

Laicos con encomienda pastoral en Suiza

Jesús Martínez Gordo

La Instrucción Vaticana sobre la colaboración de los fieles laicos en el ministerio de los sacerdotes, de 1997, cayó especialmente mal en Suiza en donde se dejaron oír las críticas de algunos obispos por separado, de los teólogos y de la misma Conferencia Episcopal. La larga praxis de esta Iglesia suiza en materia de colaboración permite abundar en tres puntos básicos para el futuro de toda la vida eclesial: el de la corresponsabilidad entre cada obispo, Roma y su comunidad local, el de las relaciones del ministerio ordenado con las comunidades y el del papel del diacono permanente dentro de la comunidad.

Primeras reacciones

La Instrucción Vaticana sobre la colaboración de los fieles laicos en el ministerio de los sacerdotes (1997) cayó particularmente mal en Suiza¹. Y aunque dicha Instrucción estaba dirigida de modo especial –como recoge B. Sesboüé– a las diócesis de la zona germanoparlante (además de Alemania y Austria)², la reacción de las restantes iglesias locales fue

¹ Cf. MARTÍNEZ GORDO J., «La experiencia de los laicos con encomienda pastoral en Suiza», *Surge* 606 (2001) 357-375. Cf. *Ibid.*, MARTÍNEZ GORDO J., «La experiencia de los laicos con encomienda pastoral en Francia», *Razón y Fe*, 1235-1236 (2001) 143-156.

² Cf. SESBOÜÉ B., «Rome et les laïcs. Une nouvelle pièce au débat: l'Instruction romaine du 15 août 1997», Paris, 1998, pág. 102.

igualmente contestaria, con la excepción de Coira, por estos tiempos gobernada por Mons. W. Haas.

De los obispos

Es ilustrativo el titular de un resumen de prensa fechado el 17 de noviembre de 1997 –que se podía leer en la página web de la iglesia helvética– en el que se recogían, entre otras, las reacciones de los obispos suizos a la Instrucción. El resumen en cuestión se titulaba: «Coira ríe, Basilea llora» e informaba de que el movimiento católico conservador «Pro ecclesia», firme apoyo de W. Haas, saludaba como altamente necesaria la Instrucción puesto que los laicos se habían apropiado durante los últimos años de derechos que no les pertenecían, particularmente en lo que tocaba a la eucaristía y a la administración de los sacramentos³.

C. Cassetti, vicario episcopal y portavoz de Coira, consideraba que este documento era de una gran ayuda y recordaba cómo Mons. Haas había sido siempre partidario de una delimitación clara entre los laicos y los sacerdotes sin, por ello, restringir la acción propia de los laicos. Mons. Ivo Fürer, obispo de S. Gallo, reconocía que los laicos comprometidos pastoralmente podían estar decepcionados por dicho documento. Sin embargo, llamaba a la calma y manifestaba su voluntad de buscar caminos para poder continuar con la colaboración entre sacerdotes y laicos.

Igual de prudente fue la reacción de Mons. K. Koch, obispo de Basilea. En una carta dirigida a los agentes pastorales de su diócesis les manifestaba su preocupación por la Instrucción y les pedía evitar reacciones precipitadas. Es cierto –decía– que el documento pone muchos límites a la asunción de responsabilidades pastorales por parte de los laicos. También es cierto que puede dar la impresión de que el camino emprendido por la diócesis de Basilea estos últimos años parece estar bajo sospecha. Pero antes de tomar ninguna decisión –manifestaba– quiero estudiarlo con el consejo episcopal y con todas las instancias diocesanas afectadas con la intención de buscar una salida ajustada a la situación pastoral de la diócesis. Finalizaba reconociendo que este documento podía ocasionar «decepciones y heridas», pero aconsejaba evitar decisiones que causaran daños mayores y que acabaran afectando a la imprescindible comunión en la fe.

³ Cf. APIC, 17.XI.1997.

