

LOS MINISTERIOS DE LA IGLESIA HOY

Santiago Madrigal

Si se considera que la crisis de vocaciones sacerdotales es una de las más graves que atraviesa la Iglesia católica en su historia bimilenaria, entonces cabe decir que el título genérico que preside este XIX Curso de la Cátedra de Teología Contemporánea, «Retos de la Iglesia ante el nuevo siglo», afecta de modo muy real y especialmente urgente al tema de los ministerios. Un país como Francia tendrá menos de diez mil sacerdotes el año 2005. No voy a abundar en datos estadísticos. Pero ésta es nuestra situación: *hacia una Iglesia sin sacerdotes. Europa sin sacerdotes* es el título de un libro reciente. De forma más castiza y para nuestra realidad hispana lo reflejaba F. Umbral en el encabezado de una de sus columnas: «Que no hay curas» (*El Mundo*, 10-XII-99). Cuando los seminarios se están vaciando, ¿cuál será el futuro del ministerio eclesial? ¿Qué nuevos caminos se abren y demandan estos tiempos recios de escasez de vocaciones?

Nos encontramos, por un lado, con fenómenos nuevos y recientes en este terreno, como la asunción por parte de seglares de tareas de responsabilidad pastoral; tareas y responsabilidad que, secular y tradicionalmente, han estado asociadas a las tres figuras ministeriales: obispos, presbíteros y diáconos. Por otro lado, las dificultades hodiernas están revitalizando esa forma de ministerio eclesial —largamente preterida— que es el diaconado permanente. La Conferencia Episcopal Española acaba de revisar su *Directorio* el pasado mes de noviembre. Del 4 al 7 de diciembre tuvo lugar en Alcalá de Henares la XIV Asamblea Nacional de Diáconos Permanentes. Esta figura del diácono permanente contempla como candidatos a varones célibes o varones casados mayores de 35 años. Siguiendo esta lógica, ¿habrá que ordenar «sacerdotes» a hombres casados? ¿Es la hora de abrir de par en par las puertas del ministerio a la mujer? Esa lógica inclusivista ha quedado en suspenso tras la carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* (1994), que reserva la ordenación sacerdotal exclusivamente a los varones¹. Son cuestiones ligadas a este diagnóstico de la situación eclesial marcada por la drástica escasez de vocaciones.

Con todo, voy a partir de aquellas cuestiones recogidas en el documento final del Sínodo de Obispos de 1971, titulado *El sacerdocio ministerial*, cuando

¹ TINCQ, H., *Desafíos para el papa del tercer milenio. La herencia de Juan Pablo II*, Santander 1998, pp. 69-116. BOROBIO, D., *Los ministerios en la comunidad*, Barcelona 1999, con amplia bibliografía en español (pp. 343-361).

se empezaban a sentir los primeros zarpazos de aquella crisis: «¿Existe o no existe una razón específica del ministerio sacerdotal? ¿Es o no es necesario este ministerio? ¿Es permanente el sacerdocio? ¿Qué quiere decir hoy ser sacerdote? ¿No sería suficiente para el servicio de las comunidades poder contar con unos presidentes designados para servir al bien común, sin necesidad de recibir la ordenación sacerdotal, y que ejercieran su cargo temporalmente?»². En consecuencia, procederé en estos tres momentos: acudiré, en primer lugar, al Nuevo Testamento para mostrar cómo han surgido las distintas figuras del ministerio eclesial y dar respuesta a esta cuestión básica: ¿cuál es la razón del ministerio en la Iglesia? En segundo lugar, mirando al pasado reciente, esto es, al tiempo posconciliar, indicaré cuáles han sido las líneas del debate teológico a la búsqueda de la identidad del ministro de la Iglesia: ¿qué significa «ser sacerdote»? Mirando al futuro de los ministerios de la Iglesia, en tercer lugar, hay que valorar la emergencia de los nuevos ministerios eclesiales asumidos por laicos: ¿cuál es su estatuto eclesiológico? ¿Son una solución meramente transitoria o constituyen, efectivamente, un signo de los tiempos?

1. Estructuras comunitarias y organización de la Iglesia según el Nuevo Testamento

¿Cómo eran y cuáles fueron las primeras comunidades de seguidores de Jesús? ¿Qué rasgos les caracterizaban? ¿Era un grupo homogéneo y unitario o se distinguían ya diversas tendencias? ¿Cómo han surgido los ministerios comunitarios? No disponemos de muchos testimonios que nos detallen de modo preciso la organización y la vida de las primeras comunidades cristianas. Estas reflexiones iniciales intentan presentar sumariamente las fuentes más importantes que dan noticia de la formación de las primeras estructuras de las comunidades cristianas. Volvemos a la Iglesia del origen. No por mero interés arqueológico, sino porque buscamos criterios orientadores a la hora de plantear nuestros problemas actuales. El Nuevo Testamento es la «carta constitucional» de la Iglesia. La *época apostólica* de la Iglesia primitiva es decisiva para la eclesiología de toda época en razón del carácter definitivo de la revelación plena acaecida en Jesucristo; y «no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo» (DV 4). La etapa apostólica de la Iglesia es norma y fundamento para la Iglesia de todos los tiempos. R. E. Brown distingue en la *época apostólica* estos tres períodos: el período apostólico (30-65 d. C.),

² MARTÍNEZ PUCHE, J. A., *Documentos sinodales, II. Discursos de apertura y clausura. Mensajes y documentos del Sínodo de los Obispos, 1965-1994*, Madrid 1996, p. 73.

el período sub-apostólico (66-100 d. C.) y el período post-apostólico (100-150 d. C.)³. El período apostólico se caracteriza por una creencia tan inminente en el retorno del Señor que apenas se prestó atención al futuro de las Iglesias y a su organización; en el período sub-apostólico, ante la muerte de los apóstoles y con vistas a evitar las falsas doctrinas, comienzan a fijarse unas estructuras ministeriales. A lo largo del siglo II se configura la tripleta ministerial o el episcopado monárquico. Siendo el texto inspirado del Nuevo Testamento la *norma normans*, el problema de la organización y la consolidación de las estructuras ministeriales de la Iglesia obliga a tomar en consideración otros testimonios no neotestamentarios, primeros escritos cristianos no canónicos (de los Padres apostólicos y de los apologetas), contemporáneos de los escritos más tardíos incluidos en el Nuevo Testamento. Estos documentos vienen a explicar y desarrollar elementos que en los textos neotestamentarios sólo se hallan en estadio germinal o implícito.

a) La comunidad de Jerusalén

Aunque los documentos más antiguos del Nuevo Testamento son las cartas auténticas de Pablo, que nos hablan de las comunidades fundadas por el apóstol, parece oportuno comenzar orientando nuestra mirada hacia la formación de la proto-comunidad de Jerusalén⁴. El grupo de seguidores de Jesús, testigos de las apariciones del Señor resucitado, se instala en la Ciudad Santa del pueblo de Dios. Aquella primera cristiandad se apropia el nombre de *ekklesia*, pueblo elegido, convocado y renovado por Dios conforme a las promesas hechas a Israel. A diferencia del grupo de Qumran, que se aparta a las orillas del Mar Muerto, la primera comunidad de Jerusalén se sitúa en el corazón religioso del judaísmo, la ciudad de Jerusalén, con la conciencia de ser representante y portadora de la salvación dirigida al pueblo de la alianza veterotestamentaria y acaecida en Jesucristo, crucificado y resucitado.

El *grupo de los Doce*, que con gran probabilidad habría sido llamado y convocado por el Jesús histórico (Mt 19,28; 22,30), preside inicialmente la proto-comunidad en Jerusalén y asume la tarea de proclamar el anuncio de salvación a todo Israel. Pedro actúa como portavoz del grupo de los Doce; por otro lado, la comunidad primitiva de lengua aramea podía recurrir a las palabras de Jesús que apuntan a un ministerio especial de Pedro (Mt 16,13-20). En este sentido resulta altamente significativo que Pablo reproduzca, al

³ BROWN, R. E., *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao 1986, pp. 15-16.

⁴ RODRÍGUEZ CARMONA, A., «La comunidad primitiva de Jerusalén», en *Cuadernos Bíblicos* 7 (1981) 17-42; AGUIRRE, R., *La Iglesia de Jerusalén. Orígenes y sus primeros desarrollos*, Bilbao 1989.

comienzo del capítulo 15 de la Primera Carta a los Corintios, aquella antigua tradición de la comunidad más antigua que hace de Pedro el primer testigo del Resucitado (15,3-5). Ello indica que Pablo reconoce y no cuestiona el ministerio singular del apóstol Pedro. Ahora bien, Pablo está igualmente convencido de que su apostolado, que le ha sido confiado directamente por el *Kyrios*, no es inferior al de Pedro. Si Pedro ha sido enviado a los judíos, Pablo orientará su ministerio a los gentiles (Gal 2,7). La contraposición que Pablo establece entre el ministerio apostólico de Pedro y su propia comprensión del ministerio indicaría que sobre Pedro ha recaído la dirección de la proto-comunidad de Jerusalén dentro del grupo de los Doce.

Desde los mismos escritos paulinos, resulta interesante constatar que, poco tiempo después, se ha producido un cambio en la dirección de la comunidad jerosolimitana. Pues cuando Pablo vuelve a Jerusalén, dice haberse encontrado con un grupo de tres personalidades, a las que se consideran como «columnas»: Cefas, Santiago, Juan (Gal 1,18-20; 2,9). Mientras ellos lideran la comunidad, el grupo de los Doce ha pasado a un segundo plano. Pero también sabemos que Cefas no ha residido de forma permanente en Jerusalén, sino que ha actuado fuera de Palestina, primeramente en Antioquía y finalmente en Roma. En consecuencia, la presidencia de la proto-comunidad va a ser asumida por Santiago, el hermano del Señor, a quien asiste —según la narración de los Hechos de los Apóstoles— un círculo de «ancianos = *presbyteroi*» (21,18).

La estructura comunitaria en Jerusalén se ha configurado a partir de un modelo judío de la época: en los diversos lugares las sinagogas estaban regidas por un grupo de «ancianos», de manera que a uno de ellos le corresponde la presidencia. En la medida en que esta proto-comunidad judeo-cristiana de Jerusalén se siente orientada, en primer término, a anunciar el Evangelio a Israel, esto es, al pueblo de la antigua alianza, se organiza y estructura conforme a un modelo judío. Sin embargo, hay que recordar que desde muy pronto ha existido un grupo de los *siete* (Hch 6,3), que han dirigido muy probablemente una comunidad de judeo-cristianos helenistas y que fueron expulsados de Jerusalén. Este grupo de «helenistas» se muestra distante respecto del templo y crítico frente a la Ley (6,13); por sus convicciones cristológicas será objeto de persecución y de muerte (así Esteban). Al abandonar Jerusalén quedó la puerta abierta para ampliar el anuncio del Evangelio de Cristo más allá de las fronteras del judeo-cristianismo⁵. Pablo reconocerá en esta universalidad del anuncio a los pueblos gentiles la es-

⁵ BURGOS, M. de, «Opción profética y pluralismo teológico en la eclesiología de los Hechos de los Apóstoles», en *Communio* (Sevilla) 13 (1980) 151-195. Íd., «La comunidad de Antioquía de Siria: aspectos históricos y papel profético en los orígenes del cristianismo», en *Cuadernos Bíblicos* 7 (1981) 42-62. AGUIRRE, R., *La Iglesia de Antioquía de Siria. La apertura universalista y las dificultades de la comunión*, Bilbao 1988.

pecificidad de su ministerio. Sin embargo, es notable que las nuevas comunidades cristianas, sean de raíces judías o paganas, se saben vinculadas a la proto-comunidad de Jerusalén. El apóstol Pablo reúne entre las Iglesias por él fundadas una colecta, que se orienta tanto al servicio y socorro de aquella comunidad como al testimonio y respeto que la cristiandad adeuda a los primeros testigos y enviados del Evangelio en Jerusalén.

b) *Las comunidades paulinas*

Atendamos ahora a la misión paulina. En un breve lapso de tiempo surgió un sinnúmero de pequeñas comunidades, cuya composición no será sólo de antiguos simpatizantes de las sinagogas, sino que se abren a gentes de todos los pueblos que confiesan a Cristo resucitado como su Señor. Al igual que la comunidad primitiva de Jerusalén, las comunidades paulinas estaban embargadas por la expectativa de un pronto retorno del Señor. Se entiende, pues, que no fuera objeto de especial preocupación la reflexión sobre la estructura de la vida comunitaria. Bastaba con un mínimo de principios regulativos que aseguraban la celebración litúrgica y las tareas básicas dentro de la comunidad. Es, con todo, notable que ante la expectativa inminente las comunidades paulinas no hayan sucumbido a un entusiasmo lunático que se desentendiera de las realidades, obligaciones y preocupaciones terrenas. El apóstol ha instruido a aquellos cristianos para afrontar con sobriedad las tareas cotidianas según el Evangelio sin dejarse llevar de falsos y engañosos espíritus⁶.

