

Teología del Ministerio Eclesial

El objeto de este estudio es analizar teológicamente la presente crisis a que la civilización secular somete la figura del sacerdote mediador y, simultáneamente, intentar elaborar una respuesta teológica adecuada a la presente problemática. Para ello examinaremos, primeramente, la crisis secular de la figura del sacerdote mediador; a continuación, reflexionaremos críticamente sobre los datos del Nuevo Testamento, de la Tradición eclesiástica y del Magisterio, en orden a establecer cuál sea la naturaleza teológica del ministerio pastoral en la Iglesia¹.

I. CRISIS DE LA FIGURA DEL SACERDOTE MEDIADOR

La Fenomenología de las Religiones nos enseña que en todas partes la figura del sacerdote tiende a ser concebida en la categoría de mediación, sea bajo la forma primitiva de la magia, de la adivinación, de la taumaturgia, de la patriarcalidad tribal, sea bajo la forma superior de profetismo, liturgia o mesianismo. Esta mediación sacerdotal se da según dos movimientos: ascendente y descendente. En el movimiento ascendente o sacrificial, el pueblo es representado por el sacerdote, el cual media ante Dios en orden a la reparación, expiación, adoración y acción de gracias. En el movimiento descendente o sacramental, el pueblo o la comunidad es santificado, consagrado, purificado, exorcizado por la mediación del sacerdote. Ambos movimientos coinciden en modificar profundamente la forma humana de existencia del sacerdote, al procurar

¹ Este estudio sintetiza y modifica ligeramente las lecciones teológicas tenidas en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana (marzo 1969) y en Módena, esta vez por invitación de D. Giuseppe Amici, Arzobispo-Abad de Módena y Nonántola (junio 1969). Cf. F. A. PASTOR, *Praelectiones theologicae introductoriae in tractatum dogmaticum «De sacramento Ordinis»* (pro manuscrito: Romae 1696). Ver también: *Lezioni sulla Teologia del Ministero Pastorale*: Rivista Diocesana Modenese 2 (1969) 125-164.

separarlo de toda profanidad y consagrarlo enteramente a la esfera divina. La escisión de lo profano se expresa por leyes cúl-tico-sacerdotales y jurídico-litúrgicas, a veces por vestiduras y máscaras sacrales (incluso de sexo diverso). La inserción en la esfera numinosa encuentra su expresión en el entusiasmo estático, en las danzas cúl-ticas, en los banquetes sacrales, en la liturgia orante, en la música sagrada. La consecuencia de este proceso es una cierta desindividualización del hombre sacerdote, que asume un tipo de vida diferenciado de la profana normalidad circundante, como consecuencia y condición de ejercicio de su función de mediación entre el pueblo y Dios, ofreciendo a éste la oración y el sacrificio, y dando a aquél la palabra profética, el sacramento de salvación, la norma ética².

Tal figura de sacerdote mediador —doctor o profeta, litúrgico o contemplativo, pontífice o rey divino— viene sometida a crisis por la visión racional y científica de la civilización secular. La ciencia de las religiones lo considera el resultado de un proceso de institucionalización del carisma, de burocratización de la profecía, de metamorfosis del profeta estático y carismático en disciplinado funcionario del culto popular³. La psicología religiosa sufre la tentación de considerarlo como el producto de un pluralismo de fuerzas del yo, conscientes e inconscientes, con el peligro de proyectar sus posibles conflictos en el ejercicio de su función religiosa⁴. La sociología de las religiones constata el riesgo que entraña su progresiva separación de la profanidad normal, para el bienestar psicológico y el estado optimal en el relacionamiento interhumano del hombre sacerdote y su comunidad. Constata también el peligro de excesiva soledad del sacerdote y el riesgo de idealización mítica de su figura, que puede atraer vocaciones inmaduras y alejar justamente las vocaciones maduras⁵. Este fenómeno de aislamiento puede llevar a una verdadera separación de diferentes grupos sociales, especialmente de las nuevas clases emergentes. Puede también vincular exageradamente las formas del culto a las necesidades y ritos de una civilización arcaica de tipo agrario-nomádica y de es-

² J. FUCHS, *Magisterium, Ministerium, Regimen* (Bonn 1941).—G. VAN DER LEEUW, *De theologie van het Ambt*: *NedTheolTijds.* 3 (1949) 401-419.—P. GORDON, *Le sacerdoce à travers les âges* (Paris 1950).—J. HAEKEL, *Priester I. Religionsgeschichtlich*: *LThK VIII* (1963, 2.ª ed.) 735-741.

³ W. EICHRUDT, *Theologie des AT*, I (Leipzig 1933) 214 ss, 236 s.—G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1933) 96-111, 201 s.

⁴ LEHMAN, etc., *Position du pasteur et théorie psychanalytique*, en: L. BEIRNAERT, etc., *La relation pastorale* (*Cogitatio Fidei* 33, Paris 1968) 121-150.

⁵ A. MÜLLER, *Das Priesterbild, soziologisch gesehen*, en: F. ENZLER (ed.), *Priester-Presbyter* (Luzern/München 1968) 53-66.—É. PIN, *Diferenciación de la función sacerdotal. Análisis sociológico*: *Concilium* 1969, n. 3.

estructura feudal-patriarcal (leyendas, peregrinaciones, devociones, culto de muertos), olvidando las exigencias de la situación y del presente. Simultáneamente puede aferrarse a formas estructurales de autoridad, ejercicio de poder y modos burocráticos que dificultan el relacionamiento interhumano y la satisfacción de los grandes imperativos religiosos⁶. También las diferentes filosofías modernas manifiestan sus reticencias o su agresividad frente a la figura del sacerdote mediador, como alienada y alienante (Marx), decadente y enfermiza (Nietzsche), sublimación inconsciente de la libido y solución neurótica al problema de la angustia vital (Freud), residuo estructural de épocas arcaicas (estructuralismo)⁷.

Estas objeciones se dirigen ciertamente a cualquier tipo de sacerdocio y mediación, pero inciden también fuertemente sobre las figuras cristianas de ministerio pastoral y de sacerdocio, tal como se presentan en la vida de las diversas confesiones cristianas. En el caso del catolicismo, a estas críticas de la civilización secular hay que añadir las objeciones específicamente protestantes al tipo católico de ministerio eclesial. La objeción clásica del protestantismo liberal es la supuesta oposición entre institución y carisma, ley y evangelio, letra y espíritu. Ahora bien, el catolicismo occidental y oriental sería la concretización de institución, ley y letra⁸. El protestantismo postbélico ha superado la antinomía institución-carisma. Con todo, el consensus protestante en la vigilia del Concilio Vaticano II puede sintetizarse en la disparidad entre eclesiología católica y eclesiología neotestamentaria, en particular por lo que se refiere al ministerio eclesial. El protestantismo acusa la estructura católica del ministerio y su fundamentación teológica de haber olvidado las dimensiones carismática y diaconal del ministerio, en especial en sus nociones de clero, jerarquía, derecho, reservación, competencia, privilegio. Olvidando el aspecto de eventualidad y libertad carismática que aparece especialmente en el testimonio paulino (1 Cor 12,4-6; Rom 12,4), y tratando la carismaticidad apenas como propiedad eclesial de los tiempos apostólicos. Los temas clásicos

⁶ K. BROCKMÜLLER, *Industriekultur und Religion* (Frankfurt/Main 1964). J. CROTTOCINI, *Das Priesterbild der heutigen Jugend, psychologisch gesehen*, en: F. ENZLER (ed.), *Priester-Presbyter* (Luzern/München 1968) 67-102.— O. SCHNEIDER, *Soziologische Probleme des kirchlichen Amtes*, en: F. HENNING (ed.), *Weltpriester nach dem Konzil* (Münchener Akademie-Schriften 46: München 1969) 53-89.

⁷ Ver las notas de M.-D. CHENU, J. O'CONNELL y R. FOX, sobre el sacerdote frente a las corrientes revolucionarias, en: *Concilium* 1969, n. 3.—G. MOREL, *Nietzsche et le Sacerdote*: Recherches de Science Religieuse 56 (Paris 1968) 518-538.

⁸ A. v. HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (München und Hamburg 1961) 97-159.—E. KÄSEMANN, *Ketzer und Zeuge*: Zeitschrift für Theologie und Kirche 48 (1951) 292-311.

sicos de disparidad constitucional católico-protestante son naturalmente los del sacerdocio común y la sucesión apostólica. Para el protestantismo, la teología católica reduce el laicado a un estado de perenne pasividad y minoridad, anulando el sacerdocio universal bajo el absorbente protagonismo del sacerdocio ministerial, olvidando que para el Nuevo Testamento no existe ningún estado «laical» exento del derecho y deber de predicar y testimoniar el evangelio. Justamente la sucesión de todos los creyentes en la fe apostólica, tal como resuena en el canon del N. T., es la única sucesión apostólica pensable. El apóstol es una figura irrepetible. Pensar en una sucesión apostólica del episcopado no pasa de una especie de neobionitismo. El episcopado sólo es admisible como realidad perteneciente «ad bene esse» de la Iglesia, pero no a su «esse». Además, mientras la constitución eclesial en el N. T. aparece como una realidad abierta al soplo del Espíritu en su pluriforme riqueza ministerial (apóstol, profeta, maestro, presidente, presbítero, obispo, diácono, evangelista, pastor), la constitución católica aparece por el contrario como una realidad fija, jurídica, jerárquica, dictatorial y despótica, en su doble monarquía episcopal y papal. Justamente aquí radica el pecado fundamental del catolicismo: no dejar espacio suficiente para la expresión de la libertad de Dios en su Iglesia, por la intervención profética y carismática libre en el culto y en la vida eclesial. Ahora bien, la estructura equilibrada de Iglesia es aquella en que se conjugan los espacios de presencia de los dos grandes atributos divinos funcionales, su fidelidad y libertad. Si los himnos y anáforas son manifestación evidente de la fidelidad divina, la libre palabra en la Iglesia a impulsos del Espíritu es la expresión de la libre intervención divina. La Iglesia católica puede considerarse la Iglesia de la fidelidad, no la de la libertad, que prácticamente es negada. Por otra parte, ella se engaña al pretender garantizar la presencia del Espíritu en su interior por medio de un ejército de ascetas ordenados a ese fin. Sólo el Espíritu es garantía de su propia presencia⁹.

A la crisis secular de la figura del sacerdote mediador y a la polémica protestante contra la concepción católica del ministerio eclesial se añade la actual «contestación» católica de las estructuras pastorales y de la figura sociológica del presbítero; particularmente: la ruptura de su identidad psicológica, su disfuncionalidad social, su estatuto, sus posibles opciones «privadas» (familiar, profesional, sindical, social, política), su posible «pluralismo» de configuración opcional, repristinando la pluralidad neotestamentaria

⁹ E. SCHWEIZER, *Gemeinde und Gemeindeordnung im NT* (Zürich 1962, 2.^a ed.) 148-309.—F. A. PASTOR, *La eclesiología juanica según E. Schweizer* (Roma 1968) 73-98.

de ministerios pastorales, diversificando un tipo más itinerante, como los apóstoles y profetas del N. T., que asumiría una forma de vida más existencialmente apostólica, y otro tipo más sedente, propio para garantizar la vida eclesial de las llamadas comunidades cristianas «de base», que reproduciría la triada jerárquica de la Iglesia primitiva: obispo, presbíteros, diáconos, sin estar obligado estatutariamente a las exigencias ascéticas del misticismo monástico o al grado de radicalidad evangélica de la vida apostólica¹⁰.

Evidentemente, el tema del ministerio eclesial tal como puede eruirse de los tratados teológicos «De sacramento ordinis» no constituye una respuesta adecuada a la compleja problemática apenas enunciada. En realidad, en vez de intentar explicar la realidad del ministerio a la luz de la ordenación, como frecuentemente acontece, con el riesgo de concebir Iglesia y ministerio demasiado estáticamente, debería seguirse el camino inverso: explicar la naturaleza teológica de la ordenación a la luz del ministerio eclesial. Ahora bien, para responder a la problemática levantada en torno al tema del ministerio pastoral es necesario establecer su naturaleza teológica. Ello exige un examen crítico de los datos fundamentales ofrecidos por la tradición bíblica y eclesiástica, por la historia de las doctrinas y de las instituciones eclesiales, y por el magisterio eclesial.

II. EL MINISTERIO PASTORAL SEGUN

EL NUEVO TESTAMENTO

A. CONTEXTO ECLESIAL DEL MINISTERIO PASTORAL.

Examinemos brevemente algunos datos eclesiológicos que iluminan la naturaleza del ministerio eclesial a la luz del Nuevo Testamento.

¹⁰ P. P. KOOP, *Comunidade de Base e novo Ministério Sacerdotal: Vozes* (Petrópolis, outubro 1968) 867-876.—R. CARAMURU, *Comunidade de Base, uma opção pastoral decisiva* (Petrópolis 1968).—J. DUQUESNE, *Demain, une Église sans prêtres?* (Paris 1968).—L. DE VAUCELLES, *Comprendre les prêtres contestataires: Études* (mars 1969) 380-390.—L. M. WEBER, *Muss sich auch das Priesterbild wandeln?*: *Diakonia* 4 (1969) 2-23.—G. BIEMER, *Hat der Klerus noch eine Zukunft?*: *Ibidem*, 23-35.—W. B. BASSET, *When a Priest leaves the Ministry*: *America* (march 1969) 242-245.—W. J. BYRON, *The American Pastor and Social Change*: *Ibidem*, 246-249.—S. FIORI, *Il celibato dei Preti come libera scelta* (Milano 1969).—F. WULF, *Die heutige Zölibatskrise und ihre Bewältigung*: *Geist und Leben* 42 (1969) 137-145.—J. O. ZÖLLER, *Abschied von Hochwürden* (Frankfurt/Main 1969).—R. J. BUNNIK, *Das Amt in der Kirche. Krise und Erneuerung in theologischer Sicht* (Düsseldorf 1969).—A. GÖRRRS, *Psychologische Bemerkungen zur Krise eines Berufsstandes*, en: F. HENRICH (ed.), *Weltpriester nach dem Konzil* (München 1969) 119-141.—F. KLOSTERMANN, *Priester für morgen* (Innsbruck 1969).