De los teólogos

Las reacciones de los obispos llamando a la prudencia estuvieron acompañadas de otras valoraciones ofrecidas por algunos teólogos. Concretamente, M. Donzé, profesor de teología pastoral en la universidad de Friburgo entendía que la Instrucción era muy restrictiva y que iba a ocasionar numerosos problemas en Suiza y en otras iglesias locales porque empezaban a ser legión los laicos que trabajaban corresponsablemente con los sacerdotes como catequistas, asistentes pastorales, responsables laicos de parroquias, animadores de juventud o responsables de capellanías en los hospitales y en las cárceles⁴. Y, además,

*esta Instrucción sólo sirve para dar
munición a quienes se oponen a
cualquier reforma en la Iglesia*

todos ellos lo hacían habiendo adquirido una formación teológica. En Suiza se está asistiendo —constataba el profesor Donzé— al desarrollo de toda una serie de ministerios. Esta eclosión está avalada por la tradición de la primera Iglesia (véase el listado de la epístola a los Filipenses), por el Vaticano II, por Pablo VI (al abrir la posibilidad de otros ministerios, además del lecturado y del acolitado) y por el mismo Juan Pablo II en su encíclica «Redemptoris missio» de 1990.

Pues bien, continuaba el profesor Donzé, esta línea de apertura se ve truncada en esta Instrucción porque el papel de los laicos con encomienda pastoral queda reducido a tareas de suplencias cuando no haya sacerdotes. Sin embargo, no se puede ignorar que la Instrucción defiende una teología ministerial que está llamada al fracaso. El mejor ejemplo de ello es lo que está pasando con la aplicación del canon 517.2. Ésta es una posibilidad inspirada en la teología de la suplencia y que, muy probablemente por ello, no funciona porque el sacerdote responsable (y no residente en la parroquia) solo puede realizar, en el mejor de los casos, una labor de «alta supervisión» sobre el trabajo de los laicos. En la práctica, son éstos quienes coordinan y dirigen las parroquias. Se constata, además, una apuesta por concentrar en los presbíteros todo el ministerio eclesial. Al querer salvar la especificidad del sacerdote, se diluyen desmedidamente los ministerios laicales y su protagonismo en las comunidades cristianas.

⁴ Cf. DONZÉ M., APIC. CthoLink 18.11.97.

Finalmente, este documento reacciona ante determinados abusos, pero tiene dificultades para reconocer que las arbitrariedades no son la regla ni están extendidos en todas las iglesias. No se justifica, por ello, un documento de esta naturaleza ni sus pretensiones de aplicabilidad en toda la iglesia universal. Es mucho más sensato dejar el campo abierto a las iglesias locales para que vayan adoptando las decisiones que estimen necesarias en el respeto a la estructura fundamental de la iglesia católica. Y si se presentan algunos abusos localizados, es responsabilidad de la curia dialogar y encauzar tales decisiones.

En parecida línea argumentativa se expresaba L. Karrer, profesor y decano de la facultad de teología de la universidad de Friburgo cuando denunciaba que la desconfianza y el temor a los laicos atravesaban la Instrucción desde el principio hasta el final⁵. Además, continuaba, es un documento que no ayuda a resolver los verdaderos problemas pastorales; como mucho, quiere arreglar todo de manera centralizada. Por ello, tratando de salvar una supuesta pérdida de identidad del sacerdote en favor de los nuevos ministerios laicales, acaba adentrándose en los pantanosos terrenos de la casuística. Esta Instrucción –concluía L. Karrer– sólo sirve para dar munición a quienes se oponen a cualquier reforma en la Iglesia, lo que acabará haciendo más complicado el trabajo de los laicos con encomienda pastoral.

De la Conferencia Episcopal Suiza

El 3 de diciembre de 1997 era la Conferencia Episcopal de Suiza la que se posicionaba ante la Instrucción romana y lo hacía constatando que había sido recibida con consternación por una buena parte de la iglesia⁶. Son muchos los laicos –decían– que se han sentido desautorizados y que están desmoralizados e, incluso, enfadados. Los mismos obispos manifiestan estar sorprendidos por la publicación de un documento de este estilo.