En las comunidades paulinas resultan características la acción y la presencia experimentada del Espíritu que permite desplegar una amplia gama de dones o servicios correlativos a las necesidades de la comunidad (1 Cor 12; Rom 12). Estos dones o carismas abarcan la profecía, la doctrina, la capacidad para curar y el servicio de la caridad. No se trata en modo alguno de una enumeración exhaustiva y completa⁷. Pablo quiere establecer que se requiere de una pluralidad de dones del Espíritu para que el cuerpo de Cristo llegue a la plenitud desde la variedad de sus miembros, porque todos esos carismas del Espíritu han de ser ordenados a la «edificación del cuerpo de Cristo», esto es, de la comunidad (1 Cor 14,26).

Las cartas paulinas ofrecen algunas escuetas indicaciones para la configuración de una estructura comunitaria. En las comunidades ha habido per-

⁶ MEEKS, W. A., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca 1988; MACDONALD, M. Y., *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Salamanca 1994.

⁷ Véase la exposición sintética de GARLJO-GUEMBE, M. M., *La comunión de los santos*, Barcelona 1991, especialmente el cap. 5: «La organización de la Iglesia en sus diversos estadios evolutivos. Estructuras comunitarias en el Nuevo Testamento» (pp. 63-98).

sonas que ejercen la presidencia (1 Tes 5,12). Por otro lado, se afirma en 1 Cor 12,28 que Dios puso en la Iglesia «apóstoles, profetas, maestros»; estos tres servicios, que están estrictamente relacionados con el anuncio de la Palabra, presentan una prioridad sobre todos aquellos otros servicios realizados en la comunidad. En el funcionamiento del cuerpo resulta imprescindible la tarea de cada uno de sus miembros y su servicio a la unidad. Dentro de esa pluralidad de tareas y servicios, Flp 1,1 habla de *episkopoi* (= vigilantes, inspectores) y *diakonoi*. Ambos conceptos son de procedencia helenística. Es la única vez que en las cartas auténticas de Pablo aparece este par de conceptos. Algunos piensan que se trata de una interpolación tardía. Para otros, estos conceptos que, inicialmente, describían funciones y servicios dentro de la comunidad, se han ido cargando progresivamente de un contenido específico cristiano.

De cualquiera de las maneras, lo que más sorprende es que las indicaciones que se encuentran en las cartas paulinas o que apuntan a la estructura de la proto-comunidad de Jerusalén, nunca hablan de algo así como unos «sacerdotes» que hayan actuado en aquellas primeras comunidades eclesiales. No obstante, el apóstol ha podido caracterizar ocasionalmente el servicio especial que ha dispensado a las comunidades con expresiones que enlazan con las tradiciones sacerdotales (Rom 15,16). Pero en ningún lugar se menciona un ministerio sacerdotal en las primitivas comunidades cristianas. Esta ausencia es tanto más significativa si se repara en la comunidad de Qumran: para su estructura y organización es decisiva la figura de los sacerdotes, como garantes y representantes de la pureza que debe caracterizar a la comunidad electa. Las primeras comunidades están orientadas en su vida y acción al Evangelio, no tanto a exigencias o tradiciones cúllicas. La vida de las comunidades ha de ser configurada según la imagen paulina del cuerpo de Cristo. Las comunidades están al servicio del anuncio del Evangelio del Señor, la multiplicidad de los miembros es expresión de los diversos dones del Espíritu que han de ser puestos al servicio de la edificación y de la unidad del cuerpo. Las cartas deuteropaulinas han desarrollado este motivo del cuerpo de Cristo en esta dirección: la cabeza, que es Cristo, se contrapone al cuerpo, que es la Iglesia.

c) La organización de la comunidad según las cartas pastorales

En la evolución de las estructuras comunitarias del cristianismo primitivo los documentos más significativos son las *cartas pastorales*. Se trata de escritos de finales del siglo I que han desarrollado notablemente la tradición paulina. Antes de adentrarnos en la presentación de sus nuevas perspectivas echemos una rápida ojeada a otros escritos del Nuevo Testamento que nos van a

permitir calibrar con más claridad la evolución de las estructuras y de los modelos de organización comunitaria urgidos por las cartas pastorales⁸.

Los Evangelios sinópticos nos ofrecen muy pocos datos. Presuponen que existe ese grupo de discípulos más estrecho de Jesús, el grupo de los Doce. A ellos les ha sido confiada la misión apostólica de proclamar al Señor resucitado. Por lo demás, los sinópticos no contemplan otra figura ministerial. Y, en el caso del cuarto Evangelio, no se mencionan ministerios especiales; si bien las cartas joánicas dejan conocer que la dirección de la comunidad ha sido confiada a los «presbíteros». El resto de los documentos neotestamentarios registra algunas indicaciones que señalan la formación de las primeras estructuras comunitarias. Los «ancianos» actúan en la Carta de Santiago (5,14). También la Primera Carta de Pedro habla de estos *presbyteroi*, a los que Pedro se considera especialmente unido en calidad de «co-presbítero». Todos estos datos parecen indicar que en los comienzos de la constitución de las comunidades primitivas esta figura de los ancianos o «presbíteros» ha empezado a jugar un papel importante. Los Hechos de los Apóstoles nos van a presentar a un Pablo y un Bernabé que instituyen «ancianos en cada Iglesia» (14,23). De todos modos, la imagen es abierta, plural e indeterminada. A finales del siglo I se producen líneas de evolución sumamente importantes.

Las cartas pastorales tienen por preocupación fundamental la protección y salvaguarda de la tradición recibida; con este objetivo ponen un énfasis en el ordenamiento eclesial. La Iglesia es descrita en las cartas pastorales como una institución, como la casa de Dios (1 Tim 3,14-16; 2 Tim 2,19-21), «la Iglesia del Dios vivo», que testimonia ante el mundo la presencia salvífica de Dios, siendo al mismo tiempo «columna y fundamento de la verdad» (1 Tim 3,15). En su dimensión institucional aparece constituida como el instrumento dispuesto por la gracia divina para que los hombres puedan encontrarse con Cristo y puedan vivir una forma de vida conforme a esa fe sin amenazas de falsas doctrinas. La Iglesia posee esa fuerza educadora (Tit 2,12), para llevar a los hombres al «conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4). Aquí aparecen estipulados los términos que luego han caracterizado los tres ministerios clásicos: obispos, presbíteros, diáconos, si bien aún no tienen su modulación específica con su graduación jerárquica neta. Son, con todo, principios que luego se van a desplegar. Ahora bien, no quiere ello decir que estén ya claramente delimitadas y descritas sus funciones específicas o que estos términos se recubran con nuestras categorías actuales. La realidad es mucho más compleja. La evolución que aquí está incoada plantea además el problema del «catolicismo temprano».

⁸ Para estos problemas, véase el minucioso estudio de ROLOFF, J., *Die Kirche im Neuen Testament*, Gotinga, 1993.

Salvo en el pasaje de Flp 1,1, las cartas auténticamente paulinas no mencionan los ministerios de «obispos y diáconos». Resulta llamativo entonces que, en determinados contextos, las cartas pastorales hablen de «obispo» en singular (1 Tim 3,1-13) y, seguidamente, se pasa a hablar también de los «ancianos» que están al frente de las Iglesias (1 Tim 5,17-19). Por otro lado, Tito habría recibido del apóstol el encargo de «nombrar ancianos en cada ciudad» (Tit 1,5), para afirmar seguidamente que «el obispo, como administrador de Dios», tiene que presentar determinadas cualidades (1,7 ss.). Se plantean diversas cuestiones. Aunque se hable de «obispo» en singular, no podemos presuponer sin más que un «obispo» estuviera al frente de la comunidad; queda abierta la pregunta de si ese *episkopos* no es sino uno del círculo de los *presbyteroi* de la comunidad que ha de ser caracterizado como un *primus inter pares*. El pasaje de Tit 1,5 ss. parece equiparar a los ancianos con los obispos, interpretando su ministerio en el sentido del episcopado. En efecto, como hemos de indicar enseguida, la figura del obispo adquirirá un relieve y realce peculiar. Cabría hablar de un presupuesto implícito: en cada comunidad debe haber un dirigente responsable. Así como la casa reclama un *pater familias* (1 Tim 3,5), así la Iglesia, casa de Dios, reclama un solo administrador. Está en marcha la evolución hacia el llamado «episcopado monárquico».

Por otra parte, hay que señalar que en las cartas pastorales la doctrina de los carismas presente en las cartas auténticas de Pablo, va a ser introducida en la estructura y organización ministerial. El ministro de la comunidad recibe el don del Espíritu orientado a la realización de su servicio. Por la imposición de las manos, esto es, por el rito de ordenación, alguien queda capacitado para desempeñar la tarea que se le encarga. La Primera Carta a Timoteo insta a «no descuidar el don que hay en ti, que se te concedió mediante una palabra profética con la imposición de las manos del consejo de ancianos» (1 Tim 4,14); y la segunda abunda en esta misma idea: «Te recuerdo que avives el don de Dios que está en ti por la imposición de mis manos» (2 Tim 1,6). En el primer caso el sujeto de esta ordenación es el consejo de ancianos, mientras que en el segundo se trata del apóstol.

Las cartas pastorales reflejan, por consiguiente, una notable evolución. Ante las amenazas procedentes de dentro y de fuera, las comunidades del ámbito de la misión paulina se toparon con la tarea urgente e insoslayable de dotar a su organización comunitaria de estructuras más fijas y estables. Las cartas pastorales manejan, entre las distintas posibilidades y modelos, dos estructuras previas: una, la de los ancianos y el consejo de ancianos, de raíces judías o palestinas; la otra, de obispos y diáconos, se asienta en la misión helenística. La tarea de ordenar la fraternidad cristiana se nos presenta como un proceso abierto a la hora de organizar estos diversos elementos. La estructura comunitaria, incoada y reconocible en las cartas pas-

torales, se va a ir imponiendo paulatinamente. En la evolución ulterior, sobre el obispo local recae la dirección de la comunidad, rodeado por un consejo de presbíteros y asistido para el servicio por los diáconos. Sin embargo, hay que recordar que ningún testimonio neotestamentario suministra indicaciones acerca de quién preside la celebración eucarística. Esta evolución, en la dirección del llamado «episcopado monárquico», acaece a lo largo del siglo II. Está testimoniada por vez primera en las cartas de Ignacio de Antioquía. Afirma, por ejemplo, en la carta a los cristianos de Esmirna: «Seguid todos al obispo, como Jesucristo al Padre, y al presbítero como a los apóstoles. Respetad a los diáconos como al mandamiento de Dios. Nada de lo que atañe a la Iglesia lo hagáis sin el obispado. Sólo ha de considerarse válida aquella eucaristía presidida por el obispo o por aquel en quien él mismo delegue» (VIII, 1).

d) *Recapitulación. Una interpretación eclesiológica de la génesis del ministerio*

Los resultados de esta lectura panorámica del Nuevo Testamento centrada en la organización de las primeras comunidades plantea una cuestión fundamental: el problema de la unidad y de la multiplicidad. ¿Fundamenta el canon del Nuevo Testamento un modelo unitario de Iglesia?⁹ Se puede sacar la conclusión de que el pluralismo eclesiológico está tan arraigado en la experiencia eclesial apostólica que debía ser prolongado en el tiempo. ¿La actual pluralidad de Iglesias es, entonces, un fenómeno normal y no patológico? ¿Cuál es, en definitiva, la razón del ministerio eclesial? Hagamos una recapitulación:

1. Si los escritos del Nuevo Testamento —incluidos sus últimos documentos— ofrecen aún una imagen relativamente abierta, la estructura de las comunidades adquiere a lo largo del segundo siglo cristiano contornos claros y definidos. Como criterio subyacente y directriz ha de seguir siendo válido el principio paulino de la «edificación de la comunidad», pues a él se ordenan las diversas funciones y ministerios.
2. La estructura comunitaria esbozada por Ignacio de Antioquía encuentra notables presupuestos en las cartas pastorales y se ha impuesto rápidamente no sólo en la mitad oriental del Mediterráneo, sino también en Occidente. El obispo, ligado por la cadena de sucesión a los ministros precedentes, enlaza con el origen apostólico y representa la presencia de la revelación divina en Cristo con el encargo de velar por la unidad de la Iglesia. Es competente para rechazar las falsas doctrinas y pastorear a su Iglesia.

⁹ BETZ, H. D., «El canon del Nuevo Testamento, ¿fundamenta una Iglesia en fragmentos?», en *Concilium* 271 (1997) 455-470.