1. *La Iglesia es una «cristocracia».*

Fundamentalmente, desde el punto de vista de la autoridad y el poder, la Iglesia es un espacio «cristocrático». Jesucristo es el maestro y profeta, el liturgo y sacerdote, el rey y señor del Nuevo Testamento. Cristo glorioso lo es todo en la Iglesia: siervo (Flp 2,7; Act 3,13; Mt 12,13), diácono (Rom 15,8), apóstol (Hebr 3,1), maestro (Jn 13,13; Mt 23,8), obispo y pastor (Hebr 13,20; 1 Pe 2,25; Jn 10). De este ministerio de Jesús deriva toda diaconía (Mc 10,43 ss; Lc 22,26). En su persona se manifiesta epifánicamente una plenísima ἐξουσία o poder en sus palabras (Mc 1,22; Mt 7,29; Lc 4,32) y en sus obras (Mt 9,8). Suscitando entusiasmo y temor religioso, Jesús se manifiesta como el reino de Dios que viene con poder (Mc 1,27.45; 2,12) —ejerciendo una victoriosa potestad antidemónica en los cuatro dominios satánicos: la muerte, la enfermedad, la malicia, el pecado— en su actividad de taumaturgo, predicador y exorcista. Superior a las máximas figuras del pasado (Jn 8,58; Mt 12,41 s), y señor del sábado (Mc 2,28), Jesús exige fe (Mc 5,36) y anuncia a la Iglesia, como «Kyrios» glorioso y Hijo del Hombre en poder: «Todo poder se me ha dado en el cielo y en la tierra» (Mt 28,17). Sobre esta estructura cristocrática del poder eclesial no existe alguna duda en el espacio ecuménico, lo que se disputa es si este dominio de Cristo sobre su Iglesia se ejerce por el ministerio de un episcopado monárquico, o de un presbiterio oligárquico, o de una comunidad democrática, o de una participación igualitaria y anárquica. Es decir, si la Iglesia es, constitucionalmente hablando, una monarquía autoritaria, una oligarquía aristocrática, una democracia comunitaria o una anarquía iluminada. Resta, con todo, firme la estructura cristocrática del poder ¹¹.

2. *La Iglesia es una comunidad sacerdotal.*

El N. T. excluye un tipo de sacerdocio semejante al del A. T. Sólo Jesús es llamado ἀρχιερεύς, y por cierto en el ciclo, mientras que en la tierra se excluyen los restantes sacerdotes como pecadores (Hebr 3,4). Con todo, se aplica a la Iglesia universal un vocabulario sacerdotal (ἐπάρεσμα y ἱερεῖς, en 1 Pe 2,5.9; Apoc 1,6; 5,10; 20,6). La actuación de un tal «sacerdocio» se da en la oblación personal, en el «sacrificio de alabanza», y principalmente

¹¹ E. SCHWYZER, *Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten* (Zürich 1946).—J. ERNST, *Amt und Autorität im NT: Theologie und Glaube* 58 (1968) 170-183.

en las obras de amor y misericordia (Rom 12,1 s; Hebr 13,15). Los argumentos que suelen aducirse para probar la naturaleza sacerdotal del ministerio eclesial no dejan de padecer una cierta ambigüedad, y por eso son contestados ecuménicamente. Ciertamente, muchas veces aparecen los ministros de la Iglesia en posición destacada en la liturgia y oración comunitaria (2 Cor 8,23; 1 Tim 2,5-7), incluso en la presidencia eucarística o de la administración de sacramentos (Lc 22,19; 1 Cor 11,25; Act 2,42-46; 8,15-18; 19,6; Sant 5,14; cf. Act 6,4; 13,1-3); cierto también el uso de fórmulas que en el A. T. eran usadas por sacerdotes (Num 6,24-26; Sal 24,5); pero de todo esto no se puede concluir que los autores del N. T. hubieran concebido la acción ministerial en categorías sacerdotales, dado que evitan cuidadosamente la terminología sacerdotalista, reservada apenas a los ministros del culto judío o pagano (cf. Act 14,13). Por ello, la introducción de un vocabulario de cuño sacerdotal en la tradición cristiana, a partir del siglo III, para designar el ministerio pastoral, no deja de levantar numerosas cuestiones ecuménicas. Es verdad que no puede negarse un cierto valor religioso del culto de Israel, ni la difusa espiritualidad sacerdotal en el judaísmo intertestamentario (Filón, Qumran, 2 Mac 2,17; Jubil 16,18; 33,20). Pero tampoco puede dejar de constatar la polémica neotestamentaria contra el Templo y las castas levítico-sacerdotales y contra el ritualismo legal. Además, la realidad humana fue profundamente transformada y elevada a un plano superior y religioso por Cristo. Por ello debe concluirse que el uso de un vocabulario sacerdotal en la teología del ministerio pastoral debe hacerse con gran discreción, y debe evitar cuidadosamente que la identidad en los términos induzca a pensar en una identidad esencial¹².

3. *Toda la Iglesia es activa.*

La Iglesia aparece como la epifanía concreta del pueblo de Dios, sea en su concreción local (como en las primeras cartas paulinas), sea en su universalidad católica (como en las deuteropaulinas y en Ignacio de Antioquía). Aunque en ella aparecen aspectos institucionales, estos no le impiden poseer un aspecto de acontecimiento y evento, sea en sus asambleas eucarísticas ordinarias, sea en sus concilios extraordinarios. En sus tomadas de conciencia y de posición y en sus decisiones puede observarse siempre el papel que la comunidad asume. Así, al proponer y elegir los candidatos al mi-

¹² P. FRANSEN, *Priestertum, I. Biblisch*, en: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, II (München 1963) 340-344.—J. BLANK, *Kirchliches Amt und Priesterbegriff*, en: *Weltpriester nach dem Konzil*, 11-32.—C. ROMANUK, *Le sacerdoce dans le NT* (Lyon 1966).

nisterio (Act 1,16; 2,1; 6,3-5), al enviar y recibir misioneros (Act 11,22 ss; 14,26 ss; 15,3 s.40; 2-3 Jn). Incluso puede decirse que la comunidad osa llamar la atención al Apóstol (Act 11,1 ss), y da su voto al Concilio (Act 15,22). Con todo, puede observarse en Act 14,23 que el Apóstol instala presbíteros sin que se nombre a la comunidad, y en las cartas enviadas a Siria y Cilicia sólo aparecen como remitentes el Apóstol y los presbíteros (Act 15,23; 16,4). Pablo y Juan acentúan enérgicamente el estado adulto de los fieles. Todos los miembros de la comunidad son exhortados a ejercitar la corrección fraterna y a controlar los servicios eclesiales y diaconías (1 Tes 5,11-14.21). A la comunidad de Corinto se le prometen todos los dones (1 Cor 1,7; 12-14). Los fieles eligen sus representantes para llevar a una con Pablo su limosna a Jerusalén (1 Cor 16,3; 2 Cor 8,18.23). La obediencia a la autoridad no se da irracionalmente, sino después de haberla comprendido rectamente y de haberla aceptado y ratificado por su «amén» (1 Cor 14,16). La comunidad entera aparece como sujeto de la unción del Espíritu y del «sensus fidei» (1 Jn 2,20.27) y realiza el discernimiento de los espíritus (1 Jn 4,1). Además, todos los fieles son invitados sin distinción de rangos al seguimiento de Cristo y al martirio¹³.

4. *La Iglesia es esencialmente diversificada.*

Aunque se da un igualitarismo fundamental en la Iglesia, no puede dejar de observarse también una desigualdad ministerial que es también esencial a la Iglesia según el N. T. En ella aparecen los «Doce», con su misión autorizada (Jn 20,19-23), que es fundamento para la Iglesia (Ef 2,20; Mt 16,18), y en cierto modo irrepetible, aunque algunas funciones eclesiales pueden ser comunicadas (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). Aparecen también Pedro, con su ministerio de pastoreación universal, de unidad eclesial y de confirmación fraterna (Jn 21,15 ss; Mt 16,17 ss; Lc 22,31 ss), y Pablo, como legado y vicario de Cristo proclamando la palabra de Dios (1 Tes 2,13; Gál 4,14; 2 Cor 5,20), ejercitando la disciplina eclesial (1 Cor 5,3-5), y vindicando su legitimidad apostólica (1 Cor 14,37; 2 Cor 10,18; Rom 15,18). Ahora bien, Pablo se considera a sí mismo diácono y pastor de las Iglesias (1 Cor 5,19; 10,33; Rom 1,1; Flp 1,1). Cierta, en las cartas pastorales la figura de Pablo aparece más enérgica: entrega el pecador a Satanás (1 Tim 1,20; 2 Tim 4,14) y exhorta a ejercitar la disciplina, para que aparezca más nítidamente la opción fundamental de la Iglesia por

¹³ Cf. supra n. 9.—K. H. SCHÜLKLE, *Ihr alle seid Geistliche* (Theol. Meditationen 4: 1968).

Dios (Tit 3,10 s). En el N. T. aparecen también otras muchas funciones eclesiales: Los colegios de presbíteros-obispos, en Jerusalén (At 11,30) y en las comunidades paulinas (Act 14,23). Probablemente se trataba de grupos misioneros de estructura sinagoga. A veces aparecen los obispos en una acepción imprecisa (1 Tes 5,12; I Cor 12,28; Rom 12,4.8; Ef 2,20; 3,5; 4,11), o como sinónimos de los presbíteros (Act 20,17.20), otras parecen identificarse con los presidentes y pastores (Hcbr 13,7.17; Ef 4,11; 1 Pe 2,25). Los diáconos, a su vez, aparecen junto a los obispos (Flp 1,1; 1 Tim 3,1.12 s), quizá incluso como equivalente judeohelenista del presbítero de las comunidades cristianas palestinas (Act 6,1-7). Como colaboradores del apóstol aparecen también profetas y doctores, no vinculados a alguna comunidad local (Act 13,1-4; 1 Cor 2,28; Ef 4,11); a veces con autoridad litúrgica (Act 13,3 s), a veces no (1 Cor 14,37). Y, en fin, aparecen también innumerables diaconías (1 Cor 12-14; Rom 12; Ef 4). Por todo ello, bien puede concluirse la existencia de una diversidad constitucional eclesial en el N. T. Nadie posee el monopolio de las funciones y carismas. Con todo, se discute acementemente sobre el sentido de tal diversidad¹⁴.

B. ESENCIA DEL MINISTERIO ECLESIAL SEGÚN EL N. T.

1. *El ministerio eclesial es una diaconía.*

El término elegido para designar el ministerio eclesial en el N. T. es casi siempre *διακονία*; pero se usan también *οικονομία* (1 Cor 9,17; Col 1,25), y *οικονόμος* (1 Cor 4,1; Tit 1,7; 1 Pe 4,10). *Diaconía* no es un término del vocabulario religioso, y sin duda ha sido elegido para evitar las connotaciones de superioridad y subordinación: El apóstol es un siervo (*υπηρέτης*, Act 20,16; *δουλος*, Act 4,29; Rom 1,1; *διάκονος*, 1 Cor 3,5; 2 Cor 3,6; 6,4; 11,23; *διακονία* Act 1,17.25; 6,4; 2 Cor 3,8 s; 6,3). Esta terminología acentúa el carácter de servicio del ministerio eclesial: servicio a Dios, a Cristo, a los hombres (Col 1,7: *κιστός υπέρ ημών διάκονος τω χριστώ*; cf. 1 Cor 16,15; 2 Cor 11,8; Rom 16,1; Col 1,25). Por tanto, acentúa también la humildad, la disponibilidad, la caridad. Se excluyen los títulos honoríficos (Mt 23,8-10; Mc 10,42 s; 12,39; Lc 11,43; 14,7 ss; 16,11; 1 Cor 4,7-9). El axioma constitucional fundamental es: «el mayor entre vosotros será como el menor y el que manda como el que sirve» (Lc 22,26). La elección de tal vocabulario es tanto más significativa,

¹⁴ Cf. nn. 13 y 15-17.—Ver también el artículo de K. H. SCHEIKLE sobre el ministerio en el tiempo del N. T., en: *Concilium*, 1969, n. 3.

cuanto que se evita cuidadosamente el vocabulario de dominio y de culto. En el N. T. no se encuentra la palabra *τέλος* y los términos *ἀρχή*, *ἄρχων*, *τιμὴ* se emplean exclusivamente para los funcionarios judíos o gentiles, y en sentido análogo para Cristo (cf. Le 12,11; Tit 3,1; de Cristo: Col 1,18; Apoc 1,5; Hebr 5,4), no para una categoría de funcionarios cristianos del culto o de la comunidad. Un fenómeno semejante pasa con el vocabulario cúlticosacerdotal: *λατρεία* se refiere o al culto de Israel o a un servicio no litúrgico (Rom 9,4; 12,1; Hebr 9,1.6; Jn 16,2); *ιερεὺς* se dice de Cristo (Hebr 2-10), de la Iglesia toda (cf. 1 Pe 2,5.9; Apoc 1,6; 5,10; 20,6), de los sacerdotes paganos o judíos (cf. Act 14,13); *leitourgía* y *leitourgos* se emplean hablando de los oficiales romanos, (Rom 13,6), del sacerdocio judaico (Le 1,23; Hebr 9,21; 10,11), de Jesús (Hebr 8,2.6), de la caridad y fe concretas de la Iglesia universal en sus colctas en favor de los pobres de Palestina (Rom 15,27; 2 Cor 9,12; Flp 2,25.30). Apenas en Rom 15,16 Pablo se denomina a sí mismo «leitourgos», por el hecho de ofrecer a Dios la fe de las gentes¹⁵.

