad, sino que constituye primariamente la suprema independencia en que las tareas ministeriales se hallan con respecto a su personal situación salvífica ante Dios»⁴.

3. Sobre las diversas interpretaciones que se han dado en el curso de la historia, cf. *Reform und Anerkennung der kirchlichen Ämter*. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München-Mainz 1973, 199s. Aunque en la tradición eclesial este carácter fue designado a menudo como *habitus*, como cualidad ontológica intrínseca, sin embargo hay que tener en cuenta que en el ámbito teológico no se «posee» un *habitus* como se poseen otras cualidades ontológicas, sino que el *habitus* significa un *llegar a estar* poseído y retenido por Dios. «Habitus est haberi» (Buenaventura).

4. Conferencia episcopal alemana, *Schreiben der Deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt*, Trier 1969, 53 (versión cast.: *El ministerio sacerdotal. Estudio bíblico-dogmático*, Salamanca 1970). También entre los teólogos evangélicos se encuentra esta postura. Así, por ejemplo, H. von Campenhausen, *Tradition und Leben*, Tübingen 1960, 283, afirma: «La fundamentación del concepto católico romano del sacerdote no tiene que ver lo más mínimo con lo que se habla de la arrogancia del sacerdote y con la supuesta esclavización del laico. La idea del carácter sacerdotal no tiene la finalidad de que el sacerdote sea independiente de la comunidad, sino que tiende –como quien dice– a que ese carácter se independice de su propia persona, cuyas debilidades humanas no ponen en peligro su ministerio. Por eso, lo significativo del concepto del carácter en sus comienzos no sólo es el que se prescinda por completo de las cualidades personales del sacerdote, sino el que to-

E. Dassman hace notar que ya en tiempos de la Iglesia antigua los grandes teólogos laicos fueron los que más sintieron y expresaron la discrepancia que existe entre las deficientes cualidades personales y espirituales del obispo o del sacerdote y sus acciones ministeriales. Así, por ejemplo, para Orígenes «la *arrogantia* y la *superbia*... son cualidades típicas de los clérigos y muestran que ellos mismos no cumplen lo que enseñan a los fieles conforme a la justicia del evangelio. Las personas humildes e indoctas poseen a menudo una perfección que falta en los obispos y sacerdotes». Pero esto precisamente hace ver de manera palpable que los servicios espirituales de los ministros sobrepasan con mucho su capacidad humana y, por eso, «sólo se pueden ejercer honradamente cuando la Iglesia, al conferir el ministerio en la ordenación sagrada, es capaz de garantizar la asistencia del Espíritu santo»⁵.

Si el servicio encaminado a la salvación dependiera de la santidad personal, entonces no sólo se impondría sobre el sacerdote una exigencia totalmente excesiva, sino que además la definitiva oferta divina de salvación en Jesucristo tendría sus limitaciones en el pecado y en la flaqueza humana, y esto cuestionaría precisamente su carácter definitivo. Por eso, la doctrina del *character indelebilis* no es una afirmación de la primacía del ministerio sobre el laico, sino la condición de posibilidad de que la Iglesia, a pesar incluso de que haya ministros pecadores y deficientes, puede confiar con certeza en la promesa de Cristo: él mismo está al lado de su Iglesia en la actuación de las personas que han recibido el sagrado encargo. Sin embargo, para el ministro el *character* recibido por la ordenación es un «signo de humildad» que le está recordando constantemente que él no tiene el poder de destruir la obra de Cristo y la existencia de su Iglesia, sino que ese carácter es lo que hace posible que «sin arrogancia, pero también sin ansiedad ni turbación pueda asumir un ministerio eclesial»⁶. La ordenación, es decir, la capacitación por Cristo, es la que confiere aquella santidad que es necesaria para la acción sacerdotal. En este sentido, el ministerio –considerado desde Cristo– es cosa «objetivamente santa» y «objetivamente san-

da la cuestión se plantea no tanto a partir del sacerdote, sino a partir de la Iglesia y de la comunidad, y que finalmente la cuestión de la certeza de la salvación –o en todo caso la certeza de los sacramentos– es lo que posee en todo ello la importancia decisiva».

5. E. Dassmann, *Character indelebilis – Anmaßung oder Verlegenheit?*, Köln 1973, 12 y 17.

6. *Ibid.*, 20.

tificadora», que —en sus acciones sacramentales e independientemente de la santidad personal— representa a Cristo.

Fue principalmente Agustín quien, en la controversia con los donatistas durante los siglos IV y V, puso de relieve que, incluso sin la santidad personal del ministro, sus funciones ministeriales tienen eficacia por medio de Cristo. Agustín reitera el ejemplo del bautismo en innumerables variaciones: no importa que bautice Juan o que lo haga Judas; se trata siempre del bautismo de Cristo. «Aquellos a quienes bautizó un borracho, aquellos a quienes bautizó un asesino, los bautizó en realidad Cristo, si es que se trataba del bautismo de Cristo. No tengo miedo al adúltero, no tengo miedo al asesino, cuando pongo mis ojos en la paloma [= la Iglesia católica], por la cual se me dice: ‘¡Es él [= Cristo] quien bautiza!’»⁷. Ideas parecidas se encuentran también en la teología de Oriente. Y así, san Juan Crisóstomo hace notar que incluso un sacerdote indigno sigue siendo administrador de la gracia de Dios: «¿Es indigno? ¿Y eso qué importa? Dios se sirvió de los bueyes para rescatar a su pueblo. No es la conducta del sacerdote ni su virtud la que hace tales cosas. Todo es gracia. El sacerdote sólo tiene que abrir la boca. Es Dios quien lo hace todo. Aquel no hace más que realizar el signo. El sacrificio es el mismo, si lo ofrece el mejor de todos, si lo ofrece Pedro o Pablo. Un sacrificio no es menor que otro, ya que no son las personas las que lo hacen santo, sino aquel que confiere la santidad»⁸. Así que por la ordenación sacerdotal es Cristo mismo quien actúa en su ministro, aunque el que la ha recibido no lleve una vida que sea conforme a lo que él realiza por medio de su ministerio.

b) «*Imitami quod tractatis!*»

Se ha dicho que este resultado de la controversia donatista fue una de las decisiones de la Iglesia «más necesarias» y a la vez más «fatales». Hay algo de verdad en todo ello. Esta decisión fue *necesaria*. De este modo quedó claro que la comunidad no depende de

7. Agustín de Hipona, *In Joh.* V, 18 (CC 36, 51s).

8. Juan Crisóstomo, *Hom. in 2 Tim.* 2 (PG 62, 612). También las Iglesias de la Reforma mantenían esta misma idea. Así, por ejemplo, se dice en la *Apología de la Confesión de Augsburgo* que incluso hipócritas y malvados tienen ministerios en la Iglesia. «Sin embargo, los sacramentos no carecen de eficacia porque sean realizados por personas indignas. Pues esas personas representan a la persona de Cristo en virtud de la vocación a la que han sido llamadas por la Iglesia; no representan a su propia persona, según Cristo mismo atestigua: ‘El que os obedece, a mí me obedece’ (Lc 10, 16). Cuando ofrecen la palabra de Cristo y sus sacramentos, están actuando en representación de Cristo» (VII, 28).

la «persona privada» ni siquiera de la «santidad privada» del ministro, sino de su capacidad conferida por la ordenación, y esto significa en definitiva por Jesucristo mismo. Pero esta decisión fue *fatal*, porque con ella amenaza el peligro de un funcionalismo asfixiante y de un clericalismo intolerable. Más todavía: existe el peligro de que quede oscurecido un rasgo esencial del mensaje revelado. Porque la sagrada Escritura muestra de muchas maneras que, cuando Dios toma a personas a su servicio y les confía tareas, cuando la palabra de Dios quiere manifestarse en el hombre, entonces no sólo se exige el «sí» personal de quien ha sido llamado, sino también una forma de vida que deje traslucir en forma de signo visible y, por tanto, con credibilidad el hecho de que «esa persona ha sido tomada en servicio».

Sólo algunas referencias a este respecto: puesto que Abrahán iba a convertirse en «bendición para todas las generaciones» (Gn 12, 2) y se le prometió a él y a sus descendientes «una ciudad de sólidos cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios» (Heb 11, 10), vemos que Abrahán tiene que abandonar con fe su patria y ha de ponerse en camino hacia lo desconocido; se convierte en forastero y en persona sin patria ni hogar. Pero justamente así resalta de manera intuitiva el llamamiento que Dios le hizo. Moisés y los profetas continúan en sí mismos esta unidad existente entre la vocación y el testimonio de la propia vida. «A ellos se les confían las palabras y las instrucciones de Dios, pero de tal manera que tengan que soportar en su propio cuerpo toda la contradicción del pueblo de dura cerviz, y deban hacer visible cómo esa contradicción va en contra de Dios. Que ‘Dios herirá al pastor’ (Zac 13, 7) es una verdad que se viene confirmando desde que existió la mediación en el Antiguo Testamento»⁹. Su vida está marcada por su vocación hasta en lo más personal e incluso hasta en lo más íntimo (el matrimonio de Oseas; la suerte corrida por Jeremías con su renuncia al matrimonio, al gozo de vivir y al éxito; el sufrimiento del Siervo de Dios; la vida ascética del Bautista). ¡Cómo iba a ser diferente en Jesús! En él encontramos la más perfecta unidad entre la misión y la existencia. El reinado de Dios, que es el centro de su misión y de su actividad, es, como quien dice, una realidad en él mismo, «antes de que» él la lleve a los hombres. Orígenes llama precisamente a

9. H. U. von Balthasar, *Der Priester im Neuen Testament*: GuL 43 (1970) 41.

Jesucristo la *autobasilea*: el reino de Dios en persona. Él es lo que hace y hace lo que es. Él es en su vida la unidad entre el signo y la realidad, entre el testimonio y lo testimoniado.

Esta unidad debe caracterizar también la vida del ministro eclesial. Quien transmite ministerialmente la salvación del reino de Dios debe estar compenetrado personalmente con su misión. Esto se ve claramente en Pablo, que es modelo e ideal del ministerio eclesial. Para él está claro que la cruz y la resurrección (el doble y único acontecimiento en el que se inicia el reino de Dios), antes de ser proclamadas a otros y propuestas a la comunidad, deben hacerse realidad primeramente en la propia vida: «Por todas partes vamos llevando en el cuerpo la muerte de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo. Porque nosotros, mientras vivimos, estamos siempre expuestos a la muerte por causa de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal» (2 Cor 4, 10s). Esto quiere decir: la cruz y la resurrección, el centro desde el cual Pablo actúa como apóstol, deben convertirse en el principio fundamental de la propia existencia y han de aparecer visiblemente en ella. Por eso Pablo no sólo proclama el evangelio, sino que lo hace presente en toda su propia existencia¹⁰. Por esta razón Pablo puede exhortar a las comunidades: «¡Sed imitadores míos como yo lo soy de Cristo!» (1 Cor 11, 1), un imperativo que se expresa con muchas variaciones.

En la forma de vida del apóstol se presenta intuitivamente ante la comunidad el modelo concreto de su vida cristiana, que está determinada por el seguimiento de Cristo y la espera de la llegada del Reino. A la comunidad se le muestra y se le propone Cristo —como quien dice— en la vida personal del apóstol. No se piensa con ello en una ejemplaridad moral. Porque Pablo señala precisamente la impotencia, la experiencia del sufrimiento y las tentaciones por las que pasa su existencia apostólica: en el hecho de soportar la adversidad, se hace visible ejemplarmente para la comunidad el aspecto de la cruz de Cristo y la eficacia de la oculta vida de resurrección. Sobre todo H. U. von Balthasar muestra constantemente en sus escritos:

10. Cf. E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr*, Göttingen 1966; G. Lohfink, *Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe*, en K. Kerlge (ed.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*, Freiburg i.Br. 1981, 81ss.

Ambos aspectos, el aspecto objetivo sacramental y el aspecto subjetivo existencial, no pueden separarse nunca en la Iglesia de Cristo. La palabra de Dios, que interpela al hombre, exige siempre la respuesta del hombre para poner llegar hasta él. Y cuanto más transparente sea la respuesta, tanto más hondamente penetrará la palabra de Dios en el hombre. El aspecto objetivo sacramental es la representación del amor de Dios en Cristo, representación garantizada por la promesa de Cristo, pero garantizada también por la presencia del ministerio en la Iglesia, para una comunidad determinada o para un individuo o para una determinada situación; pero esta representación exige necesariamente la concienciación de la gracia por parte de quien recibe la gracia o de quienes la reciben¹¹.

Por consiguiente, sería una profunda alteración, una perversión en el sentido más verdadero de la palabra, el hecho de ser representante sacramental y ministerial de Cristo y el «reclamarlo» así, dado el caso, en virtud de la ordenación, pero el considerar la «representación» personal, es decir, la conformidad de la propia vida con la vida de Cristo, como un aditamento que a lo sumo es piadoso y edificante, pero del que puede prescindirse en el fondo; el considerarlo —por decirlo así— como una filigrana espiritual de arte menor, propia de artistas del espíritu. ¡No y no! Sin los correspondientes actos personales, el sacerdocio consagrado se convierte en un funcionalismo religioso, infecundo, abstracto, sin vida. ¡Qué extraño el que tampoco dimane vida de él! Teológicamente, un ministro eclesial que se limite a ejercer su ministerio, será un *monstrum*, una «posibilidad imposible»¹².

Un ejemplo: cuando el sacerdote dice en cada celebración eucarística: «Esto es mi cuerpo que será entregado por vosotros», entonces pronuncia esas palabras *in persona Christi*, o mejor dicho, Cristo las pronuncia por medio de él. Y sin embargo, es el sacerdote el que dice esas palabras. La palabra de Cristo se transmite por medio de la palabra del sacerdote. ¿Podrá entonces esa palabra ser una simple locución ritual, pronunciada por

11. H. U. von Balthasar, *Die Gegenwart des einen Jesus Christus in der Einheit der Kirche*, en K. Lehmann (ed.), *In der Nachfolge Jesu Christi*, Freiburg i.Br. 1980, 47.

12. Cf. H. U. von Balthasar, *Amt und Existenz*: IkaZ I (1972) 291. Y Balthasar añade: «De algún modo, herejes de tiempos posteriores, como los montanistas y los donatistas, apreciaron esto rectamente, cuando sacaron de ahí la conclusión equivocada de que un sacerdote cristiano que no viva existencialmente su santidad ministerial es incapaz de transmitir la gracia de Cristo al pueblo de Dios».

el ministro sacramental? Esto bastará quizás para la validez objetiva de la comunicación de salvación. Sin embargo, Cristo quiere manifestarse en la totalidad de una persona. Y por tanto, las palabras: «Esto es mi cuerpo que será entregado por vosotros» deben convertirse en la palabra personal del sacerdote, en el sentido de: «Aquí está mi cuerpo, es decir, mi persona, mi vida, que yo –como vuestro sacerdote y pastor– entrego para vosotros, ¡oh comunidad!, juntamente con Cristo y en Cristo». Si esto no se expresa *también* –al menos como deseo e intención sincera– al pronunciar las palabras de la consagración, entonces se produce una flagrante contradicción entre el acto del ministerio sacramental y la vida personal del ministro.

Esta contradicción es el peligro específico del ministro, y el evitarla es la primera y fundamental tarea del sacerdote. Por eso hay que esforzarse por ser, en seguimiento de Jesús, un «hombre de Dios», como se dice en la «parénesis de ordenación» en 1 Tim 6, 11, es decir, hay que tender a entregar como propiedad la propia existencia en manos de Dios, y hay que crear primeramente en sí mismo un espacio para el reino de Dios.

Esta exigencia espiritual que se hace a los discípulos encargados de una misión especial, resalta sobre todo en las numerosas sentencias de los evangelios en las que se habla del seguimiento y discipulado (cf. especialmente Mt 10, 5s; 8, 18s; 16, 24s par). En ellas se ve lo que Jesús espera de aquellos a quienes va a enviar a proclamar el Reino: se trata esencialmente de que el discípulo que recibe el encargo manifieste visiblemente en este mundo, con su existencia personal y su propia forma de vida –como hizo Jesús mismo– el comienzo del reinado de Dios, la «alteridad total» del Reino. Por eso, el discípulo ha de ser diferente: ha de «vivir alternativamente», como se diría hoy día; debe abandonarlo todo y ponerse en camino, desprovisto de poder y de recursos; ha de ser pobre y estar disponible, y debe realizar signos de paz y reconciliación. Precisamente así llegará a ser el signo creíble del reinado de Dios que crea unidad, un reinado que con su alteridad rompe las medidas de este mundo. ¿Cómo se podrá proclamar de manera creíble el reinado de Dios, si el mensajero no trata de realizarlo en su propia vida? Como simple funcionario religioso, su palabra y su acción no serán todavía dignas de crédito, no podrán llegar al corazón.

Puesto que el discípulo es enviado «a donde el Señor mismo piensa ir» (cf. Lc 10, 1), el sacerdote no podrá realizar su misión

sin estar henchido personalmente de Jesucristo y sin sentirse plenamente movido por él. Debe ser alguien que personalmente escucha ante todo a Dios. ¿Cómo, si no, iba a transmitir a los hombres la voluntad de Dios? Debe ser alguien que siga personalmente a Cristo y que –lo mismo que él– está embebido del amor de Dios. ¿Cómo, si no, iba a llamar al seguimiento y cómo iba a anunciar con credibilidad a los hombres el amor de Dios? Debe ser personalmente el que tenga una esperanza radical y edifique el mundo sobre la *communio* prometida por Dios. ¿Cómo, si no, iba a poder suscitar el anhelo y la esperanza de paz, reconciliación y unidad entre los hombres? Así que el sacerdote no sólo *tiene* una misión ministerial, sino que además él *está* llamado personalmente a convertir el reino de Dios en el centro de su vida y a recorrer el camino de Jesús, en pos de él, con especial claridad y empeño.

Tal seguimiento sin reservas es siempre una aventura, un ir hacia lo imprevisible, algo que, bien mirado, exige «o todo o nada». Dietrich Bonhoeffer, en su estudio sobre el seguimiento de Cristo en el Nuevo Testamento, mostró la tentación que consiste en hacer del seguimiento algo que se pueda prever, algo que se pueda entender según las ideas y los cálculos humanos, en el sentido de que «el discípulo se pone a disposición de Jesús, pero conservando el derecho a poner sus condiciones. Es evidente que, desde ese instante, el seguimiento deja de ser seguimiento»¹³. Porque cuando el llamamiento de Dios llega al hombre, entonces lo único que hay que decir es un «sí» sin reservas. Es verdad que Dios –como dice la Escritura– no apaga la mecha que se extingue, y sin embargo él es fuego devorador que quiere abrasarlo *todo*. Por eso vienen aquí muy a propósito aquellas palabras de S. Kierkegaard: «Comprometerse con Dios sin lastimarse es algo... imposible, pues la realidad de Dios depende de *cómo* se comprometa uno con él... Quien no se compromete con Dios en la entrega absoluta no se compromete realmente con él. En las relaciones con Dios no es posible comprometerse hasta un cierto grado, porque Dios es justamente lo contrario de lo que consiste en un cierto grado»¹⁴.

Por tanto, si el sacerdote es «hombre de Dios» y si su ministerio implica el seguimiento personal de Cristo y la entrega existen-

13. D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia. El seguimiento*, Salamanca ⁵1999, 29.

14. Cita tomada de los *Diarios*, según se encuentra en H. Roos, *Kierkegaard nachkonziliar*, Einsiedeln 1967, 47.

cial al reino de Dios, entonces es inherente al sacerdote «una nota de radicalidad que tiende a invadir todas las formas concretas de su vida. Siempre que se atempera y rebaja ese radicalismo por razones mundanas, el ministerio tendrá menos vigor en su acción y poseerá menos credibilidad»¹⁵. Finalmente, no es casual que el evangelio de Juan, en el que la concesión del ministerio pastoral a Pedro representa ejemplarmente toda concesión de un ministerio, mencione como única condición el amor a Cristo: «¿Me amas más que estos?» (Jn 21, 15). Es muy significativo que no se pregunte acerca de la disposición de Pedro para entregarse en favor de los hombres, sino en favor de Cristo, pues sólo de esta disposición puede brotar aquella entrega con la que Cristo, el Pastor, se entregó por las ovejas, y que es la misma entrega que Jesús espera de los discípulos a quienes él confía su misión.

Así que la sagrada Escritura nos da a conocer de muy diversas maneras que tan sólo la unidad entre la misión y la existencia, y la compenetración íntima entre la santidad objetiva del sacramento y la santidad personal hacen justicia al ministerio sacerdotal. Cuando Francisco de Sales afirma: «Entre la palabra escrita del evangelio y la vida de los santos no puede haber más diferencia que entre la anotación musical de una melodía y la ejecución de esa melodía»¹⁶, entonces esto significa para el sacerdote que él no debe transmitir únicamente notas musicales, sino que ha de hacer que esas notas resuenen, más aún, que él mismo debe convertirse en la «canción».

c) *La santidad como servicio a otros*

Hay que añadir algo más. El hombre de los tiempos modernos –a diferencia de lo que sucedía en otras épocas– adopta una actitud escéptica ante las normas y requisitos objetivos, basados únicamente en la autoridad formal del ministerio, en instituciones previas y en tradiciones jurídicas recibidas de otros tiempos. Surge inmediatamente la sospecha de que, en la transmisión ministerial del misterio de Cristo, se encierra secretamente una ideología de dominio, un sacramentalismo sin explicación, unas estrategias de tu-

15. H. U. von Balthasar, *Der Priester in der Kirche*: LS (1972) 11.

16. Carta a monseñor Frémoyot, citada según Y. Congar, *Der Laie*, Stuttgart ³1964, 555 (*Jalones para una teología del laicado*, Barcelona ³1963, 412).

tela clerical. Esta sospecha la respalda un profundo y serio anhelo: el hombre moderno, henchido de la pasión por la libertad, no es capaz de considerar que lo «objetivo» es importante y significativo para él sino en la medida en que descubre en ello la fisonomía de la libertad, cuando –para decirlo con otras palabras– es capaz de vislumbrar en la letra el espíritu, en el signo objetivo el acto personal, en la autoridad del ministro la humildad abnegada (el término alemán *Demut* [= «humildad»] se deriva de *Diemuot* = los sentimientos de una persona que tiene conciencia de que está al servicio), en una palabra: cuando en el proceso ministerial e institucional es capaz de vislumbrar el acto existencial¹⁷.

¿En qué grado tan marcado la crítica contra el ministerio, difundida y acumulada en la Iglesia, y que a menudo adopta una actitud muy «objetiva», amparándose con todo el aparato científico de una exégesis histórico-crítica, de una hermenéutica de los dogmas y de estudios de sociología, en qué grado tan grande, digo, esta crítica brota en el fondo de la decepción personal y de la incapacidad existencial para experimentar que el ministerio (objetivo y santo) se lleva a la práctica en el contexto de una genuina santidad real! Para obviar esta dificultad, el ministro tiene la obligación no sólo de actuar «ministerialmente» en representación de Cristo, sino también de actuar de tal manera que, por medio de él, la obra salvífica de Cristo pueda llegar a los hombres como una oferta real y eficazmente liberadora. Esto implica que el ministro –según se dice ya en Tit 1, 8– «como administrador que es de la casa de Dios, no dé motivos de crítica». Esto supone principalmente que el sacerdote, en su existencia personal, sea el primer afectado y que los actos de su vida estén caracterizados por el seguimiento de Cristo y por la llegada del Reino. Es verdad que la eficacia objetiva de la proclamación de la palabra, de la administración de los sacramentos y de la dirección de la comunidad no depende de que el sacer-

17. Esto se aplica especialmente cuando el ministerio tiene que formular exigencias. Precisamente entonces tiene que quedar bien claro «que aquel que en la Iglesia es escogido para la humillación de tener que formular requisitos ministeriales, debe morir a sí mismo de una manera especialmente radical. Porque de lo contrario, siendo como es pecador, ¿cómo podría eludir los peligros de confundir el poder espiritual con el poder profano, de acentuar el primero valiéndose como instrumento del segundo, y de 'representar' aquel por medio de este último, y de cometer abusos?»: H. U. von Balthasar, *Über das priesterliche Amt*: Civitas 23 (1968) 796.

dote viva como persona que cree, espera y ama, pero sólo una persona que reúna tales condiciones garantizará, considerado todo el conjunto y a la larga, que la comunicación ministerial y objetiva de la salvación alcance el fin apetecido. Porque la palabra sólo se recibe con fe, el sacramento sólo se celebra fructíferamente y las enseñanzas sólo se aceptan con buena disposición interna cuando la voluntad del receptor se sensibiliza y se abre. Por eso, aquel que ha recibido los poderes para la actuación sacerdotal, tiene también «el derecho y el deber de crear ese contexto de los enunciados de la fe», en los que la acción objetiva y sacramental pueda «hallar aquella ‘disposición’ o ‘situación’» en la que las acciones sacramentales «puedan escucharse con fe y dentro de la cual pueden ser reales»¹⁸.

Por tanto, la «santidad» del sacerdote viene a ser en cierto modo uno de los «motivos de credibilidad» para el receptor. El espíritu se inflama en el espíritu; la fe, en el creyente; el seguimiento, en el discípulo que va ya en seguimiento, y la libertad no es capaz de realizarse sino en la libertad experimentada. Existe, pues, una «suprema inseparabilidad entre el ministerio y la existencia»¹⁹. El que afirme que el sacerdote está llamado, sí, a la santidad, «pero a ninguna otra santidad distinta que la de cualquier otro creyente»²⁰, no sólo olvida la unidad entre la misión y el testimonio personal, atestiguada y exigida en la Escritura, sino también la situación específicamente moderna, que más que en ninguna otra época necesita una comunicación –personal y digna de crédito– de la salvación. Por eso, el sacerdote, desde luego, no está llamado a una santidad mayor, pero lo que sí pertenece a la motivación específica y a la fisonomía específica de su espiritualidad es el esfuerzo por conseguir la unidad entre su misión ministerial y su santidad personal.

18. K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg i.Br. 31960, 92 (versión cast.: *La Iglesia y los sacramentos* [QD 2], Barcelona 21967). Las frases que preceden son una variación de las ideas de Rahner.

19. *Ibid.*, 94.

20. Así piensa, por ejemplo, F. Haarsma, *Einige pastoraltheologische Thesen über den Priester*, en *Der Priester in einer säkularisierten Welt*, edit. por el Institut für europäische Priesterhilfe, Maastrich 1968, 108. También F. Klostermann, *Gemeinde ohne Priester*, Mainz 1981, 46, opina: «La única condición realmente indispensable para asignar a una persona a este servicio es, según todo lo dicho, el carisma de la dirección espiritual». Semejante tesis deja precisamente sin definir lo que pretende expresar, a saber, en qué se basa la dirección *espiritual*.

d) *De por vida*

La unidad entre el ministerio y la existencia, entre la santidad «objetiva» y la «subjética», es también la razón suprema de que el ministerio sacerdotal marque su impronta sobre toda la vida y sea una exigencia para ella, no sólo en sentido cualitativo, sino también en sentido cuantitativo y diacrónico, es decir, posesionándose de todo el tiempo de la vida. Con razón escribe Gottfried Bachl:

Quando se trata de entrega o dedicación, ¿qué otra cosa más importante puede el hombre entregar y dedicar que el tiempo de su vida? Y si la entrega y la dedicación han de ser radicales y totales, ¿cómo podría ser verdad tal cosa, si no se pensara en el tiempo total de la vida...? Lo precioso que es el tener tiempo aparece en todos los ámbitos de la experiencia humana, desde aquello de que «el tiempo es oro» hasta lo de «tengo tiempo para ti», con muchas diferencias delicadas y toscas, pero señalando todas ellas, a pesar de su diversidad, que el hombre está administrando un capital para el cual aplica las artes más sutiles del ahorro. Sin duda alguna, el hombre se halla interpelado en este punto de su existencia, cuando –hablando en sentido cristiano– se le llama a que haga entrega de su vida; esta entrega es esencialmente donación del tiempo²¹.

La radicalidad en el tiempo ¿de qué otra manera se podrá recibir, si no es como entrega radical del tiempo? A todo compromiso radical, a toda decisión de la vida, se le podrán aplicar aquellas palabras de J. B. Metz: «La decisión no puede estar disponible siempre que uno quiera, ni se puede repetir constantemente de nuevo, si es que no quiere desenmascarse de nuevo a sí misma en su provisionalidad e insustancialidad... Por eso, la decisión posee la tendencia esencial a lo singular, a lo no permutable y a lo irrevocable»²². Lo que se aplica a toda decisión importante para la vida, se intensifica aún más cuando se trata de la misión por Dios y de la disposición para el servicio divino. En los profetas del Antiguo Testamento vemos ya que Dios «confisca» la vida de quien es llamado, de tal manera que esa persona no puede «salirse» ya de su vocación (cf. Jr 20, 7s). Esto se aplica con mucha más razón al servicio sacerdotal, porque este tiene que representar la entrega que

21. G. Bachl, *Das Gottesbild und die Entschiedenheit christlicher Berufung*, en *Priesterbild im Wandel*, FS A. Huber, Linz s.f., 159s. Cf. también para lo siguiente.

22. J. B. Metz, *Entscheidung*: HThG (dtv) (1970) 1, 317.

Jesús hizo de sí mismo a los hombres, y sólo será capaz de hacerlo con credibilidad cuando él mismo se sienta llamado a la entrega de toda su energía vital y de todo el tiempo de su vida. Así que la vocación sacerdotal es esencialmente vocación de toda una vida (lo cual no quiere decir que, en un caso particular, el mantener la misión sacerdotal pueda convertirse en una carga inaguantable. Cf., a propósito, *infra*, 423s).

La unidad –exigida al sacerdote– entre el ministerio y la santidad, entre los actos objetivos de su ministerio y los actos personales, puede que quedase muy relegada y oscurecida en determinados tiempos de la Iglesia. Sin embargo, no faltó nunca la exigencia de hacerlo así. Por eso, desde un principio la Iglesia estableció criterios para los candidatos a recibir las sagradas órdenes; criterios por los cuales pueda conocerse si el futuro ministro ha recibido una vocación de Dios y posee los necesarios dones espirituales, y si está dispuesto realmente a dedicar toda su existencia al servicio sacerdotal. Y así, se dice ya en 1 Tim 5, 22: «No impongas las manos a nadie a la ligera», es decir, sin proceder a un previo examen, un examen para el que las Cartas pastorales ofrecen una serie de criterios. Estos criterios sirven más que nada para el convencimiento de la Iglesia, pero pueden ayudar también al candidato a comprobar la autenticidad de su vocación y el grado de su disposición para el servicio sacerdotal.

Entre esos criterios se halla también, como es bien sabido, el del celibato. Sobre él se hablará extensamente en el próximo capítulo. Pero señalemos aquí de momento que en aquel tiempo nadie era llamado a desempeñar un ministerio eclesial sin ser sometido a criterios que a veces entraban hondamente en lo que es la vida personal, más aún, que afectaban, como quien dice, a los «derechos humanos» del ministro (cf. 1 Tim 3, 2-13; Tit 1, 6-9). Por ejemplo, cuando según 1 Tim 3, 2 –al menos según la interpretación y la praxis centenarias de las Iglesias orientales– se exige al obispo, entre otras cosas, que «sólo se haya casado una vez», esta norma iba dirigida precisamente contra el «derecho civil» existente a la sazón, que permitía contraer segundas nupcias, de la misma manera que actualmente el celibato se dirige contra el «derecho a contraer matrimonio». La argumentación dirigida sobre todo en los años sesenta contra el celibato, tachándolo de «contrario a los de-

rechos humanos», afecta por igual –viendo bien las cosas– a muchas otras condiciones, claramente bíblicas, para el seguimiento y el discipulado²³.

La unidad entre la misión y la existencia, sobre la que hemos reflexionado fundamentalmente en la presente sección, tiene que concretarse en la forma de vida del especial seguimiento de los discípulos. Este aspecto vamos a estudiarlo más detenidamente a continuación.

23. Pues todas ellas –como muestra N. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, Berlin 1968– afectan a los derechos, a las leyes y a las costumbres de aquella época. Si actualmente se ha transformado la forma de argumentación contra el celibato y algunos hacen resaltar ahora «el derecho de la comunidad a la eucaristía», entonces se plantea también en este caso la cuestión de si nuevamente no se estará haciendo valer de manera inadecuada un «derecho» vigente desde puntos de vista muy limitados. A semejante «derecho» tendrían que preceder principalmente «deberes», por ejemplo, la disposición y la responsabilidad de las comunidades para crear aquel contexto en el que el celibato por amor del reino de Dios sea plausible y pueda vivirse.

El sacerdote y los consejos evangélicos

Las características del seguimiento no pueden ser resultado de la propia reflexión, algo que uno se explique a sí mismo y cuyas normas sean determinadas por las propias ideas. La llamada al seguimiento señala hacia una forma previamente existente, que tiene ya perfiles claramente *radicales* en el evangelio (cf., por ejemplo, Lc 9, 37s; Mc 10, 29s par).

H.-J. Venetz quita relieve a las sentencias radicales del seguimiento que aparecen en los evangelios y relativiza sus exigencias afirmando que su *Sitz im Leben* («situación vital») se encuentra en los carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo, los cuales, junto a las autoridades locales (que eran de indole diferente), practicaban una determinada y particular forma de discipulado, la cual, por tanto, no tenía vigencia para todos. Y así, escribe: «No sólo es injusto, sino que es además poco equitativo el que midamos actualmente al líder de la comunidad... por palabras de Jesús, que por aquel entonces fueron pronunciadas y transmitidas para carismáticos itinerantes. Nuestros párrocos, coadjutores y asistentes de pastoral no son —normalmente— carismáticos itinerantes, y el querer meterlos a la fuerza en semejante papel sería una gran injusticia. Por tanto, las palabras que hablan de dejar padre y madre, de renunciar a los bienes y a las riquezas, de abrazar el celibato por amor del reino de los cielos, etc., no deben aplicarse a quien actualmente desempeña un ministerio en servicio de la Iglesia. No ocurrió tal cosa durante todo el tiempo del Nuevo Testamento, y hoy día no es tampoco legítimo hacerlo»¹. Ahora bien, según esta interpretación se convierte la totalidad del evangelio en una oferta parcelable de distintas formas de vida.

1. H.-J. Venetz, *So fing es mit der Kirche an*, Zürich y otras 1981, 75. Por lo demás, la exposición de Venetz es extraordinariamente cuestionable desde el punto de vista exegetico. En efecto, se puede mostrar que, por ejemplo, el radicalismo de Pablo sigue siendo norma para los presidentes de las comunidades locales, según vemos en las Cartas pastorales. Cf. a propósito G. Lohfink, *Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe*, en K. Kertelge (ed.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*, Freiburg i.Br. 1981, especialmente 80s.

Se pasa por alto el hecho de que la *totalidad* del evangelio fue destinado a *cada cristiano*, aunque se hizo de tal manera que cada cristiano debiera traducirlo a la correspondiente situación personal y también a la correspondiente situación social (pero sin relativizarlo). La norma para toda vida cristiana sigue siendo *el evangelio entero*, el cual, claro está –según afirmación del Nuevo Testamento– debe ser hecho realidad con un radicalismo especial y visible por el discípulo que haya sido enviado en circunstancias especiales.

La «fisonomía» del seguimiento según el Nuevo Testamento puede esbozarse abreviadamente –como se hizo ya desde muy pronto en la Iglesia– con arreglo a tres rasgos fundamentales: pobreza, obediencia, celibato. Con esto no se indican tres formas aisladas y claramente separables entre sí, sino que son puntos de cristalización de una vida que sabe que está invitada a un especial seguimiento de Cristo. Si vamos a comenzar ahora con el celibato, no lo hacemos porque este sea el más importante de los tres consejos evangélicos –podría serlo el de la pobreza–, sino porque el celibato, como condición especial para recibir las sagradas órdenes en la Iglesia occidental, adquiere especial significación para la vocación al ministerio sacerdotal y, en cuanto tal, es discutido precisamente en la actualidad.

1. El celibato por amor del reino de Dios

a) En la sagrada Escritura

Cristo fue célibe. Esta constatación no es, ni mucho menos, el simple enunciado sobre el «casual» estado sociológico de Jesús («soltero»), tanto más que el no casarse iba en contra de las costumbres judías. Jesús, según la exposición del evangelio de Mateo, recomienda a otros su celibato y expone claramente su sentido: «Algunos eligen no casarse por causa del reino de los cielos. Quien pueda entender esto, que lo entienda» (Mt 19, 12). Por consiguiente, el celibato de Jesús se orienta hacia el reino de Dios. Por eso, los discípulos designados por él para el servicio especial del Reino tienen también que abandonarlo todo: mujer, hijos, padre y madre. Hay, pues, «en los evangelios sinópticos una profunda conexión entre el abandono de los bienes y de la familia, por un lado, y el servicio al evangelio del reino de Dios, por otro... Jesús fue célibe no por comodidad, no por menosprecio de la sexualidad, no por

miedo al modo de ser de la mujer, sino porque él se sentía fascinado y henchido hasta lo más profundo por el reino de Dios»². Y llama también a sus discípulos a sentir semejante «fascinación».

Claro que la segunda parte de la sentencia de Mt 19, 12 indica que no todos «entienden» esto, es decir, no todos son capaces de comprenderlo y vivirlo íntimamente. Porque el celibato por amor del reino de Dios tiene su fundamento supremo en el llamamiento divino, un llamamiento en el que no podemos intervenir y en el que no podemos profundizar argumentando con razones (esta limitación se aplica también al intento de «averiguación» emprendido en el presente capítulo). Pablo desarrolla el *logion* transmitido en el evangelio de Mateo cuando dice: «Quisiera yo que todos los hombres siguieran mi ejemplo [es decir, que fueran célibes], pero cada uno tiene de Dios su propio don: unos de una manera, otros de otra» (1 Cor 7, 7). El ser célibe es un don especial de la gracia divina, porque: «Mientras el soltero está en situación de preocuparse de las cosas del Señor y de cómo agradar a Dios, el casado ha de preocuparse de las cosas del mundo y de cómo agradar a su mujer, y por tanto está dividido» (1 Cor 7, 32s).

¿Cómo llega Pablo a formular tales afirmaciones? El motivo de mayor peso para permanecer célibe lo ve él en la libertad que este hecho proporciona para dedicarse a Cristo. En contraste con ello, Pablo considera el matrimonio como «una institución que vincula y sujeta» (en todo lo cual la sexualidad en sentido estricto representa tan sólo *uno* de tantos factores). El matrimonio, para él, «vincula a las cosas del mundo. Todas las preocupaciones del hombre deben estar dirigidas hacia Cristo, no hacia otra persona distinta y hacia las cosas del mundo íntimamente relacionadas con ella» (1 Cor 7, 26-35)³. Es posible que esto constituya una visión unilateral del matrimonio. En todo caso, Pablo aboga por lo de «no estar atado» y «no estar dividido», y lo considera *como una vinculación integral con Cristo, una vinculación que abarca cuerpo y alma, y como un «preocuparse» por las cosas del Señor.*

Cómo puede entenderse hoy día este «hallarse preocupado por las cosas del Señor» y este «permanecer no dividido», lo explican las siguientes frases de Heinrich Spaemann:

2. G. Lohfink, *Zwölf Thesen zum Zölibat*: Chr.i.d.Ggw. 33 (1981) 8 marzo 1981, 77.

3. St. Heid, *Zölibat in der frühen Kirche*, Paderborn y otras 1997, 34.

He sido puesto al servicio del fuego. El prender fuego es lo más importante de todo. Prácticamente esto significa que debo mantener libres e indivisos mi tiempo, mi corazón y mi vida para la palabra reveladora y salvífica del Señor, a fin de que esta llegue hasta mí mismo, para que yo la viva personalmente, la concrete, a fin de esclarecerla con mi existencia y así transmitirla. Y este es también el sentido de mi celibato: que yo mantenga despierta la ardiente espera de una realidad que sobrepasa toda la felicidad que pueda experimentarse por lo de aquí abajo y lo provisional; con total disponibilidad para mis hermanos los hombres, a quienes yo tengo que acercar esa realidad, con los que yo debo compartirla. Yo no los conozco de antemano. No sé hasta qué punto llega la red de relaciones del amor, esa red que yo he tejido y lanzar; esa red que, desde luego, es ante todo o ha de ser mi comunidad, pero que por su misma esencia no tiene limitaciones. El estar atado a una familia natural, a mujer e hijos, significaría de antemano una limitación en virtud de las obligaciones primordiales que esa relación impone necesariamente a causa de todas las responsabilidades que yo asumiría por ella⁴.

Viendo así las cosas, el llamamiento del Nuevo Testamento al celibato no se fundamenta en modo alguno –tampoco en Pablo, en contra de lo que se afirma a menudo– en la expectación de la llegada inminente del reino de Dios, sino que ese celibato –como nos hace ver K. Niederwimmer– está sugerido «como aquella forma de existencia cristiana en la que puede realizarse mejor la obediencia total al *Kyrios*. Aquel que pertenece al *Kyrios* (y tal es finalmente el factor decisivo de la existencia cristiana en Pablo) debe pertenecerle a él por completo, no puede pertenecer también a otra persona. En este sentido, la existencia célibe es aquella en la que se realiza mejor la libertad recién adquirida»⁵. Tal interpretación de un exegeta protestante (nada sospechoso) puede resultar irritante para algunos contemporáneos. Pero resulta exactamente tan irritante como la conducta provocativa de Jesús mismo y como la exigencia

4. H. Spaemann, *Der Geistliche und der Geist. Vom Geheimnis der «Beziehung» im Leben und Wirken des Priesters*. Conferencia pronunciada en el «Día de los sacerdotes» de la diócesis de Espira, 13 de octubre de 1980; reimpressa en: Rundbrief der deutschsprachigen Bruderschaften der Priester-Gemeinschaft JE-SUS-CARITAS, marzo 1981, 9.

5. K. Niederwimmer, *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*, Göttingen 1975, 122. Cf. también *ibid.*, 112.

provocativa que él formula a los discípulos. K. Niederwimmer hace notar a este propósito que, dentro de esta perspectiva, el verdadero problema para la Iglesia primitiva no era el celibato, sino el matrimonio (de la misma manera que lo problemático no fue la pobreza, sino la posesión de bienes).

Sin embargo, se desvirtuaría por completo el sentido del celibato por amor del reino de Dios si lo viéramos como una descalificación del matrimonio o entendiéramos que el matrimonio es inferior a él. Todo lo contrario: tan sólo aquel que experimenta, quizás dolorosamente, a lo que renuncia al no contraer matrimonio, tan sólo el que sabe lo feliz que puede llegar a ser en el matrimonio y la satisfacción que puede alcanzar en él, será capaz de renunciar a él en un sentido verdaderamente cristiano. Pero el término mismo de «renunciar» –aunque pueda tener un sentido correcto y bueno– no acierta con el verdadero estado de la cuestión, como se verá por las siguientes reflexiones.

b) Dimensiones del celibato

1. La vida célibe como solidaridad y como forma de «amor pastoral»

En primer lugar, el celibato de Jesús no brotó de una «renuncia», es decir, de una «cuantía menor» de amor, sino de una inaudita plenitud de amor que no desearía quedar limitado por un cónyuge ni estar restringido a la propia familia, sino que, en lugar de ello, está dispuesto a ser el compañero de muchas personas y a considerar a muchas como su «familia», de la misma manera que Jesús, señalando a sus discípulos, dijo: «Estos de aquí son mi madre y mis hermanos» (Mt 12, 50 par).

En último término, el celibato por amor al evangelio sólo puede vivirse por anhelo del amor «mayor». Porque «la continencia como acto ascético no es mucho más significativa de lo que sería que uno quisiera vivir con un solo ojo o sin oídos»⁶. El celibato tiene sentido y puede vivirse únicamente cuando nace de él la mayor entrega del corazón a Dios y a los numerosos hermanos y her-

6. M. Dufner, *El cuerpo como camino para la experiencia de Dios y para el conocimiento de Dios*, en A. Grün-W. Müller, *Qué enferma y qué sana a los hombres*, Estella 2000, 116.

manas. En el sermón pronunciado con motivo de una ordenación sacerdotal, el obispo consagrante expresó esta idea con las siguientes palabras: «Lo que vosotros iniciáis hoy día, os va a costar el corazón. ¡Que Dios os conceda el no hacerlo nunca a un precio inferior»⁷.

Por eso, el que es voluntariamente célibe busca de manera especial la solidaridad con aquellos célibes para quienes el vivir solteros en el sentido de vivir en soledad «no es precisamente una virtud, sino un destino de la vida impuesto por las circunstancias sociales; el no estar casados agobia y oprime a quienes se hallan encerrados en la desesperanza y en la resignación»⁸, a aquellos que, en nuestra sociedad actual, viven hoy día solitarios, aislados y sin la compañía de una persona.