3. Ante la consideración del proceso histórico de fijación del episcopado monárquico se plantea el problema siguiente: ¿acaso se ha verificado la única posibilidad que se podía pensar en aquella etapa de la Iglesia proto-católica? Parece claro que, desde los escritos del Nuevo Testamento, hubieran sido pensables otras evoluciones. A ello se añade otra cuestión: en el umbral del siglo I al II, se afirma resueltamente la idea de la «sucesión apostólica», a saber, que los apóstoles hubieran realizado una transmisión inmediata de su especial ministerio a sus sucesores. Estamos, igualmente, ante un presupuesto que ni consta en los escritos del Nuevo Testamento ni nos es históricamente comprobable. Son las comunidades del tiempo que hemos denominado post-apostólico las que han elaborado el concepto de la «sucesión apostólica». Los comienzos de la estructura y organización comunitaria de la Iglesia, tal y como se perfila en los escritos del Nuevo Testamento, dejan reconocer una variedad de principios y posibilidades. Ahora bien, ¿qué consecuencia y perspectivas se pueden sacar de esta indagación exegética de los escritos neotestamentarios para elaborar un juicio hoy sobre el ministerio eclesial?
4. La evolución histórica ha cambiado en la dirección de la consolidación de la tripleta ministerial de obispos, presbíteros y diáconos. El Espíritu, que ha guiado y determinado la fe y la configuración de la vida de los primeros cristianos, ha ido creando el correspondiente ordenamiento de la comunidad. La Iglesia antigua ha asumido en Oriente y en Occidente una estructura eclesial unitaria en la que el obispo aparece como el dirigente de las Iglesias locales. Por tanto, a la hora de reflexionar acerca de un modelo para organizar la Iglesia del presente, el análisis histórico parece recomendar que aquel modelo de estructura comunitaria generado en la fase inicial de la Iglesia puede ser determinante para el tiempo presente y futuro.

En los diálogos ecuménicos se ha decantado como principio de fondo para establecer cuál es la estructura más adecuada de la Iglesia el poder normativo de lo fáctico. Como punto de llegada, por tanto, podemos asumir el planteamiento del *Documento de Lima* (1982) cuando afirma: «El Nuevo Testamento no describe un modelo único de ministerio que pudiera servir de proyecto original o norma constante para todos los futuros ministerios en la Iglesia. Lo que aparece en el Nuevo Testamento más bien es una variedad de formas que se daban en diferentes lugares y tiempos. Conforme el Espíritu Santo fue dirigiendo la vida, culto y misión de la Iglesia, ciertos elementos de esta primitiva variedad adquirieron mayor desarrollo y fijación, dando lugar a modelos más universales de ministerios. A lo largo de los siglos II y III se estableció el triple modelo de obispo, presbítero y diácono

como ministerios ordenados en toda la Iglesia» (n. 19)¹⁰. A partir del reconocimiento de los cambios sufridos por esta tripleta ministerial a lo largo de la historia, el Documento hace la siguiente propuesta ecuménica y de futuro: «Aunque no hay un modelo único en el Nuevo Testamento, aunque el Espíritu ha conducido a la Iglesia muchas veces a una adaptación de sus ministros a las necesidades concretas, y aunque han sido bendecidas otras formas del ministerio ordenado con los dones del Espíritu Santo; sin embargo, el triple ministerio de obispo, presbítero y diácono puede servir hoy como expresión de la unidad que buscamos, e incluso como un medio para conseguirla. Hay que decir que, históricamente, el triple ministerio llegó a ser el modelo aceptado generalmente en la Iglesia en los primeros siglos y que aún permanece hoy en muchas Iglesias. Para cumplir su misión y servicio, las Iglesias necesitan gente que, de diferentes formas, expresen y lleven a cabo las tareas del ministerio ordenado en los aspectos y funciones del diácono, presbítero y obispo» (n. 22).

La descripción de este modelo, tal como hace el *Documento de Lima*, no ofrece una fundamentación ulterior de carácter sistemático y teológico. ¿Basta con la constatación de qué tal ha sido la evolución histórica en los comienzos de la Iglesia? ¿La actual pluralidad de Iglesias sería un fenómeno normal y no patológico? Las Iglesias evangélicas, por su parte, subrayan la multiplicidad y variedad de ministerios tras la lectura de los textos del Nuevo Testamento. A un representante bien cualificado de la Iglesia evangélica, como W. Pannenberg, no le parece oportuna la recomendación del *Documento de Lima* de renovar —de cara a la unidad ecuménica— la tripleta ministerial clásica en todas las Iglesias cristianas¹¹. Habrá que considerar, por otro lado, que a lo largo de la historia se han producido innovaciones no pequeñas en este modelo: la dirección episcopal ha pasado de la presidencia de una comunidad local a presidir una agrupación mayor; la presidencia de esa comunidad local ha sido asumida por el presbítero; y la figura del diaconado ha quedado durante mucho tiempo ocultada y postergada. En cualquiera de los casos, la disposición ministerial de la Iglesia antigua servirá de referente y de criterio de evaluación a las Iglesias configuradas por el principio episcopal.

La Iglesia católico-romana ha señalado la importancia capital que concede a los tres ministerios ordenados, pronunciándose —aunque sin hacer una definición solemne— respecto a la sacramentalidad del episcopado. El Vaticano II lo expresa en estos términos: «Los obispos, pues, recibieron el ministerio de la comunidad con sus colaboradores, los sacerdotes y diáconos, presidiendo en nombre de Dios la grey, de la que son pastores, como maes-

¹⁰ Cfr. GONZÁLEZ MONTES, A. (ed.), *Enchiridion oecumenicum*, Salamanca 1986, pp. 912-930.

¹¹ PANNENBERG, W., *Systematische Theologie, III*, Gotinga, 1993, p. 455.

tros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros de gobierno» (LG III, 20). A la hora de evaluar este proceso de institucionalización que dio lugar a los ministerios hay que considerar estas dos imposibilidades: la imposibilidad de repudiar la trilogía actual y la imposibilidad de rehusar una confrontación con los resultados de la exégesis del Nuevo Testamento.

Es fácil, pero sumamente arriesgado, idealizar el período de los orígenes, máxime cuando nuestros datos son muy fragmentarios; los textos son fragmentarios y, por otro lado, no pretenden describir directamente la organización de las comunidades. La organización de la fraternidad¹² no quedará plenamente fijada y universalizada sino al alborear el siglo III. Se necesitarán dos siglos para llegar a una estructura jerárquica de tres grados (obispos, presbíteros, diáconos). Frente a esta clarificación, el Nuevo Testamento menciona una multiplicidad de títulos: Doce, siete, apóstoles, profetas, doctores, evangelistas, presbíteros, episcopos, pastores, jefes, presidentes... No podemos leer el Nuevo Testamento de forma literal ni positivista; la fidelidad a la Escritura no consiste en superponer dos fotografías de los ministerios: la de nuestra época y la de los orígenes; sería como superponer la foto de un niño y un adulto. La confrontación con el Nuevo Testamento es inevitable. Hay que buscar, no obstante, otra forma de confrontación, una confrontación de *sentido*: el principio que subyace a la trilogía ministerial es el principio de un servicio esencial a la Iglesia para su continuidad apostólica y evangélica. Por eso, no será extraño encontrar una discontinuidad en los vocablos: «episcopos» y «presbíteros» se han empleado de forma indistinta en el Nuevo Testamento para esta función; la evolución del Nuevo Testamento hace pensar en dos niveles (presbíteros y episcopos se distinguen de los diáconos); el cambio fundamental se produce fuera del Nuevo Testamento cuando la función de *episkopè* se reserva exclusivamente al obispo.

Éstos son los datos básicos a la hora de plantear nuestro problema: ¿cuál es la razón de ser del ministerio eclesial ordenado? Una propuesta bien fundada y convincente es la de S. Dianich¹³. Su lectura global del ministerio eclesial desarrolla esta tesis: la razón histórica del surgimiento del ministerio en los orígenes de la Iglesia puede seguir siendo la razón formal que hoy siga suministrando la lógica interna para la comprensión de los elementos esenciales del mismo ministerio. ¿Es posible captar en el Nuevo Testamento un hecho que pueda constituir el origen de un ministerio característico en el que se pueda reconocer el actual ministerio ordenado? Resulta que la institución de presbíteros-obispos, realizada en la Iglesia apostólica y atestiguada por el Nuevo Testamento, responde a esta pregunta. ¿Qué es lo que le confiere una continuidad frente a la no continuidad de otros ministerios?

¹² FAIVRE, A., *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, París 1992.

¹³ DIANICH, S., *Teología del ministerio ordenado. Una interpretación eclesiológica*, Madrid 1988.

En relación con el *origen de los ministerios*, Dianich distingue: a) ministerios que nacen por designación de Cristo, como los Doce, los apóstoles, llamados a atestiguar la visión del Resucitado; b) ministerios que surgen por la inspiración del Espíritu, móvil y libre, como esos servicios carismáticos recogidos en los listados paulinos (Rom 12,6-8; 1 Cor 12,8-11.28: «apóstoles, profetas, maestros»; Ef 4,11 ss.); c) ministerios que tienen su origen en una designación de la Iglesia. Entre estos ministerios hay que señalar: elección de Matías para reponer el grupo de los Doce (Hch 1,15-26); la elección de los «siete» (Hch 6,1-6); envío de Bernabé y Pablo (Hch 13,1-3); colaboradores de Pablo (1 Cor 16,16; 1 Tes 5,12; Rom 16,1); elección de presbíteros y episcopos (Hch 14,23; Tit 1,5). Interesa retener la atención en esta última forma de designación eclesial para un ministerio que está estrictamente ligado a la constitución definitiva de las Iglesias. Que estos ministerios tengan una continuidad hasta nuestros días no es fruto de la casualidad, del azar o del capricho; su institución en el Nuevo Testamento responde a la preocupación por el futuro de las comunidades fundadas por los apóstoles. Es un ministerio destinado a la vida futura de la Iglesia post-apostólica.

Tanto Hechos (14,23) como Tito (1,5) —más allá de la verdad histórica de la afirmación lucana y de la autenticidad paulina de la carta a Tito— atribuyen a Pablo la voluntad de que la obra de evangelización y de fundación de Iglesias concluya con la institución de presbíteros en todas las comunidades. Dicho de otra manera: «Dan testimonio de que, para la conciencia de fe de la Iglesia apostólica, el paso de la generación apostólica a la sub-apostólica tiene lugar con la *institución de un ministerio*, querido por los apóstoles, encargado de guiar a las comunidades en la edad futura. También es significativo que la institución de este ministerio se realiza con un rito de imposición de manos y con la convicción de que los presbíteros-episcopos tendrán los carismas del Espíritu para llevar a cabo su tarea» (pp. 138-139).

La función concreta de la institución de presbíteros-obispos es la custodia fiel de la tradición sobre Jesús, con el compromiso adicional de guiar a las comunidades y de velar para mantenerlas en unidad y fidelidad a la enseñanza sobre la que están fundadas. Brevemente: desde su razón genética la especificidad teológica del ministerio ordenado consiste en ser el *carisma que entraña la capacidad de fundamentar la Iglesia en el testimonio apostólico*. La razón profunda del ministerio ordenado, ubicado en el origen mismo de la Iglesia, tiene que ver con el anuncio de la experiencia original acerca de Cristo: «Lo que hemos visto y oído sobre la Palabra de la vida... eso es lo que os anunciamos... Para que estéis en comunión con nosotros» (1 Jn 1,3 ss.). Es la comunicación personal acerca de la experiencia personal de Cristo la que crea la comunión de la Iglesia. El ministerio es un carisma al servicio de la

objetividad y de la inter-personalidad de ese anuncio. Por ello es un ministerio que no está fuera, ni antes ni por encima de la Iglesia, sino dentro de ella. Para ser apostólica la Iglesia tiene necesidad de un carisma específico de la continuidad y de la unidad. El ministerio ordenado es necesario para la Iglesia y representa, en virtud de su sacramento, una garantía sobrenatural de que el multiforme anuncio de Cristo pone continuamente el único fundamento válido para la construcción de la Iglesia, es decir, «aquella experiencia de Cristo que los apóstoles vivieron o atestiguaron».

Al interpretar el carisma del orden como «la capacidad de fundamentar la Iglesia en el testimonio apostólico», se puede entender que el carisma de la imposición de las manos conlleva una competencia en orden al ministerio de la Palabra, al ministerio sacerdotal y al ministerio de la cura pastoral y del gobierno de la Iglesia. Desde los tres *munera* de Cristo, profeta, sacerdote y rey, cabe hablar del triple ministerio: del anuncio, de los sacramentos, de la guía pastoral. El ministerio ordenado es, en primer lugar, un ministerio de la Palabra que va desde el anuncio y el testimonio ordinario hasta las formas del Magisterio autoritativo e infalible; el ministerio ordenado es, en segundo lugar, un servicio cultural a la comunidad que comprende un poder sagrado exclusivo; el ministerio ordenado es, en tercer lugar, un ministerio de cura pastoral y de gobierno que reviste formas de autoridad.