2. *El ministerio eclesial es un carisma.*

El ministerio eclesial puede considerarse carismático, en sentido paulino, es decir, una gracia divina dada para la edificación de la Iglesia y no para su destrucción. El ministerio es carismático como vocación y como oficio. La vocación es un don de la gracia, no del mérito. Esto vale de los primeros discípulos de Jesús (Mc 2,14-17; Mt 10,9; Le 5,8-10). También las misiones apostólicas son carismáticas (Act 14,26; 15,40). La teología paulina acentúa este aspecto carismático con énfasis, como corresponde a la auto-comprensión que Pablo mismo tenía de su propia diaconía como operación divina (1 Cor 3,7; 15,9 s), como gracia recibida a pesar de su indignidad (2 Cor 4,7). *Χάρις* y *χάρισμα* son una realidad histórica concreta que llega al íntimo de su personalidad y de su interioridad (1 Cor 15,10; Rom 1,5; cf. 15,15; 1 Cor 3,10; Gal 2,9). Se da una íntima interrelación entre ministerio eclesial (*διακονία*), don de la gracia (*χάρισμα*) y el carácter de eventualidad y acontecimiento dependiente de la acción (*πράξις*) y operación (*ἐνέργημα*) divinas en la historia personal y comunitaria de la salvación en la Iglesia (cf. Rom 12,4-7; 1 Cor 12,4-6). También la teología juanea resalta el carácter de sobrenaturalidad del minis-

¹⁵ PH.-H. MENOUD, *L'Église et les ministères selon le NT.* (Neuchâtel-Paris).—G. DIX, *Le ministère dans l'Église ancienne* (Neuchâtel-Paris).—P. GRELOT, *Le ministère de la nouvelle alliance* (Paris 1967).—Cf. nn. 11-14 y 16-17.

terio eclesial, que sólo es posible por el precedente ministerio de Jesús (Jn 13,36-14,6). Además, la principal diaconía es la μαρτυρία apostólica o testimonio en y con el Espíritu (Jn 15,26-27; 16,7-14; 1 Jn 2,27). Tal testimonio de Jesús es posible supuesta la gracia previa de la conversión (Jn 21,15-23). Aun en la teología de las cartas pastorales permanece vivo el aspecto carismático del ministerio en el mismo acto de su colación, y por cierto como «gracia de estado» (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6 s). No sólo puede afirmarse que todos los grandes teólogos del N. T. resaltan esta nota de carismaticidad del ministerio eclesial, sino que incluso puede afirmarse que el N. T. no conoce ministerios puramente institucionales, en el sentido de no carismáticos. Esto vale naturalmente para los ministerios de la palabra de Dios: del apóstol y profeta (1 Cor 12,7 ss.28 ss; Ef 2,20; 3,5; 4,11; Apoc 18,20; cf. Le 11,49), la del magisterio catequético eclesial (Sant 3,1; Act 13,1; Ef 4,11; 1 Cor 12,28 ss), sea él ejercido por la comunidad (Hebr 5,12), sea por los presbíteros (1 Tim 5,17; 2 Tim 2,2). También el evangelismo es un carisma (Ef 4,11). Pero incluso los ministerios estables deben ser considerados carismáticos: la presidencia eclesial (Hebr 13,7-17), la cura del pastor (Ef 4,11; 1 Pe 2,25), el episcopado eclesial (Act 20,17.28; Tít 1,5-7; 1 Tim 3,1 ss), el presbiterado, que ejerce también la presidencia comunitaria y el ministerio de la palabra (1 Tim 5,17; 2 Tim 2,2), y el don de la curación de los enfermos (Sant 5,14). El Presbítero rige las comunidades carismáticamente (2-3 Jn). Los diáconos, a su vez, aparecen junto a los obispos, sirviendo al bien de la Iglesia (Flp 1,1; 1 Tim 3,1 s); la diaconía eclesial aparece en general como una realidad carismática (Rom 12,7; 1 Pe 4,11)¹⁶.

3. *El ministerio eclesial es una misión.*

El ministerio eclesial tiene su origen en la vocación y misión apostólica de los primeros discípulos. Los Doce son el símbolo de la nueva ἐκκλησία, del nuevo pueblo de Dios, del nuevo Israel. Son llamados carismática y verticalmente por Cristo a la diaconía del Reino, como colaboradores de la gracia victoriosa sobre las potestades de la muerte, de la enfermedad, del mal y del pecado. Cristo mismo instruye y prepara carismáticamente a los discípulos para la convocación del pueblo de Dios (Mc 3,13-19; 6,7-13; Mt 9,9; 10,1-42; Lc 6,12 ss; Jn 1,35-51). Esta misión de los discípulos está

¹⁶ E. SCHWEIZER, *Gemeinde und Gemeindeordnung im NT*, 164-186.—E. KÄSEMANN, *Amt und Gemeinde im NT*, en: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I (Göttingen 1964, 3.^a ed.) 109-134.—H. SCHLIER, *Grundelemente des priesterlichen Amtes im NT*: *Theologie und Philosophie* 44 (1969) 161-180.

connotada de vicaridad existencial y plenipotenciaria, en el seguimiento, en el oficio de proclamación de la palabra, en la imitación de la vida. Como Jesús es profeta, también los discípulos lo serán (Mt 28,16-20); como Jesús es siervo de Yavé, también ellos serán siervos y ministros (Mc 9,33-37; Lc 10,46-48; Mt 10,10-42; 18,1-4). Como Jesús es pastor de la Iglesia (Mt 2,6; Jn 10), también lo será Pedro (Jn 21,15-17) y los demás jefes de la comunidad (1 Pe 5,2); como Jesús es la piedra del Nuevo Testamento, también lo será Pedro (Mt 16,13-20) y los demás apóstoles (Gal 2,9; Ef 2,20; Apoc 21,14). Esta identidad existencial se manifiesta también en una misión plenipotenciaria, a la que son carismáticamente enviados por Cristo en el Espíritu (Lc 24,49; Act 1,8; Jn 20,21-23; cf. 16,7-15; 17,17-19). Recibirlos es como recibir al mismo enviado del Padre, Jesús (Mc 9,33-37; Mt 10,14.40-42; Lc 10,48), que los envía (Jn 13,16). Después de Pentecostés, que es la consagración carismática de la Iglesia apostólica, Pedro y los once continúan la misión de Jesús, actuando como voz escatológica de conversión para Israel, y constituyen la Iglesia del «Kyrios» presente, glorioso y resucitado (Act 1,8 s; Jn 20,29; 1 Pe 1,8), siendo sus testigos privilegiados (Act 1,21; Jn 15,27). Posteriormente, la Iglesia apostólica procede a darse estructuras constitucionales más diferenciadas, adaptadas a las necesidades religiosas de las diversas comunidades. Con toda verosimilitud no se dio uniformidad de evolución, ni sincronismo en las instituciones. Mientras en algunos espacios las estructuras eclesiales presentan notables semejanzas con las sinagogaes, en otros, las estructuras son más fluidas: sea de tipo carismático libre, sea de tipo apocalíptico-profético. En algunos casos, finalmente, los apóstoles se atribuyen el derecho de nombrar colaboradores, que actúan en dependencia y subordinación a sus directivas. Este hecho no debe considerarse como una ruptura con la misión recibida de Jesús —confirmada por los dones carismáticos del Espíritu—, sino como su legítima prolongación en el tiempo¹⁷.

C. LA ORDENACIÓN AL MINISTERIO SEGÚN EL N. T.

1. *El «catolicismo naciente» en el canon del N. T.*

A diferencia de otros tiempos, hoy no puede ya afirmarse, desde el punto de vista de una exégesis crítica del N. T., que exista una oposición entre el llamado «catolicismo naciente» (*Frühkatholizis-*

¹⁷ A la bibl. cit. nn. 11-16, añadir: G. SCHILLE, *Die wchristliche Kollegialmission* (Zürich 1967).

mus) y el canon neotestamentario, ya que en éste se encuentran numerosos elementos e indicios de la eclesiología «católica»: así, la vinculación entre misión apostólica de los Doce y donación del Espíritu, la posición eclesial de Pedro dentro del N. T., la actividad eclesial de Pablo y sus legados y la del misterioso Presbítero de 2-3 Jn, la llamada glorificación del Apóstol en las deuteropaulinas, la teología lucana de la Iglesia, la teología del ministerio en las cartas pastorales, y numerosos elementos de desigualdad eclesial que se encuentran en las cartas «católicas»¹⁸.

2. Iglesia y ministerio en las cartas pastorales.

Ciertamente, la comunidad eclesial posee una estructura precisa, de cuño jerárquico, por lo menos en el espacio eclesial que adhiere a la teología del ministerio de las pastorales paulinas. Este fenómeno de estructuración eclesial tal vez no es independiente de la situación espiritual de la tercera generación cristiana, circundada de errores doctrinales y de un cierto pesimismo existencial. Disminuye en ella la tensión escatológica propia de la primera generación cristiana. La Iglesia se prepara para un largo periplo histórico. Una comparación entre la primera carta a los tesalonicenses y la primera a Timoteo basta para ilustrarnos este aspecto. A los cristianos de Tesalónica, Pablo exhortaba a la paciencia ante la inminente Parusía. En cambio, la comunidad de Timoteo es exhortada a orar por la paz de la Iglesia en el tiempo (1 Tim 2,1 s) y, ante los peligros de la época, la comunidad es estructurada fijamente en un orden constitucional que comprende obispos, presbíteros y diáconos. Tito y Timoteo aparecen como los legítimos legados del Apóstol en Efeso y Creta. Quizá con ello se pone la base a la futura estructura patriarcal y metropolitana. En las cartas pastorales se mezclan dos tradiciones literarias: una palestinese, que habla de «presbíteros», y otra paulina, que habla de diáconos y obispos. Del obispo se habla en singular, como de un maestro y guía de la comunidad (1 Tim 3,2-12; Tit 1,5-9). Tal vez tenemos aquí un primer paso en dirección al episcopado monárquico. También los presbíteros aparecen como presidentes de la comunidad (1 Tim 5,17)¹⁹.

¹⁸ H. KÜNG, *Der Frühkatholizismus im NT als kontrovers theologisches Problem*: Theologische Quartalschrift 142 (1962) 385-424.—K. H. SCHELKLE, *Spätapostolische Briefe als frühkatholisches Zeugnis*, en: *Ntl. Aufsätze für J. Schmid* (Regensburg 1963) 225-232.—E. KÄSEMANN, *Paulus und der Frühkatholizismus*, en: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II (Göttingen 1965, 2.^a ed.) 239-252.—F. A. PASTOR, *La eclesiología juana según E. Schweizer* (Roma 1968) 94-97.

¹⁹ H. SCHLIER, *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen*, en: *Die Zeit der Kirche* (Freiburg 1962) 129-146.

3. *El rito de ordenación en las pastorales.*

Puede afirmarse, sin ningún género de duda, que la tradición bíblica conoce una teología de la sucesión y ordenación carismáticas. La tradición «sacerdotal» del A. T. es la primera a hablar de una «sucesión» en el oficio de Moisés de guiar al pueblo de Dios, de un rito de imposición de las manos con recepción de un carisma de oficio o gracia de estado. Moisés impone las manos a Josué y éste recibe el Espíritu para su ministerio de guiar al pueblo, el espíritu de la sabiduría (Dt 34,9), la jurisdicción (Num 27,18-20). Esta colación de poder comunitario carismático es conferida en la presencia de la asamblea, para pública constancia de su legitimidad (Nm 27,21-23). En el judaísmo intertestamentario, los escribas y doctores de la ley instituyeron un rito de ordenación, a imitación del de transmisión del oficio de Moisés a Josué, para significar la continuidad doctrinal del judaísmo a partir del mismo Moisés. El candidato al oficio de rabbi, después de concluidos sus estudios de exégesis bíblica y de tradición de los Padres, era ordenado por un rito de imposición de las manos, conferido por su maestro con la ayuda de otros dos escribas. Por tal acto, que era al mismo tiempo jurídico y carismático, se daban al ordenado el don de la sabiduría, la autoridad religiosa comunitaria, en campo magisterial y jurídico, la dignidad y el oficio²⁰. Ahora bien, el N. T. conoce el rito de la ordenación al ministerio, como lo demuestran el libro de los Actos (6,6; 13,3) y sobre todo las cartas pastorales (1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6). En ellas aparece una vinculación de Espíritu y persona, de carisma y rito (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6-7). Se da, pues, un sacramento, cuya «esencia física» consiste en el rito de imposición de las manos y en la oración consecratoria (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6 s; cf. Act 6,6; 14,23). Como «ministro» del rito aparece Pablo (2 Tim 1,6), quizá el Presbiterio (1 Tim 4,14). Como «sujeto» del rito sacramental aparecen Timoteo y otros presidentes de comunidad, en la perspectiva del futuro de la Iglesia después de la muerte del Apóstol (2 Tim). Como «efecto» del sacramento se enumeran el don de la gracia (*χάρισμα*), estable, que no debe ser despreciado (1 Tim 4,14), y que debe ser resucitado (2 Tim 1,6-7); por este don carismático el ordenado no puede dejar de ser modificado. No se hace referencia a un «carácter» como efecto del rito y en relación con su inalterabilidad. Se habla, en cambio, del oficio eclesial consecuente a la ordenación: la dirección de la Iglesia (1 Tim 1,3; 5,19), la transmisión de la tradición apos-

²⁰ E. LOHSE, *Ordination, 1. Im AT und Judentum*: RGG, IV (1960, 3.ª ed.) 1671-1672.

tólica y la ordenación de colaboradores (1 Tim 5,22), la defensa de la ortodoxia doctrinal frente a las herejías (1 Tim 1,3.10; 4,1; 6,20), la παράδοσις del depósito doctrinal apostólico (παράδοσις: 1 Tim 1,18 6,20; 2 Tim 1,12; 2,2; ἐπίστασις: 1 Tim 4,11.13.16; 6,3). De todo ello bien puede concluirse que no sólo el A. T., sino que también el N. T. conoce un rito carismático de ordenación al oficio comunitario y de sucesión ministerial²¹.