El célibe es para ellos un signo de esperanza de que incluso una vida fragmentaria puede vivirse de manera humana y con dignidad, y puede ser un gesto callado y discreto de fraternidad. El lugar del célibe se encuentra allá donde la vida trata mal, donde las heridas abiertas no se cicatrizan. Esto desaparece de la conciencia de muchos contemporáneos, y seguramente queda reservado sólo para el que sufre el reconocer y asir la mano que alguien le extiende. La espiritualidad vivida del sacerdote tiene que integrar este punto de vista, y ha de hacerlo con mayor intensidad todavía en una sociedad que trata de oscurecer con habilidad y lógica el sufrimiento, considerándolo como un existencial humano común. Se tiene en

7. Unas palabras que se hallan transmitidas por K. Hillenbrand, *Die Liebe Christi drängt uns*, Würzburg 1992, 53.

8. J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg i.Br. 1977, 64 (versión cast.: *Las órdenes religiosas: su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*, Barcelona ²1988, 74). Entre la reciente bibliografía importante sobre el tema del celibato (y en parte también sobre los demás consejos evangélicos) mencionaremos: J. Bours-F. Kamphaus, *Leidenschaft für Gott*, Freiburg i.Br. 1981; Kl. Hemmerle, *Gerufen und verschenkt*, München y otras, 1986; M. Scheuer, *Die evangelischen Räte*, Würzburg 1990; Kl. Demmer, *Zumutung aus dem Ewigen. Gedanken zum priesterlichen Zölibat*, Freiburg i.Br. 1991; W. Müller-M. Scheuer-A. Herzig (eds.), *Frei zum Leben. Die Weisheit der evangelischen Räte*, Würzburg 1996; R. Bonetti (ed.), *Verginità e matrimonio*, Milano 1998; H. C. Zander, *Zehn Argumente für den Zölibat*, Düsseldorf ²1997. (Aunque esta última obrita argumenta en forma un poco libre y casi humorística, los puntos de vista que presenta deben tomarse muy en serio). En cuanto al ámbito lingüístico latino, se encuentra una bibliografía excelentemente presentada en J. Esquerda Bifet, *Teología del sacerdocio*, Burgos 1985, 219-263; A. Favale, *Il ministero presbiterale* (1989), 221ss (versión cast.: *El ministerio presbiteral*, Madrid 1989, 211ss).

cuenta muy poco que incluso la persona casada participa de la soltería en periodos extensos de su vida⁹.

Así que el celibato es signo de solidaridad con muchas personas confiadas al sacerdote. Más aún, en su esencia más profunda, el celibato es incluso el presupuesto de *toda* labor pastoral, incluso de la labor pastoral ejercida por personas casadas o por las que practican como psicoterapeutas la «cura de almas». Tal es la tesis de una sugerente obrita del psicoterapeuta (casado) S. Blarer¹⁰. Según él, para *toda forma* de «cura de almas» se requiere amor –Blarer lo denomina «amor terapéutico»–, que consiste en entregarse por completo al otro, aceptarlo tal como es y, a la vez, dejarlo ir. La labor pastoral (o «cura de almas»), así considerada, «presupone el *arte del amor soltero, del amor célibe*... Es un amor con vigoroso eros, con gran intensidad y energía sanadora. Pero no es un amor de compañerismo sentimental, que se oriente hacia la vida en común y hacia la unificación comunitaria en un compañerismo integral de la vida». *En este sentido* (es decir, en el sentido del «amor terapéutico»), la Iglesia –como señala Blarer– puede exigir precisamente a los casados y solteros dedicados a la «cura de almas» una «obligación de guardar celibato». «Sin embargo, el hecho de que el don de gracia del amor célibe se convierta también en el fundamento para la plasmación de toda la vida personal es algo que la Iglesia sólo puede desearlo, recomendarlo y fomentarlo»¹¹. Semejante forma de vida es expresión especialmente clara de amor pastoral y, al mismo tiempo, un servicio importante que se presta a las personas casadas.

2. El celibato y el matrimonio

Por medio del signo del celibato por amor del reino de Dios, vemos que el matrimonio, valor supremo de la creación –toda la obra de la creación se encamina, según Gn 1, 27, hacia la unión entre el hombre y la mujer– queda inscrito en la esfera de la realidad pe-

9. Kl. Demmer, *Kann der Zölibat heute gelebt werden?*: HerKor. 44 (1990) 475s. El artículo mencionado aquí se publicó como libro, en versión ampliada, en el año 1991. En lo sucesivo se cita el artículo, que es más conciso.

10. St. Blarer, *Die Kunst seelsorglicher Liebe. Plädoyer für einen erneuerten Zölibat*, Fribourg 1996.

11. *Ibid.*, 60 y 65.

núltima: lo definitivo en la persona no es una relación humana, y la persona no encuentra en ella su entera satisfacción. Klaus Demmer escribe con razón: «Ninguna unión conyugal es tan lograda y tan intensa, que no queden también espacios por llenar. Los seres humanos pueden amarse recíprocamente tan sólo en Dios, y esto quiere decir con miras a la esperanza. Llegan tiempos en los que los unos parecen vivir al margen de los otros, y esto exige paciencia y tolerancia... El pastor de almas que posea experiencia verá con indudable claridad que sus ideas juveniles acerca del matrimonio pertenecen más bien al reino de las fantasías idílicas»¹². A la satisfacción interna llega únicamente la persona casada cuando los dos cónyuges se abren a la «realidad última»: el futuro reino de Dios. Puesto que el celibato es contrario al valor absoluto que se concede al matrimonio (y con ello se opone también a la idolatría y sobreestimación del sexo, que ha venido constituyendo una amenaza durante toda la historia humana) y de este modo «relativiza» (¡en el buen sentido de la palabra!) el matrimonio, vemos también que el celibato muestra cómo un matrimonio puede realizarse de manera verdaderamente feliz, a saber, con aquella libertad que nace de la fe en el futuro reino de Dios¹³. Porque tan sólo en la esperanza de que en el reino de Dios quedará suprimida toda alienación, tan sólo en la expectación creyente de que de este modo llegará a su plena realización todo lo que había quedado malogrado y restringido, vemos que lo no integrable que todo matrimonio experimenta en sí mismo dolorosamente a pesar de todo el amor encontrará un punto de integración. Pero hasta entonces el célibe voluntario puede mostrar a la persona casada que es posible vivir desde la libertad del Reino que ha comenzado ya; que –como afirma E. Klinger– «pueden soportarse las relaciones interhumanas incluso en el distanciamiento, y que aun en lo impersonal y en lo no

12. Kl. Demmer, *Kann der Zölibat heute gelebt werden*, 476.

13. Y así, se dice también en la obra del autor protestante W. Rohrbach, *Humane Sexualität*, Neukirchen-Vluyn 1976, 181: «Como un signo... de la libertad para la que nos liberó Cristo, de renuncia a una dimensión de la vida natural en aras de un llamamiento con exigencias radicales, [el celibato] es a la vez una referencia significativa a la limitación y relativización escatológicas de todo lo 'penúltimo', que se hacen visibles a la luz de lo 'último'. Y entre estas cosas se cuenta también la unión sexual entre el hombre y la mujer». De manera parecida se expresa W. Leinweber, *Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert*, Münster 1978, 555; W. Kasper, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Mainz 1977, 54 (versión cast.: *Teología del matrimonio cristiano*, Santander 1984, 63).

integrable puede estar presente la personalidad suprema, la gracia, Dios mismo... Mostrar personalidad en el espacio de la alienación, eso significa vivir como célibe»¹⁴.

Además, se observa a través de los siglos –así afirma expresamente (partiendo también de sus propias experiencias) el psicoterapeuta S. Blarer– que las personas casadas, a pesar de todos los frutos espirituales que se proporcionen mutuamente, apenas pueden llegar por sí mismos a profundizar espiritualmente el uno en el otro, sino que para ello necesitan a una persona célibe que los asista (de manera parecida sucede con el hecho, bien comprobado, de que los cónyuges no pueden practicarse mutuamente una terapia). En todo esto el sacerdote célibe que les asista debería ver el significado *positivo* de su celibato. «Cuanto más se reconozca que el celibato es –para la verdadera labor pastoral– una fuerza de amor necesaria, edificante y que inunda de profunda felicidad, tanto más perderá el celibato el gustillo amargo de ser una prohibición, una limitación y una renuncia a impulsos físicos, renuncia que a menudo es difícil de comprender»¹⁵.

Claro que no sólo el celibato tiene importancia para el matrimonio, sino también, a la inversa, el matrimonio la tiene para el celibato. T. Salomon, miembro de la asociación espiritual *Marriage Encounter*, formula así de manera personalísima la relación íntima que existe entre el matrimonio y el celibato:

Estoy convencido de que lo uno no es posible sin lo otro; ambos se hallan íntimamente relacionados. El sacramento del matrimonio sólo puede vivirse a la larga cuando hay alguien que llama la atención incesantemente de los dos cónyuges sobre su vocación, la cual consiste en ser signos del amor de Dios. ¡Quién podría hacerlo mejor que aquel que afirma conscientemente: «No quiero entregarme por completo y vivir para una sola persona, sino para todos vosotros, para una comunidad (muy concreta)»! Así como el hombre y la mujer, en el acto de administración del sacramento, confiesan en presencia de la comunidad su decisión de conceder prioridad en la vida al compañero y, con su esfuerzo en pro de la unidad y del amor, quieren hacer patente su voluntad de hacer que otros experi-

14. E. Klinger, *Der Zölibat von der Ehe her gesehen*: GuL 41 (1968) 381.

15. St. Blarer, *Die Kunst seelsorglicher Liebe. Plädoyer für einen erneuerten Zölibat*, 89.

menten a Dios en el signo del matrimonio, así también el sacerdote, con su decisión de querer existir para (muchas) personas, de vivir en relación con ellas, con renuncia plenamente consciente a vincularse a una sola compañera, hace ver con claridad que todo nuestro esfuerzo humano en favor de la unidad y de la relación (de amor) encuentra en Dios su origen y su plena satisfacción. Esto es lo que significa el celibato por amor del reino de los cielos. La fuerza para mantener ese estilo de vida, el sacerdote la recibirá (podrá y tendrá que recibirla) de esa comunión de vida, que le muestra que es significativo dedicarse al amor que le ofrece un ejemplo y le sustenta¹⁶.

Si se tiene en cuenta esta relación íntima entre el matrimonio y el celibato, entonces no es fortuito que a la actual crisis del celibato por amor del reino de Dios le corresponda una profunda crisis del matrimonio, y a la inversa. ¡Una razón más para que la Iglesia no sólo se esfuerce con mayor intensidad en favor de una pastoral del matrimonio, sino para que además se declare insistentemente en favor del celibato vivido según el espíritu del evangelio!

3. El celibato como «signo escatológico»

Ahora bien, el celibato por amor del reino de Dios no sólo tiende a la mayor amplitud del amor y no sólo es signo de la libertad para contraer matrimonio, sino que además –y con esto llegamos al núcleo de la cuestión– puede llegar a convertirse quizás en el testimonio más expresivo de la llegada del Reino. Paul Claudel hace notar en su obra *El zapato de raso* (desde la perspectiva del varón): «La mujer es una promesa que no se cumple». Esto quiere decir que en el amor entre dos personas se esboza la promesa de una suprema plenitud de vida. Sin embargo, esta promesa decepciona, tiene que decepcionar. El amor humano es, sí, una cosa grande, lo más grande que hay en el mundo. No obstante, ese mismo amor, en su forma suprema, es tan sólo un vislumbre y una prenda y, con ello, un signo de esperanza de su propia (!) satisfacción suprema, que sólo Dios es capaz de dar. Esto no debe entenderse en el sentido de que el amor conyugal hiciese la competencia al amor de

Dios, y a lo sumo estuviera orientado hacia este último como hacia un fin. No, sino que hay un solo amor, que es Dios mismo. En ese amor participa –¡tiene «parte» también!– el matrimonio. Pero la parte no es el todo.

Es cierto que tampoco el que es voluntariamente célibe hace realidad «el amor pleno». Pero en su forma de vida «anormal», mantiene visible como un signo el estímulo de que es posible edificar sobre una «promesa», a saber, sobre la promesa del Reino, en la cual encontrará satisfacción todo el anhelo que el ser humano tiene de amor. Claro está que la persona casada puede y debe vivir en esta actitud de la fe que espera. En vista de la llegada del Reino, puede y debe «vivir su matrimonio como si no lo estuviera viviendo» (cf. I Cor 7, 29), es decir, debe entender que su matrimonio no es un valor supremo, sino que debe abrirse al Señor que llega. Por este motivo, en todo matrimonio cristiano logrado se experimenta algo así como un elemento de la vida célibe: la entrega del matrimonio y del cónyuge para ponerse a disposición de una plenitud mayor. Sin embargo, en la persona voluntariamente célibe, esta apuesta absoluta por el Reino adquiere una forma especialmente intuitiva. Es algo que no permanece en el interior oculto del acto de fe; no es tampoco el simple objeto de una confesión verbal; sino que es una realidad que él vive de veras en todas las fases de su propia existencia, sobre todo en el ámbito corporal, sensitivo y afectivo. Las estructuras de este mundo, entre las que se encuentran el casarse y el vivir en matrimonio –no sólo como un valor entre otros, sino como la cumbre de los valores creados, que los incluye a todos– son estructuras que quedan rotas –como quien dice– por la persona célibe, porque esta edifica sobre una promesa absoluta y vive de esa promesa.

Por tanto, al celibato se le aplica especialmente aquella hermosa imagen que K. Rahner expresó una vez para referirse a todos los consejos evangélicos. Se dice de ordinario en alemán: «Más vale un gorrión en la mano que una paloma en el tejado». Por el contrario, el que vive célibe según el espíritu del evangelio confiesa: No, yo me decido por la «paloma», a saber, por el futuro reino de Dios. Porque «sólo se cree de veras en la ‘paloma’ que está en el tejado, cuando se suelta para que vuele ‘el gorrión que se tenía en la mano’, y por cierto, antes de que se haya cogido un gorrión y antes de que se haya capturado ya la paloma». Para decirlo con palabras cla-

16. T. Salomon, *Diskussionsbeitrag*: Stud. theol. (Wien) 13 (4/1980) 21. De manera parecida se expresan W. Kasper, *Teología del matrimonio cristiano*, 63s; R. Bonetti (ed.), *Verginità e matrimonio*.

ras: «Esta fe llena de esperanza, como un extender la mano hacia el futuro de Dios... sólo puede efectuarse realmente y sólo puede uno cerciorarse de su existencia con una renuncia a valores intramundanos. No es que esos valores estén en oposición directa a la fe, la esperanza y el amor, y no pudieran integrarse en la realización de los mismos»; *pero* es posible disfrutar también de esos valores intramundanos, especialmente del más excelso de todos, que es el matrimonio, sin una fe llena de esperanza en el reino de Dios. Una fe que se orienta radicalmente hacia la llegada del Reino no podrá cerciorarse de sí misma con plena seriedad y no podrá dar testimonio de ello hacia el exterior sino cuando se abandonen los valores «cuya renuncia directa y positiva sólo tiene pleno sentido y justificación en el acto de tender, abriéndose a sí mismo, hacia la gracia», hacia el reino que está comenzando. De este modo, la renuncia a valores como el matrimonio se convierte en la forma concreta de realización de la fe. La renuncia es «por sí misma expresión y manifestación de la fe que al impulso de la gracia de Dios se distancia de la mera absorción en el mundo»¹⁷, y que hace que resplandezca así lo venidero.

Entiéndase bien: con todo ello no quiere decirse que el celibato sea ya en sí «superior» o «más valioso» que la vida matrimonial. Precisamente la consciente realización con fe de un matrimonio sacramental es una exigencia espiritual alta y representa un testimonio expresivo de fe, que no es inferior al celibato por amor del reino de Dios. No se trata, en relación con todo esto, de algo que sea «mejor» o «más elevado», sino de dar el *signo más claro* (el uso del adjetivo en grado comparativo pretende mostrar que *todo* signo sigue siendo ambivalente y nunca es nítidamente unívoco).

c) *El ministerio y el celibato*

1. Convergencias

Si consideramos en toda su extensión el sentido de la vida celi-be conforme al evangelio y apreciamos sobre todo el celibato como un «signo escatológico», entonces veremos que el celibato y el sa-

17. Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln 1956, 423.422.424.427 (versión cast.: *Sobre los consejos evangélicos*, en Id., *Escritos de teología* VII, Madrid 1969, 456ss).

cerdocio ministerial se hallan relacionados mucho más íntimamente de lo que se expresa en las polémicas de los últimos años, ya estereotipadas, y sobre todo en la ligereza con que se habla de la «anquilosada ley eclesiástica del celibato». El celibato sacerdotal significa dejarse embargar, en el centro de la propia existencia, por la tarea de la representación ministerial de Cristo. El celibato tiene como consecuencia que lo que constituye el centro de la actividad ministerial y lo que ha de propugnar el sacerdote —a saber, que el reino de Dios está llegando y que «la apariencia de este mundo es pasajera» (1 Cor 7, 31)— es cosa que hay que proclamar volcándose personalmente sobre ello en forma suprema. Sobre todo en el celibato se concretan aquellas palabras pronunciadas con motivo de la ordenación sagrada: *Imitamini quod tractatis!* («¡haced en vuestra propia vida lo que estáis realizando con vuestro ministerio!»). La existencia del sacerdote debe ser la confirmación de lo que él está diciendo constantemente y de lo que él celebra sacramentalmente: la muerte y la resurrección de Cristo, la esperanza de la venida de Cristo en gloria, la esperanza de la vida eterna en la cual las personas «ni se casarán ya ni serán dadas en matrimonio» (Mc 12, 25 par). ¿Qué otras alternativas hay? ¿Qué otro modo habrá de dar testimonio del mundo venidero de Dios? ¿Quizás por medio de las casas parroquiales bien equipadas de nuestros países occidentales? ¿O por medio de un estilo de vida claramente aburguesado al que se atienen ya la mayoría de los sacerdotes? ¿O por medio de la influencia en la vida pública y del hecho de mezclarse con el poder civil, que es cosa que la Iglesia defiende todavía en muchas partes del mundo? Para que tenga credibilidad la proclamación ministerial ¿no será preciso un testimonio que le «cueste» algo al que por su ministerio esté encargado de darlo, y que haga conocer claramente que el proclamador es el primero en escuchar sus propias palabras?

No raras veces se responde a estas preguntas con la objeción de que el celibato no es ya un testimonio; un signo perdería su carácter de significar cuando ya no es entendido. Esto afectaría precisamente en la actualidad al celibato; ni siquiera los «buenos católicos» lo entenderían ya como signo. A esto hay que replicar que —según la teología católica— forman parte esencial del signo (¡del sacramento!) las palabras interpretativas. Por tanto, si las comunidades no entienden ya realmente (!) ni apoyan el signo del

celibato, entonces habrá que formular a la predicación y a la catequesis una seria pregunta: ¿de qué manera y con cuánta frecuencia se interpreta lo que significa este signo? Las consultas que se hacen a este respecto muestran a menudo que existen terribles deficiencias. ¡No es de extrañar que sean tan escasas las vocaciones sacerdotales!

Pero el celibato no es sólo un «signo escatológico», sino que es además un constante «aguijón en la carne» que pregunta clavándose en ella durante toda una vida si la ley que uno aceptó al ingresar en el ministerio, es decir, para dedicarse al servicio sacerdotal, seguirá teniendo todavía vigencia; si el reino de Dios es realmente «la perla singularísima» y «el tesoro escondido en el campo» por el cual hay que dejar todo lo demás. Precisamente la vida célibe representa una exigencia existencial elevada y es una norma con arreglo a la cual un joven puede medir –y, por cierto, a lo largo de toda una vida– la seriedad de su compromiso y la intensidad con la que él está dispuesto a poner su vida al servicio de Cristo¹⁸.

Finalmente, aunque no sea lo de menor importancia, el celibato deja libre al sacerdote para ponerse de manera íntegra al servicio de la «causa de Cristo». El padre de la «familia de Dios» y el pastor de su grey debe vivir enteramente para ella y debe dar a su amor aquella amplitud a la que se refirió ya Jesús cuando asignó a sus discípulos «nuevos» hermanos, hermanas, madres e hijos (Mc 10, 30). En esta línea insiste también el papa Juan Pablo II en su *Carta a los sacerdotes*¹⁹: el celibato no es sólo un signo escatológico, «sino que tiene además un gran sentido social en la vida actual para el servicio del pueblo de Dios. El sacerdote, con su celibato, llega a ser ‘el hombre para los demás’, de forma distinta a como lo es uno que, uniéndose conyugalmente con la mujer, llega a ser también él, como esposo y padre, ‘hombre para los demás’ es-

18. En esta línea hay que tener también en cuenta que, desde el punto de vista psicológico, el celibato es una protección plausible contra el hecho de «que los hombres, con el deseo infantil ‘de estar a la cabeza’, sin contradicción alguna, como maquinistas de locomotora o como sacerdotes, se proporcionen a sí mismos una satisfacción con el sacerdocio. La renuncia exigida por el celibato es, al menos, un obstáculo para ello»: M. Lütz, *Der blockierte Riese. Psycho-Analyse der katholischen Kirche*, Augsburg 1999, 156.

19. Juan Pablo II, *Carta a todos los sacerdotes de la Iglesia con ocasión del Jueves Santo (1979)*: L'Osservatore Romano 15 (1979) 11.

pecialmente en el ámbito de su propia familia... El sacerdote, renunciando a esta paternidad que es propia de los esposos, busca otra paternidad y casi otra maternidad, recordando las palabras del apóstol sobre los hijos que él engendra en el dolor».

2. ¿Obligación del celibato?

Sin duda, sería posible abolir el celibato como condición para la ordenación sacerdotal. La conexión absoluta entre el celibato y la ordenación es –como todo el mundo sabe– de derecho eclesiástico, o más exactamente, de derecho eclesiástico occidental²⁰.

Como tal, tiene detrás de sí una historia llena de vicisitudes. Estudios muy recientes²¹ demuestran que el celibato –desde el punto de vista histórico– se fundamenta en la continencia exigida ya desde muy pronto (tal vez ya en las Cartas pastorales) al presbítero (o al obispo y al diácono). Esto quiere decir que originalmente el alto clero podía, sí, casarse, pero tenía que vivir en continencia sexual. En caso de que él estuviera casado, no podía tener relaciones sexuales con su mujer; y el clero todavía soltero o enviudado no podía contraer matrimonio. Este precepto de continencia –como resume S. Heid en sus estudios– «enlaza con la praxis evidente en el judaísmo y en el paganismo de observar continencia sexual. Esta práctica es para todo el mundo antiguo una expresión destacada de profundo respeto religioso ante Dios... Forma parte sencillamente del *ethos* profesional del sacerdote en el mundo antiguo. Y por eso, con tanta mayor razón se la considera preceptuada para los sacerdotes cristianos... [Luego, como ascética cultural] experimentó a la vez un cambio de fisonomía. Quedó relacionada sobre todo con la disposición espiritual para el sacrificio, con la incorporación al sacrificio sacerdotal con que Cristo se ofreció a sí mismo»²².

20. Más exactamente habría que decir que Occidente, por buenas razones y en contraste con Oriente, trató de «equiparar el *status* del presbítero al del obispo»: J. M. Lustiger, *Der Priester und der Anruf der Räte*, versión alemana, Einsiedeln 1982, 26. Porque en Oriente el obispo (lo mismo que otros ministros de rango superior) están obligados igualmente al celibato.

21. Cf. a propósito G. Denzler, *Das Papsttum und der Amtsölibat II*, Stuttgart 1976, 173; R. Glyson, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970; St. Heid, *Zölibat in der frühen Kirche*. En lo sucesivo, los testimonios se encontrarán en Heid y en la bibliografía citada por él.

22. St. Heid, *Zölibat in der frühen Kirche*, 321. Y Heid añade: «Además, la completa abstinencia [es decir, la abstinencia no limitada sólo a determinadas acciones culturales y relacionada únicamente con el acto conyugal] preserva al sacerdote de tener que practicar minuciosos ritos de purificación. El elemento cultural quedó así sustraído al peligro de un purismo escrupuloso».

También en la Iglesia antigua se supo ya que semejante continencia completa es un «carisma» especial, pero que podía obtenerse con la oración (!). Por eso, antes de impartir la ordenación sagrada se preguntaba al candidato si tenía la correspondiente disposición. Si el candidato declaraba que estaba dispuesto a ello, entonces se daba por supuesto que poseía el carisma implorado. Si estaba casado, entonces la esposa (que, con ello, estaba obligada igualmente a guardar continencia) tenía que declarar también su disposición para guardarla.

La norma de guardar continencia, de la cual nació luego orgánicamente el precepto de que el alto clero viviera una vida célibe, tenía en la Iglesia antigua un alto grado de plausibilidad. Era una señal de la irrupción de la «nueva» actitud –llegada gracias al cristianismo– ante este «tiempo del mundo»²³ y –especialmente para la mujer– era un elemento de «emancipación»²⁴. Vistas así las cosas, la vida célibe llegó incluso a ser originalmente un «movimiento de laicos», que luego se hizo extensivo al clero. Para el sacerdote, el celibato era un signo de que él vivía constantemente «en la presencia de Dios» y de que existía plenamente para la comunidad, pero era también un «signo de contraste» (J. B. Metz) que mostraba patentemente el hecho de que el cristianismo «se apartaba» de la forma habitual en que se vivía en el mundo.

Por tanto, aunque el celibato es sólo de «derecho eclesiástico», sin embargo está profundamente enraizado en la sagrada Escritura, en la historia de la Iglesia y en la esencia del servicio ministerial. Por consiguiente, en lugar del actual debate –tan popular y tan enteramente infructuoso– sobre el celibato, ¿no sería preferible tomar como punto de partida la vinculación existente de hecho entre el celibato y el ministerio –una vinculación que va a seguir existiendo, al menos (!) a medio plazo–, y reflexionar sobre la significación inter-

23. Cf. P. Brown, *Die Keuschheit der Engel*, versión alemana, München-Wien 1991, 100s y 113: «Puesto que las relaciones sexuales se hallaban estrechamente vinculadas con la necesidad de superar la muerte por medio de la generación de hijos, estas relaciones tuvieron siempre [en el mundo antiguo] un matiz de tristeza... En consecuencia, la renuncia [cristiana] a las relaciones sexuales estuvo enlazada, en un plano simbólico profundo, con la restauración de una libertad humana perdida, con la recuperación del Espíritu de Dios y, por tanto, con la capacidad del hombre para destruir el poder de la muerte... [Además,] las relaciones conyugales se consideraron como el soporte del ingente edificio de la 'era presente'. Romper el hechizo del lecho [conyugal] significaba romper el hechizo del mundo...».

24. Cf. *ibid.*, 185: «La negativa a contraer matrimonio reflejaba el derecho de una persona... a no entregar su libertad a merced de las coacciones que la sociedad ejercía sobre la persona». Y estas coacciones significaban para la mujer principalmente «el ser dada en matrimonio» (en interés de la familia de origen) y dar a luz hijos (en interés de la familia nuevamente fundada).

na y la oportunidad que se encierran en esa unidad? Cuando la Iglesia católica de Occidente presupone esta unidad como condición para impartir las sagradas órdenes, entonces expresa con claridad insuperable que sólo quiere tener como ministros a «carismáticos», es decir, a personas que hayan recibido los dones especiales de gracia del Espíritu santo y aspiren a recibir más dones. Demuestra con esta praxis que, para ella, se trata de la unidad –atestiguada ya en la Escritura– entre el ministerio sacerdotal y la existencia sacerdotal. En esta misma línea expresa también Gerhard Lohfin las siguientes observaciones, a pesar de que él aboga por la supresión, en determinadas condiciones, de la ley del celibato:

Siento profunda simpatía por el hecho de que la Iglesia espere de los proclamadores del evangelio signos radicales del seguimiento de Jesús, como son la renuncia a los bienes o la observancia del celibato. Por eso, no me hallo tampoco en condiciones de contemplar de manera exclusivamente negativa la historia que ha seguido hasta ahora el celibato. A pesar de todas las motivaciones equivocadas –desgraciadamente, la idea de la pureza cultural del sacerdote ha desempeñado hasta nuestros mismos días un papel funesto–, me parece que la historia del celibato expresa un conocimiento profundo, guiado por un seguro instinto, acerca de la conexión interna entre la proclamación del evangelio y el seguimiento de Jesús²⁵.

El celibato es un signo claro de que aquel que ha de «representar» ministerialmente a Cristo y, lo mismo que él, ha de dedicarse a anunciar la llegada del reino de Dios, debe vivir también existencialmente su ministerio. Y si es cierto que a la Iglesia, que ha de vivir el evangelio, le corresponde esencialmente –en términos generales– dar testimonio del celibato vivido por amor del reino de Dios, entonces no sería deseable que ese testimonio apareciera sólo o de manera predominante en aquellos (laicos) que siguen los consejos evangélicos, pero no en quienes representan por su ministerio a la Iglesia.

La objeción, manifestada hoy frecuentemente, de que una cosa es la vocación al celibato «carismático» y otra cosa la vocación al ministerio, y de que, por tanto, el celibato habría que dejarlo a la libre decisión de cada uno de los ministros, lo cual resolvería el problema de la escasez de

25. G. Lohfink, *Zwölf Thesen zum Zölibat*.

sacerdotes, es una objeción que –sin negar lo justificada que pueda estar en puntos concretos– no tiene en cuenta factores esenciales:

1) Muchas veces se parte de una idea equivocada y unilateral del carisma y de la libertad. Estoy de acuerdo con Jacob Kremer: «Contra la ley de la obligatoriedad del celibato eclesiástico se objeta no pocas veces, en los últimos años, que esta ley está en contradicción con lo que se dice en 1 Cor 7, 7, donde Pablo llama ‘carisma’ al celibato. Esta objeción suele concebir el ‘carisma’ como una disposición para el celibato que viene dada ya casi desde el nacimiento. Pero esto no corresponde, en modo alguno, a la concepción que el apóstol tiene del ‘carisma’, ya que Pablo se refiere con este término a servicios y dones que el Espíritu santo suscita en la comunidad y a los que el individuo puede cerrarse o abrirse... Por eso, Pablo puede exhortar a la comunidad de Corinto: ‘Aspirad a los carismas más valiosos’, es decir, dejad cada vez más espacio al Espíritu de Dios en vuestro interior y en vuestra vida. El precepto eclesiástico del celibato como condición previa para la admisión a la ordenación sacerdotal parte del supuesto de que al candidato se le había concedido o se le ha concedido este carisma, y de que el Espíritu de Dios (pero no una disposición natural en cuanto tal) lo capacita para vivir célibe por amor del reino de Dios. La reglamentación jurídica (institucional) no suprime el carácter de gracia, sino que sirve para crear un espacio que haga posible a muchos o que les facilite el dejar que Dios se sirva de ellos para dar semejante testimonio en favor de Cristo»²⁶.

En realidad, no debemos olvidar que –en términos muy generales!– la libre decisión del hombre no se halla en contra de las condiciones institucionales y sociales que sirven de marco, sino que las presupone. Es una caricatura de la libertad el pensar que la libre decisión tiene su lugar únicamente en la soledad del sujeto individual dejado a merced de sí mismo, y que la libertad se realiza como una decisión que parte, en cierto modo, del «punto cero». No, la libre decisión tiene siempre precondicionamientos sociales, tal vez muchos más de los que uno tiene conciencia. Precisamente la moderna psicología profunda y el análisis sociológico de nuestra sociedad deberían sensibilizarnos mucho en este punto. Una libre decisión significa siempre un libre «sí» (o «no») a realidades previas; está mezclada con motivos e impulsos que llegan hasta nosotros a través de nuestra situación en la sociedad y en la historia (transmitidos por la educación, el lenguaje, las estimaciones sociales de los valores y las modas).

Ciertamente la Iglesia –volviendo a la cuestión del celibato– puede modificar la ley que exige la observancia del celibato como condición indispensable para el sacerdocio, y puede dejar a merced de cada individuo

26. J. Kremer, *Zur Diskussion über Priestertum und Zölibat*. Wiener Diözesanblatt 119 (1981) n.6, 72.

la elección de la forma de vida. Sin embargo, aun en ese caso la decisión libre del individuo no se efectuaría sin realidades previas, sólo que entonces no sería ya la realidad previa del ordenamiento eclesiástico, sino que entrarían claramente en escena condicionamientos de índole muy diferente: todo el grave peso de las actuales coacciones y presiones sociales para el matrimonio, la hinchada sugestión ejercida por el actual pansexualismo, las dificultades (especialmente la soledad, la pérdida de compañía y protección) que nacen de «desarraigo local» del soltero en el actual contexto social²⁷, etc. Por tanto, el mantenimiento actual del ordenamiento eclesiástico concreto que sólo imparte las órdenes sagradas a célibes puede entenderse también (!) como un «jalón alternativo» contra los condicionamientos sociales actuales que están orientados en un sentido completamente diferente. Pero sobre todo la vinculación institucional entre el carisma y el celibato, por un lado, y la vocación al ministerio, por otro, no tiene por qué significar una limitación de la libertad, sino que puede muy bien significar –en sentido perfectamente bíblico– una invitación a «aspirar» a este carisma²⁸.

2) La opinión, manifestada a menudo expresamente²⁹ o de manera subliminal, de que si no existiera la obligación del celibato, la Iglesia tendría suficientes vocaciones al sacerdocio, es una opinión cuestionable, por lo menos en lo que se refiere a los jóvenes. Es cierto que hay una serie de teólogos laicos varones que afirman que, si no existiera la obligación del celibato, estarían dispuestos a recibir las sagradas órdenes. Sin embargo, se puede poner en duda que esta autointerpretación sea acertada, si se la aplica a la masa (no a unos cuantos). Es verdad que algunos teólogos laicos expresan sus reservas contra el ministerio sagrado, centrándolas en el celibato como en un punto de cristalización. Pero habrá que saber si, en el caso de suprimirse el celibato, las reservas no elegirían otro punto de cristalización. Por eso, me parece mucho más acertada la

27. La forma de vida célibe del sacerdote tuvo en el pasado un «lugar» social plausible. Porque la soltería no era nada excepcional ni siquiera chocante en la sociedad, ya que había también otros estamentos y grupos que normalmente permanecían sin casarse (maestros, mensajeros, los hijos no primogénitos de campesinos, etc.). En este contexto encajaba sin dificultad el celibato. Hoy día puede encontrarse una nueva plausibilidad en el marco de la existencia de los que «viven solos». Pero el vivir «solos» no significa en general el renunciar a las relaciones sexuales, sino que a menudo es una forma de practicarlas sin vincularse a nada.

28. Esto lo pasa por alto H.-J. Vogels *Pflichtzölibat. Eine kritische Untersuchung*, München 1978, e Id., *Celibato obligatorio y derecho de la comunidad a un sacerdote*: Concilium 15, n° 153 (1980) 383-394. Sobre su argumentación, completamente insostenible incluso desde el punto de vista exegético, cf. J. Kremer, «Eifert aber um die größeren Charismen!» (1 Kor 12, 31b): ThPQ (1980) 321-335.

29. Por ejemplo, H. Küng, *Ist die Feier ungültig, nur weil der Pfarrer fehlt?*: DASB 25 (21 junio 1981); F. Klostermann, *Gemeinde ohne Priester*, Mainz 1981.

observación de E. Schillebeeckx de que el celibato significa para muchos un factor exponencial de la Iglesia oficial y que, por tanto, el rechazo del celibato es también un síntoma de la incapacidad de muchos para identificarse con la Iglesia oficial (cf. *supra*, 188, nota 22).

Además, la perspectiva de poder tener más sacerdotes si no existiera la obligación del celibato, ¿sería una razón para abolirlo? El cardenal Lustiger habla de una «elección espiritual», adoptada por la Iglesia occidental, «de no mezclar las ordenaciones sacerdotales con las necesidades pastorales sencillas». No se trata de una «lógica de las necesidades», sino de una «lógica de la gracia» orientada hacia la santidad, el amor y la fe de la comunidad. «Si una comunidad cristiana es verdaderamente santa, será también fecunda, y Dios no dejará de suscitar en ella numerosas y variadas vocaciones... No se trata de 'tener' mayor o menor número de sacerdotes. Se trata de que nuestras comunidades, que a los ojos de la gente están agonizando, revivan en el Espíritu»³⁰. Y ese «agonizar» de tantas comunidades ¿no debería estimularnos más bien a la reflexión, en lugar de entablar discusiones completamente infructuosas acerca del celibato, y de preguntar si el camino hacia el sacerdocio no pudiera ensancharse un poco más y hacerse más placentero? ¿Habrá que referirse realmente al Mahatma Gandhi, que hizo personalmente voto de castidad y que observó a propósito de él: «Un pueblo que no posea varones así, será mucho más pobre a causa de semejante carencia»?³¹

3) La opinión, manifestada a veces, de que hay que estar, sí, a favor del celibato voluntario –tal como lo entiende el evangelio–, pero sin conectarlo con el ministerio eclesiástico, suscita la sospecha de ser una aseveración puramente verbal, mientras uno no se comprometa con todas sus energías (y a ser posible con la propia manera de vivir) en favor del celibato en la Iglesia y cree así un clima en el que pueda producirse la vocación al celibato. En este punto estoy plenamente de acuerdo con G. Lohfink: «Antes de romper los lazos que existen entre la dirección de la comunidad y el celibato, habría que suscitar una espiritualidad viva de los laicos, orientada hacia el evangelio y centrada en el servicio a la Iglesia: una espiritualidad que no sólo estime positivamente el carisma del celibato, sino que además lo suscite constantemente en casos particulares. Tan sólo de esta manera podrán eliminarse a la larga las justificadas ansiedades y preocupaciones, y podrá quedar expedito el camino para la supresión del celibato». Lohfink estima personalmente que tal supresión es deseable.

30. J. M. Lustiger, *Der Priester und der Anruf der Räte*, 41.

31. Cita según A. W. R. Sipe, *Sexualität und Zölibat*, versión alemana, Paderborn y otras 1992, 75.

Pero sólo a condición de que las posibilidades vitales para el carisma del celibato voluntario crezcan por doquier en la Iglesia: la actitud positiva ante el celibato, la existencia de comunidades vivas y bien perfiladas, una espiritualidad orientada hacia el evangelio. Por las razones mencionadas considero equivocado, más aún perjudicial, el abogar únicamente por la supresión del celibato, si al mismo tiempo no se lucha con la misma claridad y apremio por el fomento del carisma del celibato y no se hacen vivos esfuerzos por conseguir una espiritualidad profunda. El llamamiento aislado a la abolición del celibato logrará incluso lo contrario de lo que pretende alcanzar: reforzará en muchos católicos la desconfianza, al pensar que lo único que se ha hecho ha sido «suprimir» una institución, más aún, suscitará precisamente el temor a un tipo de «empleados» eclesiásticos que se limiten a ser funcionarios y administradores, pero que no se pongan ya a sí mismos ni pongan toda su vida al servicio del evangelio... Por tanto, en el momento en que un número suficientemente grande de profesores de religión, auxiliares de pastoral, sacerdotes, profesores de teología y obispos vivan inspirados el seguimiento de Jesús, en ese mismo instante podría desaparecer la ley del celibato en cuanto signo exhortativo: esa ley sería entonces sencillamente superflua³².

Sea o no sea acertada esta última afirmación, lo cierto es que, a pesar de todas las convergencias entre el ministerio sacerdotal y el celibato, el venerable y ancestral vínculo jurídico-institucional entre ambos podría desaparecer bajo determinadas condiciones³³. Pero no debe suprimirse sin sustituirlo por algo lo que el celibato expresa y logra concretamente: la unidad entre la misión ministerial y la existencia del sacerdote. Por consiguiente, si alguien, basándose en buenas razones, está convencido de que en el futuro debe existir también la figura del sacerdote casado, tendrá que desarrollar un modelo en el que pueda quedar realizada esa unidad, de manera diferente pero análoga.

Semejante modelo podría ser el *der vir probatus*, es decir, la ordenación de un varón que, por la práctica seguida hasta entonces de una vida cristiana madura, haya mostrado y siga mostrando que su actividad mi-

32. G. Lohfink, *Zwölf Thesen zum Zölibat*, 77s.

33. Por lo demás, la autoridad eclesiástica, al admitir la existencia de un diácono permanente que esté casado, ha modificado ya una tradición que se perpetuaba desde hace mil quinientos años, porque en la Iglesia occidental la obligación del celibato no sólo recayó desde un principio sobre el obispo y el presbítero, sino también sobre el diácono. Cf. a propósito E. Dassmann, *Diakonat und Zölibat*, en J. G. Plöger-H.-J. Weber (eds.), *Der Diakon*, Freiburg i.Br. 1980, 57-67.

nisterial queda avalada existencialmente por una vida en seguimiento de Cristo. La unidad entre el ministerio y la existencia personal quedaría «verificada» en él mediante la praxis demostrada de la propia vida, y en cambio en un varón joven lo estaría mediante la disposición (y praxis sólo incipiente) para entregarse a una vida de especial seguimiento y discipulado, que abarque incluso el celibato. Existiría así un modelo en el que coexistirían los sacerdotes célibes y los sacerdotes casados. Claro que no hay que pensar precipitadamente que con tal reglamentación quedarían resueltas todas las dificultades. Pero el *vir probatus* parece ser el único modelo realista y viable para un sacerdocio ejercido por personas casadas. ¿Sería un modelo deseable? No olvidemos que sobrevendrían entonces nuevos problemas sobre la Iglesia. ¿Cómo nos las arreglaríamos con «las dos clases» de clero? ¿Qué pasaría con los fracasos matrimoniales de semejantes *virii probati*? Lo cierto es que, entre los párrocos evangélicos casados, un gran porcentaje de ellos –al menos en algunas regiones– llegan a divorciarse. Quizás tenga razón aquel proverbio húngaro que dice: «Cuando el carro tenga que cruzar el río, no cambies de caballos». Digámoslo claramente: en una época en que el celibato por amor del evangelio se encuentra en una crisis total y, por cierto, *de manera enteramente universal* (no sólo en cuanto al ministerio sacerdotal, sino también en lo que respecta a las vocaciones femeninas para profesar en institutos religiosos), el cambio a la práctica del *vir probatus* ¿no podría ser una señal desacertada? ¿Sobre todo si se tiene en cuenta la sospecha fundada de que las pocas personas que pudieran considerarse como *virii probati* no contribuirían a resolver la denominada «escasez de sacerdotes»? En todo caso, si llega a ponerse en práctica lo del *vir probatus*, es posible que «en una futura Iglesia –como afirma H. U. von Balthasar– los sacerdotes célibes se hallen en minoría. Es posible. Pero también es posible que el ejemplo de los pocos haga ver más claramente la conveniencia y necesidad de este género de vida en la Iglesia. Es posible que tengamos que pasar por un período de hambre y sed, pero que esas privaciones susciten nuevas vocaciones, o mejor dicho, una nueva generosidad para responder a los llamamientos divinos que nunca han de faltar»³⁴.

d) «Grandeza y desdicha» de la vida célibe

El actual debate en torno al celibato suscita la impresión de que la crisis del celibato sacerdotal consiste en su conexión jurídica con las órdenes sagradas. Esto podría no estar en lo cierto. La verdade-

34. H. U. von Balthasar, citado según W. Kasper, *Sein und Sendung des Priesters*: GuL 51 (1978) 209, pero sin que este autor mencione el pasaje concreto.

ra crisis radica en la manera de vivir el celibato. Fue malo en el pasado y sigue siendo malo hasta el día de hoy el que el celibato se haya aislado de hecho de un contexto espiritual global, a saber, de la obligación de vivir la actividad ministerial como algo que le afecta también a uno personalmente y de lo que hay que dar testimonio, y de hacer que llegue al hombre aquel «amor pastoral» del que se habló ya anteriormente (*supra*, 337s), y que en cambio se haya convertido el celibato en un exclusivo *sibbolet* («señal de identificación»). En vez de empeñar la vida entera en el seguimiento del Señor, «se guarda» el celibato. ¿Será posible? ¿Evidentemente no es posible o no resulta muy convincente!

No podemos menos de ver que la vida célibe –sobre todo en el momento actual– se halla bajo aquel dicho de Pascal que habla de la «grandeza y de la desdicha»³⁵. Acerca de la «grandeza» se habló ya suficientemente en las páginas anteriores. Si ahora vamos a hablar –¡aunque sea más brevemente!– sobre la «desdicha», no lo hacemos porque esta sea menor, sino porque hoy día resulta palmaria: no sólo el hecho de que no pocos sacerdotes lleven una vida engañosa, ocultando indecorosamente bajo la fachada del celibato una vida cuasi-matrimonial, sino también porque hoy día las satisfacciones sustitutivas que pueden darse en una vida célibe aparecen bien a las claras. Así lo vemos

cuando en lugar del amor pastoral aparece el afán de dominio, la arrogancia y el narcisismo. Los impulsos instintuales reprimidos y las relaciones ocultas han convertido a no pocos «hombres de Dios» en rígidos moralistas que imponen a la gente cargas que ellos mismos no serían capaces de soportar. Viendo estas cosas, será difícil sospechar siquiera el gran sufrimiento que se ha causado en la Iglesia católica a lo largo de los siglos a consecuencia de los abusos cometidos en el celibato. Siempre que la forma de vida célibe no se halla en total armonía con la persona del pastor de almas, brotan de ella ansiedades, inhibiciones y represiones que privan de su fundamento al verdadero amor-eros célibe. Hay estimaciones según las cuales el 10% aproximadamente de los psicoterapeutas abusan ocasionalmente de su profesión para tener relaciones sexuales. Probablemente la situación es parecida en el caso de los pastores de almas³⁶.