Concluamos estas reflexiones con una referencia a LG III, 28: «Cristo, a quien el Padre santificó y envió al mundo, ha hecho partícipes de su consagración y misión, por medio de sus apóstoles, a los sucesores de éstos, es decir, a los obispos, los cuales han encomendado legítimamente el oficio de su ministerio, en distinto grado, a diversos sujetos en la Iglesia: Así, el ministerio eclesiástico, de institución divina, es ejercido en diversos órdenes por aquellos que ya desde antiguo vienen llamándose obispos, presbíteros diáconos». Hay que notar que el Vaticano II ha hablado expresamente de un único ministerio eclesial (*ministerium ecclesiasticum*), que se ejerce en tres grados diversos (*diversis ordinibus*), caracterizados «desde antiguo» con la designación de obispos, presbíteros, diáconos. De esta forma el Vaticano II se expresa de forma más matizada que Trento, donde se afirmó que esa graduación del ministerio eclesial en obispos, presbíteros y diáconos constituye una jerarquía de institución divina (*hierarchiam, divina ordinatione institutam*, DS 1776). Desde este texto conciliar nos adentramos en la reflexión teológica conciliar y posconciliar desde la segunda cuestión anunciada: quién es un sacerdote.

2. La reflexión teológica sobre el ministerio ordenado

El 7 de diciembre de 1965 fue aprobado el decreto *Presbyterorum ordinis* sobre el ministerio y la vida de los presbíteros. Un año antes, el 21 de

noviembre de 1964, había sido promulgada la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*; su capítulo III despliega, en el párrafo 28 que acabamos de evocar, una teología del presbiterado como cooperador del obispo. Si en las primeras sesiones del Concilio se podía tener la impresión de que la teología del presbiterado había quedado oscurecida por la temática del episcopado y del laicado, sería exagerado y falso afirmar que el concilio Vaticano II se ha olvidado de la teología del ministerio presbiteral. En una breve panorámica de estos últimos 35 años que nos separan de la clausura del Concilio, como la que ahora vamos a intentar, se pueden destacar estos jalones en la preocupación existencial y teológica sobre el ministerio sacerdotal: en los años setenta se aclimata la expresión *crisis de identidad del presbítero*, de modo que fue el tema de la segunda asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos (1971). La situación venía marcada por la revolución social de 1968, que hizo sentir sus efectos en el campo eclesial y teológico. Reinaba una sensación de desorientación general que, frente a instancias democratizadoras, reforzaba por reacción posturas sacralizantes. A lo largo de los años ochenta esta problemática ha encontrado un cierto equilibrio y se ha reflexionado con más serenidad sobre la teología del ministerio ordenado en general y sobre el presbiterado en particular. No quiere ello decir que no haya habido ásperas discusiones, como la relativa al «derecho de la comunidad a la eucaristía», pero sí se pueden destacar líneas de consenso. El último decenio del siglo pasado estuvo marcado por el Sínodo de 1990, que asumió la temática de la formación de los sacerdotes. Su resultado final ha sido la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* (1992).

a) El ministerio ordenado en el Vaticano II

La visión de la Iglesia propuesta en la constitución *Lumen gentium* suministra el marco para la comprensión del ministerio ordenado. Este documento conciliar implica cambios de perspectiva importantes para la teología y la definición del ministerio presbiteral. El tránsito de una eclesiología del cuerpo místico a la del pueblo de Dios tiene repercusiones inmediatas sobre la concepción del orden y del ministerio ordenado: el redescubrimiento del sacerdocio común y el reconocimiento de la dimensión carismática de toda la Iglesia; la afirmación del *ministerium* sobre la *potestas* y la ampliación de la *missio Christi* a toda la Iglesia. Si el concilio de Trento establecía la doctrina del ministerio ordenado sobre la noción de «sacerdocio», marcando la correspondencia entre el sacrificio visible de la eucaristía y el sacerdocio visible conferido por el sacramento del orden, la *Lumen gentium* ha recuperado el tema bíblico del sacerdocio común del pueblo de Dios y utiliza la noción de sacerdocio como «categoría cristiana fundamental» para describir

la condición propia de todos los miembros del pueblo de Dios en virtud de los sacramentos de la iniciación cristiana (LG II, 10-12). Este modo de describir la identidad de los miembros de la Iglesia de Dios tiene como consecuencia inmediata un replanteamiento de la terminología a utilizar¹⁴. La categoría de «sacerdocio» no parece la más apta para definir el ministerio eclesial, tal y como se ha utilizado en el medievo o en Trento; se hacen necesarias precisiones ulteriores: «ministerio ordenado», «sacerdocio ministerial» o «ministerio sacerdotal». Desde el punto de vista eclesiológico hay que dilucidar la relación entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, explicando de qué modo están referidos el uno al otro y derivan del único sacerdocio de Cristo. La cuestión de la relación entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial ha quedado formulada en el capítulo II de *Lumen gentium* en estos términos: entre ambos se da «una diferencia esencial y no sólo de grado». Habría que interpretar esta fórmula en el sentido de que, derivando ambos de Cristo, pertenecen a dos órdenes diversos, que no presuponen una adición entre sí. La fórmula no es demasiado afortunada, pues la expresión *non tantum gradu* parece indicar que se da también una diferencia de grado. Desde la interpretación eclesiológica del ministerio ordenado con la que cerrábamos el apartado anterior, la diferencia más sustancial entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial puede quedar establecida en estos términos: el sacerdocio ministerial, en su calidad de carisma que se especifica como *servicio a la edificación de la comunidad con la autoridad que viene de Cristo* no es una derivación o delegación del sacerdocio común. Y, a la inversa, el sacerdocio común de los fieles no es un sacerdocio metafórico o derivado respecto del sacerdocio ministerial o jerárquico; éste no es el *analogatum princeps* del sacerdocio común de los creyentes, sino que el modelo y origen de este sacerdocio bautismal o existencial es el único sacerdocio de Cristo, sacerdote, profeta, rey. Es significativo que en el documento *Presbyterorum ordinis* la voz «presbítero» se encuentre hasta 118 veces, mientras que la expresión «sacerdote» aparezca 21 veces.

Hay otra cuestión de fondo en el planteamiento del ministerio ordenado promovido por el Vaticano II y que asume los estudios históricos y exegéticos del Nuevo Testamento y la evolución de la Iglesia antigua. El punto de

¹⁴ El *Documento de Lima* se hace eco de esta dificultad: «En el Nuevo Testamento nunca aparece el término "sacerdocio" o "sacerdote" para designar el ministerio o el ministro ordenado, sino que se reserva el término, por una parte, para el único sacerdocio de Cristo, y por otra, para el sacerdocio real y profético de todos los bautizados (...). En la Iglesia primitiva los términos "sacerdocio" y "sacerdote" llegaron a significar el ministerio y ministro ordenado en cuanto que presidían la eucaristía. Subrayan la relación existente entre el ministerio ordenado y la realidad sacerdotal de Jesucristo y de toda la comunidad (...). Pablo pudo hablar de su ministerio como de "un servicio sacerdotal del Evangelio de Dios para que la oblación de los gentiles sea aceptable gracias al Espíritu Santo" (Rom 15,16)» (n. 17).

partida no será ya el presbiterado, sino el episcopado. Ello implica, por un lado, la reasunción de la antigua eclesiología de comunión y por otro, la recuperación de la perspectiva de la misión como elemento fundamental para entender la razón de ser del ministerio ordenado. En esta óptica se encuentran los párrafos 19-20 del capítulo III de *Lumen gentium*: los obispos, en cuanto sucesores de los apóstoles, son los continuadores de la misión que Jesús ha confiado a los Doce, habiendo sido investidos de un ministerio apostólico. La categoría de «sacerdocio», como descripción de la entraña del ministerio ordenado, pone de relieve el puesto de la única mediación sacerdotal de Cristo, en particular en la celebración de los sacramentos. Ésta es una dimensión, no la única. La categoría de «misión» desplaza a la de sacerdocio para convertirse en la vía de acceso para la intelección del ministerio ordenado de la Iglesia. Dicho de otra manera: al tratar del sacerdocio, Trento partió de una perspectiva estrictamente sacramental-sacrificial, esto es, *de la eucaristía al orden*. El Vaticano II relea Trento y su doctrina en un contexto más amplio, eclesiológico y misionero, esto es, *de la misión de la Iglesia al orden*. En una palabra: el Vaticano II resitúa el ministerio ordenado en el ámbito de la misión de toda la Iglesia.

Esta comprensión del ministerio desde la misión va ligada estrechamente a las doce afirmaciones centrales del capítulo III de *Lumen gentium* acerca de la sacramentalidad del episcopado y de su carácter colegial. La afirmación del episcopado como grado supremo del sacramento del orden lleva aparejada esta otra más fundamental: las funciones ministeriales (enseñanza, celebración de los sacramentos y guía pastoral) tienen su raíz en el sacramento del orden. De este modo se supera el esquema que distinguía entre la potestad de orden (celebración de los sacramentos) y potestad de jurisdicción (enseñanza y gobierno), aunque su ejercicio exige la «comunión jerárquica» y comporta una dimensión jurídica. La consagración episcopal, además, introduce en un cuerpo colegial cuya cabeza es el obispo de Roma: «Uno queda constituido miembro del colegio episcopal en virtud de la consagración episcopal y por la comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del cuerpo» (LG III, 22).

Esta visión del episcopado afecta a la figura del presbiterado diseñada por el Vaticano II. Una vez declarada la teología del episcopado, dejemos pasar al primer plano de preocupación la figura del presbítero, que representa la forma más inmediata y común de realización del ministerio ordenado en la vida de la comunidad eclesial. El decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros inserta el tema de la consagración sacerdotal, heredado de la tradición precedente, en el cuadro de la misión (PO 2), aplica al ministerio presbiteral el esquema de los tres *munera* (PO 4-6) y, recuperando el tema del *presbiterio*, subraya el carácter colegial del ministerio presbiteral. La noción de la *caridad pastoral*, propuesta como principio unificador

en la vida de los presbíteros (PO 14), describe la común vocación cristiana a la santidad que permanece en el ministro y que se especifica por la realización de esta vocación en el ejercicio del ministerio pastoral. Su aportación podría expresarse de esta forma sumaria: el paso de una visión sacral y cristomonista a una visión eclesial y de misión¹⁵.

Los primeros comentaristas del decreto conciliar resaltaron algunos «rasgos» nuevos en la formulación de la *figura teológica del presbítero según el Concilio*. El Concilio completaba y corregía la teología tradicional del ministerio en estas líneas: a) ponía las bases para una relación más equilibrada entre las *dimensiones cristológica y eclesiológica* del ministerio ordenado, frente a una unilateral orientación cristológica de la teología anterior; b) ha sacado al presbítero del aislamiento individualístico al recuperar el valor del sacerdocio común, la dimensión del presbiterio, la sacramentalidad del episcopado; brevemente: una nueva relación entre la *dimensión individual y comunitaria del ministerio*; c) ha releído en clave misionera la teología del orden, restableciendo la *relación entre culto y apostolado*, frente a la acentuación de lo cultural de los planteamientos preconconciliares; d) abre nuevas perspectivas para establecer la *relación entre presbítero y mundo*, subrayando además la discontinuidad entre el sacerdocio pagano y veterotestamentario y sacerdocio neotestamentario.

b) *Primeros desarrollos posconciliares: crisis de identidad del presbítero. Sínodo de 1971*

El período posconciliar está caracterizado por el inicio del proceso de recepción de las enseñanzas del Concilio. Las cuestiones que se van a plantear, al repensar la teología del ministerio a la luz de las nuevas perspectivas, constituyen un aspecto o capítulo del problema más amplio y abarcante de la recepción conciliar. En este proceso de recepción podemos señalar dos grandes ámbitos, para ocuparnos más ampliamente del segundo. La teología del ministerio eclesial encuentra un primer reto y campo de traducción a términos institucionales en la doctrina de la colegialidad episcopal. En este ámbito se han producido reflexiones acerca del estatuto teológico de las conferencias episcopales¹⁶. El segundo ámbito de reflexión tiene que ver con la existencia concreta de los ministros de la Iglesia. Nos centramos, entonces, en la figura del presbítero, la forma más inmediata y común de ejercicio del ministerio ordenado en la vida eclesial. ¿Quién es un sacerdote?

¹⁵ Véase CORDES, P., *Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret «Vom Dienst und Leben der Priester»*, Frankfurt/Main 1972.

¹⁶ LEGRAND, H., MANZANARES, J., GARCÍA, A. (eds.), *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales*, Salamanca 1988.

El período posconciliar ha visto emerger el fenómeno de la «crisis de identidad del presbítero». Una crisis que pudo pasar inadvertida para el Concilio, pero que se manifestó en los años inmediatamente posteriores. Sobre el tapete una gran cuestión: ¿la doctrina del Vaticano II puede servir de respuesta a la crisis actual del sacerdocio? En un estudio panorámico sobre el ministerio presbiteral a los treinta años de *Presbyterorum ordinis*, E. Castellucci parte de esta afirmación: «La crisis de identidad constituye el horizonte hermenéutico fundamental en la recepción de los textos conciliares sobre el presbítero»¹⁷. Las razones de tal crisis no son primariamente referibles a la imagen dogmática del presbítero salida del Vaticano II; tienen que ver, más bien, con las figuras históricas en las que el ministerio encuentra su realización. Se advierte, entonces, la inadecuación de las formas tradicionales del ejercicio del ministerio y de la espiritualidad propuesta a los presbíteros de cara a la nueva situación eclesial e histórica.