A continuación llamaban la atención sobre el reconocimiento que la Instrucción hacía –siguiendo la vía abierta por el concilio Vaticano II– de

⁵ Cf. KARRER L., APIC 14.XI.1997.

⁶ Este documento se puede consultar en la página web de la conferencia episcopal suiza. Cf. *Ibíd.*, VIDAL M., «La collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres. L'instruction romaine du 15 août 1997», LMD 215 (1998) 92.

la vocación y misión de los laicos, así como sobre su colaboración en el seno de la iglesia. Al hilo de tal reconocimiento, los obispos suizos agradecían su trabajo, les renovaban la confianza e indicaban que su contribución era indispensable en la marcha de la iglesia puesto que no entraba en competencia con la tarea de los sacerdotes, sino que era desarrollada en colaboración con ellos. De todas formas, entendían que la Instrucción también tenía que ser leída como una invitación a la autocrítica. Y, al proceder desde esta perspectiva, tenían que ser sensibles a la preocupación por definir de manera más clara los diversos ministerios y la urgencia por revalorizar el sacramento del Orden.

Indicaban a continuación que era competencia de cada obispo estudiar, con sus diversos consejos, las vías concretas de aplicación de este documento en sus respectivas diócesis, dadas las grandes diferencias existentes entre las diversas iglesias locales. Está de más, abundaban en este punto, entender al obispo como un mero ejecutor de lo promulgado desde Roma o como una persona que ignora la imprescindible unidad con el Papa y con el magisterio de la Iglesia universal.

se antoja difícil de imaginar un escenario en el que los cristianos suizos no tengan una palabra que decir sobre la marcha de su iglesia

Por ello, apuntaban, la verificación de las situaciones indicadas en la Instrucción es algo que ha de realizarse con inteligencia, paciencia y, sobre todo, en diálogo con las personas afectadas. Lo que es fruto de decenios de trabajo no puede ser objeto de un repentino cambio de rumbo. Así pues, concluían, las disposiciones adoptadas por nosotros mismos y por nuestros predecesores siguen en vigor. En un último párrafo se dirigían críticamente a las autoridades vaticanas para indicarles que el diálogo era el instrumento que había que emplear. Sólo con el diálogo es posible abrir las vías adecuadas que permitan afrontar el futuro con serenidad e ilusión. Y este futuro –apuntillaban su declaración– pasa por una colaboración responsable y decidida entre sacerdotes y laicos.

Temas de fondo

La experiencia suiza se presenta como una magnífica ocasión para abundar en tres puntos que enorme calado en la vida eclesial: la corresponsabilidad y fe

bilidad, tanto en relación con el Vaticano como con las comunidades cristianas, el ministerio sacerdotal y el diaconado permanente.

La corresponsabilidad

La iglesia helvética está particularmente atenta a favorecer y desarrollar la corresponsabilidad. Esta inquietud está planteando algunas cuestiones interesantes en una doble y complementaria dirección: en primer lugar, entre los obispos y el Papa y, en segundo lugar, entre los ministerios ordenados y las comunidades cristianas. Es cierto que la comunión que ha de presidir y regular la vida de la comunidad cristiana es bastante más que la simple correlación de fuerzas a la que se debe habitualmente el juego democrático. Sin embargo, también lo es que resulta sumamente difícil practicar la comunión sin antes haber escuchado el parecer mayoritario del Pueblo de Dios y sin haber debatido y asumido los criterios que han de presidir una auténtica praxis comunal para que no derive en arbitrariedad o autoritarismo. Quizá, por ello, se antoja difícil de imaginar un escenario en el que los cristianos suizos no tengan una palabra que decir sobre la marcha de su iglesia.