35. Cf., a propósito, J. Garrido, *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, Santander 1987, con la aportación de numerosos materiales.

36. St. Blarer, *Die Kunst seelsorglicher Liebe. Plädoyer für einen erneuerten Zölibat*, 90.

De ahí habrá que sacar la siguiente conclusión: si se «corta por lo sano» y se suprime el celibato, entonces se verá que con los matrimonios las cosas –de manera análoga– no irán mejor. Y además, si alguien no está dispuesto a cumplir su promesa de fidelidad al celibato, ¿cómo logrará guardar la fidelidad conyugal? Aquel que, siendo célibe, lleva una vida egocéntrica, ¿cómo llevará una vida diferente estando casado? Hace algunos años un rector de un seminario presentó a un seminarista un catálogo con las cualidades y formas de conducta que son indispensables para una vida célibe madura. Después de conversar largo y tendido sobre el tema, el rector preguntó: «¿De dónde cree usted que he sacado este 'catálogo'?». Y la respuesta fue: «Procede de un asesor en cuestiones matrimoniales, que niega así que pueda haber una 'capacitación de futuros contrayentes' para que vivan una vida matrimonial feliz». Por consiguiente, en lo que respecta a la madurez humana, el matrimonio y el celibato tienen mucho que ver el uno con el otro. Asimismo, como se vio hace algunos años en un programa de televisión en el que habló el «patriarca» del psicoanálisis católico, Albert Görres, el porcentaje de matrimonios felices y el de vidas célibes logradas, según su experiencia profesional, era casi idéntico: el 10% de los matrimonios son plenamente felices en su vida conyugal; otro 10% lo son hasta cierto punto; el resto se halla en una zona gris o su matrimonio ha fracasado. Los mismos porcentajes se indican con respecto al celibato³⁷. Por eso, en la mayoría de los casos, los problemas que surgen con una de estas dos formas de vida no pueden resolverse pasándose sencillamente a la otra forma de vida³⁸. La «solución» hay que buscarla en otra parte.

A. W. R. Sipe, como resultado de su gran estudio empírico «Sexualidad y celibato», desarrolla el perfil de sacerdotes, por lo demás muy dispares, que según las investigaciones de este especialista viven una vida célibe feliz. ¿Qué es lo que todos ellos tienen en común? ¿Cuáles son los criterios seguidos para vivir felizmente su vida? Los primeros y fundamentales elementos son: (1) laboriosidad y diligencia (todos ellos son muy activos y no vacilan ante ningún trabajo); (2) una intensa vida de oración («Todos los varones que conozco dedican diariamente de hora y media a dos horas a la oración»); (3) conducta solidaria («Los varones tenían

37. Cf. A. W. R. Sipe, *Sexualität und Zölibat*, 312ss. Según él, el 10% de los sacerdotes viven una vida de celibato realmente lograda; el 40% «se limitan sencillamente a observarlo»; los restantes «se quedan de algún modo en la estacada».

38. Claro que, en algún caso concreto, eso pudiera ser posible. Esto significa entonces, para el sacerdote, la «secularización» (y para la persona casada un segundo matrimonio [ya sea por la «declaración de nulidad» del primer matrimonio, o bien por una introducción, que es de esperar, en la Iglesia católica romana de la normativa existente en las Iglesias orientales]). Cf. también, a propósito, lo que se dice *infra*, 423s.

un profundo sentimiento de solidaridad con las personas a las que se sentían obligadas y con las personas a quienes podían confiarse»); (4) sentido para el servicio al prójimo. Se mencionan además: intensa necesidad de tener un hogar y de alimentarse y vestir de manera «cuidadosa», equilibrio interior, amor al orden, interés por ampliar sus conocimientos, sensibilidad hacia la belleza³⁹.

Casi todos los elementos mencionados coinciden con observaciones propias. Yo desearía subrayar todavía algunas. Precisamente porque el célibe conoce bastante el mundo, porque entretanto no se ve apoyado ya en su forma de vida ni siquiera por cristianos que pertenecen al denominado «núcleo de la comunidad», habrá que «ahondar profundamente en la verdad de la fe acerca de la vida eterna, y habrá que manifestar un sano escepticismo hacia todos los humanismos cuando uno elige una vida que permanece fragmentaria»⁴⁰. «Tendrá que apurar el cáliz» en una relación íntima y personal con Dios (por medio de la oración) y en un servicio dedicado plenamente a las personas a él confiadas, principalmente a aquellas que vislumbran (también) igualmente la «fragmentariedad» (cf. *supra*, 373s).

Además, se requiere una personalidad fuerte y sana, que no encuentre su propia identidad a costa de otros y que, por tanto, no la extraiga de su relación consigo mismo, sino de la actitud de escuchar el llamamiento de Dios y de responder a él. En este punto la espiritualidad de Ignacio de Loyola desempeña un papel indispensable. Tan sólo de esta manera se conseguirá aquella sana «seguridad» interior, refiriéndose a la cual Demmer afirma que «el célibe tiene que ser más sano que sus críticos»⁴¹.

Es igualmente importante un estilo de vida comunitario, una orientación hacia la *communio*, siempre que esta sea posible. Ser célibe no significa vivir solo, llevar una vida de solterón, sino vivir como discípulo de Cristo. Y esto significa vivir en comunión con otros discípulos. Por eso, la vida célibe implica el hallarse dentro de una red de relaciones de amistad y el sentirse unido a personas a quienes uno puede confiarse y de cuya «compañía» uno puede rodearse. Por consiguiente, no es en general una forma convincente de vida célibe la de convertirse en un «luchador solitario», que anda siempre solo, a menudo sin nadie que le atienda y que le cuide, sufriendo por su soledad.

No me parece tampoco muy convincente el modelo de «sacerdote y ama de llaves». Aunque tal forma de vida no merezca ningún reproche (!)

39. Los testimonios se encuentran en A. W. R. Sipe, *Sexualität und Zölibat*, 317-328.

40. Kl. Demmer, *Kann der Zölibat heute gelebt werden?*, 475s.

41. Kl. Demmer, *Zumutung aus dem Ewigen. Gedanken zum priesterlichen Zölibat*, 13.

desde el punto de vista moral, surgirá siempre la cuestión de la credibilidad. Habrá que escuchar tan sólo lo que dice la opinión pública, para medir todo lo explosiva que puede ser la pregunta: esa «compañía» de dos personas ¿seguirá siendo el «signo» que debiera darse (!) con la forma de vida célibe, o no será más bien un «signo de sentido contrario»? Hace algún tiempo me decía un conocido profesor laico de teología, casado, que él, en cuanto casado, se sentía «ofendido» por la forma en que algunos sacerdotes conviven con sus amas de llaves. Porque cuando el sacerdote y el ama de llaves comparten enteramente su vida, oran juntos, intercambian impresiones, pasan juntos los ratos de ocio, van juntos de vacaciones y lo único que no hacen es «acostarse juntos», «entonces –decía él literalmente– ¡qué estampa de vida matrimonial se esconde detrás de todo eso! El matrimonio ¿se diferenciará ‘unicamente’ en que esas dos personas ‘no se acuestan juntas’?».

En contraste con el modelo de «sacerdote y ama de llaves», me parecen extraordinariamente más convincentes las (variadas) formas de *vita communis*, en las que conviven únicamente sacerdotes, oran juntos, trabajan juntos, se intercambian ideas, o en las que unos sacerdotes hacen vida común con otros poseedores de ministerios eclesíásticos (diáconos, auxiliares de pastoral, etc.). En todo caso, el sacerdote, en una sociedad que se va secularizando cada vez más, necesita lazos personales estrechos; necesita un ambiente vital marcado por relaciones amistosas y fraternales. Tampoco Jesús quiso mantener aislados a sus discípulos cuando los llamó haciéndolos salir de sus respectivas familias, sino que lo que quiso fue integrarlos en una «nueva familia». Ser sacerdote no significa «vivir en una isla solitaria». Tan sólo el que es capaz y está dispuesto para la convivencia y la cooperación⁴² podrá cumplir en el futuro su servicio y será capaz de vivir significativamente su «celibato» como forma de vida, es decir, de vivirlo en favor de la comunidad y dentro de la comunidad.

Finalmente, el sacerdote célibe –como afirma Demmer– «necesita gozar de las cosas bellas, necesita un equilibrio, porque los lados de sombra de la vida están cerca de él para angustiarse y acosarlo»⁴³. Entre todo ello se cuenta el gusto por el diálogo, la lectura, la teología y los encantos de la naturaleza.

Los elementos mencionados en último lugar no son ciertamente los decisivos. Por el contrario, es decisivo que el celibato no sea un aisla-

42. Claro que si la experiencia de intimidad puede o debe incluso formar parte de tal sentimiento comunitario, como sugieren A. Grün-W. Müller (eds.), *Intimität und zölibatäres Leben*, Würzburg 1995, me parece a mí más que discutible.

43. Kl. Demmer, *Zumutung aus dem Ewigen. Gedanken zum priesterlichen Zölibat*, 63.

miento, si es que ha de vivirse con credibilidad y de manera lograda. Y una cosa es cierta: el celibato –hoy día y en un futuro previsible– no puede aceptarse ni vivirse a regañadientes, por decirlo así, como el «precio» que haya que pagar por recibir las órdenes sagradas. No, sino que el celibato debe encajar en un proyecto integral de vida que se ajuste a él.

e) *Pequeño excursus: el sacerdote y la homosexualidad*

Este tema fue un tabú absoluto hasta hace algunos años, pero en 1996 Hanspeter Heins, teólogo especializado en pastoral, rompió de repente el tabú con un artículo publicado en la revista *Stimmen der Zeit*. Señalaba que entre los sacerdotes existe un porcentaje de homosexuales más elevado que en el resto de la población. Al mismo tiempo, siguiendo enteramente la tendencia de la postura social –que ha ido cambiando durante estos últimos años– ante ese grupo de personas, pidió que, en lugar de la práctica seguida hasta entonces, que consistía en guardar silencio absoluto, hablar despectivamente acerca de esas personas o hacerlas objeto de otras discriminaciones, se tuviera comprensión y respeto hacia ellas y se tratara de ayudarlas, a fin de que los afectados pudieran aceptar internamente su manera de ser.

El artículo desencadenó una avalancha de las más diversas reacciones⁴⁴. Entre otras cosas, motivó que se creara una comisión de la Conferencia episcopal alemana, que debería estudiar sobre todo la cuestión acerca de la posibilidad de admitir varones homosexuales a la ordenación sacerdotal. Por una indiscreción se dio a conocer en la revista FAZ del 1 de septiembre de 1999 un documento de trabajo, elaborado por dicha comisión, que sugería una respuesta favorable a esta cuestión.

En realidad, con la brevedad debida, tendremos que decir tres cosas acerca de este tema:

1) No debe sorprendernos en absoluto que entre los sacerdotes célibes haya más personas con inclinaciones homosexuales que en el promedio del resto de la población. Es posible que algunos se sientan atraídos por el «mundo masculino» de los ministros; otros verán quizás en él una posibilidad de ocultar sus propias inclinaciones. Pero para la mayoría de ellos serán acertadas aquellas palabras que Josef Spital, obispo de Tréveris, escribía en el *Süddeutsche Zeitung* del 8 de febrero de 1997: «La inclinación homosexual va acompañada a menudo por una especial sensibilidad y capacidad de expresión», es decir, con cualidades que están íntimamente asociadas al «eros pastoral».

44. Una breve panorámica informativa la ofrece H. Heinz, *Weder Schuld noch Schande. Eine Zwischenbilanz zur Diskussion über homosexuelle Priester*: Herkorr. 51 (1997) 460-464.

2) Son igualmente acertadas, más aún, absolutamente concluyentes otras palabras de este obispo, que aparecen en el mismo artículo: «Evidentemente, cada sacerdote católico, independientemente de sus propias características, está obligado a vivir en continencia sexual». Claro que en todo ello no debe pasarnos inadvertido el que a un sacerdote con inclinaciones homosexuales le resulta más difícil guardar el celibato. Porque todas las «seguridades» previstas por las costumbres sociales y por el derecho eclesiástico tienen como objetivo al sacerdote heterosexual⁴⁵, de tal manera que el homófilo tiene, en cierto modo, que hacer equilibrios caminando por la cuerda sin tener una red que le proteja de las caídas. Y, no obstante, la obligación del celibato se halla vigente también para él.

3) Aunque los varones con inclinaciones homosexuales pueden ser admitidos, por principio, a las sagradas órdenes, habrá que examinar en cada caso concreto si son capaces de aceptar internamente su manera peculiar de ser, si tienen ideas claras sobre la carga adicional que suponen esas inclinaciones, y si están dispuestos a vivir con sinceridad y verdad una vida célibe, lo mismo que los demás.

f) Integración

El celibato tendrá credibilidad y podrá vivirse únicamente cuando esté integrado en la totalidad de una «vida vivida según el evangelio». Así, por ejemplo, Tomás de Aquino ve los tres consejos evangélicos unidos de forma inseparable (por ejemplo, ScG III, 131). Estos consejos son, como quien dice, las tres caras de un único prisma, a saber, de una vida que —con arreglo al evangelio— quiere estar totalmente libre para Dios. Por tanto, el celibato es tan sólo *una* cara de esa totalidad indivisible. ¿Resultará extraño, entonces, que el celibato, cuando es un fragmento aislado, no pueda vivirse en absoluto de manera convincente? Cuando una persona no responde al llamamiento íntegro del evangelio para el seguimiento de Cristo, entonces el celibato se convierte en un cuerpo extraño dentro del proyecto de la vida: un proyecto que no se ajusta al celibato y al que el celibato no se ajusta tampoco. Nuestras comunidades tienen un sentido muy despierto para captarlo. Por ejemplo, cuando la gente dice: «Nuestro párroco debería casarse;

45. Así, por ejemplo, no se ve mal que un capellán de jóvenes, en un campamento, duerma en una misma tienda de campaña con jóvenes, mientras que si fuera con chicas, eso sería un escándalo. Por el contrario, no existen tales «seguridades» en lo que respecta a reacciones de otra índole del homosexual.

«estaría más contento!», entonces podrá verse en tales declaraciones que el sacerdote en cuestión vive, después de todo, como cualquier otro, y que por tanto el matrimonio encaja «con toda naturalidad» en su proyecto de vida (aparte de que a la gente no les disgusta a veces que su propia «acomodación del cristianismo» no se vea cuestionada por una manera de vivir de su pastor que esté acorde con el evangelio).

Pues bien, si el ordenamiento eclesiástico, por razones adecuadas, exige del sacerdote el celibato vivido por amor del reino de Dios y espera, por tanto, que el sacerdote viva en este punto «de acuerdo con el evangelio», entonces eso no será posible sin que él, de algún modo, haga realidad conjuntamente los demás consejos evangélicos. Si no sucede tal cosa, entonces el celibato no podrá ser un signo convincente ni podrá vivirse con aquel gozo que caracteriza a los discípulos de Cristo. El celibato se convertirá en ese caso en una carga y, con ello, en tema de «constante reflexión» por parte de la persona concreta y por parte de la Iglesia. Con razón observa E. Schillebeeckx:

Por mucha energía que se quiera poner en mantener íntegra dicha ley, el celibato perderá aún más grados de credibilidad a los ojos de muchos, si la ley que prohíbe el matrimonio a los sacerdotes no va acompañada de una mayor disponibilidad evangélica en la pobreza, la renuncia al poder y a los timbres de gloria; una mayor disponibilidad de entrega a los hombres... ¿Qué sentido tiene el celibato en una Iglesia en la que se lucha por los honores, la riqueza y una confortable vida burguesa? Es verdad que tampoco la Iglesia oficial aprueba este estado de cosas; pero también lo es que son toleradas con mucha condescendencia, y cuando se producen no provocan la renuncia obligatoria al ministerio desempeñado⁴⁶.

Cuando el celibato se integra en una vida de seguimiento, es también hoy día un signo convincente y respetado. Yo nunca he oído, por ejemplo, que se haya considerado como un problema el celibato de los hermanos de Taizé. En ellos se vislumbra que el celibato tiene su lugar adecuado en la totalidad de su vida. Que el celibato sacerdotal se inserte armoniosamente en el proyecto de vida debe ser un objetivo importante de los esfuerzos espirituales del

46. E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf 1981, 173 (*El ministerio eclesial*, Madrid 1983, 197s).

sacerdote. Este objetivo sólo es asequible si se ejercitan las otras dos formas de seguimiento: la obediencia y la pobreza. Porque tal cosa se espera también del sacerdote, al menos en principio. El sacerdote, en su ordenación, promete obediencia a su obispo. Y el Derecho Canónico espera de él cierta austeridad en el tenor de su vida. Sin embargo, estas exigencias, en contraste con la clarísima obligación de observar el celibato, no conducen a menudo a consecuencias existenciales decisivas. Por este motivo es conveniente que reflexionemos ahora sobre la obediencia y la pobreza.

2. La obediencia

a) En la sagrada Escritura

Jesús fue el obediente por excelencia. En el denominado «himno a Cristo», que se encuentra en la Carta a los filipenses (2, 5-11), Pablo exhorta a la comunidad: «Tened los mismos sentimientos que Cristo Jesús, el cual... fue obediente hasta la muerte en la cruz». Esta obediencia de Jesús se entiende concretamente y se desarrolla en el pasaje citado como un radical desasimiento de sí mismo: Jesús no reserva nada para sí, no se aferra a nada, sino que se humilla y hace una entrega total de sí mismo. Tal es la fisonomía fundamental de la obediencia bíblica⁴⁷.

Tal obediencia está determinada esencialmente por el escuchar (en latín, *oboedire*, «obedecer», es un compuesto del prefijo *ob* y del verbo *audire*, «oír», «escuchar»). Es obediente aquel que no permanece en sí mismo y no se celebra a sí mismo, sino que escucha las exigencias de la hora, en las cuales él encuentra la voluntad de Dios, y se halla disponible y dispuesto para hacer lo que ha entendido que Dios quiere de él. Y así, el obediente –lo mismo que Jesús– entiende que su propia vida es un «despojarse de sí mismo», es decir, un salir de sí mismo para escuchar la llamada. Vemos que otro texto del Nuevo Testamento, de importancia central para la obediencia, expresa lo siguiente: «Al entrar en el mundo dice Cris-

47. Sobre la obediencia, además de la bibliografía general mencionada en la p. 374, nota 8, cf. las siguientes obras sobre los tres consejos evangélicos: A. Müller, *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche*, Einsiedeln 1964 (con bibliografía); G. Greshake, *Gottes Willen tun. Gehorsam und geistliche Unterscheidung*, Freiburg i.Br. 1984.

to: 'No has querido sacrificio ni ofrenda, pero me has formado un cuerpo; no has aceptado holocaustos ni sacrificios expiatorios. Entonces yo dije: Aquí vengo, oh Dios, para hacer tu voluntad. Así está escrito de mí en un capítulo del libro'» (Heb 10, 5s). Según esto, Cristo entiende toda su existencia (= su cuerpo, preparado para él) como algo que él entrega para hacer la voluntad de Dios. «Mi comida es hacer la voluntad de aquel que me envió, y llevar a cabo su obra», dice en el evangelio de Juan (Jn 4, 34). «Mi comida» –es decir, lo que afecta al fondo más íntimo de la existencia, ese fondo desde el cual se vive– consiste en ponerse a disposición de Dios y de su obra.

Estos rasgos fundamentales –la obediencia como entrega de la libertad, como un despojarse de sí mismo para escuchar el llamamiento, como radical disponibilidad– son las estructuras decisivas de la obediencia bíblica. El «ser-en-sí» del hombre, la libertad y el disponer de sí mismo, son algo grande, incluso lo más grande que el hombre posee. Pero la libertad no se realiza de la forma más excelsa, como piensa el pecador, cuando uno hace lo que le agrada en cada momento, utilizando la libertad para sí mismo, para el propio placer y los propios deseos, sino empleando y entregando la libertad para escuchar el llamamiento de Dios, que nos sale al encuentro en forma incesantemente nueva aquí y ahora.

Esta obediencia se exige a todos los cristianos. A todos ellos exhorta Pablo: «¡Tened los mismos sentimientos que Cristo Jesús!». No obstante, Jesús espera de quienes ha destinado al servicio especial del Reino una forma más radical de esa obediencia, una forma que sirva más claramente como signo. Vemos, por ejemplo, que con motivo de la misión de los discípulos (Lc 9, 57s; 10, 1s par) –junto a la exhortación a la pobreza– se dan instrucciones que obligan a aquella radical disponibilidad que sólo conoce una cosa: el servicio al Reino. Esto mismo se ve claramente en la existencia de Pablo, que escucha lo que le dice cada situación a fin de «ser todo para todos» (1 Cor 9, 22) para ganar personas para Cristo y para su evangelio.

Tan sólo el que es capaz de escuchar y se hace sensible a los múltiples llamamientos de la realidad poseerá aquella apertura para dejarse impactar por las necesidades, ansiedades y anhelos de sus hermanos y hermanas. Tan sólo el que es capaz de «despojarse de sí mismo», es decir, aquel que, escuchando, es capaz de salir de

sí mismo y de entregarse, será también capaz de ponerse al servicio de los deseos y expectativas de las personas que le rodean, deseos y expectativas justificados y que a veces no están tan justificados. Aquel que esté disponible en actitud de obediencia será capaz de posponer, por amor de otros, sus propios deseos, prejuicios e intereses favoritos; será capaz de cooperar con los otros; será capaz de aceptar críticas y estará disponible para lo que le venga. Así que la obediencia es la condición previa para existir de manera especial en favor de otros. Así lo exige precisamente la esencia del servicio sacerdotal, realizado en seguimiento del Señor obediente.

b) Dimensiones de la obediencia sacerdotal

Lo de ser sacerdote no tiene sólo relación íntima con la obediencia porque el ministerio eclesiástico deba orientarse según las actitudes básicas adoptadas por Jesús, sino también, y principalmente, porque el ministro debe transmitir algo que no posee por sí mismo, sino que él ha recibido –en actitud de escucha– para transmitírselo a los demás (cf. 1 Cor 15, 3). Por consiguiente, aquel que, siendo sacerdote, no escucha primeramente antes de transmitir, es en el fondo un falsificador de monedas que no emite monedas auténticas y valores reales, sino que engaña con oro falso, fabricado por él mismo. Por eso, el servicio pastoral se fundamenta en la actitud personal de escuchar la palabra de Dios, o de lo contrario degenera en un «clericalismo» que sólo sabe desempeñar funciones. ¿Cómo podrá decirse a una persona que busca consejo: «Haz esto o aquello», si primero, en oración, uno no ha abierto sus oídos y ha preguntado a Dios qué es lo quiere para aquella persona?

Asimismo, la extendida incapacidad de muchos sacerdotes para poder decir «no» –lo cual no sólo conduce a que a menudo estén sobrecargados de trabajo, sino a que no sean capaces de dar la recta fisonomía a su vida y a su actividad pastoral–, es con mucha frecuencia una consecuencia de no practicar bien la obediencia. Porque yo sólo puedo y debo decir que «no» a causa de un «sí» mayor, más importante y que me exija más. Puesto que yo, escuchando a Dios, he sabido que hay algo que debo hacer absolutamente, entonces –dado el caso, como consecuencia necesaria– tendré que decir que «no» a otra cosa («la espiritualidad del decir que ‘no’»). Y si ese «sí» es una respuesta obediente a un llamamiento de Dios,

entonces no deben sacarme de quicio los conflictos que de ahí resulten o la «retirada de amor» por parte de algunos individuos, grupos o comunidades enteras, porque en ese caso estoy siguiendo el llamamiento de Dios, que es lo más grande.

Para poder vivir de la actitud del «escuchar» el llamamiento de Dios, es de suma importancia la práctica de la denominada «oración de la atención». ¿Qué quiere decir esto?

Habrà que preguntar atentamente, día tras día, con toda seriedad: ¿dónde y en qué sucesos y encuentros, en qué circunstancias y constelaciones del pequeño y del gran mundo de mi vida se halla escondida una palabra de Dios? Y puesto que en medio de los agitados asuntos y del programado transcurso de la vida cotidiana nos pasa inadvertido muchas veces el carácter de llamamiento de esa cotidianidad, necesitamos reservar en algún momento unos cuantos minutos para adoptar cierta distancia y mirar hacia atrás y hacia delante a fin de preguntar a los sucesos del día, que a menudo parecen tan casuales, que transcurren de manera tan anónima y poco importante: «¿Dónde hablaba y dónde habla Dios en esa cotidianidad?». En su simple transcurso, los numerosos sucesos –pequeños y grandes– que llenan el día aparecen no raras veces como un «ello impersonal», es decir, como algo que se produce, que se presenta, que «transcurre», que «pasa». En el recogimiento interior en presencia de Dios, y con la actitud atenta de la fe que sabe escuchar, ese «ello impersonal» se convertirá en un «tú» –como diremos para repetir con algunas variaciones unas palabras de Sigmund Freud que hablan del «ello» y del «tú»–. Esto quiere decir que hay que repasar una vez más las últimas horas y hay que tratar de descubrir en ellas si detrás de los últimos sucesos –que a primera vista parecen tan triviales– y en qué parte de ellos, se hallaba y se halla el «tú» de Dios, que nos habla personalmente y que espera una respuesta personal. En esta práctica, que debiera realizarse en algún momento de la jornada para preguntarnos qué llamamiento de Dios se esconde detrás de ese día, en esa práctica, digo, veo un «programa espiritual mínimo» para poder vivir a base de la obediencia. En semejante actitud de examen y de atención, se revela –por decirlo así– el mundo, frecuentemente tan cerrado, de la vida cotidiana. La labor pastoral y también y precisamente la actividad rutinaria, se convierten en una «ventana» que nos hace mirar

hacia lo supremo y lo auténtico. Hay que hacerse todo oídos para escuchar el llamamiento de la hora, a fin de practicar la misión pastoral desde una actitud de unión con el Señor. Unas hermosas palabras de Karl Kraus dicen así: «Si tengo tu oído, encuentro ya mi palabra». Es un acto de fe el dar oídos a Dios con la firme esperanza de que él tiene constantemente una palabra para nosotros. Precisamente en esta práctica de preguntar a los sucesos de la vida cotidiana para escuchar en ellos un llamamiento de Dios, se ve claramente que la espiritualidad no es nada «superpuesto», nada «accidental», sino que se propone buscar a Dios y encontrarlo en lo más concreto de la vida y en la actividad pastoral más concreta. «Si tengo tu oído, encuentro ya mi palabra».

Precisamente esta manera de reflexión orante ante Dios, realizada por un espacio de cinco a diez minutos al comienzo de la segunda mitad del día, se denomina hoy frecuentemente «la oración de la atención». Es una manera acertada de llamarla, porque se trata de una oración en la que uno se sensibiliza y presta atención a lo que ha sucedido hasta entonces durante el día, y a lo que está aún por llegar. El que comience a practicar esta clase de oración, creemos que se percatará al principio de lo superficialmente que vive la vida cotidiana, cómo pasan inadvertidos algunos signos y cómo no se escuchan algunas sugerencias. Pero con el tiempo la persona se hará más sensible a la voz de Dios en los acontecimientos de la vida cotidiana. Semejante oración es la gran oportunidad para entrelazar la contemplación y la acción, la oración y la actividad pastoral, el «estar con» el Señor y el «hallarse enviado» a los hombres, con sólo que uno preste suficiente atención al carácter de señal que tiene todo ser y todo acontecer.

Además de esta actitud fundamental de escuchar con fe, el candidato a las órdenes sagradas, en el acto de la ordenación, entrega su libertad para realizar la actividad pastoral de la Iglesia, una actividad de la que el obispo (o el superior de la orden) es el supremo responsable. Por eso, el candidato, en el acto de la ordenación, se obliga públicamente prometiendo respeto y obediencia al obispo y a sus sucesores. Esta obediencia específica es, por su misma esencia, «funcional», es decir, se orienta a encaminar la vida y el servicio de cada sacerdote hacia la única y común meta de la labor pastoral en una diócesis. Esto se halla indicado también en la manera

en que se realiza la promesa de obediencia en el acto de la ordenación sacerdotal: el candidato pone sus manos entrelazadas en las manos del obispo. Este rito procede de costumbres germánicas y expresa que un vasallo promete fidelidad (pero no sumisión servil) a su señor. «La institución medieval del vasallaje significa libertad, no coacción, fidelidad y dedicación, no obediencia impuesta a garrrotazos; el vasallo es colaborador de su señor, no un trabajador asalariado; es su íntimo y su amigo, no un siervo sometido a la fuerza»⁴⁸. En esta relación de «vasallaje» que tiene el sacerdote con respecto al obispo, el sacerdote reconoce que el obispo es el «primer pastor» de la Iglesia local, y que él —el sacerdote— no es más que su colaborador y auxiliar. Por eso, el obispo tiene la última palabra en cuanto a los objetivos y puntos esenciales de la labor pastoral y en cuanto a los medios y maneras de formar y dirigir a la comunidad.

Claro que antes de la «última» palabra, tiene que haber muchas otras palabras, es decir, conversaciones, intercambios de ideas y, en caso necesario, discusiones, controversia y disposición para hallar soluciones de avenencia. Todo esto impedirá que entre los deseos, las ideas y el «estilo» pastoral del sacerdote, por un lado, y los objetivos y disposiciones del obispo, por otro, surjan tensiones y conflictos innecesarios. Ahora bien, a la obediencia del sacerdote habrá que aplicarle lo que sabemos por las enseñanzas de Jesús: el que está obligado a la obediencia está expuesto de antemano a una posible «situación de cruz», y declara que está dispuesto a aceptar la eventual frustración y limitación de la tendencia natural a la felicidad a causa de alguna disposición adoptada por el superior. Así puede suceder, por ejemplo, cuando el obispo desarrolla ideas teológicas y

48. I. Zeiger, *Gefolgschaft des Herrn*: ZAM 17 (1942) 15. Prescindiremos ahora de hablar detenidamente acerca del juramento de fidelidad, discutido actualmente, y que Roma exige a los ministros eclesiásticos. Lo problemático no es que deba hacerse una promesa formal (a lo sumo, se plantea la cuestión de por qué la promesa enraizada en el sacramento y dada en el acto de la ordenación al obispo, y con ello al Magisterio Eclesiástico y a los documentos dimanados del mismo, tenga tan poco valor que deba repetirse en forma jurídica y extrasacramental). Sin embargo, sí son problemáticos los contenidos del juramento de fidelidad, que deben «corroborarse» públicamente mediante un juramento formal. Cf., a propósito, P. Hünermann, *Weitere Eskalation? Die Problematik der neuen «Professio fidei» und des Amtseids*: HerKorr. 54 (2000) 335-339. Los «romanos» de hoy día ¿no deberían recordar aquellas palabras de Tácito: «Entre los germanos una promesa tiene más valor que un juramento de fidelidad entre los romanos»?

pastorales que no concuerdan con las propias, o cuando destina para un puesto o asigna un ámbito de tareas que a uno no le gustaría asumir. Si después de sinceros cambios de impresiones (¡que forman parte de la praxis de la obediencia!) no pueden resolverse tales conflictos, entonces el obispo tiene el derecho y el deber de adoptar una decisión que será quizás dolorosa para el individuo en cuestión, porque el obispo es quien tiene la responsabilidad suprema de la labor pastoral. El sacerdote, cuando en la ordenación dedica libremente su vida al servicio pastoral en la Iglesia, entonces da su «sí» fundamental de aceptación de tales «situaciones de cruz». Puesto que en la promesa de obediencia, hecha durante la ordenación, se concreta la vocación divina al sacerdocio, no es propiamente al obispo a quien se le promete obediencia, sino a Dios, quien llama y atrae hacia semejante entrega de la libertad, y a la Iglesia, que necesita la disponibilidad del sacerdote. Vistas así las cosas, la ordenación significa también un sacrificio obligatorio de la propia vida en aras de la misión ministerial. Pero el sacrificio es realmente sacrificio, entrega de sí mismo, renuncia a un poco de realización del «sí mismo». Por tanto, cuando a sacerdotes que se encuentran en situaciones difíciles o que tienen que aceptar tareas y normas que no les agradan se les oye decir: «¡No voy a dejarme ‘quemar’ por el obispo ni por la curia ni por el párroco ni por la comunidad!», entonces habrá que preguntarse si la situación desagradable en que se encuentran esos sacerdotes no será quizás consecuencia precisamente del sacrificio de la vida incluido en la promesa hecha en el acto de la ordenación sagrada. ¿Es que no sabían lo que hacían al prometer obediencia durante la ceremonia de la ordenación? ¿Es que sólo estaban representando «una pequeña comedia litúrgica» (H. Brantzen)?

Pablo comparó ya su servicio apostólico con el holocausto ofrecido en el templo: «Aunque mi vida sea ofrecida juntamente con el sacrificio y el culto divino de vuestra fe, sin embargo yo me gozo y me gozo con todos vosotros» (Flp 2, 17). Por consiguiente, Pablo entiende que su vida es un holocausto ofrecido por la Iglesia. En esta línea, el sacerdote también promete en la ordenación –con suprema lógica– dejarse «quemar», ser un sacrificio vivo de Cristo, cuya obediencia hasta la muerte se dispone él a compartir. Por tanto, la obediencia es –con suprema lógica– entrega de la propia vida «hasta la muerte en la cruz». No se puede rebajar de precio.

c) Preguntas concretas

En lo que respecta al esfuerzo espiritual cotidiano del sacerdote, la forma de vida de la obediencia podría concretarse en el siguiente «examen de conciencia»:

1) ¿Soy capaz de escuchar? ¿Me esfuerzo en salir del círculo que me rodea y en permanecer atento para oír el llamamiento de Dios y del prójimo? Este oír se realiza *primeramente* en la oración, en la que hay que indagar cuál es la voluntad de Dios para la propia vida, para la comunidad que le ha sido confiada a uno y para las personas que buscan consejo. *En segundo lugar*, se trata de tener oído atento a la situación, a «los signos de los tiempos», al llamamiento de la hora. Ni el «llamamiento» en la oración ni el que se produce en la vida cotidiana son previsibles y planificables de antemano, como tampoco el samaritano pudo planear anticipadamente que en su viaje iba a encontrar a una persona malherida por haber caído en manos de salteadores. Tan sólo el que está atento y escucha siente el llamamiento. Por eso, ¿soy yo capaz de escuchar?

2) ¿Estoy disponible cuando he escuchado el llamamiento? Esto quiere decir: ¿estoy dispuesto a abandonarme a mí mismo, a abandonar mis planes, conceptos, deseos e ideas preferidas para hacer caso de lo que he escuchado y soy capaz de reaccionar ante ello? ¿Existo enteramente para las personas? ¿Tengo tiempo para ellas?

He leído en alguna parte, no sé dónde –escribe Heinz Schürmann–, que el termómetro para medir la vida espiritual de una persona es saber cómo emplea su tiempo. En efecto, si la ley de nuestra vida es la entrega con amor, ¿qué es lo que esa entrega realiza más que nada? La entrega encuentra «tiempo». Los amantes tienen tiempo el uno para el otro. Si queremos ser buenos con una persona, lo primero que hemos de hacer es tener tiempo para ella, debemos regalarle algo de nuestro tiempo, que tantas veces se dice que es «precioso». Con ello comienza también toda labor pastoral... La entrega total se concreta en que una persona no reserve para sí nada de su tiempo, sino que lo ponga todo a disposición de Dios⁴⁹.

Por tanto, ¿dejo que mi tiempo se consuma en atender a los deseos y expectativas de las personas que me han sido confiadas? ¿Estoy dispuesto a posponer mis prejuicios, mis propias formas de

49. H. Schürmann, *Die Mitte des Lebens finden*, Freiburg i.Br. 1979, 64s.

pensar y mis actitudes religiosas fundamentales por amor a la comunidad? ¿Qué significa «hacerse todo a todos» en una comunidad donde quizás haya miembros del «Opus Dei» y también intelectuales de izquierdas, jóvenes que coquetean con el agnosticismo y el escepticismo y también miembros de comunidades neocatecumenales, el movimiento de los «focolares» y también las tradicionales cofradías conservadoras? ¿Soy un jerarca, un «reverendo señor», el «pachá» de mi comunidad, o intento vivir la «pro-existencia», el ser para los demás? ¿Soy capaz de mirar más allá de mi comunidad, dirigiendo mis ojos hacia la Iglesia universal y hacia la misión, hacia los acontecimientos políticos, hacia los problemas del Tercer Mundo y hacia los movimientos alternativos, y trato de reconocer en todos ellos un llamamiento y un reto y de darles una respuesta?

3) ¿Soy capaz de olvidarme de mí mismo para colaborar con otros? ¿Soy capaz de escuchar a los laicos, de soportar sus críticas? ¿Facilito a otros la labor de crítica, o me hallo tan *distanciado* que nadie se atreve a venir a mí con críticas?

Estas preguntas son un test al que ningún sacerdote debe dejar de someterse. Concretan lo que en el himno de la Carta a los filipenses se entiende por «enajenación de sí mismo» y por «obediencia hasta la muerte de cruz», y lo que se exige a la comunidad *entera*, y más que a nadie al sacerdote.

3. La pobreza

a) La pobreza en el Nuevo Testamento

Pablo habla de Cristo como de quien, siendo rico, se hizo pobre por nosotros (cf. 2 Cor 8, 9). La pobreza de Jesús adoptó diversas formas: no fue lo mismo la pobreza en el portal de Belén que la austeridad de la vida humilde en Nazaret o que la pobreza durante la actividad pública de Jesús. Durante esta última etapa, los cuatro evangelios refieren que Jesús vivió una vida de escasez de recursos y de estrechez. «Las zorras tienen sus madrigueras y las aves sus nidos, pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza» (Lc 9, 58). Jesús quiere depender para su sustento de los donativos

que le da la gente, sobre todo algunas mujeres acomodadas (Lc 8, 2s). Y finalmente, al terminar su vida en la tierra encontramos como culminación suprema la pobreza radical de Jesús en la cruz.

Las personas que se acercan y se relacionan con Jesús son llamadas de maneras muy diversas a seguirle en la pobreza. De esas diversas maneras o conjuntos de motivos vamos a desarrollar aquí concretamente dos.

1. La pobreza y la salvación personal

En la predicación de Jesús hay —con un sentido negativo— una gran abundancia de advertencias contra los peligros de la riqueza y de la posesión de bienes, y —con un sentido positivo— las bienaventuranzas que elogian a los pobres. «Bienaventurados los pobres..., pero ¡ay de vosotros, los ricos, porque no tenéis ya ningún consuelo que esperar! ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis hartos, porque tendréis hambre!» (Lc 6, 24s). El reino de Dios es prometido a *aquellos que no viven del afán de poseer y de figurar, que no buscan la razón de su vida en lo que poseen, en lo que pueden y en aquello de que disponen, sino que permanecen vacíos, abiertos y disponibles para Dios y para su llamamiento*. La fe que Dios exige es la fe de Abrahán, quien, al recibir la promesa de Dios, lo abandona todo: patria, parientes, incluso a su único hijo. Para conseguir el reino de Dios, la perla *singularísima*, hay que dejar todas las demás perlas. Para lograr el tesoro escondido en el campo, hay que arriesgar todo lo demás (Mt 13, 44s). Por el contrario, el que posee riqueza o bienes se halla en sumo peligro de no escuchar el llamamiento del reino de Dios y de tirar por el camino ancho que conduce a la perdición (Mt 7, 13). «¡Qué difícil es que un rico entre en el reino de Dios!» (Mc 10, 24). Aquel que es rico se halla en peligro de sentirse seguro y de vivir de lo que posee y de lo que dispone, como se dice en Lc 12, 19: «Ahora tienes grandes provisiones, que son suficientes para muchos años. ¡Descansa tranquilo, come y bebe, disfruta de la vida!». En cambio, las manos del pobre están vacías; él lo espera todo de Dios y de su Reino venidero.

La pobreza, lo mismo que la riqueza, se entienden aquí en sentido real como no poseer (o como no tener bienes), no como una actitud puramente interior de la persona, no como una postura espiritual de indiferencia o de no ambicionar nada. Sin embargo, el evangelista san Mateo, con la adición que hace en su versión del

Sermón de la montaña —«¡Bienaventurados los pobres *en el espíritu!*» (Mt 5, 3)— está enseñándonos que el simple hecho exterior de no poseer bienes no representa todavía la pobreza a la que se refiere el evangelio. A la pobreza exterior debe corresponderle la pobreza interior, el espíritu de desprendimiento y disponibilidad, la voluntad de no fundamentar la vida en uno mismo, sino en tener la mirada puesta en la promesa de Dios.

Con la exhortación a la pobreza el evangelio no sataniza, ni mucho menos, la riqueza y los bienes. En efecto, la propiedad y el uso de las cosas son algo positivo desde la perspectiva de la creación. Los bienes son expresión de la libertad e independencia del ser humano y de su superioridad sobre el mundo. Y nadie, ni siquiera el que es voluntariamente pobre, puede renunciar a tener algo y a hacer algún uso de los bienes. Incluso el más pobre tiene un mínimo de bienes y la posibilidad de disponer de ellos. Por consiguiente, la posesión de bienes y las propiedades son fundamentalmente algo positivo. *Sólo que* el mundo y sus valores no son ya lo que Dios quiso que fueran originalmente. Por el pecado perdieron, como quien dice, su inocencia. En vez de que el hombre acepte agradecido las cosas de este mundo, las utilice con sentido, puesta la mirada en Dios y en la tarea de su vida, y dé gracias a Dios por todo ello; en vez de que los bienes y la riqueza sean y sigan siendo transparentes para Dios, el pecador idolatra las cosas, las convierte en valores supremos. Pero de esta manera el pecador pierde su libertad para lo que es más grande. Las cosas eclipsan su mirada y no le dejan ver lo que es auténtico. El hombre pecador se define a sí mismo a partir de las cosas que posee, en vez de utilizar dichas cosas como instrumentos para algo más grande, que es el amor.

Por eso Cristo, con su pobreza voluntaria y su libre renuncia a la riqueza y a la posesión de bienes, rompe la trama narcotizante del afán de poseer, de la codicia de bienes y del hallar la propia satisfacción en las cosas, y establece un nuevo modelo de vida liberada que no necesita dejarse esclavizar por las cosas, sino que está libre para Dios y para su servicio.

Por consiguiente, a *todos* los creyentes se les exige cierta forma de distanciamiento de la posesión de bienes. Puesto que para el rico es difícil, más aún, es humanamente imposible —como afirma Jesús— alcanzar la salvación (Mt 19, 26) y puesto que, inversamente, la pobreza se presenta como la forma de vida que está en con-

sonancia con la promesa del reino de Dios, vemos que con la fe cristiana está profundamente asociada la actitud de la pobreza. Esto se aplica indiscriminadamente a todos los cristianos. La bienaventuranza que elogia a los pobres y el ¡ay! que se pronuncia contra los ricos son exclamaciones que van dirigidas a todos. Así lo vemos también en las comunidades cristianas primitivas, donde era evidente que el pertenecer a la Iglesia implicaba ya alguna forma de desprenderse de bienes (cf. Hch 2, 44s; 4, 34s). Asimismo, las palabras de san Pablo de que los cristianos deben poseer como si no poseyeran (cf. 1 Cor 7, 29s), es decir, la exhortación a vivir en un supremo distanciamiento de los bienes, es una exhortación dirigida a todos. Pero, dentro de la pobreza recomendada a todos y de la advertencia —dirigida también a todos— contra la riqueza, hay distintas formas de vocación y de realización especial.

2. La pobreza y el discipulado especial

Una de las vocaciones especiales a la pobreza tiene su lugar en la forma específica de vida del apóstol o discípulo de Jesús. Precisamente en el marco del discurso de misión se presenta la peculiar fisonomía y función de esta pobreza: los discípulos no deben llevar nada consigo para el camino, ni alforjas, ni bolsa, ni dinero, ni pan, ni calzado, ni dos túnicas (cf. Lc 9, 1s; 10, 1s par). Deben contentarse modestamente con lo que les den y les ofrezcan. No deben pedir nada. El motivo para esta pobreza de los discípulos es triple:

1) En la pobreza del discípulo está en juego la credibilidad de la proclamación del reino de Dios. En el pobre, en el que no tiene recursos, en el humilde, en el que no reclama nada para sí, pueden manifestarse con pureza y sin distorsiones las exigencias del mensaje. Sobre este motivo se llama también la atención en los escritos paulinos. En Flp 1, 17 Pablo dice que algunos proclaman a Cristo por ambición personal. Aunque tal proclamación no carezca por completo de valor, sin embargo va en contra de la «sinceridad» y entristece al apóstol. Por el contrario, Pablo se gloria de no haber tomado nada de nadie, aunque él —como se dice expresamente en 1 Cor 9, 4s— tendría derecho a que la comunidad le proporcionase el sustento. «Y sin embargo no hemos usado de este derecho; al contrario, lo soportamos todo [a saber, el procurarnos nosotros mismos el sustento] para no poner obstáculo alguno al evangelio de Cristo» (v. 12). «Siendo como soy plenamente libre, me he hecho esclavo

de todos para ganar a todos los que pueda» (v. 19). De manera parecida, la Carta primera de Pedro (5, 2) exhorta a los presbíteros a no apacentar por afán de lucro a la grey que les ha sido confiada. Por consiguiente, la pobreza del proclamador sirve para exponer sin trabas el evangelio y para dar credibilidad al mismo.