El clima eclesial después del Vaticano II cambia rápidamente. La constatación de la crisis de identidad del presbítero se convierte en el punto de partida más obvio de la mayor parte de las reflexiones sobre el ministerio, tanto en la reflexión propiamente teológica como en la enseñanza del Magisterio. El fenómeno de las deserciones o abandonos ministeriales sacerdotales y la disminución del número de vocaciones operan como relámpagos de la primera crisis posconciliar. Se apuntaban como causas de la crisis la fe inestable y el celibato. El documento preparado por la Comisión Teológica Internacional, que sirvió al Sínodo de instrumento de trabajo, se abrió con un análisis sintético de la situación actual del clero. El documento viene a poner de relieve que las dificultades que encuentra el ejercicio del ministerio presbiteral son las mismas que experimenta la Iglesia llamada a realizar su misión en las nuevas coordenadas históricas y culturales. La crisis de identidad de los sacerdotes es reveladora de un problema más fundamental que es el de la presencia de la Iglesia en el mundo de hoy. La crisis del sacerdocio es, en último término, la crisis que está atravesando la Iglesia motivada por las transformaciones socioculturales de la civilización occidental, una crisis que se resume en el concepto de secularización. Otras raíces de esta crisis son de naturaleza teológica: el concilio de Trento se había contentado con proclamar la existencia del sacramento del orden, destinado a la celebración de la eucaristía, pero no encaró el problema del significado del ministerio sacerdotal en sus fundamentos teológicos y espirituales. Estos dos factores están contribuyendo a sembrar la insatisfacción de esa figura tridentina de sacerdote que acentuaba, sobre todo, el momento del culto y

¹⁷ CASTELLUCCI, E., «A trent'anni dal Decreto "Presbyterorum ordinis". La discussione teologica postconciliare del ministero presbiterale», en *Scuola Cattolica* 124 (1996) 3-68; 195-261; aquí: p. 8.

la separación del mundo. En este nuevo contexto sociocultural, se hacía necesaria la búsqueda de nuevos modelos. La cuestión de fondo es, nada más y nada menos, redefinir la identidad del presbítero.

La discusión posconciliar se puede reconducir a las dos dimensiones fundamentales del ministerio, la cristológica y la eclesiológica. Los dos modelos de la teología del ministerio ordenado que se han confrontado después del Concilio se pueden describir así: el primer modelo, o *crismonismo*, típico del período preconiliar pero presente también después, reflexiona sobre el presbítero por relación a la figura de Cristo sin tener en cuenta a la Iglesia; el segundo, o *eclesiomonismo*, típico de la tendencia democratizante posconciliar, destaca una reflexión sobre el presbítero por relación a la Iglesia sin tener en cuenta a Cristo¹⁸. Ya indicamos que la perspectiva cristológica de la consagración (presente en PO 3) ha sido insertada en la perspectiva eclesiológica de la misión (PO 2 y LG III, 28). Poco después de la clausura del Concilio se reconocía la necesidad de profundizar y actualizar en estas perspectivas ante la demanda de la crisis de la identidad del presbítero. En el fenómeno se daban cita varios elementos: el eclipse de la figura del sacerdote-mediador ante una mentalidad racional y científica; las objeciones protestantes contra la sacralización del ministerio; el fenómeno de la contestación en el campo católico, entremezclado de motivos y reivindicaciones sociales y políticas.

El inmediato posconcilio emprendió el trabajo de verificar las bases neotestamentarias de la teología del ministerio ordenado. Como hemos puesto de relieve en nuestro apartado primero, la confrontación con los resultados de la exégesis (aclimatados ya en el ámbito protestante) socavaba algunas de las esquematizaciones corrientes aceptadas por la teología católica. La indagación de las estructuras eclesiales y del ministerio ordenado en el Nuevo Testamento revela datos menos uniformes y un desarrollo menos lineal que lo que la visión tradicional suponía. Por otro lado, la realidad de una pluralidad de ministerios presentes en la Iglesia primitiva, tal y como se manifiesta en las comunidades paulinas, impide aislar el ministerio ordenado de la «ministerialidad» propia de toda la Iglesia. Otras objeciones más palpables eran éstas: el *status* clerical aparecía sociológicamente caracterizado por una serie de notas —ausentes, por lo demás, en los orígenes de la Iglesia—, como la tonsura, el hábito, los títulos honoríficos, el celibato, la lengua latina, etc. Ahora bien, ante la realidad incontestable del sacerdocio común de los creyentes, ¿cuál es el elemento específico del sacerdocio ministerial más allá de esos caracteres externos y sociológicos? Se puede responder muy sencillamente y dejar ya indicada la línea directriz del debate posterior según se prime un polo u otro: asumir, bajo la invitación de Cristo en el Espíritu, un servicio permanente para la comunidad eclesial. Así las cosas, entre fi-

¹⁸ CASTELLUCCI, E., *ob. cit.*, p. 12.

nales de los años sesenta y mitad de los años setenta se registra un debate teológico en el que se destacan las tendencias eclesiomonistas y crismonistas, así como posturas que representan un intento de mediación.

La tendencia eclesiomonista consiste en afirmar que no es necesario un ministerio ordenado como *representación de Cristo*, cabeza y pastor, sino que basta una delegación de la comunidad y del sacerdocio común. Desde el Nuevo Testamento estaría superada aquella teología católica y conciliar sobre el ministerio, de modo que hay que proceder a una desacralización y desacerdotalización de los ministerios, que afecta igualmente a la doctrina del carácter sacerdotal. Dentro de esta corriente, el estudio sobre el orden y el carácter sacramental de P. Schoonenberg (1967) pone las bases de una teología puramente funcional del ministerio: la ordenación pone al sujeto en situación de ejercer un ministerio. H. Küng publicó poco antes de la apertura del Sínodo de 1971 un estudio con el título *Wozu Priester? Eine Hilfe*. Basándose en los datos ofrecidos por la exégesis neotestamentaria, toma distancia de aquellas concepciones que derivan el ministerio directamente de Cristo y que lo entienden a partir de la noción de sacerdocio; también toma distancia respecto de una derivación del ministerio por relación a la misión confiada por Cristo a los apóstoles, esto es, la perspectiva asumida por el Vaticano II. A su juicio, todos esos planteamientos del ministerio tienen un denominador común: la convicción de que procede «desde arriba»; Küng, por contra, afirma que el ministerio procede «desde abajo», esto es, de la comunidad animada por los dones del Espíritu Santo y que suscita en ella los diversos carismas. Esta aproximación a la teología del ministerio se asienta sobre un doble presupuesto: por un lado, el reconocimiento de la normatividad fundamental del Nuevo Testamento comporta la aceptación de una posibilidad de cambio de las estructuras ministeriales mayores, de modo que hay que admitir otras posibilidades respecto del proceso de uniformación que se ha impuesto históricamente. En consecuencia, no se puede excluir la posibilidad de que determinadas formas del ministerio eclesial puedan ser superadas y sustituidas por otras. Por otro lado, desde el punto de vista del contenido, se subraya que el ministerio debe ser entendido desde el interior de la comunidad y no contrapuesto o situado fuera de ella. Küng ha trazado además las constantes y las variables del ministerio de dirección, concebido no de forma institucional sino carismática, desclericalizado y desacralizado; notas constantes son la asunción de un servicio permanente a una comunidad cristiana, la función de coordinación e integración de los carismas, la movilidad, la connotación de los poderes provenientes de Cristo en el Espíritu. Los elementos variables son: la duración para toda la vida, la separación sociorreligiosa del ministro, la preparación teológica y académica, el celibato y la exclusión de la ordenación de la mujer. La ordenación, concluye Küng, no confiere un *quid* ontológico, sino la pública llamada de un fiel al servicio

de guía en una comunidad; por ella, la Iglesia reconoce y confirma en un creyente la llamada de Dios.

La tendencia cristomonista quiso salir al paso de la crisis de identidad eclesial proponiendo una fundamentación fuertemente sacral y cristológica, rechazando una comprensión eclesial del ministerio. Esta postura y mentalidad ignora el cambio de perspectiva conciliar. Sus partidarios presentan una alternativa frente a la visión funcionalista del ministerio; el «presbítero» es el «hombre de Dios», instrumento para comunicar la gracia y la salvación de Cristo a las almas; su ser específico ha de ser puesto en relación con la celebración del culto. Los otros dos componentes —anuncio de la Palabra y guía pastoral— no forman parte del *ser* sino del *hacer* del sacerdote. Típico de esta postura es, además de esta reducción del ministerio al solo culto, el silencio sobre el sacerdocio bautismal y la visión del presbítero como «mediador». Son dos aspectos que el Vaticano II había corregido y superado. Esta postura enfatiza aquellos textos del Concilio que describen el ministerio desde las categorías centrales de *configuración con Cristo, agere in persona Christi*, en suma: *representación de Cristo*. En esta línea de reflexión, básicamente preconciliar, está prácticamente ausente la referencia a la dimensión eclesiológica del ministerio.

Entre estos dos extremos no han faltado intentos de síntesis que, subrayando la continuidad entre el Nuevo Testamento, la tradición y el Magisterio, intentan retener y no separar la dimensión eclesial del ministerio y su dimensión cristológica, su orientación al anuncio de la Palabra y a la guía pastoral junto con su ser ministerio del culto. Para ello se han seguido diversos caminos. E. Castellucci señala estas tres líneas¹⁹: a) la delimitación, dentro de la doctrina conciliar de los tres *munera* (PO 4-6), de un elemento especificante y englobante: el ministerio pastoral o de guía (Kasper, Von Balthasar), el ministerio profético o anuncio de la Palabra (Rahner, Lehmann), la celebración de la eucaristía o el ministerio sacramental-eucarístico (Bourke, Ambrosiano); b) la relectura del ministerio a la luz de categorías como misión (Ratzinger) o diaconía (F. Pastor, H. Mühlen); c) el replanteamiento en su unidad de los dos polos dialécticos, el cristológico y el eclesiológico, lo ontológico y lo funcional, poniendo de manifiesto que son dos dimensiones o aspectos que hay que mantener unidos o en su doble representación. La articulación de esta dialéctica se va a manifestar como la clave más fecunda para la teología del ministerio cuando, una década más tarde, se intentan síntesis englobantes que superen los extremos del cristomonismo y el eclesiomonismo. Como es lógico, quienes intentan mantener la unidad dialéctica tampoco escapan a dar ventaja a uno de los dos polos. Así, L. Scheffczyk expresa la esencia del ministerio ordenado desde la *repre-*

sentación de Cristo, mientras que Y. Congar aboga por la *representación de la Iglesia*.

Poco antes del Sínodo de 1971, Congar reflexionaba sobre algunos problemas relativos al ministerio. Tomemos como botón de muestra sus conclusiones²⁰: hasta hace poco, el tratado *de Ordine* dependía exclusivamente de la Cristología, o era abandonado en manos de la Canonística. Hoy no es posible desvincularlo de la Eclesiología. Orientado hacia la *comunidad*, que es signo y servicio para el mundo, el «sacerdocio ministerial» será visto más como «ministerio sacerdotal» y menos como «poderes» de consagrar poseídos personalmente; será visto como un ministerio en y para una comunidad toda ella sacerdotal, diaconal, enviada, «sacramento de salvación». La puerta para entrar en el ministerio no será directamente Cristo, sino la Iglesia como comunidad concreta enteramente sacerdotal. Recupera además la teología del carácter como afirmación del valor definitivo del sacramento recibido; el orden no significa la transformación de un cristiano en un super-cristiano, sino su habilitación permanente para ejercer en nombre de Cristo los actos de un ministerio mesiánico. El cristiano ordenado es transformado ontológicamente en ministro del Señor, no por sí mismo sino *para* la comunidad. La distinción entre el bautismo y el orden se sitúa, por tanto, en el plano de la ministerialidad.

A los seis años de la clausura del concilio Vaticano II, la segunda asamblea ordinaria del Sínodo de Obispos acogía como tema de reflexión la identidad sacerdotal. ¿Qué ha dicho el Sínodo de 1971? La estructura del documento sinodal (aprobado el 30 de noviembre) refleja la convicción de que es posible la superación de la crisis a través de una reafirmación de los elementos fundamentales de la identidad teológica del ministerio ordenado. En el párrafo n. 5 se plantean las preguntas evocadas al principio: «¿Existe o no existe una razón específica del ministerio sacerdotal? ¿Es o no es necesario este ministerio? ¿Es permanente el sacerdocio? ¿Qué quiere decir hoy ser sacerdote? ¿No sería suficiente para el servicio de las comunidades poder contar con unos presidentes designados para servir al bien común, sin necesidad de recibir la ordenación sacerdotal, y que ejercieran su cargo temporalmente?». En la definición de tal identidad el punto de partida es claramente cristológico: Cristo, a través de su predicación y de su cruz lleva a cumplimiento todos los sacrificios y el sacerdocio del Antiguo Testamento. Él es el único mediador entre Dios y los hombres: «Por consiguiente, cuando hablamos del sacerdocio de Cristo es necesario tener presente este hecho único, incomparable, que incluye la función profética y real del Verbo de Dios encarnado» (n. 9). Cristo ha llevado a cabo el sacrificio perfecto del que

¹⁹ CASTELLUCI, *ob. cit.*, pp. 51 ss.