III. EL MINISTERIO PASTORAL SEGUN LA TRADICIÓN ECLESIAL

En el N. T. hemos descubierto diferentes aspectos del ministerio eclesial que no coexisten sin una cierta tensión. Ahora debemos constatar hasta qué punto esas tensiones han crecido o se han armonizado a lo largo de la historia.

A. DIMENSIONES FUNDAMENTALES DEL MINISTERIO PASTORAL.

1. *Dimensión carismática.*

Esta perspectiva vertical y espiritual es intensamente aceptada por la Iglesia durante el primer milenio de su historia. En la Iglesia antigua, los obispos son considerados los primeros carismáticos de la comunidad. A ellos se aplica lo que el N. T. dice del cristiano «pneumático» (1 Cor 2,14-15). El obispo es el hombre «espiritual» de la Iglesia, a la cual dirige por la palabra, por el sacramento y por la caridad pastoral, viviendo siempre en contacto con Dios por medio de una oración carismática. En relación con la actividad episcopal se usa frecuentemente el lenguaje de «revelatio», «revelare», «inspiratio» e «inspirare». Los obispos y sus sínodos son considerados inspirados. Este don carismático les viene a los obispos de la ordenación. Así, por ejemplo, escribe Hipólito: «Episcopium, id est, Spiritum Sanctum per impositionem manus cordis excepimus hospitio» (De alcatoribus, c. 3). La dimensión carismática del ministerio pastoral adquiere una de sus más expresivas posibilidades en el monaquismo. Antonio, Benito y los demás patriarcas son considerados ante todo como «viri Dei», poseedores de una autoridad pneumática. Llega a establecerse un paralelismo es-

²¹ E. LOHSE, *Die Ordination im Spätjudentum und im NT* (1951).— E. KÜSEMANN, *Das Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparänese*, en: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II (Göttingen 1964, 3.ª ed.) 101-108.

tricto entre la tríada jerárquica de diáconos, presbíteros y obispos y la triada mística de incipientes, proficientes y perfectos. A partir del siglo VIII, los monjes, cuya autoridad ha sido realzada por su ortodoxia en las luchas antimonoteletas y antiiconoclastas, ejercen funciones de dirección espiritual y de reconciliación de pecadores. Esta tradición espiritual fue continuada en occidente por el monaquismo celta, cuyos abades llegaron a ejercer una gran irradiación espiritual, y en oriente, por los «startsi» rusos. Durante este primer milenio de la historia de la Iglesia, muchos de sus mayores obispos fueron monjes. Así, por ejemplo: Basilio, Crisóstomo, Agustín, Martín, Patricio, Fausto, Isidoro, Gregorio Magno, etc.²²

Durante el segundo milenio, la dimensión carismática se conserva en las reacciones evangélicas contra el triunfalismo clerical (Bernardo, Francisco, Domingo). Las eclesiologías de Tomás y Buenaventura conservan todavía la visión de la Iglesia como «congregatio fidelium», en la cual tienen la máxima importancia los temas antropológicos de la conversión, la fe y el amor. Permanece vivo también el «ius conscientiae», por ejemplo, para resistir al tirano, para representar al superior, para ingresar en religión, para reformar una orden religiosa, para desobedecer «filialiter et obdiceret» (como escribe Grossatesta al Papa), para profesar una doctrina aun bajo pena de excomunión. Después de Trento, la dimensión carismática del ministerio pastoral se conserva sobre todo en las escuelas de espiritualidad sobre el oficio pastoral (Juan de Avila, Carlos Borromeo) y sobre el sacerdocio (escuela francesa). A partir de la última postguerra, la espiritualidad se enriquece con numerosas perspectivas: bíblica, patristica, litúrgica, misional, ecuménica, pastoral. La dimensión carismática procura integrarse más íntimamente con la dimensión eclesial-pastoral²³.

Desde el punto de vista ecuménico, se ha observado que el énfasis en el aspecto carismático puede dar origen a una cierta unilateralidad. El ordenando aparece como un «homo divinus», espiritual y místico. El acto de la ordenación es una especie de segregación divina, consiguiente a la divina elección, y como un momento nunquinoso. Los grandes representantes de esta corriente son naturalmente los monjes de oriente y toda la tradición oriental a

²² Y. M. J. CONGAR, *La tradition et les traditions*, I (Paris 1960) 151-166. G. HOCQUARD, *L'idéal du pasteur des âmes selon Grégoire le Grand*, en: *La Tradition sacerdotale* (Le Puy 1959) 143-167.—J. PINTARD, *Essai sur le sacerdoce selon saint Augustin* (Paris 1956).—Y. M. J. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre* (Paris 1963) 39-52.

²³ A. DUVAL, *Quelques idées du Bx. J. d'Avila sur le ministère pastoral et la formation du clergé*: Suppl. de la Vie Spirit. (1948) 121-153.—H. JERMIN-P. BROUTIN, *L'Évêque dans la tradition pastorale du XVI^e siècle* (Paris-Tournai 1956).—Y. M. J. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre*, 52-68

partir de Orígenes. En occidente ha sido también representada por la tradición monástica, especialmente céltica y, dentro del Protestantismo, por los reformados ortodoxos. Para éstos, la ordenación al ministerio es vista apenas como la constatación de una previa elección y predestinación divinas. Por lo cual, la ordenación parece casi superflua, y las voluntades del ministro y del sujeto casi no cuentan. Lo que aparece en primer plano es la poderosa intervención divina manifestada en la elección del ministro²⁴.

2. *Dimensión diaconal.*

La perspectiva eclesial, social y comunitaria es intensamente vivida por la Iglesia antigua. Las cartas eclesiásticas de aquel tiempo no distinguen adecuadamente entre obispo y comunidad: Así, por ejemplo, la primera carta de Clemente de Roma a los Corintios. Eusebio nos habla de una carta de Dionisio de Corinto sobre el bautismo: «scripta ab ipso et ab ecclesia ab ipso gubernata, Xysto et ecclesiae Romae» (He VII, 9, 6). También la liturgia antigua es sumamente comunitaria. El obispo es, ante todo, el presidente de una «concelebración» y la cabeza de una comunidad a la que une entre sí y con Dios en Cristo. Todos los fieles participan intensamente en el apostolado y en la vida de la Iglesia. Cipriano, por ejemplo, escribe a su Presbiterio a respecto de su plano de gobierno pastoral: «Nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere» (Ep 14,4); «Tractanda (...) non tantum cum collegis meis, sed cum plebe ipsa universa» (Ep 34,4,1). Cipriano profesa una teología explícita de la Iglesia local, que es: «plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo» (Ep 66,8). El obispo es —para Cipriano— apenas el «praepositus Ecclesiae». Los fieles participan de su elección y de la designación de los restantes ministros, así como también de los concilios eclesiásticos. Aun después de Constantino, la dimensión social y diaconal permanece viva. Agustín, por ejemplo, usa fuertes expresiones comunitarias en su visión de las estructuras eclesiales: «Vobis sum episcopus, vobiscum christianus» (Serm. 340,1), «christiani propter nos, episcopi propter vos» (Serm. 46,2), los cristianos son «servi» y «discipuli» y el obispo es «conservus» y «condiscipulus» (Serm. 340,1). También los concilios de la época y los obispos de Roma proclaman esta relación íntima entre comunidad y ministerio. León Magno, por ejemplo, escribe: «Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur» (Ep. 10,4). Y el papa Celestino I

²⁴ W. PHILIP, *Ordination IV. Dogmatisch*: RGG IV (1960, 3.^a ed.) 1675-1678.

decreta: «Nullus invitis detur episcopus» (Ep. 4,5). Gregorio Magno conserva fuertes expresiones diaconales en su autocomprensión del ministerio pastoral: «Cunctorum sacerdotum servus sum» y «servus servorum Dei» (Reg. V, 37). Su teoría del gobierno eclesial está condicionada por una enérgica ascética cristiana: «Summus igitur locus bene regitur, cum is qui praeest, vitiis potius quam fratribus dominatur» (Reg. Past. II, 6)²⁵.

Durante el segundo milenio de la historia de la Iglesia se eclipsa notablemente la dimensión diaconal del ministerio pastoral. Bajo el término «Iglesia» se entiende no ya la comunidad de los fieles, sino un sujeto metapersonal de derecho y de poder, corporificado concretamente en la Curia romana y en la Jerarquía episcopal. Frecuentemente el término pasa a designar (en el derecho canónico principalmente, pero aun en la teología) más bien la autoridad papal y episcopal. Además, se mezclan numerosas formas antidiaconales de tipo político-profano, atrofiando la estructura espiritual y diaconal del ministerio²⁶.

Desde el punto de vista ecuménico, la dimensión diaconal entendida en un sentido radical es la perenne tentación del Protestantismo, particularmente de las llamadas comunidades libres (Pietistas, Baptistas, Congregacionalistas). Llevada a su máxima unilateralidad, estas comunidades desean aplicar con toda coherencia lógica el principio del igualitarismo democrático, por lo cual llegan a rechazar aun los límites carismáticos que puedan surgir en su seno, como algo contrario a la democraticidad igualitaria. El ministro es apenas el mandatario de una comunidad concreta, cuya importancia reside en su función de activación de la comunidad. Este mandato de la comunidad es naturalmente temporal, y por ello debe ser reiterada la ordenación, tantas veces cuantas se comience de nuevo en alguna comunidad. Además, el ministro en tanto es tal, en cuanto actúa de algún modo en la comunidad. Ciertamente, esta dimensión diaconal y funcional es esencial al ministerio eclesial. Pero no puede negarse que algunos grupos ecuménicos (y también algunos grupos católicos postconciliares) no equilibran adecuadamente esta dimensión diaconal con las restantes dimensiones del ministerio²⁷.

²⁵ Cf. bibl. cit. n. 22, y: Y. M. J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du Laïc* (Unam Sanctam 23: Paris 1953) 327 s.—ID., *La Hierarchie comme service selon le NT et les documents de la Tradition*, en: *L'Épiscopat et l'Église universelle* (Unam Sanctam 39: Paris 1962) 67-100.—ID., *Quelques expressions traditionnelles du service chrétien*, ibid. 101-132.—M. PONTÉ, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur* (Paris 1945) 48-49.—F. VAN DER MEER, *Saint Augustin, pasteur d'âmes* (Paris-Mulhouse 1955).—M. PELLEGRINO, *Le prêtre serviteur selon saint Augustin* (Paris 1968).

²⁶ Cf. bibl. cit. n. 23 y nn. 35-36.

²⁷ Cf. n. 24, y *Sacerdotio in crisi*: *La Civiltà Cattolica* 120, q. 2857 (5-7-1969) 2-8.

3. *Dimensión de sucesión jerárquica.*

En la Iglesia antigua, el principio jerárquico se afirma no menos enfáticamente que el principio carismático o diaconal. Su base radica en la teología del ministerio eclesial de Lucas y de las cartas pastorales, y encuentra sus expresiones más típicas en la teología de la autoridad eclesial de Clemente Romano e Ignacio de Antioquía, y en la teología de la sucesión apostólica de los obispos católicos, tal como se encuentra en Ireneo, Tertuliano, Heguesipo e Hipólito. Como dice Ignacio de Antioquía, la sumisión al obispo equivale a la obediencia a Dios (Magn. III, 1-2; Trall. II, 1); el Espíritu clama por el obispo, exhortando a la unión eclesial con el obispo y con su presbiterio y diáconos (Phil. 7). Naturalmente, el principio de comunión jerárquica se fortifica enormemente a partir de Constantino, incluso con un cierto peligro de secularismo. Los obispos son considerados «illustri» como los senadores del imperio. Las leyes episcopales pasan a ser leyes imperiales. Los obispos pasan a ser defensores de los pobres y de las ciudades, e intervienen como magistrados en los tribunales. Los mismos hombres que portaban las señales del martirio, viajan a Nicea como obispos, a expensas del imperio, y al fin del Concilio son recibidos por el emperador en su palacio. Según Eusebio, pensaban encontrarse ya en el paraíso (Vita Constantini III, 21). Octavio de Mileto pide la ayuda de las armas imperiales para someter a los herejes donatistas. Numerosos escritores alzan su voz contra esta nueva molición en la Iglesia. Jerónimo escribe: «(Ecclesia) postquam ad christianos principes venerit, potentia quidem et divitiis maior, sed virtutibus minor facta est» (Vita Malchi monachi I). Y Agustín se lamenta: «Postquam in tanto cubine nomen coepit esse christianum, crevit hypoerisis, id est simulatio, eorum scilicet qui nomine christiano malunt hominibus placere quam Deo...» (Enn. in Ps. 7, 9). También la liturgia imita la magnificencia imperial: pompas y procesiones, vestidos y muebles suntuosos, vasos de oro. Poco a poco los obispos adquieren diversos privilegios políticos. Por esta época también se modifica el hábito y vida de los presbíteros (a partir del siglo V). Honorato de Arlés impone a los clérigos la túnica monástica, contra la opinión del papa Celestino I, que no quería que éstos se distinguiesen por el hábito, sino por la virtud (Ep. 4, 1, 2)²⁸.