2) En la pobreza del discípulo y del apóstol se manifiesta como signo visible el contenido mismo del mensaje a aquel a quien se le está anunciando. La pobreza del proclamador es, por decirlo así, el «sacramento», la manifestación del evangelio y de la persona que ha dejado que el evangelio le afecte de lleno. El centro de la Buena Nueva de que llega el reino de Dios y de que la figura de este mundo está pasando, de que el Crucificado es el Resucitado, de que la muerte significa la vida y de que la vida verdadera no se puede conseguir sin morir, el apóstol no lo expone sólo con palabras, sino que debe proclamarlo con su propia vida. Él mismo tiene que ser la encarnación de su mensaje. La cruz de Cristo, que se proclama en la predicación apostólica, se hace ostensible en el hecho de que los apóstoles «están crucificados con Cristo», y esto se hace realidad a su vez en que los apóstoles «hasta este momento pasan hambre y frío, andan mal vestidos... son maltratados y trabajan con sus propias manos» (1 Cor 4, 11s). Por tanto, en la pobreza del apóstol se manifiesta visiblemente el mensaje. El proclamador se convierte así en el signo vivo de su mensaje, en el signo de que la figura de este mundo está pasando y de que llega el Señor para liberarnos.

3) En el Nuevo Testamento se puede ver además un tercer motivo para la pobreza como forma de vida: la pobreza exigida en el evangelio es —como se ve especialmente en la escena del joven rico (Mc 10, 17s par)— condición previa para el seguimiento de Jesús y es, a la vez, entrega al prójimo: hay que distribuir los propios bienes entre los pobres para seguir a Jesús. Así como la pobreza de Jesús fue la demostración de su amor a los hombres —«Él se hizo pobre para hacernos ricos a nosotros» (2 Cor 8, 9)—, así también la pobreza de los discípulos es un medio para amar a los hombres, especialmente a los pobres, como hermanos y hermanas de Jesús. La pobreza conduce a la solidaridad con los pobres. Tan sólo el que personalmente es pobre, puede ser realmente amigo de los pobres, de los insignificantes y de los marginados. La pobreza como «protesta contra la dictadura del tener, del poseer, de la pura autoafirmación... empuja a la solidaridad con aquellos pobres para quie-

nes la pobreza no es en absoluto una virtud, sino una situación vital y una imposición social», como afirma J. B. Metz⁵⁰.

b) *La «pobreza» y el sacerdote*

Por todas las razones mencionadas, es muy lógico que el sacerdote que ha de representar el mensaje del Reino futuro y que ha de proclamar la muerte y la resurrección de Cristo, practique él mismo, en primer lugar, la primera de las bienaventuranzas, concretamente en su doble forma: 1) en la de una vida —si no pobre, sí al menos— sencilla, y 2) en la del amor especial a los pobres y la solidaridad con ellos. Hay que preguntar muy seriamente al sacerdote si los pobres son los «preferidos» por él y por la comunidad que él dirige, como lo fueron por Jesús. ¿O sucederá lo contrario: que los preferidos sean los ricos y los bien acomodados, que en general «aportan» más recursos, que saben comportarse «más elegantemente», y con quienes a uno «le gusta que le vean»? ¿Quién constituye el objeto especial de la atención y del afecto? En el hecho de que, sobre todo en la Iglesia de los países occidentales, se prefiera casi siempre al rico, al ciudadano de clase alta, al bien acomodado y al «elegante» es algo —¡digámoslo muy encarecidamente!— que pone en entredicho al evangelio, como se nos dice en Sant 2, 2s:

Supongamos que en vuestra asamblea entra un hombre con sortija de oro y espléndidamente vestido, y entra también un pobre con traje raído. Si os fijáis en el que va espléndidamente vestido y le decís: «Siéntate cómodamente aquí», y al pobre le decís: «Quédate ahí de pie o siéntate en el suelo a mis pies», ¿no estáis actuando con parcialidad y os estáis convirtiendo en jueces que actúan con criterios perversos? Escuchad, mis queridos hermanos, ¿no eligió Dios a los pobres según el mundo para hacerlos ricos en fe y herederos del Reino que prometió a los que le aman? ¡Pero vosotros menospreciáis al pobre!

En la conducta con los pobres, los insignificantes y los marginados se decide si la pobreza según el evangelio es una palabra vacía o está viviéndose verdaderamente.

50. J. B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg i.Br. 1977, 50 (versión cast.: *Los órdenes religiosos: su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*, Barcelona 21988, 59).

Pero hay más: ¿cómo nos comportamos ante la pobreza que hay en el mundo? ¿Cómo tratamos al «Lázaro que está tendido ante nuestra puerta»? Lázaro se halla hoy día en todas partes. La televisión no sólo nos lo trae a la puerta, sino que lo mete dentro de nuestro bonito cuarto de estar. ¿Recibe él sólo las migajas que caen de nuestra mesa, o recibe más? ¿Renunciamos a cosas superfluas para dar a los necesitados?

Hemos de reconocer fríamente que la actual sociedad de consumo se caracteriza por la creación de necesidades artificiales, para que podamos satisfacerlas luego con toda clase de productos de nuestra sociedad opulenta. Por eso, en un caso concreto resulta a menudo difícil decidir qué es lo que constituye una necesidad real, que por tanto deba satisfacerse. Lo que es necesario para la vida o lo que corresponde a una vida modesta no origina problemas especiales. Pero ¿qué pasa con las numerosas necesidades artificiales o con tantas comodidades de nuestra sociedad actual? ¿Hasta qué punto podrá admitirlas un individuo o una sociedad que siga el llamamiento a la pobreza evangélica? Aquí habrá muchas zonas intermedias o no muy claras en las que será difícil adoptar una decisión.

Como ayuda para la decisión podrán servir unas reflexiones que –si no estoy mal informado– tienen como autor a Heinrich Spaemann: si nos hallamos ante una adquisición dudosa, ante una construcción problemática (casa parroquial, templo...), ante un viaje de vacaciones costoso, etc., entonces dupliquemos mentalmente el precio que haya que pagar por ello, y preguntémonos si estamos dispuestos a pagar ese doble precio. En caso afirmativo, procedamos así: paguemos la suma que se nos pide, y demos la otra mitad a los pobres. Tal manera de proceder tiene sobre todo importancia psicológica: en las decisiones sobre bienes, comodidades y ventajas, el pobre se halla siempre implicado, está siempre junto a mí. Pero esto tendrá entonces consecuencias reales: de todo lo que yo poseo y adquiero o de lo que disfruto, hago partícipe a otros; me impongo a mí mismo un tributo en favor de los pobres y me igualo a ellos –aunque sólo un poquito– para hacer que se haga así realidad el amor exigido por el evangelio. Semejante práctica u otra parecida podría ser de gran importancia para las propias decisiones cotidianas e igualmente para las decisiones de una comunidad.

Dirigir la mirada hacia la pobreza que hay en el mundo es algo que se halla especialmente en consonancia con la situación actual. F. Wulf observa con razón:

El rostro especial de la pobreza carismática en el cristianismo de hoy, si es que quiere ser una respuesta al llamamiento del evangelio para los tiempos actuales, parece que es la solidaridad con las personas vejadas, esclavizadas y desamparadas, especialmente con aquellas que son las víctimas de nuestras circunstancias sociales. Semejante solidaridad, si no quiere quedarse en un piadoso deseo, significa hacerse partícipe de la vida y de la suerte de los demás⁵¹.

Pero la pobreza no es sólo un problema sociológico y estructural del mundo. Precisamente el sacerdote, a quien se le confió la palabra de Dios como «evangelio para los pobres» (cf. Lc 4, 18), tendrá que preguntarse también en lo que respecta a su propio estilo de vida: ¿responde este estilo de vida a la actuación de un ministro y no crea obstáculos a la proclamación del evangelio? Por ejemplo, el más pobre de la comunidad ¿podrá sentirse a gusto al lado del sacerdote? O en los contactos que mantenga con el dirigente de la comunidad, ¿sentirá que la vivienda de este, su manera de vestir, sus modos de comportarse reflejan –como quien dice– un mundo culturalmente distinto? ¿Dónde experimenta el sacerdote personalmente algo de la inseguridad en que nos sitúa el seguimiento de Jesús –tal como leemos en el evangelio–, o la consigna es la de buscar toda clase de seguridades y la de sentirse a cubierto de todos los riesgos? ¿Dónde experimenta la renuncia a algo que pudiera permitirse, una renuncia que haga que en él se realice lo que Pablo dice de Jesús, a saber, que siendo rico, se hizo pobre por nosotros a fin de enriquecernos con su pobreza (cf. 2 Cor 8, 9)?

4. Síntesis

En el celibato, en la obediencia y en la pobreza cristaliza una forma de vida que quiere ir por el camino del seguimiento de Jesús. Semejante forma de vida se le ha encargado de manera espe-

51. F. Wulf, *Charismatische Armut im Christentum*: GuL 44 (1971) 30.

cial al sacerdote para que haya unidad entre la misión y la vida, entre el ministerio y la existencia. «¡Pon tu vida bajo el misterio de la cruz!», se pide al sacerdote en la ordenación.

¿Se halla la vida bajo este misterio? ¿Y el sacerdote tiene la valentía de transmitir con su palabra y con su forma de vida la palabra «extraña y sorprendente» acerca de la cruz? Diremos con las palabras de H. Schürmann:

Cuanto más extraño resulte nuestro mensaje cristiano, el mensaje de la cruz, tanto más útil será y resultará igualmente más actual y cercano al mundo. ¿Tendremos la valentía de hacer que nuestro mensaje cause extrañeza por nuestra vida y nuestra proclamación? ¿De predicar no sólo acerca del compromiso con el mundo, sino también sobre el huir del mundo? ¿No sólo acerca del matrimonio, sino también sobre el disparatado celibato por amor de Cristo? ¿No sólo acerca de la recta posesión de bienes, sino también sobre la pobreza? ¿No sólo acerca del desarrollo de la personalidad, sino también sobre la obediencia? ¿Nos atrevemos a seguir expresando la fuerza explosiva de la cruz en «fórmulas» supuestamente «vacías» como «sacrificio», «representación vicaria», «expiación», y a ofrecer algo así como un signo de todo ello en nuestra carencia de «vida hogareña» sin esposa y sin hijos, en nuestra disponibilidad obediente, en la insensatez de nuestro estilo de vida y en la aceptación de la cruz que se nos impone con todo ello?⁵².

Para Pablo, la vida de la comunidad depende esencialmente de la manera en que él realice en su propia vida el misterio de la cruz. A aquella afirmación que el apóstol hace de sí mismo: «Por todas partes vamos llevando en el cuerpo la muerte de Jesús... Porque nosotros, mientras vivimos, estamos siempre expuestos a la muerte por causa de Jesús» (2 Cor 4, 10s), Pablo añade: «Así que en nosotros muestra su poder la muerte, pero en vosotros [la comunidad] lo muestra la vida». Por muerte entiende Pablo su «cotidiana entrega de la vida». «A diario estoy muriendo», escribe en 1 Cor 15, 31. Y acerca de este «morir» del apóstol, al que corresponde el vivir por parte de la comunidad, se dice más adelante: «Pero todo esto es para vuestro bien; para que la gracia, difundida abundantemente en muchos, haga crecer la acción de gracias para gloria de Dios» (2 Cor 4, 15).

Por consiguiente, para Pablo la vida espiritual de la comunidad depende del seguimiento en que él vaya en pos de Cristo. Así como la muerte de Cristo nos proporcionó a todos nosotros la vida, así también la muerte del apóstol significa vida para la comunidad. Esto se aplica también al sacerdote: cuando un sacerdote se entrega a su comunidad, allá crece como fruto la vida de la comunidad. La antigua afirmación «Sanguis martyrum semen christianorum» («La sangre de los mártires es semilla de nuevos cristianos») se aplica también en sentido figurado al sacerdote. El que quiera ganar a otros para Cristo, ha de empeñar su vida existencialmente, personalmente, con íntimo compromiso. Tan sólo como «hombre de Dios» y «discípulo de Cristo», podrá el sacerdote ejercer su misión ministerial con credibilidad y de modo fructífero.

52. H. Schürmann, *Die Mitte des Lebens finden*, 121s.

«Abyssus abyssum invocat»

1. *La «noche oscura»*

El que está cerca del fuego, tiene que tener cuidado de no quemarse; el que ha subido a las alturas, puede caer a lo profundo. Estas y otras parecidas «sabidurías de la vida» se aplican de manera especialísima al sacerdote. Él no sólo fundamenta su vida –como cualquier cristiano– en la fe, sino que además todo el *contenido* de su vida, la actividad profesional, su red concreta de relaciones se basan de manera total en la fe. Aparte de eso, en el hecho mismo de ser sacerdote se encierra –como vimos– la exigencia de seguir decididamente a Cristo. Y también la reputación del sacerdote y las expectativas que él suscita en muchas personas están exigiendo eso mismo. Pero con ello el sacerdote, quiéralo o no, se encuentra expuesto –más que otros– a aquella profunda «crisis» que la fe trae consigo: ha de contar con experimentar «la noche oscura» del alma, como la llama Juan de la Cruz; con ser acosado por toda clase de tentaciones contra la fe («¡Yo creo, pero ayuda a mi incredulidad!»: Mc 9, 24); tiene que estar dispuesto a pasar por tiempos de sequedad, de oscuridad, quizás incluso de (aparente) evaporación de la fe. Y con todo eso aprenderá infinidad de cosas. Así pues, durante toda su vida se halla en una «tensión» que sólo «se resuelve» cuando él se confía incesantemente a la solicitud del Padre celestial, a la palabra consoladora de la sagrada Escritura y a la dirección del Espíritu de Dios, y encuentra apoyo firme y ayuda espiritual en la comunión acogedora de creyentes que son de su mismo sentir y en la relación íntima con «hermanos en el ministerio».

Sin embargo, el camino de la fe no es para nadie, y mucho menos para el sacerdote, un brillante «paseo triunfal». El pecado y la

culpa, la tentación de la inercia y de la mediocridad le acompañan durante toda la vida. Asimismo, la decisión de vivir una vida verdaderamente «espiritual» no se realiza en una continuada «ascensión» al «monte de Dios», sino en una penosa caminata por crestas y cañadas, por las que el sacerdote va avanzando, pero a veces también –sin advertirlo– se distancia de su objetivo, y está acompañando incesantemente por el riesgo de caer al vacío y por el peligro de tirar por caminos extraviados que no conducen a ninguna parte e incluso de meterse en insospechados desvíos.

Por eso, sería falta de realismo el hablar de la «espiritualidad» del sacerdote, sin examinar los abismos en los que puede caer la existencia del mismo. «Abyssus abyssum invocat» («Un abismo llama a otro abismo»), dice un versículo de un salmo en la antigua versión de la Vulgata (Sal 42 [41], 8). «Lo abismal» de la propia vida, la experiencia de «la noche de Dios», de las ansiedades y heridas internas y de profundas tristezas, pero también la compensación de todo ello mediante satisfacciones sustitutivas de toda índole, mediante el afán de poder y la evasión interna. El observar esto con toda sinceridad y frialdad no debe conducir a encallarnos en llantos y lamentos, sino que hemos de exclamar con el último versículo del salmo citado: «¡Espera en Dios; le daré gracias todavía a él, que es mi Dios y salvador, en quien tengo puesta la mirada!» (v. 12b). Precisamente aquí está el punto decisivo: desde lo profundo del propio abismo hemos de levantar nuestra mirada hacia aquel que es el único que nos puede liberar de esa situación abismal.

Pero para levantar esa mirada es primordial y absolutamente necesaria la *sinceridad* acerca de nuestra propia situación. Para que lleguemos a esa sinceridad, vamos a exponer ahora algunos de los peligros específicos de la vida sacerdotal.

2. Peligros

a) Decepciones

«Los ideales que se han fijado muy altos, la conciencia de la propia vocación, los anhelos personales que están asociados con la vocación sacerdotal, y las expectativas de la comunidad: todo esto

son hipotecas que ninguna persona y ninguna vida son capaces de amortizar. Las decepciones están programadas de antemano»¹.

El autor de estas palabras, H. Brantzen, menciona luego de manera diferenciada las siguientes decepciones, entre otras:

–Las decepciones acerca de sí mismo, acerca del primer impulso y del entusiasmo original, que van decreciendo; acerca de los límites de las propias energías y de los sentimientos de verse desbordado; acerca de la vulnerabilidad y de la falta de éxito en la labor pastoral.

–Las decepciones acerca del anhelo insatisfecho de comunión fraternal: ni la comunidad ni el presbiterio son espacios en los que se pueda experimentar comunión y sentimiento hogareño.

–Las decepciones por la falta de reconocimiento: no se acierta a ver para quién somos importantes, para quién significamos algo.

–Las decepciones sobre los directivos de la diócesis: «¡Nadie se preocupa de mí!», es una exclamación frecuente entre los sacerdotes. Y una variante de la misma: «¡Los de allá arriba no tratan en absoluto de saber cómo me va!». Precisamente esta decepción conduce fácilmente a una actitud de constantes lamentos, de incesantes protestas y críticas.

Estas y otras decepciones forman parte de la vida. Se encuentran no sólo en la vida del sacerdote, sino que aparecen de manera exactamente igual o parecida en la vida y en la profesión de otras personas. La cuestión es únicamente: ¿qué habrá que hacer con las propias decepciones? ¿Huiremos evadiéndonos –consciente o inconscientemente, de manera deliberada o sin apenas darnos cuenta– con adicciones y satisfacciones sustitutivas (desde el alcoholismo hasta el *workaholism* [«actividad compulsiva»]), con enfermedades o protestas internas? ¿O todas las «piedras» de la decepción, que son tropezaderos, las convertiremos en «escalones» que nos eleven a la madurez? La decepción es siempre un des-engaño, un librarnos de un engaño. Hasta ahora me había hecho ilusiones sobre algo, tal vez lo había soñado, pero ahora me voy encontrando cada vez más con la verdadera realidad. Y debo mirar frente a frente a esa realidad, sin abrigar falsos ideales, utopías, ensueños. Hay que reconocer y aceptar las múltiples limitaciones y «to make the best of it» («sacar el mejor partido de ellas»).

1. H. Brantzen, *Lebenskultur des Priesters*, Freiburg i.Br. 1998, 36.

En el fondo, sólo hay tres maneras de vérselas con las limitaciones:

1) Ahuyentarlas, es decir, el individuo las oculta ante sí mismo y ante otros, huye de ellas, se refugia en la programación diaria y se busca seguridad en cosas, ordenamientos y estructuras que (aparentemente) no decepcionan. En semejante contexto puede suceder también –cosa que no es tan rara– que los sacerdotes se acojan a un contrato fijo de trabajo con un horario bien determinado y abundante tiempo de vacaciones o, en el caso de que no exista tal contrato, que se lo tracen ellos mismos.

2) Tropezar con las limitaciones; el individuo quiere removerlas o romperlas, y arremete golpeando contra ellas y se descalabra dando cabezazos contra un sólido muro. Entonces pasa una de estas dos cosas: o se repite una y otra vez la misma acción, con el resultado de que las heridas de la cabeza no dejan de sangrar, o bien se abandona con resignación la idea de hacer un agujero dando cabezazos contra el muro. Para decirlo claramente: o se lucha con todos los medios en una pelea constante y duradera contra las dificultades, lucha en la que uno termina por destruirse a sí mismo, o uno se sumerge en una constante e infructuosa lamentación.

3) «Vivir» y «sufrir» las limitaciones, aceptándolas fundamentalmente y no ocultándolas, confesando que uno las posee, sin disimularlas. Las limitaciones aceptadas pueden «re-definirse», conforme a aquella afirmación del apóstol Pablo, que exclama desde la experiencia de la propia impotencia, de los ultrajes, las calamidades, las persecuciones y las angustias: «Cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2 Cor 12, 10). Brantzen comenta así estas palabras: «Las debilidades se transforman en fuerza y vigor cuando son aceptadas. Son aquellos que experimentan impotencia y dicen ‘sí’ a su impotencia. Los que soportan malos tratos, calamidades y persecuciones como tareas y oportunidades de su vida. Los que sienten ansiedades y las aceptan. Pablo se siente justificado para emprender esta re-definición. Su modelo fundamental es: ‘Dios escogió lo débil que hay en el mundo para avergonzar a lo que es fuerte’ (1 Cor 1, 27). El cristiano está invitado a este proceso de re-definición de sus propias ‘debilidades’»². Pero hay más: las «limitaciones re-definidas» no sólo contribuyen entonces a la madura-

ción de la propia vida, sino que pueden ser puestas también al servicio de otros y beneficiar su existencia. Y así, dice la estrofa de un himno inspirado en la versión francesa del Magnificat:

No hay amor tierno
sino cuando uno mismo está herido.
Nadie perdona
sino cuando ha visto su propia flaqueza³.

R. Zerfaß recogió del Talmud una leyenda acerca del mesías. En ella se presenta al salvador como un «médico herido». Además, vive como una persona desconocida entre los pobres que se hallan junto a las puertas de la ciudad y está cubierto de llagas. Pero mientras que todos los demás quitan *a la vez* los vendajes de todas sus heridas para curarlas y volverlas a vendar, él va quitando sólo el vendaje de una herida, la cura y la vuelve a vendar, y después lo hace con otra y así sucesivamente. Procede así porque –como él dice– «quizás alguien me necesite ¡y de este modo estoy dispuesto inmediatamente para atenderle!»⁴. Enlazando con esta leyenda, recalca Zerfaß que el pastor de almas, lo mismo que las personas a él confiadas, tiene llagas y heridas, y debe curárselas. Entonces es cuando puede estar cerca de otros para curarlos. «Por eso, la propia debilidad del pastor de almas no es una deficiencia, sino una cualidad para ejercer la actividad pastoral, una cualidad de la que Pablo mismo se gloria (2 Cor 11, 30)»⁵. En sus propias limitaciones experimenta el pastor de almas la «re-definición» ya mencionada: «Cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2 Cor 12, 10).

De esta manera las decepciones y heridas, las limitaciones y debilidades pueden convertirse en «fuerza y vigor» en el sentido más verdadero de la palabra; pueden convertirse en peldaños para ascender por el camino del amor. Digamos tan sólo brevemente que esta «imagen del sacerdote» aparece reflejada en obras literarias (G. Bernanos, G. Green, St. Andres).

Pero en lo que respecta especialmente a las decepciones sufridas en las relaciones con «la Iglesia», es decir, con los directivos de la diócesis, con los demás sacerdotes, con los colaboradores laicos,

3. Cita según R. Lettmann, *Zeit der Gnade*, Kevelaer 2000, 104s.

4. R. Zerfaß, *Menschliche Seelsorge*, Freiburg i.Br. 1991, 100.

5. *Ibid.*, 104.

2. H. Brantzen, *Lebenskultur des Priesters*, 133.

con las comunidades, remitiremos a unas palabras que desde hace algún tiempo se repiten como un sabio consejo en empresas americanas: «Love it, leave it or change it!» («¡Ámalo, abandónalo o cámbialo!»). ¡Sí, ámalo! Es posible amar a personas, a colectividades o a instituciones, aunque veamos sus errores y faltas, lo insostenible que hay en ellas y sus limitaciones. El amor no tiene que esperar a que el otro o lo otro sea perfecto. ¡Todo lo contrario! El amor es la condición para que el otro o lo otro puedan dar un paso hacia delante. Y por tanto, si no hay amor, entonces «change it or leave it!». El andar murmurando constantemente nos hace polvo a nosotros mismos y a los demás. Es como si se extendiera un cielo plomizo sobre toda la vida eclesial.

A propósito de esta cuestión sobre la importancia de las decepciones, podremos señalar además otro rasgo del evangelio: la vida de Jesús en Nazaret, una dimensión que caracterizó especialmente la espiritualidad de Charles de Foucauld. ¿Qué es lo que significa? ¡Dios se hace hombre!, el acontecimiento más impresionante de toda la historia humana. ¿Y qué hace Dios? Pasa treinta años de su vida en ese rincón apartado del mundo, una vida tan llena de lo más habitual y cotidiano, que el evangelista san Lucas sólo sabe decir de ella *que* Jesús vivió en Nazaret, que allí «fue obediente» y fue creciendo no sólo en edad, sino también «en sabiduría y en aprecio ante Dios y ante los hombres» (cf. Lc 2, 52). Pero de este modo Nazaret es también una forma en que se revela la gloria de Dios, que se hace «carne» y se oculta «en la carne». ¿No será esto una invitación dirigida al sacerdote para que «tenga un gran concepto» de las pequeñeces, a menudo ridículamente insignificantes, de la vida cotidiana y de sus limitaciones y obstáculos? También en el Nazaret del sacerdote se oculta la gloria de Dios.

b) «Burned-out»

Hace algunos años, Manfred Scheuer recopiló lo que en la sociedad actual «se piensa» acerca del sacerdote. Y en este «espejo», presentado desde fuera, hay que tratar de reconocerse a sí mismo, cada uno a su manera:

Los sacerdotes no viven realmente el pulso de la vida. Se les ve que padecen de tisis. Hablan de cosas en las que no intervienen existen-

cialmente. No se siente que estén animados por Dios, que tengan pasión por Dios, que sientan anhelos de Dios. Tratan de que otros lleguen a la experiencia de Dios y de la fe, sin haber tenido ellos mismos tal experiencia. Tienen a Dios en sus labios y hablan con él y sobre él demasiadas palabras. Hablan acerca de Dios de manera demasiado obvia, de manera hartó profesional... La palabra de la vida se congela así, convirtiéndose en retórica, en rutina... Tienen muy escasa sensibilidad hacia los que buscan, hacia los que luchan, hacia los que no tienen experiencias. Sus pozos se han secado, sus manantiales se han agotado..., la oración se hace rutinaria. El *eros* por el reino de Dios, el fuego del entusiasmo se ha extinguido. Están quemados (síndrome de *burned-out*), con los sentimientos embotados, llenos de amargura, de resignación callada, de emigración interna: tales son otras tantas expresiones clave. Y como eso no está bien, como se espera en último término de un sacerdote que viva a base de una intensa experiencia de Dios, entonces se disimula ese vacío interior y se actúa como si uno siguiera viviendo en intimidad con Dios... En los sermones predicán, sí, a Dios «nuestro Señor». Pero en su existencia personal las cosas parecen ser a menudo muy diferentes. Las posturas clave de su vida están determinadas enteramente por el rendimiento y las cifras. El sosiego, el recogimiento, la meditación no aparecen en su lista de prioridades. O predicán al Dios de la vida y se sienten a sí mismos como muy poca cosa, como un desecho sin valor⁶.

¡Amargas palabras! Aunque sean exageradas en los términos generales en que están expuestas y no puedan aplicarse ni mucho menos a todos los sacerdotes, sin embargo se oculta detrás de ellas la pregunta crítica de si el sacerdote es realmente un «hombre de Dios». Más aún, esas palabras amargas se pueden incrementar fácilmente y acompañarse de otras. El alcoholismo, el *workaholism* («actividad compulsiva»), la vida «célibe» no sincera –¡todas esas cosas no es raro encontrarlas!– hacen que se plantee la pregunta acerca de hasta qué punto los sacerdotes aceptan en la práctica la opción básica y original de su vida: la fidelidad en el servicio de Jesucristo. Y estas preguntas debe hacérselas el sacerdote en unos tiempos en que la sobrecarga de trabajo y las excesivas exigencias ministeriales hacen que muchos se sientan cansados y vivan como quien «ha tirado la toalla». En vista de tales reproches, al agota-

miento físico y mental ¿se añadirá ahora la sobrecarga espiritual? No, no se trata de una sobrecarga espiritual, pero sí de una renovada y constante invitación a regresar a las fuentes originales de la condición de ser sacerdote, a saber, a la absoluta promesa de Jesucristo de que él me toma a su servicio y no me va a dejar nunca solo. Semejante «regreso» es siempre posible, tal como se nos da a conocer en 2 Tim 1, 6s: «Te aconsejo que reavives el don de Dios que te fue conferido cuando te impuse las manos. Porque Dios no nos da dado un espíritu de temor, sino de fortaleza, de amor y de ponderación».

Pero ¿qué pasa cuando en tal o cual sacerdote se va consolidando cada vez más la convicción de que al tirar por el camino elegido se ha adoptado una decisión equivocada; cuando se va imponiendo la experiencia de que uno no está hecho para las exigencias del celibato, de que la actividad pastoral se realiza sin gusto ni alegría, de que el servicio sacerdotal se experimenta como una carga insoportable?

Si prescindimos de momento de que tales experiencias (temporales) son inherentes a la oscuridad de la fe (cf. *supra*, 417) y a la pecaminosidad de la vida, veremos que existe *también* el hecho de que se hayan adoptado decisiones realmente precipitadas o inmaduras acerca de la propia vida. Algunas de ellas pueden transformarse más adelante, en el curso ulterior de la vida, en decisiones personales y maduras. Pero esto no resulta siempre posible, de tal manera que en el caso de algunos sacerdotes el mantener la misión sacerdotal puede convertirse para él (y para la Iglesia-comunidad) en una carga insoportable. Las consignas que animan a aguantar y los llamamientos a la fidelidad y a la obligación de cumplir los compromisos contraídos ayudan bien poco en tales casos. Es inherente, más bien, a la finitud de nuestra existencia y al hecho de que esta se halle entreverada con la culpa el que sea posible en todos los ámbitos un «fracaso» real. Pero en la fe se ha prometido también *—¡en todas las circunstancias!—* un nuevo comienzo real. Por eso existe y *debe existir también* la posibilidad de la denominada «secularización» (o reducción al estado laical), es decir, la posibilidad de corregir una decisión *originalmente* equivocada o un camino equivocado que *ha llegado a hacerse insoportable* por una «fatalidad» posterior o por una «conducta culpable» (o por una mezcla inextricable de ambos factores). Tan sólo la posibilidad fundamental de la secularización proporciona también la posibilidad interna de vincularse sin ansiedades y de iniciar un cambio vinculante y fiel. Debemos estar seguros de que Dios (y, por tanto, también la Iglesia) no nos conduce a una «trampa» de la que no hay escapatoria, y de que incluso allá donde el propio camino parece terminar en un callejón sin salida, se podrá escuchar la palabra y la voluntad de Dios, y de este modo se encontrará siempre un camino abierto hacia la libertad.

Por este motivo habrá que poner en duda el que la forma actual del proceso de secularización de un sacerdote sea la adecuada. Porque ¿cómo podrá sustituirse o legitimarse, por un acto de la curia administrativa, una decisión de conciencia sumamente personal y hecha ante Dios? ¿Qué extraño suena cuando se oye decir —como sucede no raras veces— a sacerdotes secularizados: «Conmigo todo está en orden: he recibido de Roma la secularización»! Que tal cosa esté o no «en orden» es algo que ninguna autoridad puede decidir; es algo que el individuo debe arreglar ante Dios y con Dios. Aunque el abandono del servicio sacerdotal tenga consecuencias públicas, se trata de una decisión profundamente personal, la cual, por tanto, debería abordarse prioritariamente según las reglas del «fuero interno»⁷.

Si prescindimos de esta forma sumamente extrema de «quemarse», se nos planteará la cuestión de cómo hay que abordar este tema en su conjunto. No podemos solucionar aquí el problema del síndrome de *burnout* («quemarse»), que se halla también muy difundido en la sociedad. Este problema hay que resolverlo estrictamente caso por caso. Se hicieron ya algunas referencias *generales* sobre la manera de abordar la sobrecarga de trabajo y sobre la concentración en «lo único necesario» (cf., por ejemplo, *supra*, 299s e *infra*, 453s). Añadamos a ello, como una referencia *general*, la «instrucción» dada por un conocido director espiritual, que entretanto ha fallecido. Se trata de Johannes Bours, que en un congreso de encargados de la atención pastoral a sacerdotes dio la siguiente instrucción: aunque no existe ninguna «garantía» de que una vida sacerdotal vaya a ser una vida lograda, sin embargo puede formularse —según Bours— una promesa fiable de que vaya a serlo, cuando se cumplen dos condiciones: (1) no se ha abandonado nunca la

7. Por eso yo pienso que el siguiente procedimiento sería más adecuado que el que se aplica en la actualidad: al principio debería haber una conversación con el obispo y con un asistente espiritual experimentado (encargado de la labor espiritual con sacerdotes, director espiritual), en la cual se tome en cuenta la situación del afectado, sin hacerle reproches, y se dialogue sobre ella; después debería darse un periodo de, por lo menos, seis meses de vacaciones con el encargo de pasar ese tiempo sin contactos con el oficio desempeñado hasta entonces y/o con la compañera de la que eventualmente pudiera tratarse (a fin de examinar de nuevo la decisión durante ese periodo de distanciamiento); luego seguiría un periodo algo largo de ejercicios espirituales con nuevas conversaciones. Si el interesado se «ratificara» entonces en su decisión, entonces el *obispo* debería confirmarla, concediendo la denominada «secularización». Con esto, claro está, no quedaría terminado el «caso». Naturalmente, habría que seguir asistiendo espiritualmente al *hermano* secularizado (apoyándole incluso económicamente y prestándole también otra clase de ayudas).

oración diaria, extensa, *personal* (!), ni siquiera en tiempos de oscuridad, vacío y sequedad, cuando todo parece callar y la oración cuesta un «gran esfuerzo». ¡A pesar de eso! (2) Se tiene por lo menos a una persona, sea quien sea (amigo, consejero espiritual, persona unida espiritualmente), con quien uno pueda hablar francamente acerca de *todo*, incluso de los propios abismos, tentaciones y conductas equivocadas.

Seguiremos hablando más adelante sobre estas dos «condiciones» (*infra*, 443s y 452s). Pero primero vamos a examinar otro peligro específico al que está expuesto el sacerdote.

3. El clericalismo

a) Fenómenos

El «clericalismo» es originalmente un concepto político. Sobre el trasfondo de la moderna separación entre la Iglesia y el Estado, designa el hecho de que el clero sobrepase su esfera de competencias interviniendo en el ámbito político, es decir, designa la tendencia a ampliar la «potestad» espiritual, haciéndola extensiva al poder y a la influencia política. De aquí hay sólo un pequeño paso a la ampliación del significado del concepto de «clericalismo»: dondequiera que el servicio espiritual se convierte en dominio, dondequiera que el encargo sacramental de «representar a Cristo» se pervierte para ejercer poder personal, para situarse «allá arriba», ocupando el primer lugar, para obtener ventajas, para celebrarse a sí mismo, en pocas palabras: allá donde no se tiene ya en cuenta eso de que «la potestad eclesiástica es... 'apropiación' [en el sentido de hacerse 'apropiado' o 'dispuesto para algo'] en cuanto 'desapropiación' [en el sentido de 'desasimiento']; dirección, pero ejercida desde el último lugar»⁸, está haciéndose sentir el clericalismo. Pero se deja sentir también allá donde se pretende saberlo todo mejor, donde se rechazan las críticas, se moraliza desde lo alto o bien se hace ostentación de un paternalismo sentimentalista que fluye «con suma benevolencia». Todos estos elementos se hallan agrupados en una de las últimas oraciones de K. Rahner, en una oración por la Iglesia. En ella se dice lo siguiente:

8. H. U. von Balthasar, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 114.

¡Qué aburridos, seniles, atentos únicamente a la reputación del aparato eclesiástico, qué miopes, qué ambiciosos de poder me parecen a veces los ministros de la Iglesia! ¡Qué conservadores y clericales en el peor sentido de la palabra! Y cuando además hacen ostentación de su benevolencia, cuando quieren demostrar patéticamente su buena voluntad y su desinterés, entonces la cosa es todavía peor, porque difícilmente escucho una sola vez que ellos confiesen públicamente, de manera clara, sus faltas y sus errores; pero eso sí, quieren que nosotros, hoy día, creamos en su infalibilidad y olvidemos los yerros capitales y las omisiones que ellos cometieron ayer... Moralizan mucho, pero a menudo en sus palabras se vislumbra muy poco de ese gran gozo que inunda la mente y el corazón por el mensaje de tu gracia, en la cual tú te entregas generosamente a ti mismo. Y eso que su predicación moral tendría mucha más posibilidad de ser escuchada si fuese acompañada de una pequeña observación incidental, hecha en alabanza de tu gloriosa gracia, de la abundancia inmensa de la vida que tú quieres comunicarnos...

No quiero contarme entre quienes censuran a las personas que ejercen el ministerio en la Iglesia, y menos aún entre quienes contribuyen a que tu Iglesia pierda credibilidad. Quiero esforzarme constantemente por tener la vista clara para ver los prodigios de tu gracia, que siguen produciéndose también hoy día en la Iglesia. Confieso que yo veo esos prodigios más claramente en las personas poco importantes que en las grandes figuras de la Iglesia, las cuales en la mayoría de los casos viven también inevitablemente una buena vida burguesa. Pero quizás mis ojos se hallen enturbiados y tenga sentimientos muy vivos contra el dominio y el poder⁹.

El texto habla por sí mismo, no necesita comentario. Desde luego, es una exigencia espiritual de primer orden el mantener despierto en sí mismo ese «sentimiento», esa extrema sensibilidad contra la perversión, contra la inversión del servicio prestado con autoridad, convirtiéndolo en ejercicio de dominio y poder.

b) Clericalismo «teológico»

Hay otra forma de clericalismo que es todavía mucho más sutil, una forma que por ser tan «sutil» y por estar justificada además teológicamente no llega a hacerse demasiado consciente en mu-

9. K. Rahner, *Gebete des Lebens*, Freiburg i.Br. 1984, 141s.

chos sacerdotes, pero que precisamente por eso puede infiltrarse como un veneno. Comencemos nuestro estudio volviendo un poco hacia atrás.

En las páginas 125s se recalcó ya con énfasis que el ministerio eclesiástico significa «servicio»; en este servicio sacerdotal y sacramental, el sacerdote se halla «frente a» sus hermanos, los demás cristianos, pero también se halla como un cristiano entre otros cristianos, más aún, como un hermano en Cristo, como un hermano en quien la Iglesia se representa de manera especial, y que está «en medio de» ella. Esta tensión fundamental –el hecho de estar en medio de la Iglesia como uno de sus miembros (que ha recibido un encargo) y el de estar frente a ella como signo de Cristo– ha marcado la reflexión sobre el ministerio eclesiástico a través de toda la historia de la teología. Esta tensión, que no debe eliminarse, es siempre un riesgo que impone un desafío. En la Iglesia ha existido siempre el peligro de acentuar o excesivamente o muy poco uno de los polos a costa del otro. Si antes del concilio Vaticano II se acentuó la contraposición entre el sacerdote y la comunidad y, por tanto, la alteridad del sacerdote –lo cual condujo no raras veces a una acentuación exagerada y unilateral de lo «sagrado», un peligro que no dejó nunca de existir, principalmente en los círculos clericalistas, y que ahora vuelve evidentemente a intensificarse–, vemos que en los primeros años que siguieron al concilio el hecho de que el sacerdote «esté dentro» de la comunidad se acentuó de tal manera, principalmente entre los clérigos más jóvenes, que lo peculiar y específico del ministerio corría peligro de quedar oscurecido.

En lo que respecta a la existencia sacerdotal concreta, no hay ninguna receta universal para resolver sin problemas esa tensión. No obstante, habrá que aceptar como una especie de regla fundamental que, puesto que el sacerdote se halla frente a la comunidad por encargo de Cristo en los «puntos clave» de la vida eclesial, es decir, en la celebración de los sacramentos, en la proclamación de la palabra y en la dirección pastoral y espiritual, y puesto que el sacerdote actúa con potestad espiritual, vemos que cuando él no ejerce su actividad ministerial y sacramental debería retirarse al fondo con tanta mayor razón y realizar de manera tanto más clara el hecho de «estar dentro» de la comunidad, de «estar junto con los demás cristianos». Esto quiere decir que, siempre que no esté en juego su autoridad espiritual, concedida por el poder del Señor,

el ministro debería renunciar a toda «contraposición» que le sitúe frente a la comunidad y debería considerarse a sí mismo como un miembro de la comunidad, como un cristiano más entre hermanos cristianos, con arreglo a aquel pasaje de Mt 23, 8s que «hace crítica del ministerio»: «Vosotros, en cambio, no os dejéis llamar maestro, porque uno es vuestro maestro y todos vosotros sois hermanos... Ni os dejéis llamar preceptores, porque uno solo es vuestro preceptor: Cristo. El mayor de vosotros será el que sirva a los demás».

Este ideal de fraternidad se le aplica al ministro eclesiástico, incluso cuando él, con autoridad, actúa ministerial y sacramentalmente frente a la comunidad. En esos casos debe esforzarse a toda costa por sentirse junto a sus hermanos cristianos, por estar de acuerdo y en armonía con toda la comunidad, como podemos verlo por las cartas paulinas. De diversas maneras el apóstol expresa explícitamente «la autolimitación en la aplicación de su autoridad»¹⁰. Es verdad que él puede «amenazar también con una ‘rotunda’ aplicación de su propia autoridad en el caso de que la comunidad, movida por sus críticas contra la autoridad, corriera peligro de apartarse de la *communio* eclesial de la fe y de la obediencia de amor. Pero el apóstol entiende que tal situación es en el fondo un caso límite imposible, que revelaría un fracaso de la Iglesia: la ruptura de la *communio*, la cual, según Pablo, obtiene su forma interna mediante el ministerio vivido a semejanza de Cristo»¹¹. Así que el ejercicio del ministerio por parte de un sacerdote debe medirse según el grado en que él sepa situarse realmente dentro de la convivencia fraternal del pueblo de Dios. Más aún, como consecuencia de la teología del ministerio se deduce que aquel que ha recibido como encargo un servicio especial en favor de otros (*repraesentatio Christi*), debe situarse de manera especial –como *repraesentatio ecclesiae*– dentro de la convivencia fraternal de una vida comunitaria.

Y finalmente, aun en el caso de que el sacerdote deba situarse «frente» a los demás creyentes, no se halla colocado en el marco de una peligrosa autodefinición y autocentrismo, sino que se encuentra –según una antigua tradición eclesiástica– dentro de la red de relaciones del «presbiterio», dentro de la comunión con otros ministros (principalmente con el obispo), con quienes él debe hablar y responder acerca de su servicio ministerial.

10. H. Schlier, *Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes*, en *Der priesterliche Dienst I* (QD 46), Freiburg i.Br. 1970, 92 con referencia a 1 Tes 2, 7 y Flm 8s.

11. H. U. von Balthasar, *Amt und Existenz*: IkaZ 1 (1972) 296.

Aunque de esta manera se cuestiona toda autocelebración clericalista, sin embargo el genuino «clericalismo teológico» sigue siendo muy sutil.

El «clericalismo teológico» constituye una amenaza cuando el sacerdote, sin fundamento, busca su «lugar» únicamente en la contraposición a la comunidad, y en esa contraposición él «se perfila» y se olvida de que lo específicamente suyo consiste en el servicio a la comunidad, un servicio que tiene que ver mucho con su actividad, y no en buscar una «autosatisfacción espiritual» mediante la puesta en práctica de sus atribuciones sacerdotales. Puesto que el sacerdote sigue siendo en todo momento «laico» (es decir, miembro del pueblo de Dios), este hecho de que su ministerio se halle «dentro de» la convivencia con los demás cristianos tiene que hallar también una «representación» expresiva. Y, por cierto, de tal modo que el sacerdote o los sacerdotes, siempre que su servicio sacerdotal no sea preciso —por ejemplo, para la celebración de la eucaristía— deben ocupar de manera plenamente consciente un lugar junto con el pueblo de Dios y entre el pueblo de Dios, expresando así que los sacerdotes —aunque sean ministros consagrados— siguen siendo (siempre) miembros del pueblo de Dios que están entre los demás miembros y que dependen del don salvífico de Cristo, que ahora, en la celebración eucarística, se les transmite mediante el servicio sacramental y ministerial de Cristo realizado por otra persona.

¿Dónde experimentan los demás cristianos que su sacerdote «se solidariza» y «está con ellos» en el sentido espiritual y eclesial? ¿De qué manera se expresará esta solidaridad? El siguiente ejemplo podría enseñarnos algo absolutamente excepcional: a comienzos de los años setenta, un profesor de teología de la universidad de una ciudad oía habitualmente confesiones. Por aquel entonces se formaban todavía «colas» ante los confesionarios. Cuando se acababa la «cola» de los que querían confesarse con él, el profesor salía de su propio confesonario y se ponía a la cola del de al lado para confesarse también él. Los que presenciaban esto comprendían de manera muy intuitiva lo que significan aquellas palabras de san Agustín: «Para vosotros soy sacerdote [y oigo confesiones], pero con vosotros soy un cristiano de tantos [y voy a confesarme exactamente igual que vosotros]». Ejemplos así son extraordinariamente raros. Y precisamente por ello —aunque no exclusivamente por ello— debe cuestionarse enérgicamente la actual práctica de la concelebración.

c) ¿Concelebración clericalista?