²⁰ CONGAR, Y., «Quelques problèmes touchant les ministères», en *Nouvelle Revue Théologique* 103 (1971) 785-800.

ha nacido la Iglesia. El acceso a Cristo acaece a través de la Iglesia, la Iglesia de los apóstoles. Cristo ha fundado su Iglesia sobre los apóstoles y en ellos se manifiesta ya el doble aspecto de la Iglesia: comunión en el Espíritu Santo y ministerio jerárquico (n. 11). La Iglesia, enviada al mundo y peregrina en él, ha sido instituida para ser el «sacramento de la salvación que desde Dios llega hasta nosotros en Cristo». Por tanto, la continuidad de la misión apostólica sobre la que se funda el ministerio ordenado está inserta en el seno de una visión de la Iglesia como sacramento de la única mediación sacerdotal de Cristo. La Iglesia participa de diversos modos de los oficios o funciones de Cristo, sacerdote, profeta y rey. A partir del Nuevo Testamento resulta aquella estructura esencial de la Iglesia, constituida por la comunidad de fieles y los pastores; de entre los diversos carismas y servicios, «únicamente el *ministerio sacerdotal del Nuevo Testamento*, que continúa el ministerio de Cristo mediador y es distinto del sacerdocio común de los fieles por su esencia y no sólo por grado, es el que hace perenne la obra esencial de los apóstoles» (n. 12). Poco más adelante afirma: «El sacerdote es signo del designio previo de Dios, proclamado y hecho eficaz hoy en la Iglesia». En cuanto tal, el sacerdocio es permanente (teología del carácter): el ministro recuerda a la Iglesia que el don de Dios es definitivo (n. 13). El sacerdote ejerce un ministerio que tiende siempre a la unidad de toda la Iglesia (n. 14); la misión propia del sacerdote no es de orden político, económico o social, sino religioso (n. 15).

En definitiva, se puede afirmar que el documento sinodal acentúa el elemento cristológico del ministerio ordenado. Opone a una fundación del ministerio eclesial «desde abajo», desde la comunidad que es en sí misma apostólica y animada por los dones del Espíritu, una visión que subraya con vigor la dimensión imprescindible «desde arriba» del ministerio, sea por continuidad con el origen apostólico normativo, sea como actualización sacramental de la salvación. Parece que para no absolutizar la dimensión eclesiológica del ministerio se ha subrayado una línea que parece avanzar de forma asintótica respecto de la doctrina conciliar. De hecho ha provocado insatisfacción entre los teólogos deseosos de una mayor profundización en la dimensión eclesiológica. Una insatisfacción que redobla el hecho de poner en el centro la noción de «sacerdocio», aunque esto no signifique el puro retorno a una visión del ministerio definido por su competencia cultural, ya que también se utiliza el esquema de los tres *munera* y se subraya el anclaje del ministerio respecto de la comunidad eclesial. El documento, por lo demás, no zanja la discusión ni resuelve la crisis.

Este debate ha dejado en el aire una serie de cuestiones que han ocupado a la teología y que merece la pena reseñar. El debate sobre la teología del ministerio centrado en la crisis de identidad sacerdotal estaba exigiendo una profundización en la relación entre «ministerio» y «sacerdocio» y una valo-

ración adecuada de los procesos de sacerdotalización del ministerio que se verifican desde los primeros siglos cristianos hasta la cristalización teológica sancionada por el concilio de Trento. ¿Qué vigencia tiene la perspectiva tridentina del ministerio ordenado? ¿En qué relación se encuentra su doctrina respecto de la del Vaticano II? A mediados de la década de los setenta aparecieron importantes estudios encaminados a analizar minuciosamente los testimonios de la Escritura²¹, de la Tradición y de los textos antiguos y modernos del Magisterio²². En esta década nace la expresión *una Iglesia toda ministerial*. Según Castellucci²³, esta formulación ha de ser reconducida a la famosa retractación de Congar, cuando propone sustituir la pareja sacerdocio-laicado por el binomio comunidad-ministerios. Desde esta revalorización de los ministerios se comienza a hablar de la «Iglesia ministerial», fórmula consagrada por la asamblea del episcopado francés en 1973 celebrada con el título: «¿Todos responsables en la Iglesia? El ministerio presbiteral en una Iglesia toda ella "ministerial"». Esta reflexión sobre la ministerialidad de toda la Iglesia apunta directamente a los ministerios laicales y, en segundo término, al ministerio ordenado. Por aquí reaparece la cuestión de fondo, que antes dejamos indicada, la relación entre ministerio y sacerdocio: ¿hay que hablar de «ministerio sacerdotal» o de «sacerdocio ministerial»? En el fondo la primera expresión está en la onda de la Iglesia ministerial; da prioridad al carácter ministerial del sacramento del orden, mientras que relega la dimensión sacerdotal. Contra la tendencia ministerial se alzaron voces que reafirman el carácter primario de la dimensión sacerdotal del ministerio. Una aportación especialmente iluminadora en esta discusión se debe a A. Vanhoye, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (1980). El Nuevo Testamento testimonia una distinción entre dos aspectos del sacerdocio de Cristo: el aspecto de ofrenda existencial y el aspecto de mediación. El primer aspecto se reencuentra en el sacerdocio común de todos los creyentes. El aspecto de la mediación está presente, en sentido estricto, sólo en Cristo. Pero los textos presentan a los ministros de la Iglesia como instrumentos del Dios mediador, no como delegados del pueblo sacerdotal. Encuentra Vanhoye, por otro lado, desarrollos que apuntan, en el interior del Nuevo Testamento, *hacia una comprensión sacerdotal del ministerio*. El ministerio cristiano debe ser considerado sacerdotal —en este sentido preciso— como servicio a la única mediación de Cristo.

El debate «sacerdocio-ministerio» recubre, bajo otras rúbricas, las dos tendencias en la teología del ministerio: la más cristológica que prefiere el

²¹ DELORME, J., *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique*, París 1974; LEMAIRE, A., *Les ministères dans l'Église*, París 1974.

²² CONCETTI, G., *Il prete per gli uomini d'oggi*, Roma 1975. MARLLANGEAS, B.-D., *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi, in persona Ecclesiae*, París 1978. LÉCUYER, L., *Le sacrement de l'ordination. Recherche historique et théologique*, París 1983.

²³ *Ob. cit.*, p. 213.

lenguaje sacerdotal, frente a la más eclesiológica que destaca el aspecto ministerial de la Iglesia. Vamos a encontrar esta problemática en una nueva fase de discusión posconciliar que acaece en los años ochenta y que, ante la carestía de sacerdotes, replantea la discusión ante una cuestión candente y concreta: el derecho de la comunidad a celebrar la eucaristía. La pregunta sobre quién es un sacerdote, adopta este sesgo específico: quién es el ministro responsable de la celebración eucarística.

c) *La discusión en la década de los ochenta: el derecho de la comunidad a la eucaristía*

Las distintas fundamentaciones teológicas del ministerio van a chocar a la hora de suministrar criterios de respuesta a cuestiones específicas del ministerio ordenado y a esas funciones que le competen de forma exclusiva. En este sentido, uno de los puntos más sensibles en el debate posconciliar afecta a la cuestión del ministro competente para la celebración de la eucaristía. El problema se puede plantear de esta manera: los textos del Nuevo Testamento no permiten establecer una ligazón entre el ministro instituido por la imposición de las manos y la presidencia de la eucaristía. Desde la asunción de una eclesiología que subraye el don del Espíritu a toda la comunidad eclesial, se postula la posibilidad de no excluir que, en situaciones excepcionales, pueda surgir un ministro de la eucaristía fuera de la sucesión episcopal y sin que le haya sido conferida la ordenación por parte de un obispo.

Esta problemática ocupa el centro del debate con ocasión de la publicación en 1980 de la obra de E. Schillebeeckx *El ministerio eclesial*²⁴. Ahí se dan cita varios problemas: las exigencias de democratización de la Iglesia y de las estructuras jerárquicas, el problema ecuménico del ministerio (la sucesión apostólica, la estructura episcopal del ministerio eclesial) y, de modo especial, la carencia de sacerdotes de cara al llamado «derecho de la comunidad a la eucaristía».

La Iglesia no ha recibido de Jesucristo una forma institucional fija; frente a la tentación de ver instituciones de derecho divino rápidamente, Schillebeeckx subraya la estructura apostólica de los Doce, pero bajo un cierto «prejuicio escatológico». Esta apostolicidad de la comunidad estaba llamada a concretarse de forma pastoral, en determinadas configuraciones históricas. En lugar de una fundamentación cristológica —tardía—, la fundamentación del ministerio es pneumatológica y eclesial: los ministerios brotan en la co-

munidad de forma espontánea como dones del Señor y del Espíritu. La vocación desde la comunidad es la forma eclesial concreta de la vocación por Cristo: «El ministerio desde abajo es el ministerio desde arriba» (p. 126). La sustancia permanente del ministerio es el reconocimiento y aceptación por la comunidad de un creyente como ministro, vocacionado para una comunidad concreta, junto con el don carismático que recibe de lo alto. Los ministros son, por tanto, animadores; guías y modelos de identificación evangélica para la comunidad. Esta visión del ministerio como reconocimiento, por parte de la comunidad, del don de guía proveniente de lo alto ha predominado durante el primer milenio, especialmente, en la época pretridentina. Frente a este modelo pneumatológico-eclesial, el segundo milenio ha desarrollado y cultivado la fundación cristológica directa del ministerio. La época tridentina habría añadido un elemento sacralizante: la derivación del sacerdocio ministerial de la naturaleza divina de Cristo. Schillebeeckx detecta en la historia de la teología del ministerio un proceso reductivo que ha llevado a sancionar una imagen cada vez más sacralizada del ministerio y cada vez más separada y autónoma respecto de la comunidad eclesial. A partir de estos presupuestos Schillebeeckx defendía la posibilidad de una presidencia eucarística por parte de personas no-ordenadas en caso de una necesidad excepcional. La eucaristía es un derecho de la comunidad cristiana, mientras la ordenación es un servicio a este derecho.

Tanto la reconstrucción histórica como las propuestas presentadas por el dominico holandés suscitaron vivas reacciones y debates, así como la intervención de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En su escrito *Sacerdotium ministeriale* (1983) la Congregación declaraba que considerar el poder para celebrar la eucaristía desligado de la ordenación sacerdotal es irreconciliable con la fe de la Iglesia y socava la estructura apostólica de la Iglesia. Desde el punto de vista de la teología del ministerio, habría que decir que Schillebeeckx pasa por alto textos de la Escritura y de la tradición que establecen claramente una relación cualificante del ministerio con Cristo. Sin embargo, no puede ignorarse que este planteamiento saca a la luz del día las grandes cuestiones inscritas en la teología del ministerio y ha favorecido su profundización. Veámoslo.

Schillebeeckx ha puesto de manifiesto, en primer lugar, el componente histórico de la definición sistemática del ministerio eclesial. No basta con contraponer una idea esencialista e inmutable del ministerio; el ministerio se despliega en la historia. ¿Cuáles son, entonces, sus rasgos esenciales y cuáles son accidentales? La disyuntiva entre la fundamentación pneumatológica y cristológica del ministerio parece marcar la evolución de su historia: Schillebeeckx tiene razón al subrayar la referencia del ministerio a la comunidad, criticando una pura referencia cristológica vertical, que es la gran debilidad del sistema escolástico y tridentino; ahora bien, al ir a las fuentes

²⁴ SCHILLEBEECKX, E., *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*, Madrid 1983. Schillebeeckx revisó sus posturas en una nueva obra, *Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den menschen in der Kirche*, Düsseldorf 1985.

bíblicas, patrísticas, históricas y litúrgicas no puede borrarse de un plumazo la tradición del segundo milenio en un exclusivo «*aut... aut*». Hay que integrar ordenación sacramental y recepción por la comunidad. Hay que integrar y equilibrar la visión unilateral de la escolástica y del tridentinismo con el sentido de la Iglesia antigua, no disociarlos como dos visiones incompatibles.

Desde los textos del Vaticano II y en la discusión teológica del presente se perfilan dos tipos de comprensión del ministerio eclesial: a) el ministerio como una continuación de la misión de Jesucristo: el ministerio representa a Jesucristo ante la comunidad; se subraya la referencia cristológica vertical; legitimación «desde arriba»; por la ordenación y misión recibida de Cristo; b) el ministerio es realización del misterio de la Iglesia: un modo de estructuración y representación de la Iglesia, y de transmisión de su fe. Se subraya la referencia comunitaria horizontal; legitimación «desde abajo»: por el servicio que se presta a la comunidad. Simplificando, cabe hablar de un ministerio como *repraesentatio Christi* y como *repraesentatio Ecclesiae*.