*los cristianos suizos saben que su
palabra –al menos en los asuntos
económicos– es algo más que
meramente consultiva*

Además, su mentalidad altamente corresponsable se ve reforzada y alimentada por la relativa frecuencia con que hacen uso de los sínodos y, sobre todo, por la libertad de que se hacen gala en los mismos. El sínodo de 1972 es el ejemplo más elocuente de ello, pero también lo son otros celebrados más recientemente⁷.

Sólo al hilo de esta mentalidad más corresponsable se ha de entender, por ejemplo, la participación – de una u otra manera – del Pueblo de Dios en la elección de sus obispos, así como las reacciones justificadamente contestarias cuando tal derecho no ha sido debidamente respetado en su espíritu. Lo acontecido en Coira durante el último decenio del siglo XX ilustra sobradamente el celo de la comunidad cristiana por preservar tales derechos, por más que desde algunas instancias vaticanas sean percibidos como privilegios y se consideren desmedidas e improcedentes las

⁷ Cf. HÉBRARD M., «Revolution tranquile chez les catholiques. Voyage au pays des Synodes diocésains», Paris, 1989, pág. 179.

reacciones de protesta habidas, al entender que se ha respetado la formalidad de la ley. Es probable que mucho tenga que ver en este talante la administración del llamado impuesto religioso mediante las «corporaciones eclesiásticas», lo que dota, «de facto», al Pueblo de Dios de un protagonismo desconocido en otras iglesias locales. Los cristianos suizos saben que su palabra –al menos en los asuntos económicos– es algo más que meramente consultiva⁸.

Se podría decir que el modelo suizo de la corresponsabilidad se caracteriza por articular el imaginario eclesiológico de la iglesia como Cuerpo de Cristo desde la prioridad de la concepción de la comunidad cristiana como Pueblo de Dios⁹. Tal prioridad es posible que explique, entre otros puntos, la vocación sinodal de esta iglesia, el protagonismo de las comunidades cristianas, su apuesta por los laicos con encomienda pastoral, la programación de la actividad pastoral con el concurso de todos los fieles que quieran libremente participar, su decantamiento por una información exhaustiva de lo que se hace, la presidencia marcadamente dialogante de su ministerio ordenado (diáconos, presbíteros y obispos) y también –hay que decirlo todo– la crítica vaticana en el sentido de que la Iglesia no puede vivir en una sinodalidad permanente porque hay que gobernar y tomar decisiones en fidelidad a la autoridad recibida¹⁰.

Esta manera de vivir y entender la corresponsabilidad es algo que, necesariamente ha de afectar a las relaciones de la Iglesia suiza con el Vaticano. Son particularmente llamativas las recomendaciones que formulaba en el año 2000 la asamblea diocesana de Friburgo a su obispo cuando evaluaba su relación con la curia romana: reconocía su preocu-

⁸ Parece que las «corporaciones eclesiásticas» reemplazan al «consejo parroquial para los asuntos económicos» previsto por el código de derecho canónico y que el punto 5.5 de la Instrucción romana se refiere a estos organismos cuando llama la atención sobre el riesgo de que grupos especiales de estudio o de expertos en cuestiones particulares puedan convertirse en organismos paralelos que invaliden la normativa canónica cuando recuerda que las propuestas que emitan tales instituciones han de ser consideradas como pareceres dados al ministerio ordenado para éste proceda posteriormente como estime más conveniente. Continúa diciendo: «si tales organismos han nacido en pasado sobre la base de costumbres locales o a circunstancias particulares, se dispongan los medios necesarios para adaptarlos conforme a la legislación vigente de la Iglesia».

⁹ Cf. DENIS H., «Église peuple de Dieu, une priorité impossible?», L&V 182 (1987) 99-117.