Sobre el trasfondo: la posibilidad de la concelebración, iniciada o ampliada ulteriormente para la Iglesia occidental por disposición del concilio Vaticano II¹², es decir, la celebración de la eucaristía efectuada por varios sacerdotes a la vez, se halló desde su prehistoria bajo el interrogante de cómo se lograría evitar los abusos de que varias celebraciones privadas se efectuaran simultánea o sucesivamente, pero manteniendo, no obstante, el «valor de la misa privada». Todavía en el aula conciliar, el cardenal Spellman manifestaba su preocupación de que, por la concelebración de cien sacerdotes, la Iglesia pudiera empobrecerse en noventa y nueve misas menos. La cuestión acerca de si la multiplicación de las misas tenía sentido y sobre si el sacerdote debía hacer el mayor uso posible de su «potestad» para celebrar la eucaristía no fue planteada consecuentemente o fue presupuesta tácitamente por la decisión adoptada por Pío XII: «La tesis según la cual la celebración de una misa en la que participen cien sacerdotes con fervor religioso es tan valiosa como cien misas celebradas por cien sacerdotes, es una tesis que debe reprobarse como opinión errónea (*error opinionis*)».

Esta declaración es el fruto último y sumamente cuestionable de una evolución que se ha ido produciendo durante siglos en la Iglesia occidental, según la cual en la misa no se veía el acontecimiento de la edificación del único cuerpo de Cristo (cf. *supra*, 112s), sino el valor objetivo (y por tanto cuantificable) del sacrificio eucarístico, al igual que se veía —de manera correspondiente— en el sacerdocio ministerial la potestad para la *confectio sacramenti*. Dicho con otras palabras, el sentido del ministerio sacerdotal se veía en la ofrenda consagratória, valiosa ya «en sí misma», del sacrificio de la misa. *Contra* esta perspectiva teológica, según la cual el número más elevado posible de misas y la celebración lo más frecuente posible efectuada por un sacerdote representa ya un valor, había hablado K. Rahner con anterioridad al Concilio. Él señalaba expresamente que «el efecto de la misa simplemente «oída» es para él [para el sacerdote] el mismo que el de la misa celebrada por él»¹³. De ahí se sigue que la cuestión acerca de la concelebración no debe situarse en el horizonte de cuántas misas privadas queden sustituidas por una celebración en la cual los sacerdotes concelebrantes hacen de manera parecida lo mismo que hacen, por lo demás, en la celebración de una misa privada, a saber, *como sacer-*

12. Lo que sigue fue expuesto mucho más detalladamente y con numerosos testimonios y aspectos complementarios por G. Greshake, *Konzelebration der Priester. Kritische Analyse und Vorschläge zu einer problematischen Erneuerung des II. Vatikanischen Konzils*, en E. Klinger-K. Wittstadt (eds.), *Glaube im Prozess*, FS K. Rahner, Freiburg i.Br. 1984, 258-288.

13. K. Rahner, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, Freiburg i.Br. 1966, 98s.

dotes consagrantes representar el sacrificio de Cristo. No; sino que para que una concelebración de sacerdotes tenga algún sentido, habrá de tenerlo únicamente en el plano del signo. Esto lo indica también el Concilio con la afirmación de que «en la [concelebración] se manifiesta apropiadamente la unidad del sacerdocio» (SC 57). Sin embargo, la estructura de signo en la concelebración quedaba a la vez (1) reducida y (2) perturbada. (1) Quedaba primeramente reducida, porque el proyecto original del texto, en el cual se decía que «la unidad de la Iglesia se manifiesta apropiadamente», fue sustituido por la fórmula «la unidad del sacerdocio». Esto significa que el problema de la concelebración se abordó desde el punto de vista del sacerdote concelebrante, no del de la comunidad concelebrante. (2) La estructura de signo quedó también perturbada, porque el rito posconciliar no enlaza ni con la praxis litúrgica de la Iglesia antigua ni con la de las Iglesias ortodoxas, sino con la concelebración (efectuada en la ordenación sacerdotal), corriente ya en la Iglesia occidental desde los siglos XII-XIII, que en su forma litúrgica es una consagración conjunta, efectuada sincrónicamente por muchos sacerdotes. Ambas cosas conducen a considerables oscurecimientos de lo que es la esencia de la celebración eucarística.

En primer lugar, se oscurece la forma de expresión sacramental. Porque la eucaristía es esencialmente el sacrificio de la Iglesia, la celebración de todos los creyentes, los cuales, por tanto, «concelebran» en un sentido verdadero. Pero esta celebración se halla internamente estructurada, y lo está de tal manera, que –como vimos– en el sacerdote se manifiesta en forma de signo sacramental aquella diferencia básica en la cual la Iglesia existe y en la cual llega a ser posible la celebración eucarística: por medio de la actividad ministerial del sacerdote *in persona Christi*, se hace presente para nosotros la «precedencia» y anterioridad del sacrificio de Cristo. El sacerdote «representa» a Cristo en el signo sacramental. Pero esto precisamente queda *por lo menos* oscurecido por una concelebración de sacerdotes, porque en ella muchos actúan simultáneamente *in persona Christi* y de este modo cuestionan el carácter de signo de este acontecimiento que es precisamente un signo. El hecho de que en la celebración eucarística Cristo hace que su sacrificio sea un sacrificio presente, el hecho de que él es quien llama a los que son muchos a la Cena y los reúne en la *communio*, todo ello se representa como signo en la «contraposición» sacramental entre *un solo* (!) sacerdote que representa a Cristo en virtud de la ordenación sacerdotal y el resto de la comunidad.

Contra esta conclusión se presenta a veces la objeción de que los sacerdotes concelebrantes serían *unum morale*, porque su pluralidad quedaría reducida a la unidad por la participación de ellos en el único sacrificio de Cristo (y por el hecho de que estén unidos en el presbiterio); en cuanto tal

«unidad», representarían al único Señor. Sin embargo, esta objeción no está en lo cierto. En efecto, si se investiga la relación entre la unidad y la pluralidad desde el punto de vista de su forma de expresión (porque de eso se trata: los que son muchos *representarán* conjuntamente, según esta objeción, al único Señor), en este caso se da una estructura irreversible: los que son muchos pueden, sí, manifestarse en el que es Uno, pero los que son muchos no son (como tales) expresión del que es Uno. Así, por ejemplo, los numerosos ciudadanos de un Estado son representados por una sola persona (por un presidente de la nación o por alguien así), pero el que es uno no es representado por los que son muchos. Una pluralidad puede ser representada en forma de signo por uno solo. Por eso, Cristo debe ser representado sacramentalmente por *una sola* persona. Precisamente en virtud de este principio Tomás de Aquino rechaza la administración del sacramento del bautismo por una pluralidad de sacerdotes bautizantes: «El hombre bautiza únicamente como *minister Christi* y como representante de él. Por tanto, así como Cristo es uno, sólo puede haber *un solo* ministro que represente a Cristo» (STh III, 67, 6). Tomás de Aquino refuta expresamente la objeción de que lo que uno sería capaz de hacer podrían *hacerlo* también («eficientemente») muchos. Y su refutación se basa en que, en la dimensión sacramental, la relación entre la unidad y la pluralidad no puede contemplarse en el plano de la *causa efficiens* (la cual admite en sí que muchas causas [sacerdotes] cooperen en una acción [la celebración]). La causalidad eficiente se aplica sólo, según Tomás de Aquino, a actividades que acontecen *virtute propria*. Pero como el bautismo se administra *virtute Christi*, y esto debe manifestarse sacramentalmente, «el Uno (el Señor) realiza su obra por medio de un solo ministro» (*ibid.*, *ad primum*). En resumen: en el plano del signo los muchos sacerdotes no pueden «representar» al Señor, que es uno solo.

Pero en lo que respecta a la opinión de que en la concelebración estaría claro que el sacerdote individual ejerce su potestad sagrada *in persona Christi* «únicamente (!) por su participación en el sumo sacerdocio de Jesucristo y como miembro del *ordo* sacerdotal»¹⁴, diremos que la segunda parte de esta tesis es sencillamente falsa. Es verdad que la ordenación sacerdotal inserta *eo ipso* en el presbiterio, de tal manera que de hecho no se puede ser sacerdote sin ser miembro a la vez de ese presbiterio, pero el ordenado no por eso recibe su misión y su encargo especial por vía del presbiterio, sino que las recibe del obispo que, en la acción de consagrar, representa al Señor que está llamando a una persona al ministerio. Por eso, es erróneo afirmar que el sacerdote sólo puede ejercer su ministerio sacerdotal en cuanto es miembro del presbiterio.

14. Así piensa O. Nussbaum, *Liturgiereform und Konzelebration*, Köln 1966, 26s; cf. también *ibid.*, 36.

Así que se confirma que la renovación de la concelebración, iniciada por el concilio Vaticano II y que –en cuanto al rito y al sentido– enlaza con la concelebración efectuada con motivo de la ordenación sacerdotal (en la Iglesia occidental), significa un oscurecimiento y una pérdida de realce de la forma de expresión sacramental de la eucaristía¹⁵. Porque pertenece esencialmente a la forma de expresión de la eucaristía el que la comunidad entera celebre, sí, la eucaristía, pero de tal manera que la contraposición entre Cristo y su Iglesia encuentre una representación de anámnisis cultural¹⁶. La única persona del celebrante que representa a Cristo pertenece esencialmente al signo sacramental de la eucaristía.

En segundo lugar, se establece una separación inadmisible entre la palabra sacramental y la palabra «kerigmática». Porque los sacerdotes concelebrantes no sólo aparecen unos junto a otros como celebrantes, sino que además deben proclamar en común las palabras de la consagración. El trasfondo lo constituye aquí la teología específicamente occidental acerca de los sacramentos y del sacrificio de la misa, según la cual la esencia de la misa consiste precisamente en la representación del sacrificio de Cristo en la cruz, representación que se efectúa mediante la consagración del pan y del vino, y que, por tanto, el sacerdote solamente celebra misa cuando pronuncia las palabras de la consagración. Esta praxis litúrgica y la teología que le sirve de base no encontraron nunca acceso en las Iglesias de Oriente. En la concelebración ortodoxa se marca clarísimamente (con una fidelidad mayor a la antigua tradición eclesial) la posición del sacerdote que representa a Cristo, porque los sacerdotes «concelebrantes» realizan, sí, funciones culturales accesorias, pero nunca presiden –todos juntos– la celebración de la eucaristía. Tan sólo el celebrante principal pronuncia las palabras de la consagración. Según la comprensión ortodoxa existente hasta nuestros días¹⁷, la pronunciación conjunta de las pa-

15. Así hacía notar ya el eminente liturgista J. Pascher, *Eucharistie*, Münster-Freiburg i.Br. 1953, 158: «Habrá que admitir que una genuina concelebración representa menos bien a la Santa Cena y hace justicia con menor claridad al ‘Haced esto’ del encargo».

16. Por eso está completamente descaminado el que algunos sacerdotes celebren unos con otros sin presencia alguna de una comunidad, o también el que los sacerdotes concelebrantes rodeen el altar formando un círculo, de tal manera que no se represente ya la contraposición entre Cristo y su comunidad, sino que esta última quede reducida a ser algo así como un anexo externo a los sacerdotes concelebrantes.

17. La única excepción la constituye en este punto la Iglesia ortodoxa rusa. Pero se puede demostrar que la práctica de pronunciar en común las palabras de la consagración fue introducida por influencia de la Iglesia occidental. Lo mismo se aplica también a la práctica litúrgica de la(s) Iglesia(s) unida(s), a las que, desde fines del siglo XVIII, Occidente les *impuso* la concelebración sincrónica, y por cierto –¡de manera muy significativa!–, como condición previa para poder aceptar es-

labras de la consagración destruiría la unidad de la misa. Ahora bien, como el rito posconciliar occidental de la concelebración exige la pronunciación conjunta de las palabras de la consagración, está demostrando una vez más que se aproxima de hecho a un conjunto de misas privadas sincronizadas y está determinado por el interés de hacer posible que cada sacerdote participante celebre «su propia misa».

Pues bien, la proclamación conjunta de las palabras de la consagración está sujeta a la misma crítica que se manifestó ya anteriormente: oscurece el signo de que es Cristo mismo el que en estas palabras proclama como anámnisis ante la comunidad la propia entrega que hizo de sí mismo en favor nuestro; oscurece el hecho de que el sacerdote habla aquí sacramentalmente *in persona Christi*. Y además, la pronunciación sincronizada separa violentamente, como consecuencia suprema, la palabra y el sacramento; o más exactamente, establece una separación entre la palabra sacramental (en sentido estricto) y la palabra de Dios, que se hace viva en la proclamación de la Iglesia. Hay que tener bien en cuenta que en la palabra que forma parte de cada sacramento encuentra la proclamación de la Iglesia su más alto énfasis, densidad e intensidad. Esto se aplica también a la eucaristía. Esta se halla constituida y queda constituida (conjuntamente) por la palabra, la cual tiene aquí precisamente su «carácter exhibidor», es decir, se manifiesta en el nivel supremo de su poder salvífico. Ahora bien, en sentido muy general, la palabra es proclamada de hecho (y significativamente) en la Iglesia por medio del testigo que representa a la palabra de Dios. La lectura de la sagrada Escritura y la predicación se efectúan por medio del individuo que, por encargo de Cristo y de la Iglesia, proclama la palabra. A nadie se le ocurriría leer públicamente el evangelio entre dos o tres o incluso entre cincuenta. Ahora bien, puesto que en la concelebración de la eucaristía, al pronunciarse las palabras de la consagración, interviene un «coro de vates» –*sit venia verbo!*– que en la mayoría de los casos no

tipendios por las misas. Precisamente este punto de vista económico –¡válgame Dios!– no debe subestimarse en todo el tema de la concelebración. Porque, en el caso de no pocos sacerdotes y también de una serie de conventos, el estipendio recibido por las misas podría desempeñar un papel importante, ya que este estipendio, según el derecho vigente, corresponde tan sólo al sacerdote efectivamente celebrante o concelebrante, y en consecuencia, semejante estipendio dejaría de percibirse *en forma considerable* por parte de algunos conventos de sacerdotes si en lugar de las antiguas misas privadas, que no raras veces eran muy numerosas, *un solo* sacerdote celebrante presidiera la celebración común de la eucaristía. Esta referencia al estipendio recibido por la misa tiene un sonido muy prosaico, pero –¡por desgracia!– no debe subestimarse en toda esta cuestión. Así me lo confirmó vigorosamente una serie de escritos que recibí después de mis anteriores estudios sobre el tema de la concelebración: eran escritos que censuraban mis observaciones al respecto, formuladas al principio de manera muy *prudente*, y que expresaban bien a las claras que el papel desempeñado por el estipendio debe estimarse de hecho como de una importancia incomparablemente mayor.

hablan muy al unísono y que emiten voces más o menos sincrónicas, entonces se pone en entredicho la unidad de la palabra de Dios: la palabra consagrada aparece en la recitación conjunta de la concelebración como una entidad que se sale del acontecer de la palabra, un acontecer que se produce en muchos niveles, y obedece –por decirlo así– a leyes propias. El relato de la institución, pronunciado conjuntamente, no se presenta ya como evangelio proclamado (un evangelio que siempre es uno solo el que lo proclama), sino como una fórmula de conjuro casi-mágica.

Este oscurecimiento del signo de la palabra, un oscurecimiento que surge mediante la pronunciación conjunta, no se suprime tampoco cuando se recomienda al celebrante principal que recite en voz alta las palabras de la consagración y a todos los demás que lo hagan *submissa voce*. Pues un ligero murmullo o susurro de los celebrantes es de nuevo una indicación más de que aquí no se trata de una proclamación de la palabra, de una proclamación pública de la entrega que Jesús hizo de sí mismo, sino de una acción ritual que proporciona a los concelebrantes la autoconfirmación de estar celebrando –como sacerdotes– la eucaristía *in persona Christi*.

Es posible que, como réplica a las objeciones expresadas hasta ahora en contra de la concelebración posconciliar, se arguya diciendo que tales objeciones son únicamente de carácter relativo, pero no de carácter fundamental, porque sería relativamente fácil modificar no sólo el «contexto ideológico» de la concelebración (sustitución de las misas privadas por una sola celebración efectuada sincrónicamente), sino también el rito resultante de ahí, con sólo hacer que el celebrante principal resalte clara y distintamente como el que actúa sacramentalmente *in persona Christi*, y haciendo ver que los sacerdotes concelebrantes tienen únicamente su lugar en el coro y efectúan determinadas funciones litúrgicas (de carácter secundario).

¿Se eliminarían realmente mediante una simple modificación del rito todas las objeciones que hay en contra de la concelebración?

No, no es así, como indicaremos a continuación –al menos brevemente– y con ello volveremos sobre la cuestión acerca del «sutil clericalismo teológico».

Toda concelebración que tenga sentido está sometida no sólo a una modificación –absolutamente necesaria– del rito, sino también a otras condiciones fundamentales que expondremos sucintamente en las siguientes reflexiones.

La forma más antigua de la concelebración consiste en que, por un lado, el obispo, rodeado por su presbiterio y asistido por los diáconos, y en que el resto del pueblo de Dios, por otro lado, celebren juntos la eucaris-

tía, y en este ordenamiento manifiesten no sólo la unidad de la comunidad –no escindida por una pluralidad de misas–, sino también la estructura interna de dicha comunidad (el ministerio que representa a Cristo se halla en «contraposición sacramental» al resto de la comunidad). En esta celebración eucarística participa cada uno en el puesto, en la función y con el carácter de signo que corresponde a su posición en el conjunto de la vida eclesial: el obispo representa en la anámnesis cultural a Cristo, es decir, él es el único que actúa *in persona Christi* y él es el único que pronuncia el canon eucarístico. El presbiterio aparece como la «asamblea del consejo» que se halla al lado del obispo, como el colegio de aquellos a quienes el obispo envía como auxiliares suyos para que dirijan comunidades locales más pequeñas, y confirman la acción del obispo extendiendo las manos. Los diáconos tienen que llevar al altar los dones de los fieles (que se utilizan también para socorrer a los pobres) y tienen que realizar servicios durante la celebración. Finalmente, los demás –como pueblo de Dios que se ha congregado para alabar a Dios y para ser enviado al mundo– participan en la eucaristía. Confirman la anámnesis sacramental diciendo «amén». En una palabra: cada uno «concelebra» (= celebra la eucaristía) en el puesto y con las características específicas que, por lo demás, le definen dentro de la Iglesia. Por consiguiente, el enfoque específico para la comprensión de la concelebración en la Iglesia antigua no es la pregunta acerca del sacerdote, si él hace algo específico y qué es lo específico que hace en tal celebración, si –por ejemplo– el «valor» de su acción sacerdotal se mantiene o hasta qué punto el presbiterio se representa de manera especial en la concelebración –hacia estas preguntas de segundo orden el concilio Vaticano II dirigió, por desgracia, su atención especial–, sino que se trata primordialmente de que, en la eucaristía concelebrada, la comunidad, que es una sola, con la pluralidad de sus servicios y dones, se congregate en torno a un solo altar, celebre una sola eucaristía, a fin de hacer que Cristo la plasme de este modo y haga de ella una unidad mayor. Por tanto, el sentido de la concelebración reside en la representación sacramental de la Iglesia como *communio*, es decir, en su coexistencia –llena de tensión– entre la unidad y la pluralidad. No se trata de un «más» o de un «menos» de gracias, sino de un «más» o «menos» de expresividad de lo que es la Iglesia. Pero esto significa que no puede justificarse la concelebración si es desligada de este contexto, ya sea porque unos sacerdotes concelebraren sin «pueblo» (o que la participación de los fieles no se halle en proporción con el número de sacerdotes), o bien porque los sacerdotes concelebraren sin el obispo o sin otra «persona de referencia» en la cual esté representado el obispo como centro unificador del presbiterio, o en la cual se repita de manera análoga la relación existente entre el obispo y el presbiterio. En resumen, tan sólo allá donde una Iglesia local se represente a sí misma, con todo su poder de signo, en la celebración eucarística co-

mo tal, tendrá sentido y será legítima una concelebración de sacerdotes, *¡pero según un rito modificado!* Ahora bien, hoy día esta situación sería más bien el caso excepcional, sobre todo porque tal concelebración –en todo caso en las actuales circunstancias pastorales y en las estructuras pastorales de la Iglesia occidental– exige e implica cierta complicación, solemnidad y despliegue ceremonioso.

Pues bien, se halla íntimamente relacionado con ello aquel factor que despierta la sospecha de clericalismo: en la solemnidad eucarística concelebrada, el ministerio eclesiástico se representa de hecho en su «contraposición sacramental» a la comunidad. La concelebración es –como lo formulan sin cortapisas casi todos los autores– la representación *jerárquica* de la Iglesia. Este punto de vista es legítimo, porque el ministerio consagrado representa sacramentalmente la contraposición sanadora y santificadora en que Cristo se halla con respecto a su Iglesia. Y sin embargo, esto no es más que un aspecto del ministerio. Porque el ministro eclesiástico no sólo se halla *in persona Christi* frente a la comunidad, sino que además –por lo menos (!) con el mismo énfasis– se halla dentro de la comunidad como un igual entre sus iguales. El ministerio es (también) un carisma entre los demás numerosos carismas. El sacerdote consagrado es y sigue siendo un hermano entre hermanos y hermanas, y también él depende de la acción redentora de Cristo. Esta idea –como ya hemos visto– tiene considerables consecuencias para una teología del ministerio. Siempre que no se trate del servicio que representa a Cristo, el sacerdote se halla plenamente dentro de la comunidad, es y sigue siendo «laico» en el pleno sentido teológico de la palabra. ¿Por qué ha de ser él mismo quien celebre? «¡Quiero tener mi misa!», me decían ya muchos sacerdotes. ¿Qué significa eso de «mi» misa? O decían: Si no es posible «mi» misa, ¡entonces –por lo menos– una concelebración en la que yo actúe igualmente «como sacerdote»! ¿Y por qué razón? ¿Por qué he de diferenciarme de mis hermanos cristianos y presentarme «como sacerdote»? A todas estas preguntas no les he encontrado jamás una respuesta que tuviera sentido¹⁸. Posiblemente no exista

18. A no ser que se haga referencia a que en el Código de derecho canónico de 1983 se «recomienda encarecidamente» la celebración diaria (a diferencia de lo que sucedía en el Código de 1917, donde se decía únicamente que el sacerdote debía celebrar la misa varias veces al año). Cf., a propósito, K. Hillenbrand, *Die Liebe Christi drängt uns*, Würzburg 1992, 58ss. Sin embargo, me sospecho

tal respuesta. Pero lo que sí está bien patente es aquella «forma sutil de clericalismo» que, en la tensión existente entre el estar en contraposición y el estar juntamente con, elige el estar en contraposición. «¡A fin de cuentas, yo soy sacerdote y quiero actuar como tal, quiero presentarme como tal!». Contra esta actitud habrá que preguntar encarecidamente: ¿dónde y cómo encuentra su representación sacramental el hecho de que el ministro se halle *dentro de* la comunidad; de que él, juntamente con todos los demás, deba hacer que le transmitan los dones salvíficos de Cristo; de que, por tanto, su especial posición ministerial es tan sólo servicio en favor de los demás, un servicio que es provechoso precisamente cuando es necesitado, y del que no puede uno valerse para la propia satisfacción o para la autoconfirmación sacerdotal?

«Hacer presente y ostensible» este hecho de que el ministerio «esté con» los demás cristianos es algo que hoy día tiene especial urgencia. Porque, a diferencia de lo que sucedía en otros tiempos, vemos que para muchos de nuestros contemporáneos la posición ministerial especial que una persona ocupa en la Iglesia (es decir, el «factor jerárquico») es lo verdaderamente problemático, y se tolera únicamente allá donde se ve que esa «posición especial» tiene

que a los canonistas que formularon esta recomendación no se les pasó por la mente el que un sacerdote pudiera participar también en la misa de otro sacerdote, ya sea porque no se tomó en serio la reorientación de la teología del ministerio, o bien porque –teniendo en cuenta principalmente las pequeñas parroquias de los países occidentales– no se vio en absoluto la posibilidad de que un sacerdote pudiera participar normalmente en la celebración de otro sacerdote. Otra cuestión distinta es si allá donde no se requiere el servicio eucarístico de un sacerdote, no obstante haya que exigir o «recomendar encarecidamente» –¡en cualquier caso!– la celebración diaria. ¿Por qué, si puede saberse? Aquí debemos ser muy prudentes: después de que el concilio Vaticano II haya evocado de nuevo multitud de formas de culto divino y principalmente haya asignado una nueva dignidad a la liturgia de la palabra, podremos plantearnos al menos la cuestión de si habrá que subir siempre a las «altas cumbres» de las formas litúrgicas y no se podrá pasear también (por lo menos de vez en cuando) por la «encantadora serranía». En lo que se refiere a la posible objeción de que finalmente ha sido «la Iglesia», incluso en un concilio, la que ha introducido y recomendado esta forma, y de que no puede venir un teólogo cualquiera y poner en tela de juicio toda la cuestión, habrá que replicar: «la Iglesia», incluso hasta el último concilio, ha recomendado la celebración privada y en solitario de la misa, y con ello ha conducido a la anomalía de una celebración sincrónica de muchas misas en un mismo y único lugar, cosa de la que hoy día «se preferiría» no saber nada. Así como yo (con muchos otros teólogos) critiqué antaño esa anomalía y no participé nunca en esa praxis, así sucede ahora también con la actual praxis de la concelebración. Me parece que esta es un abuso y en grado no menor.

clarísimo sentido de servicio y que el ministro –en un sentido mucho más fundamental– es un hermano dentro del pueblo de Dios.

Por consiguiente, en caso de que la concelebración no conduzca a un sutil clericalismo, entonces habrá que situarla de nuevo –fijémonos bien: ¡después de modificar el rito!– en equilibrio con aquella especie de «concelebración» en la que el sacerdote o los sacerdotes ocupan con plena conciencia el puesto con y entre el pueblo de Dios, y con ello ofrecen al mismo tiempo el signo de que ellos, *en primer lugar*, entienden estrictamente su ministerio como un servicio y quieren «presentarse» únicamente como ministros allá donde se les pida este servicio; y de que ellos, *en segundo lugar* –a pesar de que son ministros consagrados–, siguen siendo (siempre) laicos, miembros del pueblo de Dios entre los demás miembros de este pueblo.

En esta línea podría estar también la exhortación de Francisco de Asís al capítulo general de la Orden en el año 1224, al que él no pudo asistir a causa de una enfermedad: «Amonesto y exhorto en el Señor a que en los lugares en que habitan los hermanos se celebre sólo una misa cada día según la forma de la santa Iglesia. Y si hay en el lugar más sacerdotes, conténtese cada uno, por el amor de la caridad [!], con oír la celebración de otro sacerdote; porque el Señor Jesucristo colma a los presentes y a los ausentes que de él son dignos». Detrás de esta exhortación podría estar la acentuación de la unidad fraterna, la cual se opone a que la comunidad quede dividida entre los que celebran y los que «simplemente» asisten.

Esta amonestación del «Poverello» no ha perdido nada de actualidad en nuestros días. No es casual que hoy algunos laicos se sientan «excluidos» durante una concelebración. Esta les parece la reedición de una liturgia clerical, efectuada únicamente por los miembros del clero, y a la que los «asombrados» laicos deben asistir limitándose a «mirar». Creo que muy bien podrían aplicarse a la concelebración las palabras de un laico, referidas por A. Kassing: «La concelebración representa, sí, más claramente la unidad del sacerdocio, pero a costa de la unidad de la comunidad»¹⁹. Por tanto, la práctica de la concelebración corre peligro de

19. A. Kassing, *Konzelebration und eucharistische Gemeinde*: WuW 20 (1965), 235. Lo mismo aparece también en grandes colegios, por ejemplo en Roma, donde la correspondiente comunidad queda escindida en alumnos «concelebrantes» y alumnos «simplemente participantes en la celebración» (véase lo absurdo de esta manera de hablar!), y además se inicia a los sacerdotes relativamente jóvenes en una práctica completamente descaminada del servicio sacerdotal, no raras veces por la sola razón de que con el simple hecho de «celebrar» deben ganarse su sustento diario gracias al estipendio recibido por las misas.

incurrir en el clericalismo²⁰, es decir, en aquella actitud en la cual el sacerdote, sin razones serias, se sitúa en contraposición a la comunidad. En lo concerniente a la concelebración surge con insistencia la pregunta de si el sacerdote comprende su ministerio como un servicio o como una justificación, si él –para decirlo con otras palabras– toma en serio la siguiente actitud: «Lo decisivo no es que sea yo o algún otro sacerdote el que pronuncie las palabras de la consagración; se trata de un servicio, no de un privilegio»²¹.

Por todas estas razones, la concelebración –repetimos: bajo la condición previa absoluta de que se corrija a fondo el rito, sin la cual la concelebración sigue siendo una perversión en el más verdadero sentido teológico de la palabra, una inversión de la estructura sacramental más profunda de la palabra y del sacramento– podrá ser únicamente una «excepción» festiva en ocasiones en que la Iglesia se represente con especial expresividad en su unidad y en su pluralidad.

Las exposiciones sobre la concelebración fueron muy extensas, quizás demasiado detalladas para algunos lectores. Pero debían servir de ejemplo del fenómeno de un «sutil clericalismo», el cual consiste finalmente en exagerar el sentido del ministerio y de sus competencias, olvidándose con ello o dejando de ver que el ministerio –según el evangelio– debe ejercerse «desde el último lugar». El ministerio es servicio, y lo es hasta tal punto que –repetiendo una vez más las palabras de P. J. Cordes– «incluso un solo rasgo de que el ministerio tenga la finalidad en sí mismo (como si se celebrara ‘pascualmente’ a sí mismo) o de que sea una actitud de dominio absolutista significaría una perversión del carácter ministerial»²².

Después de hablar de los posibles abismos en los que puede caer la existencia sacerdotal, mencionaremos ahora algunos «elementos de estilo» de la vida espiritual. En todo ello, la palabra «estilo» no designará nada especial y extraordinario, sino que nos ha-

20. Schmidt hizo notar ya, en una reunión de estudios celebrada el año 1963 en Tréveris, la curiosa paradoja de que en una época en que debiera desclericalizarse la liturgia, esta estaría clericalizándose de nuevo por medio de la concelebración. Cf., a propósito, HID 17 (1963) 64-68.

21. R. Taft, *Ex oriente lux?*: ThGw 25 (1982) 275.

22. P. J. Cordes, *Sendung zum Dienst*, Frankfurt a.M. 1972, 174.

rá ver que precisamente los mencionados *abyssus* sólo podrán superarse y dominarse cuando espiritualmente se oponga a ellos lo que no es simplemente incidental ni brota de una situación existencial general, sino que constituye una característica concreta de la vida. Nos referimos precisamente al *estilo*.

Elementos del estilo de la vida espiritual

1. La oración

a) La oración y el trabajo

Cuando cesa el diálogo, cesan también las relaciones. Así sucede entre nosotros, los seres humanos. Y la cosa no es distinta entre los hombres y Dios. Por eso, la oración forma parte esencial de la vida de fe: esa oración en la que se expresan las relaciones del hombre con Dios y estas relaciones se realizan hablando. La oración es «la fe que habla» (O. H. Pesch). Lo que se aplica a todo creyente, se aplica con más intensidad todavía al sacerdote, ya que este, en virtud de su misión, se halla en una relación especial con aquel que le envía. Por eso el sacerdote, al ser ordenado, asume la obligación de rezar la liturgia de las horas. Pero el que piense que ese rezo es ya suficiente oración, se está equivocando de lleno. Pues por muy importante que sea la oración del breviario, esa oración «vive» del hecho de alzarse sobre la base de una oración *personal*. Sin un orar extenso, permanente y personal, la oración formulada ya previamente se congela y se reduce a formas vacías y muertas, que uno acaba por «despachar» maquinalmente (o a las que uno recurre «cuando le viene en gana»). Más aún, tendremos que preguntarnos incluso si algunos sacerdotes no harían bien de vez en cuando en dejar por algún tiempo el rezo de las horas, para sustituirlo por extensos (!) ratos de oración en los que se pongan realmente en presencia de Dios, con una actitud enteramente personal, pregunten cuál es su voluntad y respondan a esa voluntad.

Las relaciones personales exigen oración personal. Y esto puede constituir un gran desafío. Porque en la oración el creyente no sólo experimenta la cercanía bondadosa de Dios, sino también su aparente ausencia y ocultamiento y, con ello, toda la oscuridad y el

peso de la fe. Dios no se presenta, como quien dice, «automáticamente» accediendo a nuestra disposición para orar, de modo que él llene con su palabra consoladora nuestra búsqueda de Dios y compense con su poder nuestra incapacidad. Dios no es un ídolo al que podamos recurrir en la oración para nuestra propia satisfacción espiritual. Dios es «el totalmente Otro», el Oculto y El-que-se-sus-trae. Por eso, la oración no apaga nuestra sed de que nuestra vida sea colmada por Dios, sino que aumenta esa sed. Tan sólo en el reino de Dios quedará satisfecho nuestro anhelo no saciado. Hasta entonces, con la actitud de la fe, hay que esperar en silencio con actitud de fe en Dios y buscarle en la acción, pero sin poder encontrarle por completo.

Ahora bien, en todo ello se impone inevitablemente la dolorosa experiencia de no estar a la altura de la oración, de la quietud y del estar a solas. Se hace palpablemente claro cómo el rendimiento y la acción, el hablar y el hacer ruido y el perseverar en nuestros pensamientos, deseos e imaginaciones son algo que nos va mucho mejor que la oración, el recogimiento y el aguardar silenciosos en la presencia de Dios. En resumen: la oración no nos satisface. Y entonces surge la gran tentación de dejarla y de hacer otras cosas «más razonables», de emprender actividades que valgan más la pena que el arrodillarnos ante Dios en silencio e insatisfechos. ¡Cuántos hay que, después de tales experiencias, abandonan la oración y la sitúan en segundo o en tercer lugar! Excusas como la de que se procede así con «buena conciencia» las hay más que de sobra (además, la afirmación: «Después de todo, yo rezo ya el breviario» puede ser una de esas excusas): hay una apremiante labor pastoral, hay cosas que impiden constantemente el recogimiento, hay miles de obligaciones. Por eso, no pocos sacerdotes dicen: «¡Mi trabajo es oración!». De esta manera se desliga uno de un penoso deber, y la necesaria tensión vital que existe entre la oración y el trabajo se resuelve en favor del trabajo.

La tesis de que «mi trabajo es mi oración» puede apoyarse en cierto modo en Ignacio de Loyola. Al ser preguntado por un maestro de novicios cuántas veces deben orar al día los jóvenes escolásticos jesuitas, Ignacio responde: «Deben contentarse con una hora de oración al día y esforzarse, por lo demás, por encontrar a Dios en su trabajo, es decir, en su estudio». Claro que aquí hay que tener en cuenta, en primer lugar, que Ignacio presupone que los «hermanos» jesuitas oran efectivamente una hora al día. Si

esto es así, entonces basta para la mayor parte del día el encontrar a Dios en el trabajo. Pero esto, según Ignacio, no se logra automáticamente, por lo que él enseña a continuación de esta instrucción que el hallar a Dios en el trabajo presupone –como escribe literalmente– «gran abnegación propia y mortificación». ¿Cómo llega Ignacio a mencionar estos conceptos clave: abnegación propia y mortificación?

Hay que tener muy en cuenta que el trabajo, considerado en sí mismo, es cosa completamente ambivalente y ambigua. Por ejemplo, se puede considerar y efectuar el trabajo como una de las maneras más importantes de «realizarse a sí mismo». Y así sucede hoy día con muchas personas y también con algunos sacerdotes. Están permanentemente activos, permanentemente dedicados a algo; no son capaces *ni una sola vez* de serenarse, de guardar distancia; necesitan el trabajo para confirmarse a sí mismos con lo que están haciendo. En efecto, algunos trabajos hacen que de ellos se saque algo. Por eso, la persona siente en el trabajo y por el trabajo que uno es algo, que uno es capaz de algo, que uno está realizando algo. Pues bien, si el trabajo es *sólo* un medio para la realización de sí mismo, entonces no es posible encontrar a Dios en él. Por eso, Ignacio añade como condiciones las palabras clave: «abnegación propia» y «mortificación». Estas palabras tratan de expresar que tan sólo cuando uno tiene una actitud básica diferente ante el trabajo, no la actitud de la exclusiva autorrealización y autoconfirmación, sino la de la abnegada dedicación a los demás, a Dios y a su Reino, entonces el trabajo es un medio para estar unido «con el Señor». Por eso, el dejarse absorber plenamente por el trabajo sin un mínimo de oración y sin hacer pausas explícitamente contemplativas, y sin esfuerzo alguno por negarse y mortificarse a sí mismo, es algo que no tiene ningún valor espiritual. Prolongados ratos de oración durante los cuales uno se distancie de todo son ineludiblemente necesarios, también y precisamente cuando se trate de un trabajo como el de la labor pastoral.

La tensión entre la oración y la labor apostólica se puede observar ya en la vida de Jesús (cf. Mc 1, 35s) e igualmente en sus discípulos, que son llamados no sólo a «estar con él» (Mc 3, 14), sino también a «ser enviados a predicar» (*ibid.*). Esta tensión continúa luego a través de la historia de la Iglesia, y puede verse principalmente en la vida de los santos. En ellos se muestra que la oración y el trabajo, la contemplación y la acción, el desierto y la misión apostólica al mundo se condicionan mutuamente y son un todo que encierra en sí tensiones, pero que es necesariamente coherente. Toda misión de Dios al mundo brota del oír y del dar respuesta a su palabra, y remite constantemente de nuevo a tal «diálogo». Tan sólo cuando la actividad pastoral se fundamenta en la

oración, entonces no pierde de vista cuál es su objetivo, que consiste en conducir a la comunidad que le ha sido confiada hacia aquella relación personal con Dios que se expresa de manera especial en la oración. Por eso, a Josué se le instruyó que «meditara día y noche la ley del Señor, para poder actuar en consecuencia» (Jos 1, 8).

b) *La oración y el ser sacerdote*

La oración constituye un criterio importante para que el sacerdote se comprenda a sí mismo. Porque en la oración es donde más intensamente se pregunta al sacerdote de qué modo quiere él entenderse a sí mismo: como gestor espiritual o como «hombre de Dios», como funcionario o como aquel que realiza su trabajo desde su unión con Cristo. Sin la oración, la labor pastoral se hace superficial con el tiempo y –en el mejor de los casos– degenera convirtiéndose en la actividad propia de un funcionario. Porque el que no ora no es capaz ya de conocer lo esencial, hace caso omiso del llamamiento de Dios, su palabra y su acción no brotan ya del escuchar la palabra de Dios. Un obispo dijo en una ocasión: «No me hace falta más que escuchar durante dos o tres minutos la predicación de un sacerdote para darme cuenta de si hace oración». ¿No se dará cuenta de ello también la comunidad?

Un sacerdote que huye de Dios y que, de este modo, huye de sí mismo y no tiene un verdadero centro, no será capaz tampoco de realizar debidamente su servicio pastoral. Por eso, tal cosa es probablemente lo peor que pueda sucederle a un sacerdote, ¡y es algo que puede ocurrir tan fácilmente! Todos los seminaristas, durante el tiempo del seminario, están obligados a buscar la cercanía de Dios, el silencio interior, el recogimiento y la oración. Y difícilmente habrá alguno que, durante ese tiempo, no se haya esforzado seriamente en hacerlo. Luego, acabado ya el seminario, viene la actividad pastoral; la persona se ve reclamada por miles de cosas; el empleo del tiempo se va planificando cada vez más; las energías espirituales se van concentrando en la comunidad. ¿Qué sería más obvio que restar entonces tiempo y energías de donde más inocuamente se puede hacer: de la quietud, de la oración, del escuchar la palabra de Dios? Al principio parecerá quizás que nada ha cambiado. Y eso es lo peligroso: que parece al principio que nada cambia.

Podemos comparar esto con el ejercicio de montar en bicicleta: si dejamos de pedalear, es decir, cuando no dedicamos ya nada de energía a la bicicleta, esta sigue marchando todavía durante algún rato. Si se parase de repente, entonces nos asustaríamos quizás y volveríamos a pedalear con mucho ahínco. Pero ¡la bicicleta sigue marchando! ¡Y va bien!... Algo parecido sucede cuando dejamos de dedicar energía, tiempo y esfuerzo a nuestras relaciones personales con Cristo. Al principio, todo parece seguir exactamente igual. Y no nos damos cuenta de que ha habido una interrupción. Pero de manera casi imperceptible las cosas van cambiando por completo, hasta que ya nada marcha, hasta que ya nada marcha debidamente y bien.

Es verdad que son un hecho innegable las numerosas ocupaciones y actividades de la labor pastoral cotidiana que a menudo ahogan la mejor voluntad que uno tenga de hacer oración. Pero en este punto, ¿no obran muchos sacerdotes de manera muy contradictoria? Por ejemplo, cuando hay que dar clases, cuando se han contraído obligaciones de dar conferencias, de dirigir la meditación de grupos, de asistir a actos de culto, entonces se apuntan cuidadosamente las fechas y las horas en el calendario y se observan los compromisos a rajatabla. ¿Por qué no se apuntan también en el calendario los ratos reservados para la oración, y se cumple con ellos lo mismo que con los demás compromisos? Si no se hace tal cosa, si la oración es lo primero de lo que «se prescinde» en la jornada diaria, entonces se ve con toda claridad que no son las numerosas obligaciones las que tienen la culpa de que dejemos la oración, sino que la culpa de todo la tiene la escala total de valores por la que se rige nuestra vida.

Pero para el «estilo» de la vida espiritual no basta que la oración forme parte del ritmo del día. Precisamente cuando hay días que no permiten dedicar extensos ratos a la oración, vemos que el ritmo semanal adquiere mayor importancia. Y luego también el ritmo mensual. En cuanto a este ritmo mensual, se recomienda la práctica habitual del denominado «día de desierto»¹: uno se sale en cierto modo de lo habitual y cotidiano, a fin de tener un día libre para Dios, para el recogimiento, para la meditación y la reflexión.

1. Más detalles pueden verse en G. Greshake-J. Weismayer (eds.), *Quellen geistlichen Lebens IV: Die Gegenwart*, Mainz 1993, 251ss.

Y finalmente, el ritmo anual desempeña también su papel; durante él la práctica de los ejercicios espirituales ofrece un factor importante de renovación.

c) *Breve excursus: ¿Relación (de oración) con María?*

Algunas voces (no muchas) me censuraron que en mi obra anterior, titulada *Ser sacerdote*, no hablara en absoluto acerca de la relación especial del sacerdote con María. De hecho, yo era y sigo siendo de la opinión de que en este ámbito es muy oportuna cierta discreción. Si nos damos cuenta de la gran cantidad de «sublimaciones» (muy significativas psicoanalíticamente) que en otros tiempos se han producido en este terreno, si nos fijamos en las cursilerías religiosas y en las extravagancias teológicas que siguen diciéndose hasta el día de hoy (así, por ejemplo, se dice en la invitación oficial al «Jubileo de los sacerdotes» en Roma [del 14 al 18 de mayo de 2000]: «La reina de los apóstoles recibe a sus [!] sacerdotes»), si tenemos en cuenta que en un seminario de un país de lengua alemana una tercera parte de los seminaristas confiesan que recibieron su vocación al sacerdocio por su devoción a nuestra Señora de Medjugorje, se impone urgentemente el guardar cierta «abstinencia» (de la misma manera que, después de los excesos de la mariología del tiempo de Pío XII, el concilio Vaticano II y el desarrollo posterior al concilio regresaron de nuevo a cierta sobriedad en este campo).

Sin embargo, es indiscutible que el ministerio sacerdotal posee una especial proximidad a María. (1) El sacerdote se halla al servicio de la Iglesia. Pero lo que la Iglesia es en definitiva, eso se ve en María como el «símbolo real» personal y la «figura perfecta» de la Iglesia. María incluye conjuntamente a todos en su *communio* con el Hijo de Dios, y reúne a todos en la unidad con el «sí» pronunciado por ella. Por tanto, el servicio del sacerdote se halla enteramente dentro del horizonte de María y la *Ecclēsia*². (2) Si un axioma de la teología específicamente alejandrina dice así: «Lo que es María hemos de llegar a serlo nosotros», este axioma se aplicará especialmente al sacerdote. No sólo en la vida personal, sino también en los cristianos confiados al sacerdote, Cristo quiere adquirir forma nuevamente, quiere «encarnarse», «venir al mundo» de nuevo. Pero esto quiere decir que tan sólo con orientación hacia una «fecundidad mariana» (H. U. von Balthasar) tiene supremo sentido e importancia la actividad ministerial. Por tanto, el ministerio sacerdotal y María se hallan en estrecha relación, la cual –aunque de manera respectivamente distinta– puede y debe expresarse en la oración y en otros actos espirituales.