Otro aspecto de esta problemática tiene que ver con una comprensión funcional o/y ontológica del carácter sacramental. Schillebeeckx señala que el ministerio es un elemento constitutivo y esencial para la comunidad, sin que exista diferencia esencial entre laicos y ministros. Desde la perspectiva neotestamentaria el ministerio no es un estado, sino una función. Desde la Edad Media el ministerio se concibe como un estado más que como un servicio a la comunidad. Por ello rechaza una cualificación ontológica de la persona del ministro independiente del contexto eclesial constitutivo; rechaza asimismo una consideración ontológica del carácter sacramental. Su comprensión funcional del ministerio no significa que el ministro sea un puro funcionario: él debe preceder a la comunidad en el seguimiento de Cristo.

En la interpretación funcional, el ministerio es un carisma (don especial, función especial) entre otros carismas de la comunidad eclesial; su esencia propia es la dirección de la comunidad, la función de dirección de la comunidad; ha de integrar, coordinar, estimular los otros caminos, reducirlos a unidad. Ahora bien, ¿es sólo una responsabilidad pública? ¿Se puede definir el presbiterado por el mero liderazgo reconocido y recibido por la comunidad? ¿Basta con un sentido de apostolicidad consistente en la *sequela Christi*? Cuando los laicos asumen nuevos servicios pastorales anteriormente reservados al clero, ¿queda algo específico? ¿Cuál es su misión específica? Un agente de pastoral, un catequista, ¿es *eo ipso* un sacerdote?

En la interpretación ontológica, el ministerio es una dimensión interna, ligada a una «potestad» especial por la consagración sacramental; se prima el nexo entre potestad cúltilico-sacerdotal y eucaristía. Trento sancionó la distinción entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial o jerárquico frente a su cuestionamiento por la Reforma. Pese a las restricciones operadas

por el tridentinismo, hay que preguntarse si el mandato y recepción comunitarios pueden sustituir a la «ordenación». Queda la cuestión de la actuación de Cristo a través del ministro, sin que haya de ser considerado con exclusividad mixtificante como *alter Christus*. Queda pendiente, además, la cuestión de la «vocación» sacerdotal y de la misma espiritualidad de esa vocación presbiteral.

d) *En nombre de Cristo y de la Iglesia: un principio de síntesis. El Sínodo de Obispos de 1990 y la exhortación apostólica Pastores dabo vobis (1992)*

Hemos delimitado a grandes rasgos aquellos elementos que ha de conjugar y armonizar una teología del ministerio ordenado. La reflexión teológica ha avanzado en la dirección de hacer justicia y dar razón de un ministerio eclesial que tiene que representar a Cristo frente a la comunidad, siendo al mismo tiempo parte y componente de la comunidad, representación de la misma. No faltan síntesis y estudios monográficos de corte sistemático; ya me he referido a uno de los más importantes, a la *Teología del ministerio ordenado. Una interpretación eclesiológica* de S. Dianich (1984), cuyo subtítulo indica la perspectiva predominante. En una línea más cristológica se ha situado G. Greshake, con su estudio *Ser sacerdote. Teología y espiritualidad del ministerio sacerdotal* (original de 1982)²⁵. Greshake ofrece una comprensión trinitaria del ministerio de cara a integrar sus dimensiones cristológica y eclesiológica. Previamente, busca en las fuentes neotestamentarias y en la tradición los fundamentos de la línea cristológica (*repraesentatio Christi*) y de la línea eclesiológica (*repraesentatio Ecclesiae*).

Greshake afirma que no se puede negar la existencia en el Nuevo Testamento de una línea que establece la relación entre la misión de Cristo, la de los apóstoles y la de los otros ministros mencionados en los textos. Por relación a la figura del apóstol Pablo, muestra que el apostolado-ministerio entraña un momento incuestionable de representación cristológica, expresable en términos de un ministerio *frente* a la comunidad. Pablo se siente llamado por Cristo, y en último término por Dios, para desempeñar su servicio, no por la comunidad. Ahora bien, éste es sólo un aspecto del ministerio que no se entiende a sí mismo sino *dentro* de la comunidad. Partiendo del Nuevo Testamento, Greshake sigue los pasos carismáticos que asientan el carisma de la guía pastoral o de la presidencia (sobre todo, a partir de I Cor 12,28). El desarrollo posterior al Nuevo Testamento se va a desplegar

²⁵ Edición española: Salamanca 1995. Resulta interesante la sección final: «Mirada retrospectiva sobre diez años de teología del ministerio» (pp. 195-238). Véase: TRUJILLO, L., «¿En nombre de Cristo o en nombre de la Iglesia? ¿Quién es un sacerdote?», en *Sal Terrae* 87/10, n. 1017 (1998) 775-789.

conforme a esta *doble representación*. Greshake entiende, por tanto, que el proceso de sacerdotalización del ministerio en los primeros siglos está en continuidad con la doctrina del Nuevo Testamento.

¿Cómo se articulan entonces las dos líneas de representación, *en nombre de Cristo y en nombre de la Iglesia*? El punto de partida es la realidad de la Iglesia en su relación con Cristo; la Iglesia es *ek-klesía*, es decir, está llamada desde fuera, por Cristo, a través de su palabra y obra. No existe coincidencia o identificación entre Cristo y la Iglesia; esta diferencia es fundamental para la autocomprensión de la Iglesia y para no olvidar que la gracia de Cristo le ha de seguir siendo comunicada en su situación peregrinante para seguir siendo *ek-klesía*. El testimonio es, por tanto, el testimonio eficaz de la anterioridad de Cristo y de su gracia sobre la Iglesia. Ahora bien, para no incurrir en una absolutización de la dimensión cristológica del ministerio Greshake añade: si en la *repraesentatio Christi* está lo específico del ministerio, la *repraesentatio Ecclesiae*, esto es, la dimensión pneumatológica y eclesial, es ineliminable. Porque Cristo es el único mediador y la Iglesia entera, unida y configurada por Él, es pueblo sacerdotal y carismático. El Padre ha enviado al Hijo y al Espíritu; la Iglesia está dotada de los dones y carismas del Espíritu; entre éstos vive también el carisma de la guía pastoral y de la presidencia, que tiene la función de mantener en la unidad de la fe y de la caridad al pueblo sacerdotal. El ministro ordenado actúa *in persona Christi* en cuanto representa a Cristo como cabeza y actúa *in persona Ecclesiae* en cuanto instrumento del Espíritu para la unidad del Cuerpo.

Por cada visión teológica se paga un precio. Quiero decir que la visión del ministerio marcada por una tendencia más cristológica pondrá de relieve determinados aspectos y silenciará otros. Resalta, en esta perspectiva, la capitalidad permanente de Jesús para su Iglesia, la personalización de la misión, el origen divino de este carisma o don, la vinculación con el sacerdocio de Cristo. La tendencia más eclesiológica, en la línea de S. Dianich, marca la dimensión de ministerio y la discontinuidad respecto del único e irrepetible sacerdocio de Cristo, subraya su servicio al interior de la comunión y de la apostolicidad de la Iglesia. Si se olvida la dimensión eclesial del ministerio, se corre el peligro de absolutizar los poderes sacerdotales. Si la dimensión eclesiológica se intensifica puede hacer olvidar el enraizamiento del ministerio ordenado en el sacerdocio de Cristo, de modo que el ministerio sacerdotal se convierte en un puro funcionariado.

La exigencia de no separar la dimensión cristológica de la dimensión eclesial del ministerio se encuentra confirmada en la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* (1992), especialmente en el capítulo II, dedicado a declarar «la naturaleza y misión del sacerdocio ministerial». En el Sínodo de Obispos de 1990 se había verificado este cambio de orientación respecto del celebrado en 1971: la atención se ha desplazado desde la temática de la crisis sobre

la identidad sacerdotal a los problemas del itinerario formativo y del estilo de vida sacerdotal²⁶. A la hora de describir la naturaleza del sacerdocio ministerial, el capítulo II del documento retoma el esquema que ya había sido utilizado en la exhortación *Christifideles laici* para ilustrar la visión de la Iglesia. La Iglesia se entiende desde la Trinidad, en las claves de *misterio, comunión y misión*. En este marco trinitario y eclesial, el ministerio presbiteral aparece a la luz de su aspecto relacional:

«Por tanto, no se puede definir la naturaleza y la misión del sacerdocio ministerial si no es bajo este multiforme y rico conjunto de relaciones que brotan de la Santísima Trinidad y se prolongan en la comunión de la Iglesia, como signo e instrumento, en Cristo, de la unión con Dios y de la unidad del género humano. Por ello, la eclesiología de comunión resulta decisiva para descubrir la identidad del presbítero, su dignidad original, su vocación y su misión en el pueblo de Dios y en el mundo. La referencia a la Iglesia es pues necesaria, aunque no prioritaria, en la definición del presbítero. En efecto, en cuanto *misterio la Iglesia está esencialmente relacionada con Jesucristo*: es su plenitud, su cuerpo, su esposa. Es el «signo» y el «memorial» vivo de su presencia permanente y de su acción entre nosotros y para nosotros. El presbítero encuentra la plena verdad de su identidad en ser una derivación, una participación específica y una continuación del mismo Cristo, sumo y eterno sacerdote de la nueva y eterna alianza: es una imagen viva y transparente de Cristo sacerdote. El sacerdocio de Cristo, expresión de su absoluta «novedad» en la historia de la salvación, constituye la única fuente y el paradigma insustituible del sacerdocio del cristiano y, en particular, del presbítero. La referencia a Cristo es, pues, la clave absolutamente necesaria para la comprensión de las realidades sacerdotales» (n. 12).

Este pasaje es importante de cara a determinar las líneas de fondo del documento y mostrar que no se limita a yuxtaponer la dimensión cristológica y la dimensión eclesial del ministerio. Subraya que entre ellas existe una jerarquía, de modo que la prioridad corresponde a la dimensión cristológica en cuanto más originaria. De ahí que el documento pase a determinar la «relación fundamental con Cristo cabeza y pastor» (nn. 13-15). La teología del ministerio presupone una eclesiología, pero el ministerio se entiende desde la relación que Cristo establece con la Iglesia. De Cristo recibe la Iglesia su propia vida e identidad; de ahí la prioridad de la dimensión cristológica del ministerio. El presbítero aparece como «representación sacramental de Jesucristo cabeza y pastor» (n. 15). El modelo no está libre del riesgo de incurrir en una deducción cristológica inmediata del ministerio ordenado que situaría al ministro fuera o por encima de la Iglesia. Pero

²⁶ MARTÍNEZ PUCHE, J. A. (ed.), «Pastores dabo vobis» (n. 3e y 11c), en *Documentos sinodales I. Exhortaciones apostólicas postsinodales*, Madrid 1996.

seguidamente (nn. 16-18) se aborda la forma de relación con la Iglesia («al servicio de la Iglesia y del mundo»): el sacerdote tiene como relación fundamental la que le une con Cristo; ahora bien, íntimamente unida a esta relación está la que tiene con la Iglesia. «No se trata de “relaciones” simplemente cercanas entre sí, sino unidas interiormente en una especie de mutua inmanencia» (n. 16a). La relación con la Iglesia se inscribe en la relación con Cristo, pues el ministro, siendo «representación sacramental» de Cristo cabeza, «se sitúa no sólo en la Iglesia, sino también al frente de la Iglesia». El sacerdocio ministerial, junto con la palabra de Dios y los signos sacramentales, a cuyo servicio está, pertenece a los elementos constitutivos de la Iglesia. «Mediante el sacerdocio del obispo, el sacerdocio de segundo orden se incorpora a la estructura apostólica de la Iglesia.» El ministerio ordenado surge con la Iglesia y tiene en los obispos, y en los presbíteros en comunión con ellos, una referencia particular al ministerio originario de los apóstoles (n. 16c). En conclusión:

«De este modo, por su misma naturaleza y misión sacramental, el sacerdote aparece, en la estructura de la Iglesia, como signo de la prioridad absoluta y gratuidad de la gracia que Cristo resucitado ha dado a su Iglesia. Por medio del sacerdocio ministerial la Iglesia toma conciencia en la fe de que no proviene de sí misma, sino de la gracia de Cristo en el Espíritu Santo. Los apóstoles, y sus sucesores, revestidos de una autoridad que recibieron de Cristo cabeza y pastor, han sido puestos —con su ministerio— al frente de la Iglesia, como prolongación visible y signo sacramental de Cristo, que también está al frente de la Iglesia y del mundo, como origen permanente y siempre nuevo de la salvación, Él, que es “el salvador del Cuerpo” (Ef 5,23)» (n. 16f).