Durante el segundo milenio, el principio jerárquico se afirma fuertemente, sobre todo por obra de la reforma eclesiástica de León IX y de Gregorio VII, concentrándose el poder eclesial en

²⁸ Cf. nn. 22 y 25.

las manos del Papa, como cabeza de una sociedad espiritual de derecho positivo-divino, y por lo tanto con poder superior al de los príncipes de este mundo. Para esta finalidad se reúnen argumentos jurídicos. Nace así la ciencia canonística del siglo XI, por mandato de Gregorio VII y obra de Pier Damiani. Con el uso de la alegoría espiritual, la exégesis de la palabra de Dios se hace un poco sierva del derecho eclesiástico. Así, por ejemplo, del texto de Jer 1,10: «Mira que te constituyo hoy sobre naciones y reinos para arrancar y destruir, para arruinar y asolar, para edificar y plantar», viene interpretado de la suprema potestad del Papa de excomulgar y deponer reyes; 1 Cor 2,15, «el hombre espiritual juzga de todo, pero a él nadie puede juzgarle», da base para el principio: «Prima sedis a nemine iudicatur»; y 1 Cor 6,3: «Nescitis quoniam angelos iudicabimus? Quanto magis saecularia!» se transforma en un argumento sobre la autoridad del Papa de juzgar las autoridades temporales. Como consecuencia de este proceso, nace el peligro de una gran concentración de poder en las manos del Papa, si usado con menos recta intención que la de los grandes reformadores del siglo XI. En la época moderna, el principio jerárquico viene acerbamente contestado y afirmado: Negado por el conciliarismo, sobre la posición del Papa en la Iglesia; por el predestinacionismo de Wycliff y Huss, en cuanto a la visibilidad de la jerarquía; por la reforma luterana, en relación con las potestades papal y episcopal en la Iglesia y con el sacerdocio especial de los presbíteros; por el galicanismo y episcopalismo, sobre el primado. Afirmado en cambio sea en el plano eclesiológico, elaborando una eclesiología jerarcológica; sea en el plano canónico, especialmente por la actividad de la Curia romana y por la codificación del Derecho canónico; sea en el plano ascético, por la llamada «mística de la obediencia»²⁹.

Desde el punto de vista ecuménico, el énfasis en la dimensión jerárquica del ministerio puede considerarse característica del catolicismo romano. Entre los Protestantes, los que más se aproximan a esta perspectiva son los luteranos y los neoluteranos del siglo XIX. Hoy día esta visión más aristocrático-piramidal está equilibrada con la visión carismática y diaconal, por influencia, sobre todo, de la teología dialéctica de la libertad divina y por la teología personalista y comunitaria del congregacionalismo. Naturalmente, se aproximan también de este tipo de concepción del ministerio las teologías de las Iglesias episcopales y de aquellas denominaciones para las que el pensamiento de la continuidad eclesial y de la su-

²⁹ Cf. nn. 23 y 26.—Y. M. J. CONGAR, *L'Écclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, en: *L'Écclésiologie au XIX siècle* (UNAM SONCHUM 34: Paris 1960) 77-114.

cesión posee relevancia teológica: sea que hablen de una mera sucesión en la fe, como los luteranos; o de una sucesión en la doctrina y en la conservación del ministerio, como la Iglesia de Suecia; o de una sucesión de los pastores, como la Iglesia de Dinamarca; o, finalmente, de una sucesión en el episcopado, como la Iglesia de Inglaterra³⁰.

B. REFLEXIONES CRÍTICAS SOBRE LA EVOLUCIÓN DEL MINISTERIO.

En el origen de muchos fenómenos de contestación actual de la teología y de la configuración sociológica del ministerio están algunos de los fenómenos mencionados. Por ejemplo: la configuración monacal de la dimensión carismática del ministerio, el eclipse progresivo de la participación comunitaria en la vida eclesial y la progresiva atrofia de la visibilidad diaconal en el ejercicio del ministerio, la hipertrofia de la dimensión jerárquica. Permítasenos ahora analizar brevemente otros fenómenos que inciden fuertemente en la presente contestación: el sacerdotalismo y ritualismo, la teología del carácter, el monopolio presbiteral, el triunfalismo y juridicismo clerical, y el llamado monismo metafísico en la teología de la ordenación.

1. *Categorías sacerdotales.*

En el antiguo mundo grecorromano, el sacerdote es una figura eminentemente sacra. En efecto, está aureolado de una sacralidad personal religiosa, está separado de la profanidad común y actúa como mediador entre los hombres profanos y la divinidad por medio de acciones sacras, los sacrificios rituales realizados, a su vez, en lugares asimismo sacros; incluso procede de familias o tribus sacras, es decir, consagradas a la divinidad. Esta descripción vale, substancialmente, también para el sacerdocio de Israel, donde el sacerdocio asumió la forma de adivinación, en los tiempos más remotos; la forma de predicador de la ley de Dios, después, y, finalmente, en la época postexílica, la figura de un servidor del altar en el Templo. Mas en el N. T. desaparecen todos estos elementos de sacralidad. Faltan las familias y tribus sacerdotales; todos pueden ser llamados carismáticamente a la diaconía eclesial. Faltan los espacios sacros: el Templo es Cristo, el cielo, los fieles, y el mundo todo es el lugar a que deben dirigirse todos los servidores del evangelio, para invitarlo a la obediencia de la fe. Falta un sacerdocio específico o una casta de personas especialmente sacras: todos los

³⁰ Cf. pp. 24 y 37-38.

fieles constituyen el pueblo sacerdotal. Faltan especiales mediadores: ya que por Cristo y en Cristo todos los hombres tienen acceso directo al Padre. Faltan especiales acciones sacras rituales: la vida misma es santa, ya que ha sido redimida y santificada por Dios en Cristo, y el culto es, justamente, la fe y la caridad de la Iglesia y sus más auténticas expresiones. Por todo ello, no es sorprendente que el N. T. no reserve una nomenclatura sacerdotal para los ministros del Evangelio o para los pastores de la Iglesia. ¿Cómo y cuándo se dio, pues, la evolución terminológica hacia un vocabulario sacerdotal en relación con el ministerio eclesial? Los Padres más antiguos todavía no lo emplean. Clemente de Roma habla, sí, de una vida santa y del culto divino, pero cuando se refiere a un ministro de la comunidad no le llama sacerdote, sino ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος, ἄρχων, ἡγούμενος. E Ignacio de Antioquía puede hablar del ministerio episcopal en favor de la unidad eclesial y de la presidencia de la eucaristía sin tener que usar para ello un vocabulario sacerdotal. Con todo, ya en Clemente se encuentran algunas comparaciones de las realidades cristianas y del culto del A. T. (1 Clem 40-44) y en Ignacio se puede ver una teología mística del episcopado monárquico y del gobierno de la Iglesia local. Durante el siglo II se elabora una teología de la sucesión apostólica del episcopado local, sobre la base de la teología bíblica de la sucesión carismática. Basta pensar en Ireneo, Heguesipo, Tertuliano, Hipólito, Cipriano. Estos tres últimos autores son, precisamente, los primeros testigos del uso de un vocabulario sacerdotal en relación con el ministerio eclesial. Así, durante el siglo III, el obispo, como presidente del presbiterio y de la eucaristía eclesial, maestro de la comunidad y pedagogo de la fe, que bautiza los catecúmenos, reconcilia los penitentes y ordena los ministros, empieza a ser llamado también *sacerdos*, *summus sacerdos*, ἱερεὺς, ἀρχιερεὺς. Durante este tiempo, se dice también que los presbíteros están unidos al sacerdocio del obispo. También en este tema la paz constantiniana trajo grandes cambios. En efecto, en el siglo IV los presbíteros abandonan las ciudades para evangelizar los campos (*pagani*), empezando a asumir algunas funciones eclesiales que antes sólo los obispos realizaban: presiden las eucaristías y comienzan a ser conocidos por el nombre de «sacerdotes», a veces se añade «secundi ordinis». Poco a poco, esta vinculación de los presbíteros con lugares dispersos, y no más con un presbiterio local común, se hace norma canónica, modificando fuertemente la figura del presbítero en el período comprendido entre los siglos IV-VI (cf. Concilios Neocesar. en. 13-14; Antioch. en. 10; Chalced. Act. 15, en. 6; Valencia en. 6). Y así como en el siglo III se elaboró una teología del «sacerdocio» episcopal (Hipólito, Tertuliano, Cipriano), durante los

siglos IV-V se estructura una teología del «sacerdocio» de los presbíteros (Jerónimo, Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Ambrosio, Agustín)³¹.

2. *Ritualismo litúrgico.*

Un análisis de la evolución histórica del ministerio eclesial no puede dejar de constatar una cierta metamorfosis del ministro de la Iglesia, que de evangelista y profeta pasa a ser, en primer plano, sacerdote y mediador. Entre los factores de esta evolución pueden enumerarse los siguientes: ya a partir del siglo III, la comparación entre los sacerdotes del A. T. y los ministros del N. T., por medio de la exégesis alegórica; y, juntamente, la siempre creciente importancia que adquiere la liturgia para contrarrestar la atracción de los cultos no cristianos. A esto se añade, a partir del siglo IV, el influjo de una catequesis mistagógica del tipo de «iniciación», comparando los símbolos sacramentales con las figuras del A. T. A partir del siglo V, decrece la importancia del ministerio de la palabra al entrar en crisis el catecumenato adulto por la introducción del bautismo infantil. Este fenómeno del eclipse de la palabra se acentúa a partir del siglo VI por la relativa disminución de la agresividad de la herejía, con ello la homilía pierde el precedente interés polémico antiherético; además, el ministerio de corrección de los penitentes en el proceso de reconciliación sacramental es dejado a los monjes, con lo que el servicio de la palabra se restringe aún más en el ejercicio de las funciones ministeriales; a estos factores se une, finalmente, la menor cultura teológica de los presbíteros en el mundo feudal. A todos estos factores hay que añadir tres elaboraciones doctrinales que tuvieron gran influencia en toda esta evolución en dirección al ritualismo litúrgico como actividad dominante del ministerio eclesial: las teologías agustiniana y pseudodionisiana del carácter sacramental y la teología isidoriana del sacerdocio. Agustín aplica las mismas nociones de «character dominicus», «sacramentum» y «nota militiae», propias de la teología bautismal, a la teología de la ordenación presbiteral. El orden presbiteral posee también un carácter sacramental de inalterabilidad como el mismo bautismo, ya que da el «ius» a conferir el «sacramentum» del bautismo (nótese que en la Iglesia africana eran los presbíteros quienes administraban el bautismo). La influen-

³¹ P.-M. GY, *Réflexions sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien*, en: *Études sur le sacrement de l'Ordre* (Lex Orandi 22) 125-146.—M. JOURNON, *L'Évêque et le peuple de Dieu selon saint Augustin*, en: *Saint Augustin parmi nous* (Le Puy-Paris 1954) 149-197.—J. PINTARD, *Le sacerdoce selon saint Augustin* (Tours 1960).—J. MOINCT, *Caractère et ministère sacerdotal: Recherches de Science Religieuse* 56 (1968) 563-590.

cia del pseudo-Dionisio se debió sobre todo a un error de interpretación de sus traductores y comentaristas del siglo XII. Isidoro, que define el sacerdote en términos de la ideología sacral romana como «quasi sacrum dans, consecrat enim et sanctificat» (Etym. VII), establece como primer oficio sacerdotal la «confección» del divino cuerpo y sangre y relega a un segundo plano de interés el oficio de predicar (De Eccl. Offic. II), tan accutuoado en el N. T. y en los grandes Padres de la Iglesia³².