2. Cf. a propósito A. Müller, *Ecclēsia – Maria*, Fribourg ²1955.

d) *La oración y la representación vicaria*

En todo ello el sacerdote debe tener bien presente que la oración no es sólo un asunto suyo «sumamente personal», sino que se cuenta también entre los deberes que el sacerdote tiene para con las personas a él confiadas, y por cierto en un triple aspecto:

1) Para muchas personas con las que el ministro tiene que verse, Dios está terriblemente lejano. En la oración personal, en la que también el sacerdote encuentra ineludiblemente la oscuridad de la fe, él se siente solidario con aquellos a quienes la fe les resulta una cosa difícil. Juntamente con ellos el sacerdote experimenta –por decirlo así– en su propio cuerpo la lucha con Dios: «Yo no te dejaré hasta que me bendigas» (Gn 32, 27). Este testimonio de su búsqueda de Dios en la oración, una búsqueda que a menudo resulta penosa, será para él una manera de solidarizarse con el «mundo».

2) La comunidad tiene derecho a un pastor que no se refugie constantemente en sus ocupaciones, evadiéndose de este modo, sino que «se sitúe» ante Dios y ante sí mismo. La comunidad no necesita simplemente a un sacerdote «consagrado válidamente», sino a un sacerdote que sea «hombre de Dios», que viva escuchando a Dios, y que en calidad de tal se llegue a la comunidad y exista para ella. De lo contrario, ¿cómo iban a cumplir los sacerdotes la instrucción del concilio Vaticano II, según la cual ellos «siempre enseñan no su propia sabiduría, sino la palabra de Dios» (PO 4)?

3) Vemos que ya en el Antiguo Testamento una de las tareas esenciales de los «hombres de Dios» consiste en comparecer ante Dios en representación de los demás y en comprometerse en favor de ellos. De este modo mantienen abierto el espacio para Dios en un pueblo que con harta frecuencia se cierra a Dios y se niega a tener relación con él. En esta serie de hombres de Dios, en la que se halla también Jesús, se encuentra igualmente el sacerdote, a quien se le exige que ore en representación de los demás. El sacerdote –desde luego, junto con otros cristianos– es, por decirlo así, un «delegado permanente encargado de orar» por la comunidad³. Muchos fieles poseen una sensibilidad obvia para captarlo; acuden al sacerdote y le dicen: «¡Ore usted por mí!». Y muchos no lo dicen, pero lo esperan.

3. Más detalles sobre esta condición de «estar delegado» en R. Voillaume, *Mitten in der Welt*, versión alemana, Freiburg i.Br. ³1955, 107-124.

Por eso, cada sacerdote debería reflexionar muy seriamente acerca de cómo le va con su propia oración, sobre todo con los extensos ratos de oración diaria, que no tienen nada que ver con las ganas que uno sienta de orar en aquel momento. Porque —como dice Karl Rahner— «la fe del sacerdote de nuestros días es la fe del sacerdote que ora, casi me atrevería a decir, del sacerdote de contemplación mística, o no existe tal fe»⁴.

2. El estudio, la lectura espiritual, la asistencia necesaria

El sacerdote ha sido ordenado para prestar servicio a la palabra. En nombre de Cristo, debe transmitir el evangelio del Reino. Pero debe transmitirlo de forma que aparezca como un mensaje con credibilidad, como un mensaje que «inflame» al hombre. Por eso dice el decreto del concilio Vaticano II sobre el ministerio de los presbíteros: «La predicación sacerdotal... para mover mejor las almas de los oyentes, debe presentar la palabra de Dios no sólo de manera abstracta y general, sino aplicando la verdad perenne del Evangelio a las circunstancias concretas de la vida. Así, el ministerio de la palabra se ejerce de muchas maneras según las diversas necesidades de los oyentes y los carismas de los predicadores» (PO 4). Esto quiere decir que la palabra no debe proclamarse «de cualquier modo», sino de tal manera que llegue realmente a quien la escucha. Esto exige reflexión, esfuerzo y estudio, sobre todo en los tiempos actuales, en que las personas afrontan el evangelio con muchas preguntas y problemas, y no raras veces con una actitud de escepticismo. La proclamación de la fe debe abordar los problemas de las personas y responder también a sus preguntas críticas en el plano de una argumentación racional. Tal cosa no es posible sin dedicarse al estudio (cf. también PO 19). Por eso, el estudio es una de las obligaciones indispensables del sacerdote.

Tal vez las siguientes reflexiones drásticas puedan aclararlo: un cirujano que ya no estudia y que por falta de información sobre nuevos conocimientos y métodos fracasa en una operación, puede ser demandado judicialmente por vulnerar su obligación de prestar la debida asistencia

4. K. Rahner, *Knechte Christi* Freiburg 1967, 42 (versión cast.: *Siervos de Cristo*, Barcelona 1970, 80).

médica. ¿Qué pasará con un sacerdote que, por abandono igualmente del estudio, vulnera también su «obligación de prestar asistencia» con la proclamación del evangelio, de tal manera que en sus sermones y en sus enseñanzas de la fe no llega realmente a la comunidad, y la palabra de Dios no puede desarrollar todo su vigor? Además, el que no sienta ningún interés por la teología, haría bien en preguntarse qué significa para él una fe que ya no es objeto de reflexión ni del anhelo de descubrir en ella nuevos aspectos sorprendentes.

También Juan Pablo II, en su Carta a todos los sacerdotes con ocasión del Jueves santo de 1979, recomienda encarecidamente el estudio constante de la teología: «No podemos conformarnos con lo que hemos aprendido un día en el seminario... Este proceso de formación intelectual debe continuar durante toda la vida... Nosotros debemos ser *testigos* de Jesucristo *altamente cualificados*. Como maestros de la verdad y de la moral, tenemos que dar cuenta a los hombres, de modo convincente y eficaz, de la esperanza que nos vivifica. Y esto forma parte también del proceso de conversión diaria al amor, a través de la verdad»⁵. Por tanto, el estudio se halla relacionado, según el papa, con la conversión diaria. Es un verdadero esfuerzo que debemos realizar día tras día. En este sentido, el estudio es también un elemento del «estilo» de la espiritualidad sacerdotal.

Algo parecido se puede decir de la lectura espiritual, que ha de practicarse habitualmente, es decir, del empeño por ocuparse de leer los testimonios escritos que transmiten impulsos espirituales. Aquel que ha sido llamado a transmitir la fe, necesita recibir constantemente nuevos estímulos para no correr en vano y para no limitarse a transmitir los consabidos lugares comunes y las palabras vacías que hace ya mucho tiempo que perdieron todo su vigor. Y también la propia vida de fe no puede vivir de las «provisiones para la marcha» que le dieron a uno durante el tiempo de su formación, y que él guarda y lleva consigo en la «mochila» para que le sirvan para toda la vida. Toda persona va cambiando en el trans-

5. Juan Pablo II, *Carta a todos los sacerdotes de la Iglesia con ocasión del Jueves Santo* (1979): *L'Osservatore Romano* 15 (1979) 12 (n. 10). Cf., además, los documentos dimanados del Sínodo de obispos de 1990: D. Tettamanzi (ed.), *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali*, Roma 1990 [N. del editor: comentarios a la Exhortación *Pastores dabo vobis* en la revista *Seminarios* 125-126 (1992)].

curso de los años. Las situaciones de la vida y del trabajo van modificándose; surgen nuevas preguntas y dificultades; ideas y actitudes que uno consideraba evidentes, llegan a hacerse problemáticas. El que crea poder afrontar y resolver todo esto por sí solo se equivoca. Olvida que nosotros los seres humanos —y por cierto, de manera muy esencial— vivimos también de las experiencias, intuiciones e ideas de otras personas. Por eso, el sacerdote necesita especialmente —¡claro está que no sólo él!—, además del intercambio espiritual mediante la conversación con otras personas, necesita —digo— la lectura espiritual, y la necesita (por decirlo así) como una especie de asistencia espiritual permanente. Ronald Knox, uno de los grandes directores espirituales ingleses dedicados a la labor pastoral con sacerdotes, señala en un capítulo sobre la tibieza espiritual: «Si usted me pregunta qué medicina hay contra esa tibieza, yo le responderé con muy breves palabras: ‘la lectura espiritual’»⁶.

La razón de que de algunos sacerdotes dimanen tan pocos estímulos para la comunidad, de que por este motivo algunos sermones sean tan estériles, tan vacíos de sentido y tan eternamente repetitivos, ¿no será que el sacerdote recibe personalmente muy pocos estímulos espirituales?

La lectura espiritual como «permanente asistencia espiritual». Esta «palabra clave» remite a otro factor que es incomparablemente más importante: el de la «asistencia (o acompañamiento) espiritual *personal*». Aquel que, por ser sacerdote, está llamado a atender espiritualmente a personas (comunidades, colectividades, cristianos en particular) no puede ni debe prescindir de tal asistencia o acompañamiento espiritual. Cuando uno no está dispuesto —con toda sinceridad y profundidad— a abrir su interior otra persona, a pedirle consejo e instrucciones, a confrontarse seriamente con él en caso necesario, entonces esto será una señal de que, en la vida y en la actuación sacerdotal, uno prefiere seguir las propias tendencias, los propios estados de ánimo y los propios deseos, en vez de escuchar la palabra de Dios. ¡Qué fácil es engañarse uno a sí mismo y convencerse de que tal o cual cosa es lo que Dios quiere (o lo que Dios no quiere); de que esto o aquello es lo que le parece bien a Dios, etc.! Y precisamente porque en lo más profundo uno presente o sa-

be que aquello de que se trata no corresponde a la voluntad de Dios ni es lo que le parece bien a Dios, entonces no quiere hablar de eso con nadie. Se está engañando a sí mismo. Por el contrario, la disposición para exponer la propia vida y acción al juicio de otra persona (o de otras personas) es la prueba clarísima de que uno busca en realidad el situarse y abrirse «ante» Dios, algo que, por decirlo así, se expresa a modo de signo en el hecho de situarse y abrirse «ante» un hermano cristiano, y no quiere confundir la voluntad divina con aquello que le dictan sus propios deseos e impulsos ocultos. El consejo, la recomendación, la instrucción y la advertencia de una persona que le atiende y acompañe a uno espiritualmente son el medio de salir del estar girando en torno a sí mismo y de poder deshacerse de posibles engaños propios. Y esto, prescindiendo enteramente de que a todos hay que recomendarles con el mayor encarecimiento que reciban habitualmente el sacramento de la penitencia, a fin de situarse ante los propios abismos y acciones equivocadas y, con el perdón recibido, emprender un nuevo comienzo.

Por eso, todos los maestros de la vida espiritual enseñan ininterrumpidamente desde los tiempos más antiguos que uno no debe recorrer él solo ante Dios el propio camino, sino que debe hacerlo acompañado y atendido por otros. De lo contrario, el peligro del propio envenenamiento será demasiado grande. «De nadie se alegra tanto el diablo como de aquellos que no revelan sus propios pensamientos», dice una antigua máxima espiritual⁷. Puesto que los hermanos y hermanas en Cristo son, como quien dice, un «espejo» de la voz de Dios, es importante «tratar de conocer conjuntamente con ellos dónde nos ha tocado Dios sensiblemente en los sucesos, encuentros y pensamientos de nuestros días en la tierra, y dónde también nosotros, con nuestra conducta, tratábamos de salirnos de nuestra vida»⁸. Mencionaremos además unas bonitas palabras de Dietrich Bonhoeffer, según las cuales «Cristo que está en el hermano» conoce a menudo más cosas que «Cristo que está en el propio corazón».

Claro que en todo ello no es indiferente a quién se abre uno y de quién recibe uno enseñanzas. Aquel de quien se sabe por experiencia que no hace más que decir bonitas palabras, consolar, con-

7. Sentencia de Juan Colobos, citada por el abba Poinén (B. Miller, *Weisung der Väter*, Freiburg 1965, 231).

8. H. Spaemann, *Christliche Konsequenzen*: Chr.i.d.Ggw. 31 (1979) 352.

6. R. Knox, *Semper agens, semper quietus*, versión alemana, Wien 1961, 101.

firmar y, a lo sumo, dar unos cuantos consejos piadosos «de su propia cosecha», no suele ser en la mayoría de los casos aquel que ante Dios asume responsabilidad por mí y, movido por esa responsabilidad, me agarra a veces severamente y «me da un buen cepillado». Sobre todo, la «piedad» no basta por sí sola. Teresa de Jesús se quejaba ya de los confesores piadosos y pedía —en cambio— a Dios que le proporcionara confesores doctos, es decir, confesores que dispusieran personalmente de experiencia espiritual y de discernimiento espiritual y que, por tanto, pudieran aconsejar a otros con conocimiento de causa.

3. El tiempo libre

«¡Tomaos un poco de descanso!», exhorta Jesús a sus discípulos (Mc 6, 31; hay textos parecidos en otros evangelios). El reposo, el ocio, las vacaciones, etc. están relacionados también con el vivir «en el Señor». ¿Qué habrá que decir en concreto sobre este punto?

La vida se desarrolla en la polaridad entre la tensión y la distensión (o relajación). Esto significa para la persona: entre el trabajo y el ocio (o tiempo libre), entre la carga impuesta por las obligaciones y el relajante *dolce far niente*. Esta polaridad hay que aceptarla y llevarla a la práctica para que la vida no se derrumbe. Hoy día habrá que decir incluso que el que no es capaz de trabajar intensamente no será capaz tampoco de tener verdadero ocio y de disfrutar de vacaciones. Y el que no es capaz de esto último, no podrá tampoco trabajar como es debido. La vida debe «ser capaz» de ambas cosas y, por tanto, la vida sacerdotal tendrá que realizar también ambas cosas. Por eso, forma parte del estilo de vida del sacerdote, junto al trabajo, la oración y el estudio, el procurarse también zonas y ratos de esparcimiento y recreo. Con razón observa H. Brantzen: «De esos ratos de esparcimiento y recreo no puede dispensarnos ni el ideal de un sacerdote abnegado, ni un decreto del obispo, ni las exigencias —a menudo desmedidas— procedentes de la comunidad. Para la conservación de la propia capacidad de trabajo, es obligatorio tener esos ratos de descanso»⁹. Los ratos de

descanso se pasarán concretamente según las preferencias, los intereses y los deseos personales. Y estos podrán ser muy diferentes según los individuos.

Pero en ningún caso debería faltar el encuentro con la hermosa creación divina, es decir, algo así como la «experiencia de la naturaleza». Porque esta experiencia se halla íntimamente relacionada con la experiencia de Dios¹⁰. En la naturaleza podemos aprender la actitud del asombro, de la fascinación, del respeto, de la alabanza espontánea a Dios. ¡Cuántos salmos tienen como fundamento y punto de partida la alabanza a Dios al contemplar la magnificencia de la creación! ¿Cómo podremos recitar esos salmos y enseñar a otros a recitarlos si no hemos vivido experiencias iguales o parecidas? No olvidemos que Jesús fue un predicador itinerante y, como tal, se sentía en la naturaleza como en su hogar. Él y sus discípulos recorren los parajes naturales y mantienen en ellos los diálogos decisivos acerca del reino de Dios. De esto dan fe muchas parábolas, inspiradas en la naturaleza. Los paisajes, los animales, las flores, los montes, los lagos y los desiertos aparecen como escenarios para la proclamación del reino de Dios.

En la contemplación de la «naturaleza» no se trata sólo de sumergirse en la meditación de la realidad de la creación, sino también —literalmente— de abrirse a la naturaleza, de recorrerla y sentirla profundamente. Ulrich Niemann, jesuita y psicoterapeuta, con una extensa práctica en el tratamiento de sacerdotes y religiosos, hizo notar que casi todos los clérigos que padecían depresiones sufrían por falta de ejercicio. Síntomas de esa deficiencia son los trastornos circulatorios, los dolores de cabeza, la apatía, el ánimo inestable, el desasosiego interior, la inclinación a «beber para pasar los malos ratos», etc. Para que un pastor de almas se sienta contento en su interior, es necesaria esencialmente la movilidad física. El que no sepa recorrer y admirar la espléndida creación divina, el que no practique el ejercicio físico se hundirá —a la larga— física, psíquica y espiritualmente¹¹. Por eso, el recreo del sacerdote, que a menudo tiene que pasarse tantas horas sentado, que tiene que acudir pre-

10. Cf. sobre lo siguiente M. Scheuer, *Gotteserfahrung und Krise*: PB (K) (1994) 36-44; 68-80; G. Greshake, *Gottes Wirklichkeit – Mitte priesterlichen Seins und Handelns*: PB (K) 52 (2000) 104s.

11. Cf. U. Niemann, *Priesterliche Realutopien*, en K. Hillenbrand (ed.), *Priester heute*, Würzburg 1990, 90-133.

9. H. Brantzen, *Lebenskultur des Priesters*, Freiburg i.Br. 1998, 261. Estaría bien que se impusiera la práctica seguida por algunas diócesis (pocas) de conceder, después de una serie de años, uno sabático.

cipitadamente a muchas partes o que tiene que viajar mucho en coche, debe incluir esencialmente el movimiento físico, el caminar por sendas y veredas.

Otro elemento importante del «tiempo de descanso» podría y debería ser el volverse hacia lo «bello». Así lo señaló últimamente Klaus Demmer:

Especialmente el sacerdote célibe necesita gozarse de las cosas hermosas, necesita una compensación, porque los lados sombríos de la vida están muy cerca de él para angustiarle y acosarle... Hay que cultivar la propia personalidad, si uno quiere soportar renunciaciones importantes sin sufrir daños en la propia psique humana. Esto sonará quizás un poco raro, y algún pastor de almas afirmará que él no es ningún erudito o literato, sino un hombre consagrado a la práctica, y que «el ser muy instruido» tiene también sus inconvenientes y puede amedrentar a otras personas. Tal objeción sólo está justificada en parte. En primer lugar, un estilo de vida culto no tiene nada que ver con la ostentación y el lujo; la cultura y la sencillez se pueden armonizar fácilmente¹².

Sea como sea, sin relajación, sin recreo y sin tomarse ratos de descanso, la vida sacerdotal se hará triste a la larga, se hará sombría y perezosa. Incluso un «asceta» tan resuelto como san Bruno, fundador de la Orden de los Cartujos, que es la orden más austera de la Iglesia, escribe para justificar el descanso y la distensión: «Si un arco se está tensando constantemente, termina por debilitarse y no es capaz ya de cumplir su finalidad»¹³. Precisamente para ser en todo momento un arco fuerte y vigoroso, el sacerdote tendrá que hacer caso a aquellas palabras de Jesús: «¡Venid, tomaos un poco de descanso!».

12. Kl. Demmer, *Zumutung aus dem Ewigen. Gedanken zum priesterlichen Zölibat*, Freiburg i.Br. 1991, 63s. Por lo demás, el encuentro con la «cultura» puede ser no sólo objeto de recreo para mí, sino también un medio de confrontarme con la realidad de la época actual, en interés de una actividad pastoral que tenga muy en cuenta «las cosas de la tierra». Y así pregunta, por ejemplo, H. Brantzen, *Lebenskultur des Priesters*, 251: «¿Dónde se hallan mis puntos de contacto con el tiempo, con la sociedad concreta, con el sentimiento vital de las personas de hoy día? ¿Dónde tengo mis manos y mis oídos para sentir las pulsaciones del tiempo? El cine, el teatro, el arte y la literatura pueden ser ocio y placer, pero a la vez pueden ser también la posibilidad de captar en sí y de entender los sentimientos de la época».

13. Bruno el Cartujano, *Ep. ad Rad.* (FC 10, 57).

4. Relación y convivencia entre sacerdotes

Es bien sabido que existen problemas constantes en las relaciones entre sacerdotes. Es proverbial la *invidia clericalis*, la envidia de los clérigos por los éxitos de los demás. Las relaciones entre el párroco y el coadjutor, un caso específico del conflicto generacional, están cargadas a veces de tensiones. Pero tales dificultades aparecen también en otras profesiones similares. Por tanto, no habría que sobrevalorarlas. Pero, de todos modos, surge la pregunta de cómo es posible que «personas espirituales», es decir, personas que son conscientes de haber sido llamadas por Dios al seguimiento especial de Cristo, sean incapaces de superar tales inconvenientes. Pero no vamos a seguir hablando de eso. En cambio, desde la perspectiva de una teología del ministerio, habrá que señalar con énfasis que la misión ministerial, tal como se halla fundamentada en el Nuevo Testamento y desarrollada en la historia de la Iglesia, posee esencialmente carácter comunitario. Es una realidad «colegial».

Ya Jesús envió por delante de sí a sus discípulos de dos en dos, para que con sus palabras y sus hechos dieran testimonio «en parejas», es decir, «colegialmente», acerca del reino de Dios. Jesús hace salir de la familia a sus discípulos, es decir, los desliga de los «antiguos» vínculos, para situarlos al mismo tiempo en el seno de la nueva familia de los hermanos y hermanas de Jesús. Quizás esa «colegialidad» de los discípulos se manifestara primeramente en el hecho de que todos ellos, ante el fracaso de Jesús, le abandonaron y huyeron (Mt 26, 56). Sin embargo, por obra del Espíritu santo, volvió a crearse en ellos una nueva unanimidad, la unanimidad que les fue concedida por gracia al ser enviados, todos ellos, en misión (Hch 2, 1s): una unanimidad que luego se mantendría en la Iglesia. Y así, Pablo, en el texto de 2 Cor 5, que es tan importante para la comprensión del ministerio, habla ya en primera persona del plural: nosotros, los apóstoles; nosotros, los enviados en nombre de Cristo. El documento de consenso ecuménico elaborado por el Grupo de Dombes y que lleva por título *Le ministère épiscopal*¹⁴, esboza brevemente esta realidad atestiguada en el Nuevo Testamento: «Los pastores, aunque pertenecen a diferentes Iglesias, ejercen su minis-

14. Grupo de Dombes, *Das kirchenleitende Amt*, G. Gassmann-H. Meyer (eds.), Frankfurt a.M. 1980, 27; versión cast.: *El ministerio episcopal*, en *Enchiridion oecumenicum* I, Salamanca 1986, 676.

terio de manera solidaria. El Nuevo Testamento alude a las visitas fraternas que se hacen (Hch 21, 17-18; Gal 2, 1-10), a los intercambios epistolares (Col 4, 16), al envío de discípulos a las comunidades nacientes (Hch 11, 19-26; 13, 1-3), a las colectas organizadas en favor de las Iglesias que sufren (2 Cor 8-9), a las concertaciones que les permiten tomar acuerdos comunes (Hch 15, 1-35)». Asimismo, el origen judío del título de presbítero recuerda la estructura colegial del mismo: se es presbítero en el presbiterio.

Estas escasas referencias muestran ya una orientación enteramente determinada, a saber, que el servicio ministerial de representación de Cristo necesita inscribirse en una comunidad: el sacerdote se halla en el presbiterio; el obispo, en el colegio episcopal. Es cierto que *primariamente* el sentido de la estructura colegial del ministerio consiste en que la comunidad particular o la diócesis particular, representada por el presidente, se sitúe dentro del conjunto de la *communio* eclesial. Pero la colegialidad significa *también* que cada ministro se presenta ante su propia comunidad como alguien que está ligado a la comunión fraterna de los discípulos de Cristo, encargados por él de su misión y, por tanto, remite al Señor y Maestro de los discípulos, y a la fuente y meta de toda la fraternidad.

La fraternidad del ministerio exige actualmente una realización existencial más intensa. En una sociedad cada vez más «secularizada», el sacerdote necesita vinculaciones personales más estrechas y un espacio vital caracterizado por relaciones de amistad fraterna, en el que pueda vivir como cristiano y como sacerdote. Vemos que Jesús no hizo salir de sus respectivas familias a los discípulos para aislarlos, sino para integrarlos en la «nueva familia» de Jesús. Esta «nueva familia» es primeramente la comunidad, en la cual el sacerdote desempeña su ministerio como presidente y es un cristiano entre sus hermanos, los demás cristianos. Ahora bien, nuestras comunidades ¿son realmente espacios de vida comunitaria? Lo que llamamos comunidades, o actualmente y en el futuro «unidades de pastoral», son a menudo demasiado grandes, demasiado extensas, demasiado anónimas para que puedan constituir el medio apropiado y la base sustentadora de una animada vida comunitaria. Por eso necesitamos comunidades eclesiales en las que la Iglesia pueda experimentarse como la «familia de Dios», donde se pueda recorrer –en mutua compañía– el camino del seguimiento de Jesús, un espacio en el que los unos sirvan de apoyo a los

otros. Únicamente tales comunidades serán también un espacio vital que cobije al sacerdote. Donde no suceda tal cosa, la crisis de la Iglesia se convertirá también fácilmente en la crisis del sacerdote.

Pero el sacerdote no se halla únicamente como un cristiano entre los demás cristianos de su comunidad, sino que además le caracteriza la comunión con otros discípulos que han recibido el encargo ministerial. ¿Será esto un simple ideal o será también realidad?

El decreto del concilio Vaticano II sobre el ministerio de los presbíteros ofrece varias sugerencias para la realización concreta de la comunión entre sacerdotes:

Los de más edad han de acoger a los más jóvenes verdaderamente como a hermanos y ayudarles en sus primeras tareas y responsabilidades del ministerio. Han de hacer lo posible por comprender su manera de pensar, aunque sea distinta de la suya, y acompañar con benevolencia su trabajo. Los jóvenes, a su vez, deben respetar la edad y la experiencia de los mayores e intercambiar con ellos opiniones respecto al cuidado de las almas y colaborar gustosamente con ellos. Sintiendo hermanos, los presbíteros no han de olvidar la hospitalidad, y deben practicar la beneficencia y la comunidad de bienes y preocuparse, sobre todo, de los enfermos, los afligidos, los demasiado agobiados por los trabajos, los aislados, los exiliados y los perseguidos. Han de reunirse gustosos y alegres, incluso para relajar sus ánimos, recordando las palabras con que el Señor mismo invitaba a los apóstoles cansados: «Venid vosotros solos a un lugar desierto y descansad un poco» (Mc 6, 31). Además, para que los presbíteros se ayuden mutuamente en el cultivo de la vida espiritual e intelectual, para que puedan colaborar más adecuadamente en el ministerio y para librarse de los peligros que pueden venir de la soledad, hay que fomentar alguna forma de vida común o alguna comunidad de vida entre ellos... Finalmente, por razón de la misma comunión en el sacerdocio, los presbíteros deben sentirse especialmente obligados con los que experimentan dificultades... Deben manifestar siempre su amor fraterno y su generosidad a los que han tenido algún fallo, y pedir insistentemente a Dios por ellos y mostrándose continuamente con ellos hermanos y amigos de verdad (PO 8).

Pero ¿no se requieren modelos más vinculantes de vida común y de acción pastoral compartida en una época en que el sacerdote (juntamente con otros cristianos decididos) experimenta todo el «desarraigo hogareño» que implica una existencia creyente? Las

preguntas: ¿dónde me siento de veras como en mi hogar?, ¿con quién puedo compartir mis alegrías y mis tristezas?, son hoy día más apremiantes que nunca. Claro está que a estas preguntas podríamos darles una respuesta puramente «espiritual»: no estaremos en nuestra patria y en nuestro hogar sino cuando estemos «con el Señor», porque entonces habrá finalizado el tiempo de nuestra «peregrinación»; hasta ese momento nos hallaremos siempre «en camino». Esta respuesta es correcta en sí misma, pero olvida que los «arboles» del futuro que se nos ha prometido están comenzando ya a lucir; que la patria celestial se está «proyectando ya anticipadamente» en pequeños signos. La Iglesia, las familias creyentes (*ecclesiolae*), las comunidades eclesiales y la fraternidad de los sacerdotes pueden y deben ser esos signos anticipados de la patria y hogar.

Pero se plantea también, y no en último lugar, la siguiente cuestión: en las circunstancias actuales, el celibato por amor del reino de Dios ¿cómo podrá lograrse y conducir a una madurez humana sin que sufran ningún detrimento valores humanos como la amistad, la capacidad de comunicación, la expresividad afectiva, etc.? La Iglesia no puede exigir una vida sacerdotal célibe sin crear las condiciones previas en las que esa vida pueda realizarse. ¿Se podrá y se deberá tratar de ganar a un joven para el sacerdocio sin ofrecerle a la vez una forma de vida convincente, digna de ser vivida humana y espiritualmente, más aún, una forma de vida atractiva? La forma en que actualmente viven algunos sacerdotes ¿no atemoriza a más de uno y le retrae de escoger esta profesión, porque no quiere pasarse la vida y trabajar solo y aislado? Es verdad que hoy día existe ya la posibilidad de crear círculos de sacerdotes y equipos de pastores de almas, o de adherirse a algunas de las numerosas hermandades sacerdotales. Sobre todo se ofrece la forma de vida de la *vita communis*. Sin embargo, parece que muchos obispos y sacerdotes no han comprendido aún suficientemente en toda su trascendencia el problema que supone una convivencia comunitaria con carácter vinculante. Excedería el marco de la presente obra el dilucidar modelos de formas de vida sacerdotal¹⁵. Pero una cosa es cierta: el sacerdote, como enviado que es de Cristo, sólo podrá transmitir con credibilidad el testamento de Cristo «¡Que todos

sean uno!»), cuando él mismo se esfuerce por lograr esa unidad con sus «hermanos» en el ministerio, cuando él mismo trate de ser un «hombre de vida en comunión».

De ahí se deriva una serie de preguntas dirigidas a la vida espiritual del ministro: ¿por qué la vida de no pocos sacerdotes es como la existencia solitaria en una isla? El vivir una vida célibe ¿hará que la propia vida parezca a la larga ridícula y extraña? ¿O dónde y cómo podrá madurar el célibe en sus relaciones interhumanas, mediante la corrección y el conflicto, mediante el reconocimiento y el estímulo mutuo (*de manera análoga* a como los esposos maduran a lo largo de su vida conyugal)? ¿Por qué la colaboración entre sacerdotes resulta a menudo tan penosa? En una época de cambios radicales y en la que la actividad pastoral se va haciendo cada vez más difícil, ¿podrá uno permitirse el ser un «luchador solitario» (aunque siga habiendo, y con razón, vocaciones para ese tipo de vida)? ¿Por qué una utilísima conversación espiritual entre sacerdotes resulta a menudo tan infinitamente difícil? En esas conversaciones habría seguramente mucho que decir y mucho que aportar: comunicarse uno a otro las dificultades sentidas, intercambiar estímulos e incentivos y –sobre todo– consolarse mutuamente. Pablo, desde luego, no vacila en confesar que, en las dificultades y tribulaciones de su ministerio, fue consolado por comunidades, por hermanos en Cristo y principalmente por colaboradores apostólicos (cf., por ejemplo, lo que se dice en 2 Cor 7, 6s). En el consuelo fraternal mutuo se comunica y transmite el consuelo de Dios mismo (cf. 2 Cor 1, 3s).

5. La preocupación por los sucesores

Esta preocupación ¿será también un «elemento del estilo» de la vida espiritual del sacerdote? En todo caso, llama la atención el que determinados sacerdotes, a lo largo de los años, interesen a cierto número de jóvenes para que abracen el sacerdocio, de tal modo que estos ingresan luego en un seminario o en una orden o congregación religiosa, mientras que de otros sacerdotes parece que no parten semejantes impulsos. Evidentemente, forma parte de la propia existencia sacerdotal de los primeros el preocuparse de los que vayan a ser sus sucesores. Con ello siguen un vestigio que se encuentra ya en el Nuevo Testamento, donde se indica que el ministro debe preo-

15. Cf., a propósito, G. Greshake, *Zur Frage eine «vita communis» von Welt-priestern*. PB (K) 41 (1989) 170-179.

cuparse de tener un sucesor en su ministerio (cf. 2 Tim 2, 2). Y así, se consideró durante mucho tiempo entre el clero como una «ley no escrita» el que cada sacerdote pudiera hablar de que por lo menos a un joven, si no lo había llevado al sacerdocio, como mínimo lo había encaminado hacia él. También el decreto del concilio Vaticano II sobre el ministerio de los presbíteros hace referencia a esta tarea: puesto que no se puede esperar que el llamamiento al sacerdocio llegue por vías extraordinarias a los jóvenes, esa voz divina «hay... que conocerla y discernirla a partir de los signos con los que Dios muestra cada día su voluntad a los cristianos. Los presbíteros deben considerar atentamente esos signos» (PO 11).

Dios llama normalmente a través de los hombres, y el sacerdote debe preguntarse si Dios, por su medio, no querrá despertar quizás en un joven el deseo de ser uno de los enviados. ¡La vida prende su llama en la vida! El deseo de ser sacerdote se despierta y crece al contemplar la vida ejemplar de un sacerdote. Y forma parte de esa vida el preocuparse también de los que puedan ser los sucesores, de estar a su lado y de hablarles también alguna vez de que uno desea tener sucesores. Pero actualmente hay no pocos sacerdotes que dejan de hacer esto, más aún, que en ocasiones se niegan incluso a hacerlo. Algunos mencionan abiertamente la razón: puesto que ellos no se sienten personalmente felices y realizados en su ministerio, no quieren que otros sigan por el mismo camino. Es, al menos, una actitud sincera y, por lo tanto, respetable. En cambio, otros consideran que es una indiscreción el animar a jóvenes a abrazar profesiones religiosas y sobre todo el sacerdocio. ¿No equivaldría esto a menoscabar la necesaria libertad de elección?

Una ojeada a la historia de la Iglesia demuestra que en los tiempos antiguos la gente no se andaba con tantos remilgos. En la antigüedad se presionaba tanto a los jóvenes para que abrazaran el sacerdocio, que algunos jóvenes con cualidades rehuían a los obispos (y a las comunidades) que andaban a la búsqueda de sacerdotes. El ejemplo más conocido es el de Agustín de Hipona. Entre los monjes (laicos) de la antigüedad corría como una consigna: «¡Evita a las mujeres y a los obispos!», a fin de no caer en ninguna de esas dos tentaciones, tan diferentes en su género, y de tener que renunciar a la vida monástica. Más aún, en la antigüedad cristiana se consideraba normal el forzar (moralmente) a alguien a recibir las sagradas órdenes (lo cual no quiere decir que se prescindiera de un consentimiento fundamental del interesado para ordenarse sacerdote); en cambio, se sen-

tía escepticismo y reserva ante quien se mostraba demasiado dispuesto para recibir las sagradas órdenes¹⁶. No se veía una señal del llamamiento divino en la «larga reflexión» subjetiva (¿estaré o no estaré llamado al sacerdocio?) y en la decisión aislada de un joven para abrazar el sacerdocio, sino en las presiones venidas de fuera, procedentes sobre todo de una comunidad. Y los jóvenes a quienes se presionaba de esta manera, al ver la necesidad que tenía una comunidad de contar con un sacerdote, accedían en la mayoría de los casos a ordenarse, aunque no lo hicieran con demasiado entusiasmo.

Hoy día podemos aprender también algo de esa práctica seguida en la Iglesia antigua. Aunque existe algo así como la experiencia de un llamamiento personal, sin embargo lo que decide en último término sobre la vocación al sacerdocio no es el interesado mismo, sino el obispo (y la comunidad). El ministerio eclesiástico no es algo que se exija a quien se sienta llamado a él, sino que es algo que se le confía a él (y, por tanto, el interesado adopta una actitud pasiva, al recibir ese encargo). Esta iniciativa venida del exterior falta frecuentemente hoy día. Si no se predica sobre el sentido y la necesidad del sacerdocio (incluso del sacerdocio célibe), si los sacerdotes y las comunidades no explican con insistencia a los jóvenes que los necesitan y que ellos pueden contar con el apoyo de todos, ¿nos asombraremos de que escaseen las vocaciones al sacerdocio? Tienen toda la razón los obispos suizos cuando escriben en una carta dirigida a las comunidades:

Con preocupación observamos... que en muchas parroquias siguen estando muy difundidas unas pretensiones que no ponen nada de su parte... Esperan con la mayor naturalidad que nosotros los obispos pongamos sacerdotes a disposición de ellas. Pero ¿se preguntan, a su vez, de manera suficiente si en sus parroquias estimulan a los jóvenes para el servicio eclesial y especialmente para el ministerio sacerdotal, y ponen a tales jóvenes a disposición de nosotros, los obispos? En este aspecto hay que cambiar mucho de mentalidad. Si la parroquia es realmente una comunidad madura y

16. Cf., a propósito, Y. Congar, *Ordinations invitus, coactus de l'église antique au Canon 214*: RSPTh 50 (1966) 169-197. La «presión» moral para abrazar el sacerdocio incluía también, como es natural, el celibato, por lo cual san Agustín propone a otros cristianos la continencia observada por esos jóvenes, ordenados en contra de su voluntad espontánea, como un verdadero modelo de dominio de la sexualidad. Cf. Agustín de Hipona, *De coni. adult.* II, 20, 22 (BA II, 232; versión cast.: *Obras completas de san Agustín*, B.A.C., vol. 12).

responsable, entonces tendrá que preguntarse a sí misma: ¿qué contribución está dispuesta a hacer para que, en el seno de la vida parroquial, haya jóvenes que se decidan a seguir la vocación al ministerio eclesialístico?¹⁷.

Hay que tener en cuenta también que no es raro que los jóvenes tengan hoy día un «yo» más débil que antes. A muchos les resulta muy difícil decirse: «¡Me gustaría ser sacerdote!»; no se atreven a hacerlo. Precisamente por eso necesitan que se les anime y apoye desde fuera; necesitan a alguien que les diga: «Oye, tengo plena confianza en ti. ¡Podrías lograrlo!». No obstante, es obvio que la predicación sobre las excelencias del ministerio y las conversaciones sobre este tema con jóvenes requieren una actitud de respeto y delicadeza, no sólo por motivos éticos, sino también a causa de la fe, porque la fe sabe muy bien que no son las intensas recomendaciones humanas, sino que es Dios mismo quien llama al ministerio¹⁸.

Hoy día habrá que ser más discreto e incluso más reservado en este aspecto, porque, entre los que se interesan por el ministerio, hay también alguna que otra «ave rara» que viene a hacer su nido y que no pocas veces abraza incluso el sacerdocio porque una serie de obispos, movidos por una especie de pánico de que vayan a cerrarse las puertas, confieren las sagradas órdenes a todo el que se presente. Sigue habiendo todavía diócesis en las que —hablando plásticamente— se ordena poco más o menos a «todo el que no haya roto un plato», es decir, a todo el que no haya mostrado señales de una conducta negativa y de quien se sospeche que va a observar el celibato. De hecho se pudo proceder así durante largo tiempo, sin remordimiento alguno de conciencia, porque se pensaba que incluso los que eran «plantitas delicadas» y «aves raras» se verían acogidos y apoyados más tarde por los demás cristianos y por los hermanos en el ministerio. Precisamente por eso «no se exigía demasiado» para admitir a una persona a la ordenación sacerdotal.

Pero en vista de los cambios que se han producido en la situación actual, no se puede seguir procediendo de esta manera. No es-

17. Secretaría de la Conferencia episcopal suiza (eds.), *Brief der Schweizer Bischöfe an die Gläubigen zu ihrer Mitverantwortung für die Förderung von Priesterberufen*, Fribourg 1998, 14.

18. Sobre el conjunto de una «pastoral de las vocaciones», cf. J. Swiatek, *Werden wozu du berufen bist. Wege der Beruf(ung)spastoral*, Freiburg i.Br. 1996.

tá bien que el obispo y la dirección del seminario tengan que cargar con la tarea de probar que un seminarista no es apto para recibir las sagradas órdenes. Tiene que suceder precisamente lo contrario: el seminarista es el que tiene que aportar la prueba positiva de que él es apto, aquí y ahora, para la ordenación sacerdotal. Pero fijémosnos bien: este hecho de afinar más las exigencias, de «poner más alto el listón», no pretende lograr «sacerdotes muy selectos», un «clero elitista», sino que lo que está en juego es el futuro de jóvenes cuyo camino no debe basarse en ilusiones engañosas, en utopías o en sueños quiméricos. Cuando se ve cuántas comunidades tienen problemas con sus sacerdotes y que a menudo sólo a duras penas les aguantan; cuando se comprueba cuántos sacerdotes no se sienten hoy día a la altura de sus obligaciones y, por tanto, se sienten terriblemente desdichados y eso les aboca a mantener una doble vida o a renunciar a su ministerio; cuando en algunas diócesis hay un elevado porcentaje de sacerdotes que abandonan su ministerio, o cuando en casi todas las diócesis hay una serie de sacerdotes jóvenes que después de dos o tres años de dedicarse intensamente a sus tareas, con no raras veces elogio general, dejan el sacerdocio, entonces lo apropiado será que muchos responsables «pongan a punto el despertador», es decir, estén más atentos a las condiciones de admisión. Precisamente porque las comunidades tienen derecho a esperar que se les proporcionen sacerdotes que ejerciten su ministerio con arreglo al evangelio, y precisamente porque es de desear que los sacerdotes, a pesar de todas las dificultades que encuentren en su profesión, sientan realizada su vida y experimenten gozo y paz interior, y no terminen en tragedia, debe señalarse claramente a los candidatos que a la vocación sacerdotal, en la perspectiva de las condiciones actuales y de las que se plantearán a medio plazo, están asociadas grandes exigencias, y que, por tanto, no debe ser admitido sin más a las sagradas órdenes cualquiera que piense de sí mismo (o de quien otros piensen) que tiene vocación sacerdotal.

Por consiguiente, no basta orientarse —como se hacía antes— por las circunstancias existentes. Demasiadas circunstancias han cambiado hoy día y seguirán cambiando. El sacerdote del futuro tendrá que situarse más intensamente que antes dentro de la comunidad del pueblo de Dios, sobre todo colaborando con los laicos, delegando responsabilidades, practicando la adopción conjunta de decisiones, no relacionándose con los colaboradores laicos como lo haría un jefe que pretenda estar más enterado de todo o po-

seer privilegios, sino tratando con ellos con fina sensibilidad «espiritual»: como un hermano entre hermanos y hermanas que se hallan en una comunidad en la que hay diferentes vocaciones¹⁹. Con esto queda dicho que el sacerdote en el futuro tendrá que tener más sentido comunitario y mayor capacidad de comunicación, y eso con una intensidad muchísimo mayor que antes. Tendrá que estar «presente» —mucho más que ahora— entre los hombres, y no deberá vivir ya una existencia privilegiada, como la que se le inculca actualmente (de manera «no expresa») desde el primer día de su estancia en el seminario, enseñándole que él no tiene que realizar el servicio militar ni una prestación civil, que no ha de preocuparse de buscar vivienda ni tiene que angustiarse por ganarse la vida. Y es que el «señor» seminarista es «canela fina». Las cosas no pueden ni podrán seguir así, ni por lo que respecta a los seminaristas ni por lo que respecta a los sacerdotes. Suponemos que el «tributo eclesiástico» (existente en Alemania y en algunos otros países europeos) no podrá mantenerse en las condiciones actuales. Y una Iglesia que se va haciendo cada vez más pequeña dependerá de los donativos —más o menos voluntarios— que aporten los fieles. Y por tanto, el sacerdote no podrá permitirse ya en el futuro el lujo de disponer de una casa parroquial bien amueblada y con todos los equipamientos, que son los signos externos del estado burgués de un «reverendo» y que, por lo demás, le protegen de mantenerse realmente presente entre los hombres. No, sino que tendrá que vivir entre sus hermanos y hermanas en uno de los pisos de los bloques de apartamentos, en viviendas de protección oficial, en viejos caserones alquilados y en residencias. Michael N. Ebertz, especialista en sociología de la religión, ve de esta misma manera el futuro del ministerio eclesiástico. En una entrevista, señalaba: el futuro sacerdote será «un trabajador de a pie más que un católico de posición acomodada, un proletario más que un propietario de un chalé con jardín y piscina». Lo que esto significa podemos verlo ya por la vida que lleva el clero del Tercer Mundo (América latina), pero también en Francia. Allí gran parte del clero vive con el salario mínimo o por debajo del salario mínimo, es decir, vive en un nivel de precariedad. El sacerdote del futuro, si no precisamente en el umbral de la pobreza, vivirá desde luego muy modestamente, y además tendrá que arreglárselas para ser el responsable de una Iglesia que, en su núcleo, constituye una minoría nada atractiva. Todo esto habrá que describirselo, sin disimulos, al candidato al ministerio, aunque nadie pueda predecir con absoluta certeza si las cosas van a ser exactamente así o de otra manera.

En todo caso, nos hallamos —como se ha mostrado— ante un fundamental cambio de la Iglesia y del ministerio. Y por eso es de

19. Cf. J. Freitag, *Sakramentale Sendung. Gabe und Aufgabe des sacramentum ordinis*, edit. por el Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg i.Br. 1990.

la máxima importancia no despertar o permitir que exista en quienes se preparan para la profesión sacerdotal el menor vestigio de ilusiones engañosas, ni describir a medias tintas las condiciones previas para recibir la ordenación sacerdotal, ni siquiera teniendo en cuenta lo que se ha dado en llamar la «escasez de sacerdotes». Acerca de este tema convendría meditar lo que se dice en el capítulo 7 del libro de los Jueces: «El Señor dijo a Gedeón: ‘Tu gente es demasiado numerosa para que yo les entregue Madián. Israel podría gloriarse ante mí, diciendo: Mi propia fuerza me ha librado. Por eso, reúne al pueblo y dile: El que tenga miedo y tiemble, que se vuelva’». Entonces se volvieron de hecho veintidós mil, y quedaron todavía diez mil. Entonces habló de nuevo el Señor a Gedeón: «Todavía son demasiados...». Finalmente le agradó al Señor salvar a Israel con un pequeño grupo de personas, pero que estaban dispuestas a entregarse de lleno. Y no quiso servirse de personas dispuestas a medias, pero que por cualesquiera razones querían participar en la lucha.