Todos estos debates teológicos de los últimos treinta años han colaborado a redefinir la identidad teológica del ministerio ordenado. Para concluir: el ministro ordenado se sitúa en estas coordenadas: dentro de la Iglesia y, al mismo tiempo, al frente de la Iglesia (no fuera, y mucho menos, por encima, como si fuera un *alter Christus* mediador). Actúa como *signo e instrumento personal y visible* de la invisible prioridad de Cristo. El ministerio ordenado resulta constitutivo para la Iglesia, para que ésta sea *Iglesia de Cristo*. Parece evidente, por lo demás, que una cosa es la imagen objetiva (teológica y jurídica) del ministro y otra la asunción personal por parte de los sujetos concretos de esta imagen. Éstas serían las líneas que, al hilo de la reflexión teológica posconciliar, deberían marcar la pauta para la emergencia de una «nueva figura ministerial». En la práctica, entre tanto, siguen vigentes restos de la figura «tridentina» del sacerdote que, intensificando formas de clericalización y de sacralización, muestran signos de inadaptación para la realización de la misión de la Iglesia en el mundo de hoy. Sin embargo, por otro lado, las nuevas generaciones, llamadas a personificar «una nueva figura

ministerial», no acuden a esta cita. Ello plantea problemas de futuro. Ahí están, además, los principios de una nueva forma de colaboración de los laicos en el ministerio de los pastores.

3. Perspectivas de futuro. Los nuevos ministerios laicales

Dejando a un lado la tan cacareada, por unos, y denostada, por otros, propuesta por parte del cardenal Martini de un nuevo concilio en el último Sínodo de Europa, retengamos de su intervención (7 de octubre de 1999) lo que afecta a nuestro tema y fue nuestro punto de partida: «La carencia, de algún modo ya dramática, de ministros ordenados y la creciente dificultad para un obispo de proveer al cuidado de almas en su territorio con suficiente número de ministros del Evangelio y de la eucaristía. Pienso en algunos temas referentes al papel de la mujer en la sociedad y en la Iglesia, la participación de los seglares en algunas cuestiones como la responsabilidad ministerial».

Estas reflexiones sobre los ministerios en la Iglesia hoy no pueden pasar por alto la realidad de nuevos ministerios o servicios asumidos por los laicos. Se trata de la participación de los seglares en la responsabilidad pastoral. En el momento actual reconocemos, más allá de la mera reflexión especulativa, la urgencia no retórica de relanzar el laicado. Esta operación ha de ser realizada siguiendo esta doble vertiente: la de atribuir y distribuir con seriedad a los laicos las responsabilidades propias de la misión de la Iglesia y la de equilibrar estas responsabilidades con las que son propias del ministerio ordenado. ¿Qué clase de *colaboración* podemos imaginar y queremos realizar? En este horizonte se enmarca la Instrucción vaticana (15 de agosto de 1997) sobre «algunas cuestiones acerca de la colaboración de los laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes».

A este respecto voy a recurrir al estudio de B. Sesboué en su obra *iNo tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*²⁷. El mérito de este trabajo podría formularse de este modo: sin alterar o desestabilizar la condición y convicción del ministerio presbiteral, ofrece una interpretación teológica de la participación de los laicos en el ministerio pastoral. El estudio arranca de una lectura de la realidad eclesial y de la situación actual de escasez de vocaciones. El desafío planteado por la crisis y la drástica escasez de vocaciones presbiterales es analizado desde esta certeza: el ministerio ordenado y la comunidad eclesial se hallan en la situación de vasos comunicantes. Y, cier-

²⁷ Original de 1996; la edición española (Santander 1998) ha incluido un Apéndice donde comenta la Instrucción vaticana (pp. 177-193). Véase también: BORRAS, A., *Des laïcs en responsabilité pastorale? Accueillir de nouveaux ministères*, París 1998.

tamente, en el «tercer umbral» de la secularización está fallando el *humus* cristiano y el entorno social favorables a la maduración de la vocación presbiteral o religiosa de los jóvenes. Desgraciadamente, la falta de sacerdotes no es un signo que se pueda interpretar fácilmente como un estado de bajamar, al que aguarda una rápida e inmediata subida de la marea. La crisis de vocaciones es solidaria de una crisis más general y difusa que afecta a la Iglesia en su conjunto, a la misma situación de la fe católica. Ahora bien, frente a este cuadro sombrío, Sesboüé enumera toda una serie de datos que hablan de la tímida emergencia de una nueva «figura» de creyente y de Iglesia: provista de fe lúcida y formada teológicamente, fortalecida por una vivencia comunitaria del Evangelio, de talante ecuménico, con la conciencia del *sensus fidelium* plasmado en el renacimiento de la vida sinodal diocesana, la evangelización y formación cristiana de adultos, el diaconado permanente, los ministerios laicales, la presencia de sacerdotes que son verdaderos animadores de la tarea pastoral. Nos encontramos, pues, en medio de un gran proceso de discernimiento; porque, si bien es cierto que ha sido la escasez de presbíteros la que ha conducido a la participación de los laicos en el ministerio pastoral y a desmontar la concepción de Iglesia como «sociedad desigual», hay que plantear muy seriamente estas cuestiones: ¿las funciones asumidas por los laicos representan un puro paréntesis, una etapa provisional, o, por el contrario, son un bien para la Iglesia, una gracia de Dios para el presente y futuro?

Resulta llamativo comparar en este punto el análisis de Sesboüé y la Instrucción vaticana. El documento vaticano advierte frente a estas prácticas tendentes a suplir las carencias numéricas de ministros ordenados, pues «han podido influir sobre una idea de sacerdocio común de los fieles que tergiversa la índole y el significado específico, favoreciendo, entre otras cosas, la disminución de los candidatos al sacerdocio». La Instrucción, haciéndose eco del problema de las vocaciones, contempla en su Conclusión un «prometedor florecer de vocaciones». La colaboración de los laicos en tareas y responsabilidad pastoral tendría, por tanto, un carácter transitorio. Pero volvamos al estudio de Sesboüé.

En el segundo capítulo («El ministerio y la vida de los presbíteros —*Presbyterorum ordinis*— y de los diáconos»), partiendo de los datos del Vaticano II, ofrece los rasgos básicos del ministerio de presbíteros y diáconos. Pero los que nos interesan aquí y ahora son los dos últimos, pues están dedicados a los ministerios de los laicos. Este tratamiento desdoblado obedece a la existencia de dos tipos de apostolado laical, a saber: el que deriva del bautismo común y el que deriva de una participación en la responsabilidad pastoral (can. 517,2). Desde esta valiosa distinción (pp. 117-118), auténtica clave de este ensayo, se comprende la secuencia de los capítulos tercero («El ministerio bautismal de los laicos») y cuarto («La participación

de los laicos en el ministerio pastoral»). La identidad de esta «figura» ministerial estaba demandando una reflexión teológica particular y hacia ella apunta en último término el esfuerzo de B. Sesboüé.

De cara al futuro, pensando e ideando nuevas figuras de los ministerios presbiteral y diaconal, Sesboüé apela al modelo organizativo paulino basado en un «equipo» ministerial compuesto por el apóstol, los colaboradores y los líderes locales, para trasladarlo al presente: «Con el apóstol se corresponde el obispo; con el misionero itinerante, el presbítero; y con el ministro local, los laicos que han recibido una carta de misión» (p. 101). Manteniendo la «estructura» permanente de la Iglesia, queda diseñada una nueva «figura» presbiteral (acorde con el can. 517,2) como ministro itinerante, cuya misión consiste en la visita regular de las comunidades, la formación y apoyo de los ministros locales, la animación de grupos, las celebraciones sacramentales. Esta figura de «moderador» está funcionando ya en zonas rurales de Francia donde un párroco ha de atender un buen número de núcleos parroquiales. Una figura análoga de ministerio presbiteral puede irse implantando en los ámbitos urbanos. Con todo, yendo a lo concreto, queda todavía por resolver el problema del acceso a la eucaristía dominical mientras sigue proliferando el fenómeno de las «asambleas dominicales en ausencia de presbítero», que no es equiparable a la celebración eucarística. Una posible forma de solución atendiendo al derecho de los fieles a los sacramentos (c. 213) —sin menoscabo de la formación de un cuerpo presbiteral consagrado desde el celibato al anuncio del Evangelio como bien patrimonial de la Iglesia latina—, pasa por plantear nuevamente y discernir seriamente la problemática de la ordenación de los hombres casados. ¿Qué decir, entonces, del diaconado femenino? Sería, sin ninguna duda, una forma de reconocer los múltiples servicios prestados por la mujer en la Iglesia de Dios (p. 114).

Pasemos a los temas del apostolado y ministerio de los laicos. Cuando parece ponerse en tela de juicio la cualidad eclesial de «ministerios» aplicada a los laicos, hay que reafirmar la existencia de dos realidades ministeriales, el ministerio ordenado y el ministerio bautismal. La noción de apostolado es más amplia que la de ministerio. El apostolado pasa por el testimonio de la vida y de la palabra según el propio carisma. Es un apostolado que se orienta de manera privilegiada a la presencia de la Iglesia en el mundo, pero que se concreta también en la animación de la vida de la comunidad eclesial. En una Iglesia toda ella ministerial no cabe recluir los ministerios en la esfera jerárquica del «ministerio ordenado»; la responsabilidad apostólica de los laicos da lugar a auténticos ministerios, los «ministerios bautismales». Se trata de servicios concretos, de importancia vital, que implican una verdadera responsabilidad, reconocidos por la Iglesia local, con una cierta permanencia en la función (catequistas, dirigentes de Acción Católica, funciones litúrgicas, organizadores de acogida a emigrantes, parados, de atención

en cárceles, hospitales, etc.). Desde el punto de vista eclesiológico es menester distinguir entre el ministerio ordenado (obispo, presbítero, diácono) y el ministerio bautismal, que puede ser instituido, confiado o simplemente reconocido.

Sobre estos presupuestos aborda finalmente la problemática de la participación de los laicos en el ministerio pastoral. ¿Qué ocurre con esta forma híbrida que no es ni ministerio ordenado ni ministerio bautismal? Por lo pronto hay que partir del hecho de la asociación creciente de laicos a tareas propiamente pastorales y someterlo a una reflexión teológica para clarificar su identidad ministerial. «Se trata de los laicos y muchas religiosas que, investidos de una carta de misión de su obispo, reciben una tarea propiamente pastoral, es decir, orientada al anuncio oficial de la palabra de Dios en la Iglesia, a la animación de la comunidad y a la administración, al menos parcial, de los sacramentos» (pp. 134-135). Actúan, pues, «en lugar del presbítero», en colaboración estrecha con un presbítero «moderador» y según la trilogía de funciones estipulada por el Vaticano II: Palabra, sacramentos, animación de la comunidad. Aunque esos laicos no sean pastores en el sentido pleno de la palabra, desempeñan efectivamente una «cura pastoral». A la hora de fundamentar este ministerio, la tesis de Sesboüé suena así: esa tarea no procede simplemente del carisma bautismal, sino de una delegación pastoral, de un envío en misión que es un acto de jurisdicción apostólica (p. 144). Los laicos así enviados contraen una nueva identidad eclesial, que implica un devenir espiritual para el que hay que reclamar el término «vocación»; se trata de un carisma y don del Espíritu más allá del bautismo y de la confirmación. Sesboüé designa esta situación como «tercer polo», pues esos laicos que siguen perteneciendo al conjunto de los fieles destacan en la comunidad, pero no forman parte del cuerpo apostólico de los ministros ordenados. Son, a imagen de los ministros locales sostenidos por Pablo (1 Tes 5,12), «nuevos cooperadores del obispo en su cargo pastoral».

Resumiendo: el ministerio eclesial es hoy un tema candente en la teoría y en la práctica. Por un lado, sigue suscitando reservas la imagen de Iglesia-institución marcada por el ministerio (jerárquico). Por otro, se tiende a explicar la actual escasez de clero por la poca disposición de los jóvenes a aceptar, no ya el ministerio eclesial en general, sino el ministerio en la forma actual «desfasada» (como mera gestión sacral de las necesidades religiosas). Desde la perspectiva de la psicología le han venido críticas recientes (E. Drewermann). La relación entre teología del sacerdocio y teología del laicado aparece lastrada de mutuos recelos, sobre todo de cara a la delimitación de competencias entre los titulares del ministerio «sagrado», los nuevos servicios pastorales y las competencias de los laicos. El celibato asociado al ministerio

sacerdotal y el tema de la ordenación de las mujeres dan pábulo a continuas y nuevas discusiones.

Concluyo con una anécdota. La falta de sacerdotes nos ha sido presentada por L. Boff en labios de una viejecita brasileña al describir la experiencia de donde nacieron las comunidades eclesiales de base en estos términos²⁸: «En Navidades, las tres iglesias protestantes estaban iluminadas y concurridas. Escuchábamos sus cantos..., y mientras tanto, nuestra iglesia católica estaba cerrada, en tinieblas..., porque no conseguíamos tener un sacerdote. ¿Tiene que detenerse todo porque no hay sacerdotes?».

²⁸ BOFF, L., *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander 1986, p. 13.