3. *Clericalismo metafísico.*

Los teólogos del segundo milenio de la Iglesia sistematizaron bastante inarmónicamente los datos de la tradición bíblica y eclesiástica, sobre todo por el influjo de Agustín, Dionisio e Isidoro. Así, para Pedro Lombardo, el sacerdote se define «sacer dux» «sacrum dans», cuyos deberes son la «confección» del cuerpo de Cristo, la oración y la bendición de cosas y personas, omitiendo el oficio de predicar; en este contexto, define la ordenación como «signaculum, quo spiritalis potestas traditur, character spiritalis, ubi fit promotio potestatis» (IV Sent. d. 24). Para Roberto Courçon y Esteban Laughton, mientras que el bautismo confiere un carácter de distinción y separación en relación al no cristiano, el orden confiere un «character praelationis et excellentiae» dentro ya de la comunidad. Para Guillermo d'Auvergne, por la ordenación se da al ordenando una «consecratio» semejante a la que es propia de las cosas consagradas, como los vasos del culto o las basílicas. Para Guillermo d'Auxerre, el carácter de la ordenación es la potestad de realizar actos sacros, que repristinan los divinos misterios y particularmente la «consecratio» eucarística. Tomás, partiendo de su definición de carácter como señal de una participación en las operaciones divinas, como deputación al culto divino y como potestad sacral, especifica el carácter del orden como signo por el que se participa en las acciones jerárquicas o administraciones de los sacramentos, como participación del sacerdocio de Cristo y como potencia activa de dar los sacramentos (quedando el laico reducido a la mera potencia pasiva de recibirlos); esta potestad sacerdotal se ejercita «in corpus verum», por la consagración eucarística, e «in corpus mysticum», por el poder de las llaves. Pero Tomás considera aún poco el ministerio de la palabra. Dado que no trata entre las potestades presbiterales la de bautizar, no siente la necesidad de relacionar la cuestión con la predicación querigmática, catquética y mistagógica; y dado que reduce la importancia sacerdotal en el

³² Cf. nu. 31 y 33.

proceso de reconciliación penitencial a la palabra de la absolución, no aparece más la gran función ministerial de corrección y dirección espiritual por la palabra. Es cierto que se refiere al deber de instruir al pueblo, pero la esencia del ministerio sacerdotal parece exhuirirse con la realización de los dos sacramentos, penitencia y eucaristía, como si el ministerio de la palabra y la caridad pastoral fueran ornamentos en sí mismos dispensables, que nada tuvieran que ver con la esencia del ministerio eclesial. A través de este complejo proceso, las categorías sacerdotales y el ritualismo litúrgico, por medio de las categorías teológicas agustinianas, pseudodionisianas e isidorianas, cristalizaron en lo que se ha llamado «clericalismo metafísico» de la teología católica del ministerio pastoral. El ministerio es visto como sacerdocio; el sacerdocio, como liturgia y rito; el rito, como producto de misteriosos potestades clericales; el clérigo, como una «cosa» sacra y como la única realidad «activa» en la Iglesia. El origen de esta fuerte unilateralidad en la perspectiva teológica medieval parece encontrarse en la ruptura con la comprensión dinámica y relativa del ministerio y de la ordenación. En efecto, el ministerio sólo puede ser comprendido a la luz de la comunidad eclesial, para cuyo servicio «se ordena»; y el acto de la ordenación sólo puede ser comprendido a la luz de su propia finalidad eclesial, ya que es un acto esencialmente relativo, se ordena «para» el ministerio pastoral. En cambio, la teología medieval sigue frecuentemente el camino inverso: entiende el ministerio a la luz de la ordenación y la Iglesia en la perspectiva de la jerarquía. Esta unilateralidad de perspectiva no deja de tener su riesgo teológico y doctrinal³³.

4. *Monopolio presbiteral.*

En la Iglesia apostólica se da una multitud de carismas y ministerios eclesiales. En la Iglesia postapostólica se da una concentración de carismas en la tríada jerárquica: obispos, presbíteros, diáconos. Durante el siglo II, los obispos adquieren una posición dominante en las comunidades locales. En el siglo IV, se constituyen las diaconías y títulos parroquiales, y los presbíteros adquieren gran autoridad. Incluso nace una nueva teología presbiteral, frente a la visión romana, que acentuaba el «secundi meriti munus», tendiendo a igualar las posiciones del obispo y del presbítero (Jerónimo, Crisóstomo). Tal teología se impone a partir del siglo XII, produciendo el eclipse sacramental del episcopado y del

³³ J. GALOT, *La nature du caractère sacramental* (1956) 28-36, y el estudio de J. MOINET, supra n. 31.

diaconado y, simultáneamente, una concentración de la naturaleza carismática del ministerio en el presbiterado. La sacramentalidad del episcopado, o es negada (Lombardo), o al menos es disminuida y concebida analógicamente como una semisacramentalidad o potestad «in corpus mysticum» (Tomás). El presbiterato pasa a ser el sacerdocio por excelencia e incluso recibe el poder sacramental de ordenar, por privilegio papal (bulas de Bonifacio IX, Martín V e Inocencio VIII: DS 1145 s, 1290, 1435). Por la ordenación presbiteral el ordenado recibe la totalidad del sacerdocio en cuanto a la potestad de orden, la ordenación episcopal daría apenas la plenitud de la potestad de jurisdicción. El obispo sería apenas un presbítero con más jurisdicción. Esta concentración «presbiteriana» del ministerio eclesial alcanza su climax en Trento, en cuya sesión XXIII se definió la sacramentalidad del orden, teniendo sobre todo en vista el presbiterado³⁴.

5. *Triunfalismo eclesiástico.*

El triunfalismo eclesiástico nace con Constantino y Teodosio, se desarrolla bajo Carlomagno, alcanza su ápice con Gregorio VII. Con la paz constantiniana, numerosos elementos antidiaconales se mezclan a las estructuras eclesiales; fenómeno que se intensifica bajo Teodosio, preocupado como estaba en dar leyes cristianísimas. Bajo Carlomagno se introducen en el estilo del ministerio eclesial varios elementos feudales: la investidura en el munus se realiza por la entrega de instrumentos y por la donación de las insignias; y con el rito feudal de sumisión de poner las manos entre las del superior se simboliza la obediencia al obispo, o al papa. Los obispos son incluidos en la aristocracia feudal, como condes o duques, portan espléndidas vestiduras, se honran con escudos heráldicos y reciben el honor de la incensación. Gran influencia tuvo la leyendaria «Donación de Constantino», por la que se atribuía al famoso emperador cristiano el gesto de conceder al papa Silvestre y a sus sucesores el privilegio de portar las insignias imperiales: tiara, manto, túnica de púrpura, cetro, sandalias, y, además, de tener palacio, curia, senado, territorio, legados. En tiempo de Gregorio VII se formulan las enérgicas proposiciones del «Dictatus Papae», que suenan, por ejemplo: «Quod solus (Papa) possit uti imperialibus insigniis» (D. 8). Los comentaristas de la época explicitan: «Soli Papae licet in procesionibus insigne quod vocatur regnum portare cum reliquo paratu imperiali» (Ms. Avranches c. 10). Y Bruno de Segni

³⁴ P. FRANSEN, *Priestertum II. Dogmengeschichtlich: Handbuch theologischer Grundbegriffe*, II (München 1963) 345-347.— A. DUVAL, *L'Ordre au Concile de Trente*, en: *Études sur le sacrement de l'Ordre* (Lex Grandi 22: Paris 1957) 277-326.

explica: «Summus autem Pontifex propter hanc et regnum portat (sic enim vocatur) et purpura utitur, non pro significatione, ut puto, sed quia Constantinus imperator olim beato Silvestro omnia Romani imperii insignia tradidit unde in magnis processionibus omnis ille apparatus Pontifici exhibetur, qui quondam imperatoribus fieri solebat» (PL 165, 1108). El Colegio de Cardenales se transforma en Senado de la Iglesia, a imitación de la Curia del Senado de la antigua Roma. Pier Damiani, hablando de los cardenales, comenta: «Romana Ecclesia, quae sedes est Apostolorum, antiquam debet imitari Curiam Romanorum» (Opus. 31: Contra philargyrium c. 7). Una reacción contra el esplendor triunfalista se da en diversos movimientos evangélicos medievales. Enérgico en su diatriba se muestra Bernardo de Claraval, quien escribiendo a su antiguo monje y discípulo el papa Eugenio III le observa que al verlo con tanto esplendor de oro y joyas, de siervos y aparato, más que sucesor del humilde Pedro, le parece sucesor del glorioso Constantino. La crítica de Bernardo se extendió también al ornato episcopal y abacial, aunque no con mucho efecto, a juzgar por la historia. La pompa eclesiástica continuó llevando consigo muchos elementos triunfales del antiguo esplendor de Roma y Bizancio, y de las costumbres seculares de las minúsculas cortes feudales y renacentistas. Los cardenales, como los oficiales de la corte imperial de Bizancio, reciben el título de «eminentísimos». Los obispos se titulan «ilustrísimos», más que los senadores de la antigua Roma, que eran apenas «ilustres»; y, en tiempo de Mussolini, reciben el título de «excelencias», por un Decreto de la Congregación del Ceremonial (AAS, 1931, 22), para no ser menos titulados que los prefectos provinciales de la Italia de la época. Por eso, es lógico que en nuestro tiempo, menos sensible que el pasado a la utilidad de la pompa eclesiástica y más escéptico con relación a los modos triunfales, se opere una honesta simplificación evangélica del ceremonial eclesiástico³⁵.

6. *Juridicismo eclesial.*

Antes del siglo XIV, la Iglesia era vista, sobre todo, como la «congregación de los fieles», la comunidad espiritual, la ciudad santa en que luchan el Espíritu y la carne. Los símbolos veterotestamentarios sirven para ilustrar esta antropología soteriológica y eclesial. Pero, poco a poco, la eclesiología se transforma en un tratado de derecho público eclesiástico, sobre los derechos, deberes y poderes de la jerarquía. Esta tendencia se inicia con la reforma

³⁵ Cf. nn. 22-29.—Y. M. J. CONGAR, *Pour une Église servante et pauvre* (Paris 1963) 40, 46-47, 53-55, 63-63, 104-107, 112.

papal del siglo XI, dirigida contra el nicolaísmo y la simonía clerical. León IX, Nicolás II y Gregorio VII, para poder librar la Iglesia de la ingerencia de las potestades temporales, procuran extender al máximo el poder papal. Con esta intención nace la ciencia canónica, por inspiración papal y por obra de Pier Damiani, Ivo de Chartres y Rolando Bandinelli. Este último jurista sube al trono de Pedro, con el nombre de Alejandro III, y a partir de él, durante dos siglos, todos los papas serán doctores «in utroque iure». La intención fundamental de esta reforma es la libertad de la Iglesia, sobre todo de la ingerencia imperial. Así, escribe Gregorio VII a la aristocracia del imperio: «Ecclesia non est ancilla, sed domina», y «non ultra putet (imperator) sanctam Ecclesiam sibi subiectam et ancillam, sed praelatam et dominam». Ahora bien, como consecuencia de estas luchas del papado con las monarquías europeas, se intensifica esta preponderancia del juridicismo, principalmente a fines del siglo XIII y hasta mediados del XIV. Los primeros tratados eclesiológicos nacen en el contexto de la lucha de Bonifacio VIII y Felipe de Francia. En torno al 1300 se publican casi simultáneamente el «De regimine christiano» de Jacobo de Viterbo, el «De ecclesiastica potestate» de Gil de Roma, y el «De potestate papali et regali» de Juan de París. No sólo la eclesiología, sino toda la teología resulta invadida de las preocupaciones jurídicas por cuestiones de validez y liceidad, olvidando en cambio la dimensión personal de la fe, y dejando en segundo plano a veces la finalidad salvífica de las realidades e instituciones eclesiales. Tanto el juridicismo como el triunfalismo eclesiástico contribuyeron a fortalecer desproporcionadamente la dimensión jerárquica del ministerio pastoral y simultáneamente a debilitar las dimensiones carismática y diaconal del ministerio³⁶.

7. *Monismo metafísico.*

Desde el punto de vista ecuménico, puede afirmarse que hoy la principal disparidad no se encuentra en el campo de la exégesis del N. T. En efecto, puede decirse que reina un consenso exegético sobre los temas más importantes en relación con el ministerio eclesial en el canon del N. T. La dificultad se deriva fundamentalmente de las categorías metafísicas subyacentes a las diversas teologías confesionales. De acuerdo con tales categorías se concibe el ministerio en la perspectiva unilateral de una de sus tres dimensiones fundamentales: la carismática, la diaconal o la jerárquica. Por la primera se acentúa la continuidad vertical; por la segun-

³⁶ Y. M. J. CONCAR, *op. cit. supra* n. 35, pp. 97-128.