Así que la preocupación por los sucesores es una cuestión de dos facetas. Por un lado, hay que mantener alejados del ministerio a los que presuntamente, en las circunstancias actuales, no estén a la altura del sacerdocio. Por otro lado, hay que buscar con todas las energías sucesores que sean adecuados. Por eso, la preocupación es un asunto que está profundamente asociado con la esencia del ministerio. Porque todo ministro se halla en la sucesión apostólica y necesita, por tanto, un sucesor. Pero si la llama de la vida se inflama en la vida misma, entonces habrá que preguntar a la propia vida sacerdotal si de ella dimanarán impulsos que atraigan y propaguen la vocación. Asimismo, en el sacerdote tendrá que verse que el reino de Dios es «el tesoro escondido en el campo» y «la perla preciosa» por la que hay que entregar todo lo que se tiene, no con la actitud de una sombría y triste renuncia, sino con la alegre certeza de estar consiguiendo algo mucho mejor. El estar profundamente subyugado por Jesucristo y por su evangelio, y el sentirse fascinado por la vocación a la misión, apremia a entregarse «con toda alegría», como se dice en la sagrada Escritura; a jugárselo todo a una sola carta. Y precisamente que el evangelio es en verdad fascinante, algo por lo que vale la pena empeñarlo todo, habrá que verlo palpablemente en la vida del sacerdote y constituirá también un gran atractivo para sus potenciales sucesores.

1. *Oración de un sacerdote (Karl-Heinz Menke)*¹

Señor mío Jesucristo,
sé que no es importante que yo lo logre,
que yo sea alabado, que coseche éxitos y se me reconozcan;
sé que hay una sola cosa importante:
que no obstaculice tu camino,
que sea instrumento tuyo,
que conduzca a los hombres no a mí, sino a ti.
Señor mío Jesucristo,
líbrame del delirio de pensar que yo he de salvar al mundo.
No permitas que me olvide de que tú ya lo has salvado
y de que yo no estoy acabado
cuando mis fuerzas no me permitan servirte.
Yo soy la ventana, tú eres la luz.
Tú puedes hacer a través de mí todo aquello de lo que yo no soy capaz.
Tú te enhebras en este mundo
a través de mi pobre y pequeñísimo ojo de aguja.
Esto me libra de la pesada carga
de tener que hacer algo que sobrepasa mis fuerzas.

Esto me infunde valor para la potestad que tú has depositado en mí,
en mi debilidad y en mi pobreza.
¡Sí, tú en mí!
¡Tan alegre, tan serena y genuina llega a ser mi vida,
cuando pienso que decididamente te tengo en mí!

1. K.-H. Menke, *Gemeinsames und besonderes Priestertum: IkaZ* 28 (1999) 345.

2. Lo que un laico espera del sacerdote (Michael Albus)²

Muchos sacerdotes son amigos míos; otros constituyen para mí un enigma, porque no soy ya capaz de saber y discernir por qué se hicieron sacerdotes. Podrían haber sido directores de empresa, empleados de banca, secretarios financieros, pequeños comerciantes... A mí no me corresponde emitir un juicio, porque estoy seguro de que Dios ve lo que yo no veo. Pero tengo expectativas (porque tengo experiencias). Conozco sacerdotes que se dan la «buena vida»: vino, mujeres, eventos culturales (o lo que se considera como tales), muebles de lujo, tapizados de cuero, un espléndido automóvil, los mejores restaurantes, los vinos más caros, muchos cigarros puros... y trastornos circulatorios.

Conozco sacerdotes que son puros tecnócratas del poder; no del poder espiritual, ¡oh no!, sino del poder administrativo, del poder de organización. Cuando los veo, no puedo imaginarme que sean «servidores de los débiles y de los afligidos». «Están al servicio» de los grandes señores de la política, de la sociedad y de la Iglesia. Me da miedo su frialdad glacial (no sólo a mí).

Conozco sacerdotes cuyo ideal, si es que tienen alguno, consiste en no ser identificados ya como tales, en permanecer en el anonimato. Algunas veces hacen esto –¡hay que admitirlo!– por razones que me resultan comprensibles: no quieren seguir siendo los «señores curas», los reverendos y honorables sacerdotes. Pero a menudo lo hacen también porque tienen miedo de no estar a la altura de las esperanzas que la gente deposita en ellos cuando los reconoce como sacerdotes.

Conozco sacerdotes que, con palabras o tácitamente, vienen a considerarnos a nosotros, los laicos, como personas que no somos tan «santos» como ellos. A los laicos nos siguen utilizando o nos utilizan de vez en cuando como si fuéramos simples figuras en el tablero de ajedrez de su labor pastoral. Me opongo firmemente a ello cuando me encuentro con tales estrategias. Si me enfurezco, los insulto llamándolos «clérigos fascistas». Luego pido a Dios perdón. Pero es que hay clérigos que se sirven de nosotros, los laicos, como si fuéramos un «material» en sus manos. Algunas veces se asustan cuando les digo que no puedo hacer lo que ellos quieren de

mí, porque tengo familia. «¡Pobre de la que sea su ama de llaves!», pienso a menudo.

Pero conozco también sacerdotes a quienes puedo dirigirme cuando tengo ganas de escuchar unas palabras que se me digan con naturalidad, sin segundas intenciones; cuando quiero que unos oídos me escuchen realmente a mí y no se estén escuchando siempre a sí mismos. Son sacerdotes que no han puesto una placa a la puerta de la casa parroquial en la que se diga: «Horas de consulta: de 11 a 12 y de 16 a 17. Rogamos se atengan a este horario, a no ser en casos de extrema urgencia».

Conozco sacerdotes que, en medio de una sociedad opulenta y satisfecha, viven muy sencillamente; no van vestidos de harapos, pero tampoco llevan trajes finos ni corbatas caras. No se avergüenzan de hacer las faenas de la casa ni vacilan, cuando es preciso, en cuidar de los niños de una familia. Conozco sacerdotes que en cada sermón no se están predicando únicamente a sí mismos, ni se celebran a sí mismos en cada acto de culto.

Conozco sacerdotes que cuando dicen «¡hermanos y hermanas!» lo dicen de veras y son dignos de crédito, porque están persuadidos de corazón de ser hermanos de todos. Sin embargo, veo y siento en los sacerdotes –sobre todo en los de mi propio país– demasiada acomodación, muy poca resistencia o –para hablar en términos del Nuevo Testamento– muy pocos indicios de un nuevo nacimiento. En muchas casas parroquiales observo una vida demasiado burguesa, demasiadas barreras de comodidad construidas como muro protector contra las necesidades de aquellos para quienes hay verdaderamente que vivir. He conocido ya a algún párroco que, por no perderse un interesante programa de televisión, no ha acudido al lecho de un moribundo. Resulta increíble, pero ¡no quería que le molestaran! Esto sucedió en plena Iglesia de la República Federal de Alemania. A algunos de esos señores les vendría bien pasar unos cuantos meses en casa de algunos colegas suyos, en los barrios míseros de las grandes ciudades –no sólo del Tercer Mundo–, sin duchas ni inodoros, sin agua caliente ni comodidades domésticas. Esa experiencia –vivienda sólo durante unos cuantos meses– les bastaría de momento. Y desde luego ese tiempo les beneficiaría mucho más que tres semanas de vacaciones en un hotel de lujo en Jamaica. No estoy contando cuentos, ¡son realidades!

2. M. Albus, *Erwartungen eines Laien an den Priester*: LS 33 (1982) 201-202.

Pero lo peor para mí es que muchos sacerdotes no conocen la vida real de las familias de sus respectivas comunidades. Cuando se les pide que realicen «visitas domiciliarias», sienten que les están «pinchando», fruncen el ceño, empiezan a hacer gestos negativos. Me pongo furioso cuando luego escucho sermones en los que hablan de la vida cristiana en familia o comentan nuestro estilo de vida como laicos. Y ciertos grupos de sacerdotes harían bien en tener algunas reuniones con familias en vez de estarse lamentando constantemente del propio trabajo o echándose incensadas a sí mismos. Cuando me preguntan acerca de mis experiencias y de lo que espero de los sacerdotes, ¿por qué –digo yo– me pongo tan furioso y me lleno de coraje y desesperación, en vez de sentir paz interior y esperanza?

¿Será «mi ideal» demasiado alto? ¿Será mi «realidad» demasiado ajena a lo que es el mundo? En las clases de religión de una pequeña localidad de la región central de Baden, siendo yo niño, escuché que me inculcaban lo siguiente: «¡Ten en gran estima a los sacerdotes! ¡Los sacerdotes son enviados de Dios!». No, así ya no van las cosas; así no volverán a ir nunca jamás. Pero ¿cómo irán las cosas?, ¿qué es lo que puedo esperar realmente?

Lo primero que yo espero del sacerdote es que me anuncie la palabra de Dios, no su propia palabra. La condición para ello es que él mismo conozca las Escrituras y que no le resulte extraña la realidad de mi vida, de nuestra vida. Espero del sacerdote que sea modesto y viva con sencillez; que sepa callar cuando otros hablen y que siga teniendo palabras cuando otros enmudezcan. Espero del sacerdote que ore, que sea profundo y que me haga participe de sus profundidades cuando yo corro a menudo peligro de meterme de lleno en la superficialidad de la vida cotidiana. Espero de él que tenga tiempo, ahora y mañana, sin fechas fijas marcadas en el calendario, porque creo que la tarea más importante del sacerdote es la de tener tiempo para las personas, siempre que lleguen y le pregunten: «¿Tiene usted un poco de tiempo para mí?». ¡Es el tiempo de Dios! El sacerdote es para mí la garantía del tiempo que Dios tiene para mí. Espero del sacerdote que lea y se haga preguntas; hay muchos que ya no se hacen preguntas y por eso no pueden dar tampoco respuestas. Espero del sacerdote que venga a verme, que venga a ver a nuestra familia; que no aguarde a que nosotros vayamos a verle a él. Espero mucho del sacerdote, quizás demasiado.

Sé perfectamente que mucho de lo que espero tengo que hacerlo también yo mismo. Estoy dispuesto a ello. Me parece especialmente importante que el sacerdote viva personalmente sus propias creencias. Sé que muchos jóvenes que hoy día se sienten inquietos e inseguros buscan credibilidad. La credibilidad es el argumento más vigoroso. Pero esto, a pesar de todas las diferencias teológicas, ¡se nos aplica también a nosotros, los laicos!

1. *Iglesia antigua y Edad Media*

- Apophtegmata patrum = *Apotegmas de los Padres del desierto*, Sigueme, Salamanca 1986.
- Agustín de Hipona, *De conjugiiis adulterinis* (BA 2) = *Las uniones adulterinas* (BAC 12).
- *Confessiones* = *Las Confesiones* (BAC 11).
- *Contra Cresconium* (CSEL 52) = *Réplica al gramático Cresconio* (BAC 34).
- *Enarrationes in Psalmos* (CC 40) = *Comentarios a los Salmos* (BAC 19-22).
- *Epistolae* (CSEL 57) = *Cartas* (BAC 8, 11a, 11b).
- *In Johannis Euangelium tract.* (CC 36) = *Tratados sobre el evangelio de San Juan* (BAC 13-14).
- *Sermones* (PL 38) = *Sermones* (BAC 7, 10, 23, 24, 25, 26).
- Bruno el Cartujano (= Bruno de Colonia), *Epistola ad Radulphum* (FC 10). *Catechismus Romanus* (ed. Rodríguez y otros, Roma 1989) = *Catecismo Romano*, BAC, Madrid, numerosas ediciones.
- Celestino I, *Epistolae* (PL 50).
- Cipriano, *Epistolae* (CSEL 3).
- Didajé*, BAC, Madrid ⁵1985, 77-98.
- Clemente, *Epistolae ad Cotinhios* (FC 15) = *Cartas a los Corintios*, BAC, Madrid ⁵1985, 177-238 y 333-372.
- Concilios de la Galia durante el siglo IV* (SC 241).
- Decretum Gratiani*, ed. Friedberg, reimpr. Graz 1959.
- Jerónimo, *De viris illustris* (PL 23).
- Hugo de San Víctor, *Summa de sacr. christ. fidei* (PL 176).
- Ignacio de Antioquía, BAC, Madrid ⁵1988, 447-502.
- Juan Crisóstomo, *Homiliae in 2 Tim* (PG 62).
- *Homiliae in Eph* (PG 62).
- Justino, *Apología Iª*, en D. Ruiz Bueno, *Padres apologetas griegos*, BAC, Madrid ²1979, 182-260.
- Orígenes, *Homiliae in Numeri* (SC 415).

- Pedro Lombardo, *Sententiae in IV libris dist.* (Spic. Bonav. Ivs).
 Próspero de Aquitania, *Expositio in Psalmos* (CC 68A).
 Sozomeno, *Historia ecclesiastica* (GCS NF 4).
 Tertuliano, *De baptismo* (CC 1).
 – *De exhortatione castitatis* (CC2).
 – *De praescriptione haereticorum* (SC 46).
 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* (ed. Marietti); *Suma de teología*, 5 vols., Madrid 1998-2002.
 – *Summa contra Gentiles* (ed. Leonina).
 – *Script. super libros sentent.* (ed. Mandonnet/Moos).
Traditio Apostolica (FC 1) = *La Tradición apostólica*, Sígueme, Salamanca 1985.

2. Otras fuentes bibliográficas

- Albus, M., *Erwartungen eines Laien an den Priester*: LS 33 (1982) 201-202.
 Altermatt, U., *Abschied vom katholischen Blockdenken*: Civitas 30 (1975) 562-571.
 Angenendt, A., *Geschichte der Religiösität im Mittelalter*, Darmstadt 1997.
 Ansoerge, D., *Der Diakonat der Frau*, en T. Berger-A. Gerhards (eds.), *Liturgie und Frauenfrage* (Pietas Liturgica 7), St. Ottilien 1990, 31-65.
 – *Die wesentlichen Argumente liegen auf dem Tisch. Zur neueren Diskussion um dem Diakonat der Frau*: HK 47 (1993) 581-586.
 Bachl, G., *Das Gottesbild und die Entschiedenheit christlicher Berufung*, en *Priesterbild im Wandel*, FS A. Huber, Linz s.f.
 Balthasar, H. U. von, *Der Laie und der Ordensstand*, Freiburg i.Br. 1949.
 – *Priesterliche Existenz*, en *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 388-433.
 – *Über das priesterliche Amt*: Civitas 23 (1968) 794-797.
 – *Der Priester im Neuen Testament*: GuL 43 (1970) 39-45.
 – *Der Priester in der Kirche*: LS (1972) 4-15.
 – *Amt und Existenz*: IkaZ 1 (1972) 289-297.
 – *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979.
 – *Kommentar zum Schreiben Papst Johannes Pauls II. an die Priester «Liebst du mich mehr?»*, en *Dienst aus der größeren Liebe zu Christus*, Freiburg i.Br. 21979.
 – *Die Gegenwart des einen Jesus Christus in der Einheit der Kirche*, en K. Lehmann (ed.), *In der Nachfolge Jesu Christi*, Freiburg i.Br. 1980, 37-58.
 Bätz, U., *Die Professionalisierungsfälle. Paradoxe Folgen der Steigerung glaubensreligiösen Engagements durch professionelles Handeln* –

- dargestellt am Beispiel der Verwirklichung pfarrgemeindlicher «Verlebensprogrammatischen» durch hauptamtliche Laientheologen*, Fribourg 1994.
 Bausenhardt, G., *Das Amt in der Kirche. Eine notwendige Neubestimmung*, Freiburg i.Br. 1999.
 Beilner, W., *Zu «Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter»*: ÖKB 107 (1964).
 Beinert, W., *Der Heilige Geist und die Strukturen*, en G. Koch-J. Pretscher, *Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit*, Würzburg 1997.
 Berger, P., *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, versión alemana, Frankfurt a.M. 1980.
 Bernhard, J., *El Concilio de Trento y la elección de obispos*: Concilium 16 (1980) 41-52.
 Beyer, J., *Il laicato e i laici nella Chiesa*: VitaCon 24 (1988).
 Bitter, G., *Evangelisation und Inkulturation*, en *Presse- und Informationsstelle des Erzbistum Freiburg i. Br.* (ed.), *Information – Berichte – Kommentare – Anregungen*, enero-marzo 1987, nn. 1-3. 5-31.
 Blank, J., *Was heißt nach dem Neuen Testament: Das Herrenmahl feiern?*, en *Was hindert uns? Das gemeinsame Herrenmahl der Christen*, Regensburg 1981, 9-55.
 – *Vom Urchristentum zur Kirche*, München 1982.
 Blarer, St., *Die Kunst seelsorglicher Liebe. Plädoyer für einen erneuerten Zölibat*, Fribourg 1996.
 Bläser, P., *Amt und Eucharistie*, Paderborn 1973.
 Boff, L., *Kleine Sakramentenlehre*, versión alemana, Düsseldorf 1976; versión cast.: *Los sacramentos de la vida*, Santander 81998.
 – *Die Neuentdeckung der Kirche*, versión alemana, Mainz 1980; versión cast.: *Eclesiogenésis*, Santander 41984.
 – *Kirche: Charisma und Macht*, versión alemana, Düsseldorf 1985; versión cast.: *La Iglesia: carisma y poder*, Santander 21984.
 Böhnke, M., *Pastoral in Gemeinden ohne Pfarrer. Interpretation von c. 517 § 2 CIC/1983*, Essen 1994.
 Bonetti, R. (ed.), *Verginità e matrimonio*, Milano 1998.
 Bonhoeffer, D., *Nachfolge*, München 101971; versión cast.: *El precio de la gracia. El seguimiento* (VeI 95), Salamanca 51999.
 Bonino, S.-Th., *S. Thomas d'Aquin et le Sacerdoce*: RThom 99 (1999) 26-57.
 Borrás, A.-Pottier, B., *La grâce du diaconat*, Bruxelles 1998.
 Bours, J.-Kamphaus, F., *Leidenschaft für Gott*, Freiburg i.Br. 1981.
 Brantzen, H., *Lebenskultur des Priesters*, Freiburg i.Br. 1998.
 Brown, P., *Die Keuschheit der Engel*, versión alemana, München-Wien 1991.
 – *Die Gesellschaft und das Übernatürliche*, versión alemana, Berlin 1993.
 Brox, N., *La primera Carta de Pedro* (BEB 73), Salamanca 1994 (original alemán: *Der erste Petrusbrief*, Zürich-Neukirchen 1979).

- *Priesterideal – welcher Preis?*: Or. 46 (1982) 151-152.
- Brück, M. v.-Werbick, J. (eds.), *Traditionsabbruch – Ende des Christentums?*, Würzburg 1994.
- Buber, M., *Werke III: Schriften zum Chassidismus*, München-Heidelberg 1963.
- Bucher, R., *Das entscheidende Amt. Die Pluralität, das Konzil und die PastoralreferentInnen*: PThL 9 (1989) 263-294.
- Bultmann, R., *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen¹⁵ 1957.
- Bunnik, R. J., *Das Amt in der Kirche*, Düsseldorf 1969.
- Camelot, P.-Th., *Ephesus und Chalcedon* (GKÖ 2), Mainz 1963.
- Campenhausen, H. v., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953.
- *Tradition und Leben*, Tübingen 1960.
- Cavelli-Adorno, S., *Über die religiöse Sprache*, Frankfurt a.M. 1965.
- Chauvet, L.-M., *Le ministère de présidence de l'eucharistie*, en *L'Eucharistie*, Paris s.f., 21-38.
- Colson, J., *Diakon und Bischof in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche*, en K. Rahner-H. Vorgrimler (eds.), *Diaconia in Christo* (QD 15-16), Freiburg i.Br. 1962, 230-253.
- Comisión conjunta católico-romana y evangélico-luterana, *Das geistliche Amt in der Kirche*, Paderborn-Frankfurt a.M. 1981.
- Comisión teológica internacional, *La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica*, Roma 1993; versión cast. en: *Documentos de la Comisión Teológica Internacional (1969-1996)*, Madrid 1998.
- Conferencia episcopal alemana, *Schreiben der Deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt*, Trier 1969; versión cast.: *El ministerio sacerdotal. Estudio bíblico-dogmático*, Salamanca 1970.
- *Zur Ordnung der pastoralen Dienste*, Bonn 1977.
- *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu den Lineamenta der Bischofssynode 1987* (Arbeitshilfen 45), Bonn 1987.
- *Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde*, Bonn 1995.
- Congar, Y., *Structure du sacerdoce chrétien*: MD 27 (1951) 55-58.
- «*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*»: RHDF, ser. 4, 36 (1958) 210-259.
- *Der Laie*, versión alemana, Stuttgart³ 1964; versión cast.: *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona³ 1963.
- *Ordinations invitus, coactus de l'église antique au Canon 214*: RSPPhTh 50 (1966) 169-197.
- *L'«Ecclesia» ou communauté chrétienne sujet intégral de l'action liturgique*, en *La liturgie après Vatican II*, Paris 1967, 241-282.
- *Die Lehre von der Kirche* (HDG III 3c), Freiburg i.Br. 1971.

- *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971; versión cast.: *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid 1973.
- Congregación para el Clero, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros* (31 enero 1994), Ciudad del Vaticano 1994.
- *El presbítero, maestro de la Palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad ante el tercer milenio cristiano* (19 marzo 1999), Ciudad del Vaticano 1999.
- Cordes, P. J., *Sendung zum Dienst*, Frankfurt a.M. 1972.
- «*Sacerdos alter Christus?*» *Der Repräsentationsgedanke in der Amtstheologie*: Cath (M) 26 (1972) 38-49.
- *Nicht immer das alte Lied*, Paderborn 1999.
- Corecco, E., *Die «sacra potestas» und die Laien*: FZPhTh 27 (1980) 120-154.
- Dagron, G., *Christliche Ökonomie und christliche Gesellschaft*, en J.-M. Mayeur y otros (eds.), *Die Geschichte des Christentums IV*, versión alemana, Freiburg i.Br. 1994, 256-313.
- Daiber, K.-F., *Katholische Pastorkonzeptionen: Materialdienst des Konfessionskundlichen Inst. Bensheim 35* (1984) 67-74.
- *Religion unter den Bedingungen der Moderne*, Marburg 1995.
- Daniélou, J., *Der priesterliche Dienst bei den griechischen Kirchenvätern*, en J. Guyot (ed.), *Das apostolische Amt*, versión alemana, Mainz 1961, 110-122.
- Darquennes, A., *Représentation et bien commun*, en *Études présentées à la Commission Internationale pour l'Histoire des Assemblées d'États XI*, Louvain 1952.
- Dassmann, E., *Character indelebilis – Anmaßung oder Verlegenheit?*, Köln 1973.
- *Zur Entstehung des Monepiskopats*: JbAC 17 (1974) 74-90.
- *Diakonat und Zölibat*, en J. G. Plöger-H.-J. Weber (eds.), *Der Diakon*, Freiburg i.Br. 1980, 57-67.
- *Jesus und die kirchlichen Ämter*: PB (K) 49 (1997) 234-240.
- Deissler, A., *Das Priestertum im Alten Testament*, en *Der priesterliche Dienst I* (QD 46), Freiburg i.Br. 1970, 9-80.
- Delp, A., *Gesammelte Schriften*, R. Bleistein (ed.), Frankfurt a.M. 1982.
- Demmer, Kl., *Kann der Zölibat heute gelebt werden?*: HerKor. 44 (1990) 473-478.
- *Zumutung aus dem Ewigen. Gedanken zum priesterlichen Zölibat*, Freiburg i.Br. 1991.
- Denzler, G., *Das Papsttum und der Amtszölibat*, 2 vols., Stuttgart 1973 y 1976.
- Der priesterliche Dienst I* (QD 46), Freiburg i.Br. 1970.
- Deutsche Shell (eds.), *Jugend 2000 = 13. Shell Jugendstudie*, Opladen 2000.

- Dinkler, E., *Verkündigung als eschatologisch-sakramentales Geschehen*, en G. Bornkamm-K. Rahner (eds.), *Die Zeit Jesu*, FS H. Schlier, Freiburg i.Br. 1970, 169-189.
- Dokumente wachsender Übereinstimmung*, vols. I-II, Paderborn-Frankfurt a.M. 1983 y 1992.
- Drewermann, E., *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, Olten-Freiburg 1989; versión cast.: *Clérigos. Psicograma de un ideal*, Madrid 1995.
- Dufner, M., *El cuerpo como camino para la experiencia de Dios y para el conocimiento de Dios*, en A. Grün-W. Müller, *Qué enferma y qué sana a los hombres*, Estella 2000, 113-117.
- Duval, A., *Das Weihesakrament auf dem Konzil von Trient*, en J. Guyot (ed.), *Das Apostolische Amt*, versión alemana, Mainz 1961, 210-250.
- DwÜ = H. Meyer-H. J. Urban-L. Vischer (eds.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung: Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene I (1931-1982)*, Paderborn 1983.
- Ebertz, M. N., *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt a.M. 1998.
- *Ein Ordnungsruf. Zur sakralen und funktionalen Autorität*: PB (K) 50 (1998) 58-59.
- *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg i.Br. 21998.
- Eckert, J., *Gottes Bundesstiftungen und der Neue Bund bei Paulus*, en H. Frankemölle (ed.), *Der ungekündigte Bund?* (QD 172), Freiburg i.Br. 1998, 135-156.
- Esquerda Bifet, J., *Teología del sacerdocio*, Burgos 1985.
- Faber, E.-M., *Zur Frage nach dem Berufsprofil der Pastoralreferent(inn)en*: PB (K) 51 (1999) 110-119.
- Favale, A., *Il ministero presbiterale*, Roma 1989; versión cast.: *El ministerio presbiteral*, Madrid 1989.
- Feeser, U., *Pastoralreferent(in) als Berufsziel?*: PB (K) 51 (1999) 366-374.
- Forté, B., *Laicado y laicidad* (P 192), Salamanca 1987.
- Fraine, J. de, *Adam und seine Nachkommen*, versión alemana, Köln 1962.
- Frank, K. S., «*Die Gemeinde Gottes, die hier in der Fremde weilt*», en H. Windisch (ed.), *Seelsorgeeinheiten und kooperative Pastoral*, Freiburg 1999, 26-36.
- Freitag, J., *Sakramentale Sendung. Gabe und Aufgabe des sacramentum ordinis*, edit. por el Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg i.Br. 1990.
- *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient*, Innsbruck-Wien 1991.
- *Schwierigkeiten und Erfahrungen mit dem «Sacramentum ordinis» auf dem Konzil von Trient*: ZKTh 113 (1991) 39-51.

- *Das kirchliche Amt im Spiegel der Catholica*: Cath (M) 53 (1999) 277-312.
- Friesl, Chr., *Die Utopie als Chance. Lage und Zukunft der LaientheologInnen*, Innsbruck-Wien 1996.
- Gabriel, K., *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (QD 141), Freiburg i.Br. 1992.
- *Woran noch glauben?*, en G. Fuchs (ed.), *Mystik und Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1994, 63-90.
- Ganoczy, A., *Communio – ein Grundzug des göttlichen Heilswillens: Unsere Seelsorge* (Münster) 22 (1972) 1-7.
- Garrido, J., *Grandeza y miseria del celibato cristiano*, Santander 1987.
- Gatz, E. (ed.), *Der Diözesankleriker*, Freiburg i.Br. 1995.
- Georgi, D., *Die Gegner des Paulus in 2 Kor*, Neukirchen-Vluyn 1964.
- Gerber-Zeder, J., *Laientheolog(inn)en: Ein kirchliches Amt ohne sakramentale Beauftragung*: Schweizer Kirchenzeitung 12 (1996) 186-191.
- Gerken, A., *Theologie der Eucharistie*, Münster 1973.
- Glaubitz, E., *Der christliche Laie*, Würzburg 1995.
- Glyson, R., *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970.
- Gnilka, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Madrid 1998.
- Goertz, H., *Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther*, Marburg 1997.
- Goppelt, L., *Der Erste Petrusbrief*, Göttingen 1978.
- Görres, A., *Erneuerung durch Tiefenpsychologie?*, en A. Görres-W. Kasper (eds.), *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an E. Drewermann* (QD 113), Freiburg i.Br. 1988, 133-174.
- Görtz, H.-J., *Das kirchliche Handeln des Laien*: ThPh 66 (1991) 177-191.
- Gössmann, E., *Ein Rückschritt in der Diskussion der Frauenfrage*: StdZ 108 (1983) 565-571.
- Gozzelino, G., *Nel nome del Signore. Teologia del ministero ordinato*, Torino 1992.
- Greshake, G., *Grundzüge der Armut im Leben nach den Räten*: Ordensnachrichten 89 (1976) 191-203.
- *Der theologische Ort des Pastoralreferenten und sein Dienst*: LS 29 (1978) 18-27.
- *Gottes Willen tun. Gehorsam und geistliche Unterscheidung*, Freiburg i.Br. 1984.
- *Konzelebration der Priester. Kritische Analyse und Vorschläge zu einer problematischen Erneuerung des II. Vatikanischen Konzils*, en E. Klingger-K. Wittstadt (eds.), *Glaube im Prozess*, FS K. Rahner, Freiburg i.Br. 1984, 258-288.
- *Zur Frage eine «vita communis» von Weltpriestern*: PB (K) 41 (1989) 170-179.

- «Das ist ein weites Feld...» Impressionen zu E. Drewermanns «Kleriker», en K. Hillenbrand (ed.), *Priester heute*, Würzburg 1990, 10-31.
- *Priestersein*, Freiburg i.Br. ⁵1991; versión cast.: *Ser sacerdote* (Vol 134), Salamanca ⁴1998.
- (ed.), *Zur Frage der Bischofsnennungen in der römisch-katholischen Kirche*, München-Zürich 1991.
- *Ordinatio sacerdotalis*, en LThK³ VII (1998), 1111.
- *Der dreieinige Gott*, Freiburg i.Br. 1997, ³1999; versión cast.: *El Dios uno y trino*, Barcelona 2001.
- *An den drei-einen Gott glauben*, Freiburg i.Br. 1998, ³2000; versión cast.: *Crear en el Dios uno y trino*, Santander 2002.
- *Gottes Wirklichkeit – Mitte priesterlichen Seins und Handelns*: PB (K) 52 (2000) 99-110.
- Greshake, G.-Weismayer, J. (eds.), *Quellen geistlichen Lebens IV: Die Gegenwart*, Mainz 1993.
- Gross, W. (ed.), *Frauenordination*, München 1996.
- Grün, A.-Müller, W. (eds.), *Intimität und zölibatäres Leben*, Würzburg 1995.
- Grupo de Dombes, *Über die Eucharistie; Über das kirchliche Amt*: HK 27 (1973) 33-39.
- *Das kirchenleitende Amt*, G. Gassmann-H. Meyer (eds.), Frankfurt a.M. 1980, 21-45; versión cast.: *El ministerio episcopal*, n° 44, en *Enchiridion oecumenicum* I, Salamanca 1986.
- Güttgemanns, E., *Der leidende Apostel und sein Herr*, Göttingen 1966.
- Gutting, E., *Menschlich und partnerschaftlich miteinander umgehen. Interview: Diaconia* XP 17 (1982) 30-32.
- Gy, P.-M., *La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres*: RSPTh 58 (1974) 599-617.
- Haag, H., *Worauf es ankommt. Wollte Jesus eine Zwei-Stände-Kirche?*, Freiburg i.Br. 1997.
- Haarsma, F., *Einige pastoraltheologische Thesen über den Priester*, en *Der Priester in einer säkularisierten Welt*, edit. por el Institut für europäische Priesterhilfe, Maastrich 1968.
- Hahn, F. *Neutestamentliche Grundlagen für eine Lehre vom kirchlichen Amt*, en *Dienst und Amt*, Regensburg 1973.
- *Biblische Grundlagen eines kirchlichen Amtsverständnisses*, en *Kirchliches Amt und ökumenische Verständigung*, Wiesbaden 1975.
- Hainz, J., *Ekklesia*, Regensburg 1972.
- *Amt und Amtsvermittlung bei Paulus*, en Id. (ed.), *Kirche im Werden*, München y otras 1976.
- Häring, B., *Heute Priester sein*, Freiburg i.Br. 1995.
- Harnack, A. v., *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten*, Leipzig 1910.

- Hartmann, R., *Abschied von Gemeinde – Schicksal oder Chance der Hochschulpastoral*, en U. Schnieder-St. Kellner (eds.), *Kirche an der Hochschule*, Göttingen 1996.
- Haslinger, H., *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft*, Würzburg 1996.
- Hauke, M., *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1982.
- *Überlegungen zum Weihediakonat der Frau*: ThGl 77 (1987) 108-127.
- Heid, St., *Zölibat in der frühen Kirche*, Paderborn y otras 1997.
- Heidegger, M., *Brief über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 1965; versión cast.: *Carta sobre el humanismo*, Madrid 1970.
- Heinz, H., *Weder Schuld noch Schande. Eine Zwischenbilanz zur Diskussion über homosexuelle Priester*: HerKorr. 51 (1997) 460-464.
- Hemmerle, Kl., *Das geistliche Leben der Priester*, edit. por el Presseamt des Erzbistums Köln 1973.
- *Einführung in die Thematik*, en *Zur Ordnung der pastoralen Dienste*, en Conferencia episcopal alemana, *Ordnung der pastoralen Dienste*, Bonn 1977.
- *Gerufen und verschenkt*, München y otras, 1986.
- Hengel, M., *Nachfolge und Charisma*, Berlin 1968.
- Hengsbach, F.-Degen, S., *Welche Biographien verträgt das kirchliche Amt?*, en J. Hainz y otros (eds.), *Den Armen eine frohe Botschaft*, FS F. Kamphaus, Frankfurt a.M. 1997, 225-250.
- Hentschel, W. J., *Pastoralreferenten – Pastoralassistenten*, Eichstätt-Wien 1986.
- Hillenbrand, K., *Die Liebe Christi drängt uns*, Würzburg 1992.
- Hintzen, G., *Das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen und das besondere Priestertum des Dienstes in der ökumenischen Diskussion*: Cath (M) 45 (1991) 44-77.
- Hoff, J., *Das Verschwinden des Körpers. Eine Kritik an der «Wut des Verstehens» in der Liturgie*: HK 54 (2000) 149-155.
- Hoffmann, P., *Priesterkirche*, Düsseldorf 1987.
- Hofmann, H., *Repräsentation*, Berlin 1974.
- Höhn, H. J., *Gegen-Mythen* (QD 154), Freiburg i.Br. 1994.
- Holböck, F., *Der eucharistische und der mystische Leib Christi*, Roma 1941.
- Holmberg, B., *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Lund 1978.
- Hönig, E., *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen*, Paderborn 1989.
- Hünemann, P., *Gutachten zum Diakonat der Frau*: Synode 7 (1973) 42-47.
- *Kirche und Amt – Marginalien zum Amtsverständnis*: GuL 48 (1975) 285-299.

- *Ordo in neuer Ordnung? Dogmatische Überlegungen zur Frage der Ämter und Dienste in der Kirche heute*, en F. Klostermann (ed.), *Der Priestermangel und seine Konsequenzen*, Düsseldorf 1977, 58-94.
- *Eucharistie – Gemeinde – Amt*, en Solidaritätsgruppe katholischer Priester (SOG) der Diözese Speyer (eds.), *Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie*, Trier 1978, 30-46.
- *Mit dem Volk Gottes unterwegs. Eine geistliche Besinnung zur Theologie und Praxis des kirchlichen Amtes*: GuL 34 (1981) 178-187.
- *Theologische Argumente für die Diakonatsweihe von Frauen*, en Id. y otros (eds.), *Diakonatsamt: Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt*, Ostfildern 1997, 98-128.
- *Der Dienst am Wort und die Homilie*, en Id. (ed.), *Und dennoch...*, Freiburg i.Br. 1998, 86-101.
- *Und dennoch... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester*, Freiburg i.Br. 1998.
- *Weitere Eskalation? Die Problematik der neuen «Professio fidei» und des Amtseids*: HerKorr. 54 (2000) 335-339.

- Jaubert, A., *Les épîtres de Paul: Le fait communautaire*, en J. Delorme (ed.), *Le ministère et les ministères*, Paris 1974, 16-33.
- Jensen, A., *Christusrepräsentation, kirchliche Ämter und Vorsitz bei der Eucharistie*: FrZPhTh 40 (1993) 292-297.
- Jeremias, J., *Teología del Nuevo Testamento* (BEB 2), Salamanca 1974.
- Jorissen, H., *Theologische Bedenken gegen die Diakonatsweihe von Frauen*, en P. Hünermann y otros (eds.), *Diakonatsamt: Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt*, Ostfildern 1997, 86-97.
- Juan Pablo II, *Carta a todos los sacerdotes de la Iglesia con ocasión del Jueves Santo (1979)*: L'Osservatore Romano 15 (1979). Edición alemana de H. U. von Balthasar, *Dienst aus der größeren Liebe zu Christus*, Freiburg i.Br. 1979.
- *Exhortación apostólica «Pastores dabo vobis»*, Roma 1992.
- Jüngel, E., *Die Autorität des bittenden Christus*, en *Unterwegs zur Sache*, München 1972, 179-188.

- Kaiser, M., *Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen*, en J. Listl-H. Müller-H. Schmitz (eds.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 171-189.
- Karrer, L., *Die Stunde der Laien*, Freiburg i.Br. 1999.
- Käsemann, E., *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, en Id., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1964, 109-134.
- *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1968.
- Kasper, W.: *Nuevos matices en la concepción dogmática del ministerio sacerdotal*: Concilium 5 (1969) 375-389; original alemán: *Neue Akzente*

- *im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes*: Conc 5 (1969) 164-170.
- *Die Funktion des Priesters in der Kirche*: GuL 42 (1969) 102-116.
- *Pastorale Handreichung für den pastoralen Dienst. Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart*, Mainz 1970.
- *Neue Aspekte im Verständnis des Priesteramtes*: ThPQ 122 (1974) 3-13.
- *Einleitung zu «Die pastoralen Dienste in der Gemeinde» = Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD [= Sinodo conjunto de las diócesis de la República Federal de Alemania]*, L. Bertsch y otros (eds.), vol. I, Freiburg i.Br. 1976, 581-696.
- *Die schädlichen Nebenwirkungen des Priestermangels*: StZ 195 (1977) 129-135.
- *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Mainz 1977; versión cast.: *Teología del matrimonio cristiano*, Santander 1984.
- *Sein und Sendung des Priesters*: GuL 51 (1978) 196-212.
- *Gemeindeaufbau und Gemeindeleitung*, Rottenburgo 1991.
- *Der Leitungsdienst in der Gemeinde (Arbeitshilfen 118)*, Bonn 1994.
- *Theologie und Kirche II*, Mainz 1999.
- Kassing, A., *Konzelebration und eucharistische Gemeinde*: WuW 20 (1965).
- Kästner, E., *Stundentrommel vom heiligen Berg Athos*, Frankfurt a.M. 1991.
- Kaufmann, F.-X., *Religion und Modernität*, Tübingen 1989.
- *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg i.Br. 2000.
- Kehl, M., *Kirche als Institution*, Frankfurt a.M. 1976.
- *Die Kirche – das Zeichen der Liebe Gottes unter den Menschen* (Theologie im Fernkurs, Lehrbrief 17), Würzburg 1981.
- *Wohin geht die Kirche?*, Freiburg i.Br. 1996.
- *Perspektiven für den priesterlichen Dienst in der gegenwärtigen Glaubenssituation*, en W. Schreer-G. Steins (eds.), *Auf neue Art Kirche sein*. FS J. Homeyer, München 1999, 167-177.
- *Kirche als «Dienstleistungsorganisation»*: StdZ 218 (2000) 389-400.
- Kittel, J., *Leben aus geschenkter Einheit. Ekklesiologische Anmerkungen zur Theologie der Seelsorgeeinheit*, en *Miteinander Kirche sein – für die Welt von Heute*, edit. por Erzb. Ordinariat [= Curia arzobispal], Institut für Pastorale Bildung [= Instituto de formación pastoral], Freiburg i.Br. 1999, 17-21.
- Klauck, H.-J., *Die Autorität des Charismas*, en E. Klinger-R. Zerfaß (eds.), *Die Kirche der Laien*, Würzburg 1987, 25-37.
- Klinger, E., *Der Zölibat von der Ehe her gesehen*: GuL 41 (1968) 377-381.
- Klostermann, F., *Das christliche Apostolat*, Innsbruck y otros 1962.
- *Gemeinde ohne Priester*, Mainz 1981.
- Knox, R., *Semper agens, semper quietus*, versión alemana, Wien 1961.
- Koch, H., *Zur Situation der Pfarrseelsorge*: PB (K) 50 (1998) 35-41.

- Kötting, B.: *Bischofsamt und Bischofswahl*, en Id., *Ecclesia peregrinans I*, Münster 1988, 467-479.
- *Bischofswahl in alter Zeit. Augustins Sorge um seinen Nachfolger im Bischofsamt*, en *Ecclesia peregrinans I*, Münster 1988, 405-408.
- Kremer, J., «Eifert aber um die größeren Charismen!» (1 Kor 12, 31b): ThPQ (1980) 321-335.
- *Zur Diskussion über Priestertum und Zölibat*: Wiener Diözesanblatt 119 (1981) n° 6.
- Kretschmar, G., *Die Ordination im Frühen Christentum*: FZPhTh 22 (1975) 35-69.
- Kugler, K., *Statt Kirche – Stadtkirche*: PB (K) 47 (1995) 305-312; 339-345.
- Küng, H., *Strukturen der Kirche* (QD 17), Freiburg 1962.
- *Die Kirche*, Freiburg i.Br. 1967; versión cast.: *La Iglesia*, Madrid 1973.
- *Sacerdotes, ¿para qué?*, Barcelona 1973.
- *Ist die Feier ungültig, nur weil der Pfarrer fehlt?*: DASBI 25 (21 junio 1981).
- Lacroix, X., *La différence à venir*: IntamsR 6 (2000) 48-53.
- La Soujéole, B.-D. de, *Les «tria munera Christi»*: RThom 99 (1999) 59-74.
- Landgraf, A. M., *Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters*, en *Dogmengeschichte der Frühscholastik III*, 2, Regensburg 1955.
- Legrand, H., *La présidence de l'eucharistie selon la tradition ancienne*: Spiritus 69 (1977) 409-431.
- Lehmann, K., *Das dogmatische Problem der theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums*, en F. Henrich (ed.), *Existenzprobleme des Priesters*, München 1969, 21-175.
- *Ämteranerkennung und Ordinationsverständnis*: Cath. 27 (1973) 248-262.
- «In allem wie das Auge der Kirche», *25 Jahre ständiger Diakonat in Deutschland – Versuch einer Zwischenbilanz*, en *Arbeitsgemeinschaft ständiger Diakonat in der BRD*, Dokumentation der 10-Jahrestagung 1993, 9-27.
- Lehmann, K.-Pannenberg, W. (eds.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, vols. I-III, Freiburg-Göttingen 1986-1998.
- Leinweber, W., *Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert*, Münster 1978.
- Lettmann, R., *Zeit der Gnade*, Kevelaer 2000.
- *Brief des Bischofs von Münster an die Verantwortlichen der Diözese*, Münster 2000.
- Leuninger, E., *Die Entwicklung der Gemeindeleitung*, St. Ottilien 1996.
- Lohfink, G., *Keine Ordination der Frau?*: ThQ 157 (1977) 144-146.

- *Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe*, en K. Kertelge (ed.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften*, Freiburg i.Br. 1981, 70-121.
- *Zwölf Thesen zum Zölibat*: Chr.i.d.Ggw. 33 (1981) 8 marzo 1981, 77.
- *Braucht Gott die Kirche?*, Freiburg i.Br. 1998.
- Lohse, E., *Die Ordination im Spätjudentum und im NT*, Göttingen 1951.
- Lorenzer, A., *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit*, Frankfurt a.M. 1981.
- Loretan, A., *Verheiratete Personen in kirchlichen Ämtern*: IntamsR 7 (2000) 82-97.
- Lubac, H. de, *Méditation sur l'Église*, Montagne 1953; versión cast.: *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1988.
- Luckmann, Th., *Über die Funktion der Religion*, en P. Koslowski (ed.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Tübingen 1985.
- Luhmann, N., *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1977.
- Lustiger, J. M., *Der Priester und der Anruf der Räte*, versión alemana, Einsiedeln 1982.
- Lütz, M., *Der blockierte Riese. Psycho-Analyse der katholischen Kirche*, Augsburg 1999.
- Maier, H., *Welt ohne Christentum – was wäre anders?*, Freiburg i.Br. 1999.
- Marliangeas, B.-D., *Clés pour une théologie du ministère*, Paris 1978.
- Martimort, A.-G., *Les diaconesses*, Roma 1982.
- Martin, J., *Die Genese des Amtspriestertums in der Frühen Kirche = Der priesterliche Dienst III* (QD 48), Freiburg i.Br. 1972.
- Martin, R., *The Catholic Church at the End of an Age*, San Francisco 1994.
- Menke, K.-H., *Stellvertretung*, Einsiedeln-Freiburg 1991.
- *Gemeinsames und besonderes Priestertum*: IkaZ 28 (1999) 330-343.
- Metz, J. B., *Entscheidung*: HThG (dtv) (1970) 1, 314-321.
- *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg i.Br. 1977; versión cast.: *Las órdenes religiosas: su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*, Barcelona 1988.
- Meyer, H., *Wer ist sich mit wem worüber einig? Überblick über die Konsensustexte der letzten Jahre*, en P. Lengsfeld-G. Stobbe (eds.), *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*, Stuttgart y otras 1981.
- Meyer, H. B., *Entwicklungen im liturgischen Leitungsdienst durch Laien*: Heiliger Dienst 50 (1996) 31-41.
- Militello, C., *Eucaristia e diaconia nel BEM*, en C. Rocchetta (ed.), «*Universa nostra caritas est eucharistia*», Bologna 1993, 61-86.
- Müller, B., *Weisung der Väter*, Freiburg 1965.
- Mödlhammer, J. W., *Anmerkungen zum priesterlichen Amt im theologischen und gesellschaftlichen Heute*: Heiliger Dienst 28 (1974) 64-74.

- Möhler, J. A., *recensión de Th. Katerkamp, Des ersten Zeitalter der Kirchengeschichte erste Abteilung: ThQ 5 (1823).*
 – *Die Einheit in der Kirche*, edit. por J. R. Geiselmann, Darmstadt 1957 (= 1825).
 Molland, E., *Opuscula patristica*, Oslo 1970.
 Mortari, L., *Consacrazione episcopale e collegialità. La testimonianza della Chiesa antica*, Firenze 1969.
 Müller, A., *Ecclesia – Maria*, Fribourg ²1955.
 – *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche*, Einsiedeln 1964.
 – *Amt als Kriterium der Kirchlichkeit?*, en *Theol. Berichte 9: Kirche und Sakrament*, Zürich y otras 1980.
 Müller, G. L., *Der Empfänger des Weihesakramentes. Quellen zur Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden*, Würzburg 1999.
 – *Priestertum und Diakoniat. Der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive*, Freiburg i.Br. 2000.
 Müller, Ph., *Seelsorge*, en *LThK 9 (2000)*, 383-387.
 Müller, W.-Scheuer, M.-Herzig, A. (eds.), *Frei zum Leben. Die Weisheit der evangelischen Räte*, Würzburg 1996.
- Neuner, P., *Der Laie und das Gottesvolk*, Frankfurt a.M. 1988.
 Niederwimmer, K., *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens*, Göttingen 1975.
 Niemann, U., *Priesterliche Realutopien*, en K. Hillenbrand (ed.), *Priester heute*, Würzburg 1990, 90-133.
 Nübel, H. U., *Die neue Diakonie*, Freiburg i.Br. 1994.
 Nussbaum, O., *Liturgiereform und Konzelebration*, Köln 1966.
- Oberlinner, L., *Die Pastoralbriefe I*, Freiburg i.Br. 1994.
 Ohlig, K. H.-Schuster, H., *Blockiert das katholische Dogma die Einheit der Kirchen?*, Düsseldorf 1971.
- Pascher, J., *Eucharistie*, Münster-Freiburg i.Br. ²1953.
 Pedersen, J., *Israel, its Life and Culture*, Copenhagen 1946.
 Pemsel-Maier, S., *Frauen in der Seelsorge: ThPrQ 148 (2000)* 70-78.
 Persson, P. E., *Repraesentatio Christi*, Göttingen 1966.
 Pesch, O. H.-Peters, A., *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981.
 Pesch, W., *Priestertum und Neues Testament: TrThZ 79 (1970)* 65-83.

- Piel, E., *Die Kirchenkrise in soziologischer Sicht*, en F. Breid (ed.), *Die Kirchenkrise*, Steyr 1996, 9-51.
 Pío XII, *Encíclica «Mediator Dei» sobre la Sagrada Liturgia (1947)*, versión española en *Acción Católica española. Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, Madrid 1955, 760-805.
 – *Constitución apostólica «Menti Nostrae» sobre la santidad sacerdotal (1950)*, en *Acción Católica española. Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios*, Madrid 1955, 808-837.
 – *De quelle consolation*, Roma 1951.
 Pöltner, G., *Schönheit*, Wien y otras 1978.
 Pompey, H., *Die sozial-caritative Chance von großgemeindlichen Seelsorgeeinheiten*, en H. Windisch (ed.), *Seelsorgeeinheiten und kooperative Pastoral*, Freiburg 1999, 77-96.
 Pontificio Consejo para los laicos, *Los sacerdotes en las asociaciones de fieles. Identidad y misión*, Ciudad del Vaticano 1981 (*Ecclesia* 2062 [23.1.1982] 9-15 y 2063 [30.1.1982] 8-14).
 Pottmeyer, H. J., *Der Papst, Zeuge Jesu Christi in der Nachfolge Petri*, en K. Lehmann (ed.), *In der Nachfolge Jesu Christi*, Freiburg i.Br. 1980, 58-91.
 – *Amt als Dienst – Dienst als Amt: Lebendige Seelsorge* 33 (1982) 153-158.
 – *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte: TThZ 92 (1983)* 272-283.
 Pretscher, J., *Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit*, Würzburg 1997, 83-120.
 Pröpper, Th., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, München 1985.
- Rahner, K., *Schriften zur Theologie II*, Einsiedeln 1955.
 – *Schriften zur Theologie III*, Einsiedeln 1956.
 – *Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt*, en *Sendung und Gnade*, Innsbruck y otras 1959, 12-47.
 – *Kirche und Sakramente*, Freiburg i.Br. ³1960; versión cast.: *La Iglesia y los sacramentos (QD 2)*, Barcelona ²1967.
 – *Priester*, IV. Dogmatisch, en *LThK*² (1963), 744-746.
 – *Die vielen Messen und das eine Opfer*, Freiburg i.Br. 1966.
 – *Knechte Christi*, Freiburg 1967; versión cast.: *Siervos de Cristo*, Barcelona 1970.
 – *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln 1970.
 – *Gebete des Lebens*, Freiburg i.Br. 1984.
 Ratzinger, J., *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes: GuL 41 (1968)* 347-376.
 – *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969.
 – *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982.
 – *Salz der Erde*, Stuttgart 1996; versión cast.: *La sal de la tierra*, Madrid 1997.

- *Der Geist der Liturgie*, Freiburg i.Br. 2000; versión cast.: *El espíritu de la liturgia*, Madrid 2001.
- Reform und Anerkennung der kirchlichen Ämter*. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München-Mainz 1973.
- Reininger, D., *Diakonat der Frau in der einen Kirche*, Ostfildern 1999.
- Remy, G., *Le sacerdoce du Christ dans la «Somme de théologie»*: RThom 99 (1999) 75-117.
- Remy, J., *La colaboración del pueblo de Dios en la elección y designación de obispos*: Concilium 16 (1980) 103-111.
- Rocchetta, C. (ed.), *«Universa nostra caritas est eucharistia»*, Bologna 1993.
- Rohrbach, W., *Humane Sexualität*, Neukirchen-Vluyn 1976.
- Roloff, J., *Apostolat – Verkündigung – Kirche*, Gütersloh 1965.
- *Amt, Ämter, Amtsverständnis IV*, en TRE 2 (1978), 509-533.
- *Apostel / Apostolat / Apostolizität I*, en TRE 2 (1978), 430-445.
- *Ordiniertes Amt und Communio*, en B. J. Hilberath (ed.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation* (QD 176), Freiburg i.Br. 1999, 115-122.
- Roos, H. (ed.), *Kierkegaard nachkonziliar*, Einsiedeln 1967.
- Ruh, U., *Der unverbindliche Glaube*: IkaZ 24 (1995) 385-393.
- *Sekte oder Volkskirche? Zur Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland*: Salzkörner 5 (1999) n. 5.
- Saier, O., *Wege kooperativer Pastoral und Gemeindeleitung in pfarr-übergreifenden Seelsorgeeinheiten*: Amtsblatt f. d. Erzdiözese Freiburg (25 abril 1996).
- Salomon, T., *Diskussionsbeitrag*: Stud. theol. (Wien) 13 (4/1980).
- Scharbert, J., *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, Freiburg i.Br. 1964.
- Schatz, Kl., *Bischofswahlen*: StdZ 107 (1989) 291-307.
- Schavan, A., *Amt*, en LThK I (1993), 560s.
- Schelkle, K. H., *Dienste und Diener in den Kirchen der neutestamentlichen Zeit*, estudio reimpresso en K. Kertelge (ed.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt 1977, 220-234.
- *Die Kraft des Wortes*, Stuttgart 1983.
- Scheuer, M., *Die evangelischen Räte*, Würzburg 1990.
- *Gottese Erfahrung und Krise*: PB (K) (1994) 36-44; 68-80.
- Schick, L., *Das Dreifache Amt Christi und der Kirche*, Frankfurt-Bern 1982.
- Schillebeeckx, E., *Theologie des kirchlichen Amtes*: Diak 1 (1970) 147-160.
- *La comunidad cristiana y sus ministros*: Concilium 16 (1980) 395-438.
- *Das kirchliche Amt*, versión alemana, Düsseldorf 1981; versión cast.: *El ministerio eclesial*, Madrid 1983.

- *Christliche Identität und kirchliches Amt*, versión alemana, Düsseldorf 1985.
- Schilson, A., *Die Wiederkehr des Religiösen im Säkularen*: Anzeiger f. d. Seels. 106 (1997) 342-347; 390-394.
- Schimmelpfennig, W., *La «senior pars» en las elecciones episcopales de la Edad Media*: Concilium 16 (1980) 29-40.
- Schlier, H., *Die neutestamentliche Grundlage des Priesteramtes*, en *Der priesterliche Dienst I* (QD 46), Freiburg i.Br. 1970, 81-114.
- Schlink, E., *Die apostolische Sukzession und die Gemeinschaft der Ämter*, en *Reform und Anerkennung der kirchlichen Ämter*. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München-Mainz 1973.
- Schmidt, H. A., HID 17 (1963) 64-68
- Schmidtchen, G., *Forschungsbericht über die im Auftrag der DBK durchgeführten Umfrage unter allen Welt- und Ordenpriester in der BRD*, Freiburg i.Br. 1973.
- Schneider, Th. (ed.), *Mann und Frau – Grundprobleme theologischer Anthropologie* (QD 121), Freiburg i.Br. 1989.
- Schneider, Th.-Pannenberg, W. (eds.), *Verbindliches Zeugnis III*, Freiburg-Göttingen 1998.
- Schöllgen, G., *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie* (Jb.AC.E 26), Münster 1998.
- Schrage, W., *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh 1961.
- Schröter, J., *Der versöhnte Versöhner. Paulus als Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2 Kor 2, 14-7, 4*, Tübingen-Basel 1993.
- Schulte, R., *Mitarbeiter Gottes*, en Id. (ed.), *Leiturgia – Koinonia – Diakonia*, FS Kard. König, Wien y otras 1980, 391-428.
- Schulze, G., *Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1992.
- Schürmann, H., *Die Mitte des Lebens finden*, Freiburg i.Br. 1979.
- *Auf der Suche nach dem 'Evangelisch-Katholischen'. Zum Thema 'Frühkatholizismus'*, en J. Rogge-G. Schille (eds.), *Frühkatholizismus im ökumenischen Gespräch*, Berlin 1983.
- Schüssler, E., *Der vergessene Partner*, Düsseldorf 1964.
- Schütte, H., *Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart, sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche*, Düsseldorf 1974.
- Schweizer, E., *Das Amt. Zum Amtsbegriff im Neuen Testament* (1959), reimpresso en K. Kertelge (ed.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt 1977, 205-219.
- Secretaría de la Conferencia episcopal alemana (eds.), *Priesterliche Lebensform*, Bonn 1984.

- Secretaría de la Conferencia episcopal suiza (eds.), *Brief der Schweizer Bischöfe an die Gläubigen zu ihrer Mitverantwortung für die Förderung von Priesterberufen*, Fribourg 1998.
- Semmelroth, O., *Die Präsenz der drei Ämter Christi im gemeinsamen und besonderen Priestertum der Kirche*: ThPh 44 (1969).
- Seybold, M., «Priester auf ewig?»: ThGl 62 (1972) 401-416.
- Sínodo conjunto de las diócesis de la República Federal de Alemania, L. Bertsch y otros (eds.), vol. I, Freiburg i.Br. 1976.
- Sipe, A. W. R., *Sexualität und Zölibat*, versión alemana, Paderborn y otras 1992.
- Socha, H., *Der Dienst der Pastoralreferenten und die eine geistliche Vollmacht*: AKathKR 147 (1978) 377-405.
- Spaemann, H., *Christliche Konsequenzen*: Chr.i.d.Ggw. 31 (1979) 352-356.
- *Der Geistliche und der Geist. Vom Geheimnis der «Beziehung» im Leben und Wirken des Priesters*. Conferencia pronunciada en el «Día de los sacerdotes» de la diócesis de Espira, 13 octubre 1980; reimpresa en: Rundbrief der deutschsprachigen Bruderschaften der Priester-Gemeinschaft JESUS-CARITAS, marzo 1981.
- Ständiger AK «Pastorale Grundfragen» des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Die Gemeinde von heute auf dem Weg in die Kirche der Zukunft* (noviembre 1999), edit. por Generalsekretariat des ZK: Berichte und Dokumente 111 (febrero 2000) 43-48.
- Stockmeier, P., *La elección de obispos en la Iglesia antigua*: Concilium 16, n° 157 (1980) 8-18.
- Stubenrauch, B., *Priesterlicher Dienst vor dem Anspruch der Lehre*, en Id. (ed.), *Christsein als Priester*, Trier 1999, 115-136.
- Swiatek, J., *Werden wozu du berufen bist. Wege der Beruf(ung)spastoral*, Freiburg i.Br. 1996.
- Swidler, A. (ed.), *Women priest*, New York 1977.
- Taft, R., *Ex oriente lux?*: ThGw 25 (1982) 266-277.
- Tettamanzi, D. (ed.), *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali*, Roma 1990.
- Theißen, G., *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh 1974.
- Theobald, M., *Die Zukunft des kirchlichen Amtes*, en P. Hünermann (ed.), *Und dennoch... Die römische Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester*, Freiburg i.Br. 1998, 29-49.
- Thiermeyer, A.-A., *Die Diakonat der Frau*: ThQ 173 (1993) 226-236.
- Tixeront, J., *L'ordre et les ordinations*, Paris 1925.
- Trippen, N., *Der Wandel der Seelsorge in der Geschichte der Kirche*: PB (K) 45 (1993) 227-234.

- Ullrich, L., *Ämter Christi III*, en LThK I (1993), 562-563.
- van Beneden, P., *Haben Laien die Eucharistie ohne Ordinierte gefeiert?*: ALW 29 (1987) 31-46.
- van der Meer, F., *Augustinus der Seelsorger*, Köln ³1951.
- Vanhoye, A., *Sacerdotes antiquos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento* (BEB 79), Salamanca ⁴2002. Original francés: *Prêtres anciens - prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris 1980.
- Vansteenberghe, A., *Psychological Differences between Women and Men in Marriage*: IntamsR 6 (2000) 38-47.
- Venez, H.-J., *So fing es mit der Kirche an*, Zürich y otras 1981.
- Verweyen, H., *Recensión de la obra de E. Schillebeeckx, «Christliche Identität und kirchliches Amt»*: ThRv 82 (1986) 410-413.
- *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000.
- Vogel, C., *Chirotonie et Chirothésie*: Iren. 45 (1972) 7-21 y 207-235.
- Vögele, W., *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, Gütersloh 1994.
- Vogels, H.-J., *Pflichtzölibat. Eine kritische Untersuchung*, München 1978.
- *Celibato obligatorio y derecho de la comunidad a un sacerdote*: Concilium 15, n° 153 (1980) 383-394.
- Vogt, H. J., *Das Kirchenverständnis des Origenes*, Köln-Wien 1974.
- Vögtle, A., *Exegetische Reflexionen zur Apostolizität des Amtes und zur Amtssukzession*, en R. Schnackenburg y otros (eds.), *Die Kirche des Anfangs*. FS H. Schürmann, Leipzig 1977, 529-581.
- Voillaume, R., *Mitten in der Welt*, versión alemana, Freiburg i.Br. ⁵1955.
- Vorglimmer, H., *Kommentar zu LG 29*, en LThK, Erg.-Bd I (1966), 256-259.
- *Sakramententheologie*, Düsseldorf 1987.
- Wanke, J., *Communio und missio*, en *Priesterliche Lebensformen* (Arbeitshilfen 36 des Sekretariats der DBK [= Conferencia Episcopal Alemana]), Bonn 1984, 18-25.
- Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, edit. por J. Winkelmann, Köln-Berlin 1964.
- Weis, N., *Das prophetische Amt der Laien in der Kirche*, Roma 1981.
- Weiser, A., *Diskussion über den Laien*: Chr.i.d.Ggw. 39 (1987).
- Weismayer, J., *Theologische Überlegungen zum Amt in der Kirche*: Wiener Diözesanblatt 119 (1981) n° 6.
- Werbick, J., *Den Glauben verantworten*, Freiburg i.Br. 2000.
- Weß, P., *Ihr alle seid Geschwister*, Mainz 1983.
- Wheeler Robinson, H., *The Hebrew conception of corporate Personality*: ZAW, supplement 66 (1936).
- Windisch, H., *Laien – Priester*, Würzburg 1998.

- (ed.), *Seelsorgeeinheiten und kooperative Pastoral* (Freiburger Texte 38), Freiburg 1999.
- *Seelsorgeeinheiten und kooperative Pastoral*, en Id. (ed.), *Seelsorgeeinheiten und kooperative Pastoral*, Freiburg 1999, 7-15.
- *Einfache Seelsorge: Materialdienst* (Freiburg) 1 (2000) 17-21.
- Winter, A., *Das komplementäre Amt. Überlegungen zum Profil des eigenständigen Diakons*: IkaZ 7 (1978) 269-281.
- Wirth, H.-H.-Brähler, E., *Sind die Kirchen ein Hort der Solidarität?*, en Id., *Entsolidarisierung*, Opladen 1995, 122-143.
- Wollbold, A., «Klarer als Kristall», en R. Marx-P. Schallenburg (eds.), *Ihr seid der Brief Christi*, Paderborn 1999, 23-41.
- Wulf, F., *Kommentar*, en *Das Zweite Vatikanische Konzil*, LThK, Erg.-Bd. III, Freiburg i.Br. 1968, 143-169.
- *Charismatische Armut im Christentum*: GuL 44 (1971) 16-31.
- Wulf, H., *Unverträgliche Trends*: LM 32 (1993) 9-11.
- Zander, H. C., *Zehn Argumente für den Zölibat*, Düsseldorf²1997.
- Zannoni, G., *Tertulliano Montanista e il sacerdozio*: ED (noviembre 1958).
- Zapp, H., *Kirchenrechtliche Aspekte zur 'Gemeindeleitung' bei Priester-mangel nach c. 517 § 2 CIC*, en H. Windisch (ed.), *Seelsorgeeinheiten und kooperative Pastoral* (Freiburger Texte 38), Freiburg 1999, 45-60.
- Zeiger, I., *Gefolgschaft des Herrn*: ZAM 17 (1942).
- Zerfaß, R., *Menschliche Seelsorge*, Freiburg i.Br. 51991.
- Zizioulas, J. D., *Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie*, en *Der priesterliche Dienst V* (QD 50), Freiburg i.Br. 1973, 72-113.
- Zmijewski, J., *Paulus – Knecht und Apostel Christi*, Stuttgart 1986.
- Zollitsch, R., *Ami und Funktion des Priesters*, Freiburg i.Br. 1974.
- Zwank, R., *Geschlechteranthropologie in theologischer Perspektive? Zur Phänomenologie des Geschlechtlichen in H. U. von Balthasars «Theodramatik»*, Frankfurt a.M. y otras 1996.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Agustín de Hipona: 16, 30, 46, 56, 113, 129, 133ss, 179, 235, 274, 310, 356, 430, 462s
- Alberto Magno: 154
- Albus, M.: 470
- Altermatt, U.: 273
- Andres, St.: 421
- Angenendt, A.: 32
- Ansorge, D.: 211, 222
- Arquimedes: 24
- Bachl, G.: 53, 365
- Balthasar, H. U. von: 50, 126-129, 132, 139, 168, 178, 202, 204, 357ss, 362s, 390, 426, 429, 448
- Bätz, U.: 186
- Bausenhardt, G.: 55, 77, 85, 102, 181s, 185s
- Beilner, W.: 87
- Beinert, W.: 77
- Berger, P.: 261, 266
- Bernanos, G.: 421
- Bernhard, J.: 236
- Bertsch, L.: 217, 245, 276, 309
- Beyer, J.: 142
- Bitter, G.: 308
- Blank, J.: 99, 116
- Blarer, St.: 375ss, 391
- Bläser, P.: 117
- Bloy, L.: 232
- Boff, L.: 116, 134s
- Böhnke, M.: 183
- Bonetti, R.: 374, 378
- Bonhoeffer, D.: 361, 453
- Bonino, S.-Th.: 33
- Bornkamm, G.: 77
- Borras, A.: 211
- Bours, J.: 12, 374, 425
- Brähler, E.: 329
- Brantzen, H.: 226, 249, 306, 334, 351, 404, 419s, 454, 456
- Brecht, B.: 296
- Breid, F.: 293
- Brown, P.: 338, 384
- Brox, N.: 55, 95, 103
- Brück, M. v.: 261
- Bruno el Cartujano (= Bruno de Colonia): 456
- Buber, M.: 253, 307
- Bucher, R.: 182
- Buenaventura de Bagnoregio: 354
- Bultmann, R.: 106
- Bunnik, R. J.: 147
- Camelot, P.-Th.: 171
- Caminada, J.: 215s
- Campenhausen, H. v.: 80s, 85, 101, 104s, 152, 166, 354
- Cavelli-Adorno, S.: 191
- Celestino I: 30, 234
- Chauvet, L.-M.: 110, 116, 176
- Cipriano de Cartago: 26, 29, 70, 93, 153, 170, 174s, 234
- Claudiel, P.: 378
- Clemente de Roma: 26, 47, 75, 103s, 109, 153, 233

Colson, J.: 209
 Comisión conjunta católico-romana y evangélico-luterana: 242
 Comisión teológica internacional: 97
 Conferencia episcopal alemana: 126, 146, 183s, 214, 354; secretaría de la: 325
 Conferencia episcopal suiza, secretaría de la: 190, 464
 Confucio: 190
 Congar, Y.: 23, 90, 149ss, 154, 162s, 170s, 173, 232, 362, 463
 Congregación para el Clero: 314, 318, 325
 Constantino el Grande: 271s, 287
 Cordes, P. J.: 41, 123, 127, 131, 247s, 261, 282, 441s
 Corecco, E.: 185, 282
 Cornelio de Roma: 234

Dagron, G.: 30
 Daiber, K.-F.: 261, 303
 Daniélou, J.: 479
 Darquennes, A.: 123, 150
 Dassmann, E.: 47, 55, 355, 389
 Degen, S.: 183
 Deissler, A.: 89
 Delorme, J.: 117
 Delp, A.: 256s
 Demmer, Kl.: 374ss, 393s, 456
 Denzler, G.: 383
 Deutsche Shell: 256, 261
 Dinkler, E.: 77s, 80
 Domingo de Guzmán: 51
 Drewermann, E.: 47ss, 295
 Dufner, M.: 373
 Duns Scoto: 64
 Duval, A.: 37s

Ebertz, M. N.: 228, 258, 260s, 264, 267, 274, 277ss, 282s, 288, 292s, 336, 466
 Eckert, J.: 82
 Emondts, St.: 15

Esquerda Bifet, J.: 374
 Esteban de Tournai: 142

Faber, E.-M.: 184
 Favale, A.: 38, 374
 Feeser, U.: 189
 Fontane, Th.: 224
 Forte, B.: 142
 Foucauld, Ch. de: 51, 324, 422
 Fraire, J. de: 150
 Francisco de Asís: 51, 177, 440
 Francisco de Sales: 362
 Frank, K. S.: 310
 Frankemölle, H.: 82
 Freitag, J.: 15, 36, 466
 Frémyot, Mons.: 362
 Freud, S.: 401
 Friesl, Chr.: 182
 Fuchs, G.: 261

Gabriel, K.: 261
 Gandhi, M.: 388
 Ganoczy, A.: 66
 Garrido, J.: 391
 Gassmann, G.: 164, 457
 Gatz, E.: 284, 286
 Geiselman, J. R.: 160
 Georgi, D.: 81
 Gerber-Zeder, J.: 11
 Gerken, A.: 32
 Glaubitz, E.: 39, 142
 Glyson, R.: 383
 Gnilka, J.: 74, 95
 Goertz, H.: 122
 Goppelt, L.: 95
 Görres, A.: 294ss, 392
 Görtz, H.-J.: 144
 Gössmann, E.: 193
 Gozzelino, G.: 88, 194
 Graciano: 34, 234
 Greene, G.: 421
 Gregorio Magno: 28
 Greshake, G.: 65, 145, 162, 181, 196, 232, 279, 398, 431, 447, 455, 460
 Gross, J.: 13

Gross, W.: 194
 Grün, A.: 394
 Grupo de Dombes: 131, 143, 164, 457
 Güttgemanns, E.: 358
 Gutting, E.: 208
 Gy, P.-M.: 176

Haag, H.: 11, 43, 46s, 116
 Haarsma, F.: 364
 Hahn, F.: 73, 107, 124
 Hainz, J.: 102
 Häring, B.: 272
 Harnack, A. v.: 84
 Hartmann, R.: 282
 Haslinger, H.: 144s
 Hauke, M.: 193, 223
 Hegel, G. W. F.: 90
 Heid, St.: 371, 383
 Heidegger, M.: 300s
 Heinz, H.: 395
 Hemmerle, Kl.: 184, 251, 374
 Hengel, M.: 73, 367
 Hengsbach, F.: 183
 Henrich, F.: 146
 Hentschel, W. J.: 181
 Heráclito: 24
 Herzig, A.: 374
 Hilberath, B. J.: 97
 Hillenbrand, K.: 374, 438
 Hintzen, G.: 111s
 Hipólito de Roma: 25, 29, 105, 118, 233
 Hoff, J.: 314
 Hoffmann, P.: 45
 Hofmann, H.: 123
 Hofmann, W.: 264
 Höhn, H. J.: 261
 Holböck, F.: 154
 Holmberg, B.: 83, 117, 153
 Homeyer, J.: 323
 Hönig, E.: 112
 Honorato de Lerins: 30
 Hugo de San Víctor: 158
 Hünermann, P.: 9, 27, 55, 166, 174, 181, 185, 195, 203, 216, 220, 403

Ignacio de Antioquía: 46s, 103s, 109, 116, 323
 Ignacio de Loyola: 51, 393, 444s
 Inocencio III: 177

Jaubert, A.: 117
 Jensen, A.: 99
 Jeremias, J.: 66
 Jerónimo: 153
 Jorissen, H.: 223
 José II, emperador: 284
 Juan Colobos: 433
 Juan Crisóstomo: 163, 356
 Juan de la Cruz: 417
 Juan Pablo II: 183, 195s, 202, 335, 382, 451
 Juan XXIII: 248
 Juliano el Apóstata: 270
 Jüngel, E.: 169
 Justino: 46, 117, 269s

Kaiser, M.: 142s
 Kamphaus, F.: 374
 Karrer, L.: 11, 39, 102, 144, 186, 262s, 272, 341ss
 Käsemann, E.: 75, 82, 92
 Kasper, W.: 23, 119, 125, 137, 187, 217, 245, 250, 253, 320, 350, 376, 378, 390
 Kassing, A.: 440s
 Kästner, E.: 201
 Katerkamp, Th.: 39
 Kaufmann, F.-X.: 256, 258, 261
 Kehl, M.: 97, 133, 185, 261, 263, 274, 286ss, 295s, 336, 339
 Kellner, St.: 282
 Kertelge, K.: 82, 92, 94, 166, 358, 369
 Kierkegaard, S.: 361
 Kittel, J.: 281s, 291
 Klauck, H.-J.: 103
 Klein, W.: 326
 Klinger, E.: 376s
 Klostermann, F.: 39, 364, 387
 Knobloch, St.: 97
 Knox, R.: 452

Koch, H.: 303
 Koffler, J.: 15
 König, Card. F.: 77, 303
 Koslowski, P.: 258
 Kötting, B.: 29, 234
 Kraus, K.: 402
 Kremer, J.: 107, 117, 386s
 Kretschmar, G.: 106, 108, 171s
 Kugler, K.: 289
 Küng, H.: 43, 52, 107, 116s, 170, 387
 Kuntner, Fl.: 225

La Soujéole, B.-D. de: 33
 Lacroix, X.: 200, 204
 Landgraf, A. M.: 154
 Legrand, H.: 486
 Lehmann, K.: 107, 111, 122, 146, 215
 Leichtfried, A.: 15
 Leinweber, W.: 376
 Lengsfeld, P.: 121
 León Magno: 32, 113
 Lettmann, R.: 283, 287ss, 421
 Leuninger, E.: 29, 283
 Listl, J.: 142
 Lohfink, G.: 73, 166s, 194, 358, 369, 371, 385, 388s
 Lohse, E.: 107
 Lorenzer, A.: 314
 Loretan, A.: 182
 Lubac, H. de: 114
 Luckmann, Th.: 258
 Luhmann, N.: 336
 Lustiger, J. M.: 383, 388
 Lutero, M.: 58, 77, 122
 Lütz, M.: 259, 279, 284, 328, 382

Maier, H.: 256s
 Marliangeas, B.-D.: 154
 Martimort, A.-G.: 221
 Martin, J.: 101, 107, 261
 Marx, R.: 38
 Menke, K.-H.: 123, 125, 330ss, 469
 Metz, J. B.: 258, 294, 365, 374, 384, 411
 Meyer, H. B.: 121, 188

Militello, C.: 115
 Miller, B.: 453
 Mödlhammer, J. W.: 146
 Möhler, J. A.: 39, 160
 Molland, E.: 94
 Mortari, L.: 488
 Mühlenbrock, G.: 341
 Müller, A.: 84, 107, 398, 448
 Müller, G. L.: 193, 197, 202, 211, 219ss
 Müller, H.: 142
 Müller, Ph.: 309
 Müller, W.: 374, 394

Neuner, P.: 26, 35, 142
 Niederwimmer, K.: 372
 Niemann, U.: 455
 Nientiedt, Kl.: 287
 Nietzsche, Fr.: 300
 Nouwen, H.: 304
 Nübel, H. U.: 268
 Nussbaum, O.: 433

Oberlinner, L.: 488
 Ohlig, K. H.: 107
 Orígenes: 27, 235, 355, 357s
 Otto, R.: 337

Pablo VI: 194, 212, 259
 Pannenberg, W.: 77, 111, 122
 Pascal, Bl.: 391
 Pascher, J.: 434
 Pedersen, J.: 150
 Pedro Lombardo: 154s, 157
 Pemsel-Maier, S.: 189
 Persson, P. E.: 80
 Pesch, O. H.: 42, 130, 443
 Pesch, W.: 91, 101
 Peters, A.: 130
 Piel, E.: 293
 Pío XII: 38s, 431, 448
 Poimén: 453
 Pöltner, G.: 164
 Pompey, H.: 285, 286

Pontificio Consejo para los laicos: 170
 Pottier, B.: 211
 Pottmeyer, H.-J.: 124, 126, 134, 161
 Pretscher, J.: 77
 Pröpfer, Th.: 302s
 Próspero de Aquitania: 100

Rahner, K.: 52s, 184s, 214s, 244s, 248, 257, 291, 341, 364, 379s, 426s, 431, 450
 Ratzinger, J.: 92, 99, 101, 109, 111, 113, 136, 179, 221, 231, 244, 246, 264, 311s
 Reininger, D.: 195, 203, 208s, 211, 220-223
 Remy, G.: 33
 Remy, J.: 33, 239
 Roberto Berlarmino: 131
 Rocchetta, C.: 113
 Rogge, J.: 102
 Rohrbach, W.: 376
 Roloff, J.: 75, 97, 99
 Roos, H.: 361
 Ruh, U.: 257, 292

Saier, O.: 283, 310, 322s
 Sailer, J. M.: 60
 Salomon, T.: 377s
 Sattler, D.: 193
 Schallenburg, P.: 38
 Scharbert, J.: 89
 Schatz, Kl.: 239s
 Schavan, A.: 194
 Schelkle, K. H.: 77, 94
 Scheuer, M.: 15, 374, 422s, 455
 Schick, L.: 88
 Schilson, A.: 258
 Schille, G.: 102
 Schillebeeckx, E.: 32, 43, 45s, 54-57, 60, 105s, 108, 116, 118s, 121, 140, 171s, 175, 189, 232, 388, 397
 Schimmelpfennig, W.: 237
 Schlier, H.: 81, 90-92, 101s, 112, 244, 429
 Schlink, E.: 86, 123, 137s

Schmidt, H. A.: 441
 Schmidtchen, G.: 22
 Schmitz, H.: 142
 Schnackenburg, R.: 102
 Schneider, Th.: 77, 194
 Schnieder, U.: 282
 Schöllgen, G.: 25, 27
 Schrage, W.: 82
 Schreer, W.: 296, 336
 Schröter, J.: 82
 Schulte, R.: 77, 79, 303
 Schulze, G.: 261, 276s
 Schürmann, H.: 102, 138ss, 405, 414
 Schüssler, E.: 222
 Schuster, H.: 107
 Schütte, H.: 121, 137
 Schweizer, E.: 92
 Semmelroth, O.: 131
 Seybold, M.: 185
 Sínodo conjunto de las diócesis de la República Federal de Alemania: 217, 245, 276, 280, 284, 286, 309
 Sipe, A. W. R.: 392
 Socha, H.: 181s, 188
 Sohm, R.: 84, 123
 Sozomeno: 270
 Spaemann, H.: 371s, 412, 453
 Spellman, F. J.: 431
 Spital, H. J.: 395
 Ständiger AK «Pastorale Grundfragen» des Zentralkomités der deutschen Katholiken: 287, 342
 Steins, G.: 296, 336
 Stobbe, G.: 121
 Stockmeier, P.: 234
 Stubenrauch, B.: 126
 Sussya, rabbi: 253
 Swiatek, J.: 464
 Swidler, A.: 195

Tácito: 403
 Taft, R.: 441
 Teresa de Jesús: 454
 Tertuliano: 29, 70, 118, 123
 Tettamanzi, D.: 451

Theissen, G.: 67	Wanke, J.: 324s, 342s
Theobald, M.: 98	Weber, M.: 134
Thiermeyer, A.-A.: 221	Weis, N.: 39
Tixeront, J.: 118	Weiser, A.: 142s
Tomás de Aquino: 33, 124s, 130, 154, 156ss, 192, 311, 396, 433	Weismayer, J.: 172, 447
Trippen, N.: 286	Werbick, J.: 123, 261
Troeltsch, E.: 24	Weß, P.: 56
Twain, M.: 309	Wheeler Robinson, H.: 150
	Windisch, H.: 181, 186, 283s, 309
Ullrich, L.: 88	Winter, A.: 216
Urban, H. J.: 122	Wirth, H.-H.: 329
	Wittstadt, K.: 431
van Beneden, P.: 118	Wollbold, A.: 38
van der Meer, F.: 113	Wulf, F.: 93, 413
Vanhoye, A.: 91, 95, 100	Wulf, H.: 283
Vansteenbergen, A.: 200	
Venez, H.-J.: 99, 101, 369	Zander, H. C.: 201, 374
Verweyen, H.: 56, 263	Zannoni, G.: 118
Virt, G.: 15	Zapp, H.: 281
Vischer, L.: 122	Zeiger, I.: 257, 403
Vogel, C.: 105	Zerfaß, R.: 421
Vögele, W.: 336	Zizioulas, J. D.: 162
Vogels, H.-J.: 387	Zmijewski, J.: 75
Vogt, H. J.: 27	Zollitsch, R.: 101, 104, 139
Vögtle, A.: 102	Zulehner, P.: 314
Voillaume, R.: 449	Zwank, R.: 494
Vorgrimler, H.: 111, 212	

ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	7
<i>Prólogo</i>	9
<i>Indicaciones para la lectura</i>	15
<i>Agradecimientos y dedicatorias</i>	15

I

El ministerio sacerdotal en crisis

1. Fenómenos de crisis	19
2. Cambios históricos radicales en la comprensión del ministerio y en las relaciones entre el sacerdote y el laico	25
1. El ministerio eclesiástico en la Iglesia antigua	25
2. Cambios radicales	30
a) Durante la Edad Media	30
b) Durante la Edad Moderna	35
3. La nueva reflexión del concilio Vaticano II	39
3. ¿Una nueva teología del ministerio?	43
1. El ministerio, un carisma entre otros	43
a) H. Küng, L. Boff, E. Schillebeeckx, H. Haag	43
b) E. Drewermann	47
c) Resultado final	51
2. El ministerio como «función»	52
3. Nuevos problemas	57

II

Rasgos fundamentales de una teología del ministerio sacerdotal

4. La Iglesia: la idea original de Dios	63
1. <i>Communio</i> : unidad en la pluralidad - pluralidad en la uni- dad	63
2. La Iglesia, imagen del Dios Trino y Uno	69

5. Líneas y cuestiones fundamentales de carácter histórico	73
1. Comprensión del ministerio en el Nuevo Testamento	73
a) La misión prepascual de los discípulos	73
b) Pablo como ejemplo de ministerio apostólico	75
1. «Llamado por Dios»	75
2. «Para Cristo, no ante Cristo»	79
3. Pablo y la comunidad	82
c) El carácter «sacerdotal» del ministerio apostólico	87
1. El problema	87
2. «Sacerdotal» no es lo mismo que «cultural»	89
d) Pueblo sacerdotal y ministerio sacerdotal	93
2. Del ministerio en el Nuevo Testamento al ministerio posterior al Nuevo Testamento	101
a) Continuidad y discontinuidad	101
b) La importancia de la imposición de las manos y de la consagración	105
3. El ministerio y el encargo de celebrar la eucaristía	109
6. La significación teológica del ministerio como representación de Cristo	121
1. Sobre el concepto de «representación» o « <i>in persona Christi agere</i> »	121
a) Signo de Cristo	121
b) «¡Yo no soy!»	126
c) Relacionado con la acción	130
2. La sacramentalidad y la ministerialidad de la representación	132
3. Dimensiones de la estructura del ministerio	136
a) Unidad entre el testimonio y el testigo	136
b) Comunicación de la «solicitud pastoral» de Dios	138
4. Sacerdote y laico: ¿una «diferencia esencial»? (concilio Vaticano II)	141
7. El ministerio como «representación» de la Iglesia. Sobre la fundamentación pneumatológico-eclesial del ministerio	149
1. Introducción exegética e histórico-teológica	150
a) La idea de la representación en la Iglesia antigua	150
b) Reflexión medieval sobre la «doble» representación ...	153
2. La comprensión del ministerio a la luz de la fe en la Trinidad	158
a) La dimensión trinitaria del acontecimiento de la salvación	158
b) El ministerio en el punto de intersección de la <i>auctoritas</i> (Christi) y de la <i>communio</i> (del Espíritu santo)	161

c) Tensión trinitaria y conflictos humanos	165
d) El ministerio y el asentimiento de la Iglesia	168
3. Ministerio y carisma	176
8. Excursus. Diversos problemas actuales del ministerio eclesial	181
1. ¿Qué hay de los nuevos servicios pastorales de los laicos? ..	181
a) Tres posturas fundamentales	182
b) Anotaciones sobre los conceptos de «pastor de almas» y de «pastoral»	189
2. ¿Pueden las mujeres recibir la ordenación sacerdotal?.....	192
a) Algunas aclaraciones sobre la historia y la situación del problema	193
b) <i>Esbozo</i> de una carta pontificia no escrita sobre el tema de la «ordenación de la mujer»	197
3. Observaciones sobre el ministerio diaconal y episcopal	208
a) El único sacramento del orden y los tres grados de ministerio	208
b) El ministerio del diácono	211
1. Problemas	211
2. Tres modelos	214
2.1. El diaconado como «modelo de servicio»	214
2.2. «Ministerio complementario»	215
2.3. « <i>Repraesentatio Christi diaconi et ecclesiae servientis</i> »	217
3. ¿Diaconado de la mujer?	220
c) El ministerio episcopal	224
1. Elemento fundamental	224
2. El principio de unidad de la Iglesia local: «Articulación» entre la Iglesia local y la Iglesia universal ..	225
3. El ministerio episcopal y el asentimiento de los fieles	232

III

Ser sacerdote concretamente

9. Plasmación personal de la forma de ministerio	243
1. Unidad y pluralidad en el ministerio eclesial	243
a) Integración en el servicio de la palabra	243
b) Integración en la acción sacerdotal	244
c) Integración en el ministerio pastoral	244
d) Excursus: Integración en la misión específica	245
2. Pluralidad biográfica de las síntesis	246

10. El ministerio y las circunstancias socioculturales, o ¿adónde va la Iglesia?, ¿adónde va el ministerio?	255
1. La Iglesia en medio de los cambios radicales	256
a) El fenómeno	256
b) El trasfondo	262
2. Fisonomías sociales de la Iglesia	268
3. ¿Y hoy día? La Iglesia como «estructura mixta híbrida» ..	274
a) La Iglesia como «comunidad de convicción»	275
1. En camino hacia una nueva fisonomía	275
2. La <i>communio</i> como <i>missio</i>	278
3. Iglesia episcopal, no Iglesia parroquial	280
4. Excursus: Problemas en torno a las nuevas «unidades de pastoral»	283
b) La Iglesia como «sociedad para la prestación de servicios religiosos»	292
11. Puntos esenciales de la pastoral sacerdotal	297
1. Ideas fundamentales	297
a) Como Abrahán... ..	297
b) «Acción representativa»	299
c) Consecuencias	303
2. Puntos de cristalización de la labor pastoral	308
a) El pastor de almas y «los que están cerca de la Iglesia» .	310
1. El centro: la eucaristía, la proclamación de la palabra y la diaconía	310
2. El entorno: misión sacramental, catequesis y atención pastoral	329
b) La labor pastoral y los «cristianos fieles que viven alejados de la Iglesia» (M. Kehl)	336
c) Síntesis	343

IV

La espiritualidad sacerdotal

12. Fundamentos	347
1. Puntos angulares de una espiritualidad específicamente sacerdotal	347
2. Ministerio y santidad	353
a) «Character indelebilis»: Promesa de Dios y «signo de humildad» del hombre	353
b) «Imitamini quod tractatis!»	356

c) La santidad como servicio a otros	362
d) De por vida	365
13. El sacerdote y los consejos evangélicos	369
1. El celibato por amor del reino de Dios	370
a) En la sagrada Escritura	370
b) Dimensiones del celibato	373
1. La vida célibe como solidaridad y como forma de «amor pastoral»	373
2. El celibato y el matrimonio	375
3. El celibato como «signo escatológico»	378
c) El ministerio y el celibato	380
1. Convergencias	380
2. ¿Obligación del celibato?	383
d) «Grandeza y desdicha» de la vida célibe	390
e) Pequeño excursus: el sacerdote y la homosexualidad ..	395
f) Integración	396
2. La obediencia	398
a) En la sagrada Escritura	398
b) Dimensiones de la obediencia sacerdotal	400
c) Preguntas concretas	405
3. La pobreza	406
a) La pobreza en el Nuevo Testamento	406
1. La pobreza y la salvación personal	407
2. La pobreza y el discipulado especial	409
3. La «pobreza» y el sacerdote	411
4. Síntesis	413
14. «Abyssus abyssum invocat»	417
1. La «noche oscura»	417
2. Peligros	418
a) Decepciones	418
b) «Burned-out»	422
3. El clericalismo	426
a) Fenómenos	426
b) Clericalismo «teológico»	427
c) ¿Concelebración clericalista?	431
15. Elementos del estilo de la vida espiritual	443
1. La oración	443
a) La oración y el trabajo	443
b) La oración y el ser sacerdote	446
c) Breve excursus: ¿Relación (de oración) con María?	448
d) La oración y la representación vicaria	449

2. El estudio, la lectura espiritual, la asistencia necesaria	450
3. El tiempo libre	454
4. Relación y convivencia entre sacerdotes	457
5. La preocupación por los sucesores	461
A modo de epílogo	469
1. Oración de un sacerdote (Karl-Heinz Menke)	469
2. Lo que un laico espera del sacerdote (Michael Albus)	470
<i>Bibliografía</i>	475
<i>Índice de nombres</i>	495