da, la social; por la tercera, la histórica. ¿Corresponde esta unilateralidad confesional a una preferencia metafísica? Así se ha pensado, distinguiendo una metafísica de la «espontaneidad del yo», subyacente a lo carismático. Según ella, el ordenante es la divinidad misma; el ordenando pasa a ser una especie de voz divina; la ordenación es un acto de segregación divina; el acto de ordenar es una elección divina. Esta metafísica de la espontaneidad sería subyacente al «tipo carismático» oriental y monástico del ministerio. Una segunda metafísica se orienta según la «causa final» y la funcionalidad, y podría considerarse subyacente al «tipo diaconal» de ministerio, propio de los grupos protestantes congregacionistas. En esta metafísica de la finalidad, el ordenante es la comunidad de los fieles; el ordenado pasa a ser un representante de la comunidad que predica la comunión fraterna; el ordenar es introducir el ministro en la comunidad y el acto mismo de la ordenación consiste en el mandato que los fieles le dan para animar la comunidad. Esta metafísica de la finalidad y funcionalidad es la que anima también la civilización técnica y los ideales de una estructura democrática. La tercera metafísica se orienta según la «causa eficiente» y es la más afín al «tipo jerárquico del Catolicismo occidental y de algunas Iglesias nacionales protestantes del norte de Europa. En esta metafísica, se piensa según el modelo de una pirámide jerárquica y estática, que irradia su virtud en un espacio eclesial numinoso y divino. Del supremo vértice jerárquico fluye la potestad del orden, que se hace objetiva en una cadena de sucesión de personas ordenadas «ex opere operato». El sacramento del orden transmite como causa eficiente algunos efectos: la gracia, el carácter, la potestad eclesial, el oficio. El ordenante es el sacerdocio supremo y el ordenado pasa a ser el jefe de la comunidad; el ordenar es una especie de investidura aristocrática de transmisión de poderes por contacto, y el acto de ordenación es el resultado de un poder jerárquico que actúa. Naturalmente, esta concepción no deja de aparecer como dura para la sensibilidad evangélica. Por ejemplo, cuando se habla, en un lenguaje un tanto «cuantitativo», del episcopado como poseyendo la «plcitud» del sacramento del orden, como si presbiterado y diaconato poseyesen menor «cantidad»; o cuando se habla de «materia» y «forma» sacramentales, olvidando que el sacramento es fundamentalmente un gesto simbólico de la fe y que la forma consiste en realidad en una oración, es decir, en la máxima realidad teológica, personal, eclesial y carismática; o cuando se enumera la gracia infusa por la ordenación, como si se tratase de un lenguaje cuantitativo de densidad fluida, una consecuencia más de la pérdida de la dimensión personal en la teología católica. El riesgo de estos monismos metafísicos no puede ser despreciado, desde el punto de

vista de la comprensión ecuménica y de la intelegibilidad teológica, ya que muchas veces las mismas fórmulas teológicas o dogmáticas pueden ser comprendidas de modo diverso conforme a la perspectiva metafísica asumida. En realidad, en vez de oponer estas tres metafísicas habría que integrarlas, para poder así obtener una descripción teológica menos inadecuada de la realidad del ministerio eclesial y de la ordenación: Carismáticos en su esencia, en cuanto resultados de una intervención divina; diaconales en su finalidad, en cuanto orientados a la plenitud cristiana de la comunidad; de sucesión jerárquica por el modo de transmisión. En efecto, como el oficio eclesial no puede adecuadamente encajarse en lo ritual y litúrgico, prescindiendo de lo profético y lo pastoral; tampoco puede agotarse la intelegibilidad del ministerio en las categorías de lo carismático, de lo diaconal, de lo jerárquico. La realidad del ministerio y de la ordenación es transcategorial y metacategorial. Ninguna categoría la agota, ni siquiera todas ellas juntas. Ya que la realidad misma hace referencia a una intervención vertical de Dios en su prolongada historia de salvación y aparece como su epifanía concreta. Las diferentes categorías no pasan de «tangentes» de esta realidad transcategorial. A la luz de Cristo puede decirse que la ordenación es simultáneamente vocación eficaz, elección, bendición, misión para anunciar el evangelio por la caridad pastoral, por la palabra de la fe y por el signo sacramental. Así Cristo se hace presente en medio de la comunidad. Y el ministro es, constantemente, el hombre del advenio y de la parusia de Cristo³⁷.

IV. DOCTRINA DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA SOBRE EL MINISTERIO PASTORAL

A. TEOLOGÍA DEL SACRAMENTO DEL ORDEN.

En el Magisterio se encuentran numerosas afirmaciones relacionadas con el «Sacramento del Orden». Su existencia, a la que aluden diversos documentos de los concilios de Lyon y Florencia (DS 860, 1326), ha sido dogmatizada genérica, mas solemnemente en la XXIII sesión de Trento (C. 3, en. 3: DS 1766, 1773), con implícita referencia al presbiterado (C. 1-4, en. 1-4: DS 1764-7, 1771-4). El Vaticano II retoma la doctrina tridentina de la sacramentalidad del orden (LG 10-11), y particularmente del presbite-

³⁷ W. PHILIP, *Die Absolutheit des Christentums und die Summe der Anthropologie* (1959).—Y art. cit. supra n. 24.—L. BILLOT, *De Ecclesiae Sacramentis. II. De Ordine* (Romae 1929).—H. LENNERZ, *De Sacramento Ordinis* (Romae 1953).—E. DORONZO, *De Ordine*, I-III (Milwaukee 1955).

rado (LG 28, PO 2), y declara también doctrinalmente la sacramentalidad de la consagración episcopal (LG 21) y de la ordenación diaconal (LG 29), temas de los que ya se había ocupado Pío XII en la Const. Apost. «Sacramentum Ordinis» (DS 3857-61). Por su actual irrelevancia eclesial podemos prescindir de la discusión de la sacramentalidad de las llamadas órdenes menores y del subdiaconato. En cuanto a la esencia de este sacramento, encontramos en el Magisterio diferentes afirmaciones relacionadas con las características categorías escolasticotomistas: materia y forma, ministro y sujeto, efectos y finalidad. Las cuestiones relacionadas con la esencia «física» del rito litúrgico han sido tratadas en la «Sacramentum Ordinis» de Pío XII y recientemente en la «Pontificalis Romani recognitio» de Paulo VI, que han puesto de relieve la expresividad simbólica de los elementos fundamentales del rito de colación eclesial del ministerio y han puesto fin a las interminables cavilaciones de teólogos, canonistas y liturgistas, al realzar el rito neotestamentario de ordenación sobre el rito feudal de investidura por la donación de insignias (cf. DS 3859-60 y Pontificale Romanum, de ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi, Romae 1968). Problemas de hermenéutica histórico-crítica y de especulación teológica permanecen, todavía, diversas cuestiones relacionadas con el ministro de la colación del rito. Así se discute sobre el valor y sentido de las bulas medievales de Bonifacio IX, Martín V e Inocencio VIII (Ds 1145s, 1290, 1435) y, consecuentemente, sobre la posibilidad presbiteral de ordenar; y, en campo ecuménico, sobre la fuerza de la argumentación de la carta de León XIII «Apostolicae curae et caritatis», sobre la invalidez de las ordenaciones anglicanas (DS 3315-19). Aun permaneciendo como dato dogmático la superioridad eclesial del orden episcopal y su ordinaria potestad de ordenación (Trento, sess. XXIII, en. 7: DS 1777). Entre los efectos del rito sacramental y como su finalidad eclesial, el Magisterio enumera, ante todo, la gracia del Espíritu Santo. Así, ya el concilio de Florencia (DS 1326), y sobre todo el de Trento (sess. XXIII, c. 3, en. 4: DS 1766, 1774), el magisterio de Pío XI (cf. DS 3756) y Pío XII (AAS XXXIX, 538-9), y recientemente el del Vaticano II (LG 21, 29, PO 2). A esta gracia sacramental para el apto desempeño del ministerio eclesial se unen la nota de initerabilidad o carácter sacramental, según Trento (DS 1774) y el Vaticano II (LG 21, PO 2), y, naturalmente, el mismo oficio eclesial en su triple función de servicio de la palabra, del sacramento y de la curidad pastoral. Esta última explicitación ha sido una de las novedades del lenguaje teológico del Vaticano II (LG 21, 28, 29, PO 1)³⁸.

³⁸ Sobre el problema de las ordenaciones anglicanas ver los arts. de J. J. HUGHES, M. VILLAIN, H. CHADWICK y H. MAROT en Concilium, nr. 1 y 4.—

B. TEOLOGÍA DEL MINISTERIO ECLESIAL.

Si nuestra hipótesis es válida, es decir, si el ministerio eclesial sólo puede ser comprendido rectamente cuando se lo considera según sus tres dimensiones fundamentales y esenciales: la carismática, la diaconal y la jerárquica, será necesario que esta hipótesis, elaborada sobre los datos del N. T., confrontada con el desarrollo histórico de la tradición eclesiástica en sus doctrinas e instituciones, y fundamentada especulativa y metafísicamente, se verifique también en el actual magisterio de la Iglesia. Por ello no podemos concluir sin tratar, sintética y sistemáticamente, la doctrina del Vaticano II sobre la estructura teológica del ministerio pastoral³⁹.

1. La figura del obispo.

El obispo es, ciertamente, la figura central del Vaticano II. Es evidente. Naturalmente, no es sorprendente que se afirme explícitamente la dimensión jerárquica del ministerio episcopal en la Iglesia, sea cuando se habla de la «sucesión apostólica», o continuidad doctrinal en el tiempo (LG 20), sea cuando se afirma la «colegialidad episcopal», o continuidad doctrinal en el espacio católico (LG 22). Lo que sorprende es que esta dimensión jerárquica es equilibrada con la dimensión carismática, al afirmar la «sacramentalidad» de la consagración episcopal, o dimensión vertical del oficio (LG 21); y, sobre todo, con la dimensión diaconal, en explícita referencia al N. T. (LG 18), sea en relación con la Iglesia universal (LG 23), sea con la Iglesia local, por la palabra, el sacramento y la caridad pastoral (LG 24-27)⁴⁰.

Sobre la posibilidad de ordenación de la mujer al ministerio eclesial, ver en el mismo n. 4 de Concilium 1968 los arts. de E. GÜSSMANN y J. PETERS; y H. VAN DER MEER, *Theologische Überlegungen über die Thesis: «Subiectum ordinationis est mas»* (M: Innsbruck 1962).—R. VAN EYDEN, *Die Frau in Kirchenamt: Wort und Wahrheit* 22 (1967) 350-362.—V. HANNON, *The Question of Women and the Priesthood* (London 1967).—I. P. GÖRRES, *Women in Holy Orders?: The Monli* 34 (1965) 84-93.—C. R. MEYER, *Ordained Women in the Early Church: Chicago Studies* 4 (1965) 285-308.—L. HONSON, *Theological Objections to the Ordination of Women: The Expository Times* 77 (1966) 210-213.—J. GALOT, *La Donna e il sacerdozio: La Civiltà Cattolica* 117 (1966) 255-263.—B. CHERARDINI, *Donne «in sacris»: Seminarium* 6 (1960) 179-198.—P. BRAND, *Notes sur l'accès de la femme au ministère pastoral: Verbum Caro* 20 (1966) 47-66.

³⁹ Mgr. PHILLIPS, *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican I* (Paris 1967).

⁴⁰ H. JEDIN, *Zur Theologie des Episcopates von Tridcentinum bis zum Vaticanum I: TrierTheolZeit.* 74 (1965) 176-181.—J. M. RAMÍREZ, *De episcopatu*

2. La figura del diácono.

El diaconato es en el Vaticano II un tema de «utopía», es decir, una realidad que se quiere configurar y realizar, repristinando en la Iglesia latina la institución diaconal. De esta figura del diácono es excusado afirmar la diaconalidad, ya que a este fin se le imponen las manos «in diaconia liturgiae, verbi et caritatis». Su carismaticidad está afirmada explícitamente con la «sacramentalidad». Su jerarquicidad se explicita al postular que el ministerio diaconal sea ejercitado «in communione cum Episcopo eiusque presbyterio» (LG 29)⁴¹.

3. La figura del presbítero.

La figura del presbítero quedó casi submersa bajo el peso del esplendor episcopal y de la naciente teología del laicato del Vaticano II. Con todo, hacia el fin del Concilio se elaboró una síntesis que contiene importantes elementos para una teología del ministerio presbiteral, y que examinaremos brevemente desde la perspectiva de las dimensiones teológicas fundamentales: eclesialidad, diaconalidad, carismaticidad, jerarquicidad⁴².

a) El oficio presbiteral es una función en la Iglesia.

El Vaticano II operó una revolución copernicana en la eclesiología. Primeramente, considera la Iglesia en una perspectiva teológica, trinitaria, igualitaria (LG I-II). La Iglesia toda es una co-

ut sacramento deque episcoporum collegio (Salmanticae 1966).—S. RYAN, *Episcopal Consecration: The Fullness of the Sacrament*: IrishTheolQuart. 32 (1965) 295-324.—*Ib.*, *Episcopal Consecration: Trent to Vatican II*: *Ibid.* 33 (1966) 133-150.—J. LÉCUYER, *La prière d'ordination de l'évêque*: Nouvelle Revue Théologique 89 (1967) 601-606.—E. P. PERSSON, *Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie* (Göttingen 1966). U. BERRI, *La dottrina sull'episcopato nel Vaticano II* (Roma 1968).

⁴¹ *Le Diacre dans l'Église et le Monde d'aujourd'hui* (Unom Sanctam 59: Paris 1966).—L. VISCHER, *The Problem of the Diaconate*: Encounter 52 (1964) 80-104.—A. ROTII, *Priester-Diakon*: Münch. theol. Zeitschr. 15 (1964) 295-312.—C. BRÜDEL, *Le ministère diaconale dans l'Église d'aujourd'hui*: Verbum Caro 18 (1964) 257-287.—J. MEDINA, *Algunas observaciones sobre la restauración del diaconado*: Teología y Vida 6 (1965) 98-114.—J. HORNEFF, *Das Diakonat der Ökumene*: Stimmen der Zeit 176 (1965) 697-711.—E. SCHERING, *Der Gemeinlediakon* (Gütersloh 1965).—H. DENIS-R. SCHALLER *Diacres dans le monde d'aujourd'hui* (Lyon 1967).—J. HUARD, *La loi-cadre du diaconat permanent*: Rev. Dioc. Tournai 22 (1967) 305-317.—J. HORNEFF, *Die Erneuerung des Diakonats*: Zeitschr. Missionsw. u. Religionsw. 51 (1967) 300-319.

⁴² R. SPIAZZI, *Decreto sul ministero e la vita sacerdotale* (Torino-Leumann 1967).—J. FRISQUE et Y. CONGAR, *Les prêtres* (Vatican II, Unam Sanctam 68: Paris 1968).—R. WASSÉLYNCK, *Les Prêtres* (Desclée 1968).—T. I. J. URRESTI, *Teología conciliar del presbiterado* (Madrid 1968).

munidad sacerdotal consagrada al Padre en Cristo y en el Espíritu (LG 10, 39; PO 2; SC 14; AA 3). El Espíritu es el agente de su vida carismática y de su renovación constante (LG 4). Toda la comunidad es vista en una perspectiva escatológica (LG VII). En este contexto eclesial, aparece la figura del presbítero no como un supercristiano, sino como un hermano entre hermanos y como un discípulo del Señor entre los demás discípulos (PO 9-10). A esta fraternidad óptica debe seguir una expresión visible en el comportamiento ético fraterno, en el relacionamiento interpersonal. Para esto, se recomiendan todas las actitudes que más favorecen este adecuado relacionamiento interhumano: la bondad, la sinceridad, la firmeza de carácter, la preocupación por la justicia, la fidelidad a la palabra dada, la modestia, el trato civil y humano, la amistad (PO 3, OT 11, cf. PO 6, 17, 22)⁴³.

b) El ministerio presbiteral es una diaconía espiritual.

El primer deber de esta diaconía es la evangelización. Esta diaconía de la palabra es, por muchos motivos, la primera (PO 4, 13; LG 28; ChD 30), y se ejercita de muchos modos: en la proclamación querigmática, en la catequesis y mistagogía, en la homilía paralitúrgica y litúrgica (ChD 30). Esta proclamación de la palabra debe inserirse en un contexto comunitario concreto (PO 4). La evangelización llega a su ápice en la eucaristía eclesial (PO 5). De este modo, el presbítero convoca la Iglesia y es su pedagogo en la fe (PO 5, 7, 13), distribuyéndole no sólo el pan de la eucaristía, sino también el de la palabra (PO 18). Segundo deber de esta diaconía es la santificación sacramental de la Iglesia, que llega a su perfección en el sacramento de la unidad y caridad eclesial: en la eucaristía comunitaria dominical (PO 5-6, LG 28, ChD 30), donde los fieles ejercen el común sacerdocio (LG 10-11, PO 5), y donde los presbíteros ejercen una función comunitaria especialísima (PO 13, ChD 30). Tercer deber de esta diaconía presbiteral es la caridad pastoral (PO 6). Esta función del gobierno, dirección y vigilancia pastoral es de vital importancia para la Iglesia, de ella son los obispos los primeros responsables (ChD 16), y con ellos colaboran de un modo eminente algunos presbíteros comprometidos directamente con la pastoral diocesana (ChD 30, LG 28, PO 5, 6,

⁴³ A. DE BOVIS, *Le presbyterat, sa nature et sa mission d'après le Concile du Vatican II*: *Nouv. Rev. Théol.* 39 (1967) 1009-1042.—J. AUER, *Dogmatische Gedanken zur Priesterbild von heute*: *Geist und Leben* 40 (1967) 423-442.—A. ANTWEILER, *Der Priester heute und morgen* (Münster 1967).—G. RAMBALDI, *Note sul sacerdozio e sul sacramento dell'ordine nella Cost. Lunen Centium*: *Gregorianum* 47 (1966) 517-541.—F. WUIF, *Stellung und Aufgabe des Priesters nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*: *Geist und Leben* 39 (1966) 43-61.

9, 13). Esta triple diaconía es dada para la edificación de la Iglesia (PO 2, 9) y su finalidad es la madurez cristiana del laicato, reconociendo y alimentando sus carismas específicos e individuales y atendiendo a sus deseos apostólicos (PO 9, 17, 21, LG IV, AA). Por eso la caridad del presbítero debe superar las barreras políticas (PO 6, 9), y las discriminaciones religiosas y confesionales (I.G. 28, PO 9), alimentándose constantemente de la palabra de Dios (DV 25)⁴⁴.

c) La diaconía presbiteral es pluricarismática.

Esta diaconía es íntimamente de naturaleza carismática, es decir, algo que supone la intervención divina, su gracia, su luz, su fuerza. A la luz del N. T., debería superarse la inadecuada definición teológica de carisma, entendido como gracia comunitaria y no individual. Dialécticamente el carisma no se opone a la gracia personal: la teología paulina y la experiencia pastoral muestran que en verdad el pastor de la comunidad se santifica en la medida en que es instrumento consciente y libre de santificación. Dialécticamente el carisma, como gracia para edificar la Iglesia, se opone al poder de destrucción y desedificación eclesial, pero no a la santificación personal del pastor de la comunidad. Esto supuesto, puede afirmarse que la diaconía presbiteral es pluricarismática: en su vocación y elección, en su consagración sacramental y en su misión apostólica, en sus oficios y potestades eclesiales, en la gracia que recibe y en la vida apostólica. En efecto, su vocación no acontece sin elección divina, ni sin participación de la comunidad (OT 2). Su consagración apostólica se hace por un rito que, siendo sacramental, no puede no ser carismático (LG 28, PO 3, 7, 8, 10, 19). Su misión eclesial se ejercita en el Espíritu, que es el agente primero del testimonio eclesial y de la evangelización del mundo, al cual el presbítero se destina (PO 10, 22, LG 28, ChD 29-32, AG 39), y cuya urgencia es la fuente de las adaptaciones apostólicas (PO 8, 13, 15, 22). Sus oficios de enseñar, santificar y gobernar no deben juzgarse meramente institucionales, ya que el magisterio eclesial, para ser plenamente convincente debe hacerse a impulso

⁴⁴ A. SUSTAR, *Das Priesterbild des zweiten Vatikanischen Konzils*, en F. ENZLER, *Priester-Presbyter* (Luzern/München 1968) 37-52.—K. RAUNER, *Knechte Christi* (Freiburg 1967).—H. BACHT, *Priesterliche Spiritualität nach dem II. Vatikanischen Konzil: Theologie und Glaube* 58 (1968) 201-213.—J. RATZINGER, *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes: Geist und Leben* 41 (1968) 347-376.—R. VAILLANCOURT, *Le sacerdoce et les trois pouvoirs messianiques: LavalThéolPhil.* 22 (1966) 248-303.—O. SEMMELROTH, *Die Präsenz der drei Ämter Christi im gemeinsamen und besonderen Priestertum: Theologie und Philosophie* 44 (1969) 181-195.

del Espíritu y en un horizonte existencial de amor, esperanza y fe; por otra parte, los sacramentos eclesiales son signos, gestos, ocasiones y causas de la gracia, de la esperanza, de la caridad y de la fe. Finalmente, la actividad pastoral es el máximo ejercicio de la caridad eclesial, con excepción del mismo martirio (Jn 21,15-17). Ahora bien, la caridad es el mayor de los carismas (1 Cor 12-13). Por tanto, todos los oficios presbiterales, si se ejercitan en la caridad eclesial, deben ser considerados de naturaleza carismática y santificadora, comunitaria e individualmente. Esta vida apostólica del presbítero no sólo no excluye una cierta conformación existencial con Cristo, sino que la exige, ya que el apóstol supone el discípulo (PO 2). Así, el presbítero puede actuar como un instrumento personal del Espíritu divino y del poder salvífico de Dios en la historia, en favor de los hombres, asumiendo una forma de existencia verdaderamente carismática (PO 12-13)⁴⁵.

- d) La diaconía carismática de los presbíteros se ejercita en la comunión jerárquica.

La jerarquicidad de la diaconía presbiteral se expresa bien en la paz, unidad y comunión con el Presbiterio de la Iglesia local y con su obispo, que supone al mismo tiempo el fin del individualismo presbiteral y es fuente de un nuevo y fecundo relacionamiento interpersonal. Expresión visible de la unidad del presbiterio local son sobre todo la concelebración eucarística y la ordenación de nuevos ministros (LG 28, ChD 28, PO 7). Aunque en cierto modo la plenitud del ministerio sea detentada por el obispo (LG 21, 28), cuyo representante en las comunidades menores es también el presbítero (LG 28, PO 5, 7); todos los presbíteros participan de una misma vocación divina, consagración eclesial, misión apostólica, oficios y potestades comunitarias, existencia carismática (PO 2, 7, 12). Sobre esta comunidad teológica debe construirse una comunión existencial, por la que el presbítero pase a ser «hermano», «amigo» y, de algún modo, «hijo», «colaborador» y «consejero» de su obispo (LG 28; ChD 16, 28; PO 4, 7, 12). La visibilidad jurídica de esa unión se manifiesta en la misión y jurisdicción canónica y en la participación individual en las decisiones del presbiterio (PO 7, ChD 28). Pero, sobre todo, debe expresarse esta unión presbiteral en una verdadera fraternidad, en una comunidad de oración y trabajo, en la mutua amistad, hospitalidad y comprensión (LG 28, ChD 28, PO 8), e incluso en una comunidad de bie-

⁴⁵ W. SCHAMONI, *Die Charismen in der Geschichte der katholischen Kirche: Theologie und Glaube* 56 (1966) 206-224.—J. GALOY, *Le Sacerdoce dans la doctrine du Concile: Nouv. Rev. Théol.* 88 (1966) 1044-1061.

nes (LG 28; PO 15, 17). Así, pues, esta función presbiteral es no sólo eclesial, diaconal y carismática, sino también institucional y jerárquica, aunque tal dimensión sólo es adecuadamente integrada cuando se vive en el espíritu de la fraternidad cristiana⁴⁶.

CONCLUSIONES

Séanos permitido ahora exponer brevemente las conclusiones que deducimos del presente estudio sobre la teología del ministerio eclesial:

1. El elemento categorial que polariza las críticas de la presente contestación en la teología del ministerio es la figura del sacerdote mediador. Tal figura es criticada por la civilización secular, por la teología protestante y por la contestación católica post-conciliar. Una respuesta a la problemática levantada no puede ser obtenida apenas en las tesis de un tratado dogmático clásico «De sacramento Ordinis», sino que exige una investigación sobre la naturaleza del ministerio eclesial según el N. T., la Tradición y el Magisterio.

2. A la luz del N. T., el ministerio pastoral aparece primeramente en un contexto eclesial que se autocomprende como espacio aristocrático, y como comunidad sacerdotal activa, diversificada en servicios eclesiales. Según su naturaleza, puede decirse que es una diaconía carismática vicaria de Cristo e íntimamente relacionada con la misión y sucesión apostólicas. Además, el N. T. conoce un rito carismático de sucesión y colación litúrgica del ministerio pastoral.

3. La Tradición eclesial nos muestra, a través de la historia de las instituciones y de las doctrinas sobre el ministerio eclesial, que las dimensiones carismática, diaconal y jerárquica pueden considerarse fundamentales en la estructura teológica del ministerio. Estas tres componentes no siempre fueron vividas uniforme y armónicamente. La dimensión carismática del ministerio tal vez se escindió unilateralmente de la dimensión diaconal y se fundió, con exclusividad, con la forma de vida monacal. La dimensión diaconal, funcional y de participación eclesial tal vez se atrofió

⁴⁶ A. M. CHARRUE, *Le prêtre dans l'Église selon la Const. Lumen Gentium*: *Seminarium* 6 (1966) 549-566.—H. VOLK, *Der Priester und sein Dienst im Lichte des Konzils* (Mainz 1966).—W. KASPER, *Die Funktion des Priesters in der Kirche: Geist und Leben* 42 (1969) 102-116.—K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Priesterbild von heute und morgen*, en: *Weltpriester nach dem Konzil* (München 1969) 91-118.

indebidamente, al mismo tiempo que la dimensión jerárquica se hipertrofiaba, incluso por influencia del juridicismo eclesiástico y del llamado triunfalismo clerical. Las categorías sacerdotales y el ritualismo litúrgico adquirieron un peso desproporcionado en la estructura de la diaconía ministerial, a expensas del papel reservado a la palabra y a la caridad pastoral. Desde el punto de vista ecuménico, las diversas teologías denominacionales tienden a diferenciarse según su subyacente monismo metafísico, que no carece de una fuerte unilateralidad.

4. El Magisterio de la Iglesia, particularmente la doctrina del Vaticano II, ofrece una base teológica precisa y clara no sólo para explicar la naturaleza sacramental del rito litúrgico de colación del ministerio, sino principalmente para elaborar una síntesis armónica sobre la teología del ministerio en sus dimensiones básicas de diaconalidad, carismaticidad y jerarquicidad. En efecto, el Vaticano II procuró reaccionar contra numerosos unilateralismos. Primeramente, procurando una exacta perspectiva teológica: trinitaria y comunitaria, diaconal y colegial, carismática e institucional, sacramental y funcional, litúrgica y misional. En segundo lugar, procuró el equilibrio, en la descripción de la jerarquía, entre Iglesia universal y local, primado y episcopado; la sacramentalidad del episcopado y la restauración del diaconado, así como la revalorización del laicado y sus carismas, anulan el «monopolio» presbiteral. En tercer lugar, desaparece el monopolio de la liturgia en la actividad del ministerio, compensada por el peso atribuido a la diaconía de la palabra y a la caridad pastoral. La tensión entre las potestades de orden y jurisdicción disminuye, subsumida en cierto modo en la potestad de la palabra, que simultáneamente enseña, santifica y gobierna, y alcanza su más densa expresión en el sacramento de la unidad y caridad eclesial.

5. Ante la presente contestación de la figura del sacerdote mediador, y a la luz del N. T., de la Tradición y del Magisterio, habría que observar que la mediación sacerdotal o el sacerdocio ministerial, que la teología católica desea defender, sería más expresivamente definido como ministerio eclesial y, a saber, como una diaconía pluricarismática, representativa de Cristo, espiritual y al mismo tiempo institucional, para convocar, santificar y gobernar la comunidad local, por la palabra, el sacramento y la caridad pastoral, pretendiendo promover la madurez cristiana de los fieles y la salvación del mundo; y cuya colación eclesial se realiza en un rito litúrgico de naturaleza estrictamente sacramental.

Universidad Gregoriana. Roma.

FÉLIX-ALEJANDRO PASTOR, SJ.