¹⁰ Cf. CHALENDAR X. de., «Responsabilités eclesiales pour laïcs», Paris, 1983, pág. 5.

pación por salvaguardar la unidad y por respetar la autoridad, pero le invitaba a no perder nunca de vista su palabra profética no sólo ante el mundo sino también en su relación con el Vaticano y, concretamente, con el sucesor de Pedro y con sus colaboradores. Y, en el marco de una concepción eclesiológica que articula el imaginario de la iglesia como Cuerpo de Cristo desde la prioridad del Pueblo de Dios, le pedía que escuchara atentamente, representara y defendiera el «sensus fidei» de la diócesis, es decir, la sensibilidad teológica, espiritual y pastoral de la Iglesia de Friburgo. Evidentemente, esta eclesiología es difícilmente compatible con otro modelo que tienda a subra-

*los obispos suizos tienden a afrontar
esta clase de problemas reclamando
un diálogo con la Santa Sede sobre
las cuestiones en litigio*

yar o sea proclive a favorecer formas centralistas y centralizadoras. Cuando ello sucede –como en el momento presente– no hay que extrañarse de que se escuchen voces cuestionando que se puedan identificar esas formas –escasa o nulamente corresponsables– con la voluntad de Dios¹¹.

Sobre este trasfondo eclesiológico y pastoral se explica, igualmente, que el episcopado helvético no acabe adoptando actitudes tan formalmente firmes en su relación con el Vaticano como, por ejemplo, las de algunos obispos alemanes cuando solicitan la celebración de un concilio Vaticano III para estudiar la praxis del primado y su articulación con el ministerio episcopal. Los obispos suizos tienden, más bien, a afrontar esta clase de problemas no por elevación (vía también necesaria), sino reclamando un diálogo directo con la Santa Sede sobre las cuestiones en litigio, posicionándose críticamente ante determinadas decisiones tomadas por el Vaticano (como el caso de la nominación de Mons. W. Haas), llamando a la feligresía a cuidar la unidad y evitar una afirmación desmedida de lo singular al precio de la comunión y recordando, finalmente, que ellos no son meros ejecutores de las decisiones tomadas en Roma sino los responsables de guardar la unidad de la fe con prudencia, paciencia, inteligencia y diálogo.

¹¹ Cf. CIVELLI J., «Quel ministère demain?» Choisir, décembre (2000) 9-14.

Las relaciones del ministerio ordenado con las comunidades

El debate sobre la corresponsabilidad y su ejercicio está derivando más recientemente sobre dos cuestiones íntimamente relacionadas (no solo específicas de Suiza, sino de otras muchas iglesias europeas) como son el preocupante déficit de vitalidad de las comunidades cristianas y el aparcamiento de las mismas (a pesar de su fragilidad) tanto en la reorganización del territorio como, sobre todo, en la formación, discernimiento y tarea de los laicos con encomienda pastoral.

Escasa vitalidad comunitaria. El problema principal de la comunidad cristiana empieza a ser –al decir de algunos analistas– no tanto el del respeto debido a su protagonismo cuanto la escasa vitalidad que empieza a presentar. J. M. Pasquier, capellán en la Universidad de Neuchâtel y responsable pastoral en la parroquia de Notre-Dame apunta que la tarea fundamental de los próximos años va a consistir en construir comunidades vivas¹². Empiezan a existir asambleas eucarísticas –indica– en las que lo que falta ya no es el sacerdote a los fieles, sino los fieles a los sacerdotes. La carencia de sacerdotes celebrantes y responsables de las comunidades es importante pero está empezando a ser una prioridad derivada ya que los laicos comprometidos envejecen y eso empieza a ser más difícil de reemplazar que los mismos sacerdotes. Por eso, la urgencia de los próximos años va a ser la de encontrar cristianos que testimonien su fe en el mundo y que sean capaces de hacer renacer las comunidades.

Comunidad y laicos con encomienda pastoral. Pero, en segundo lugar, esta comunidad cristiana –a pesar de estar cada día más debilitada– no deja de reclamar legítimamente el protagonismo que ha de tener en la reorganización territorial y en la llamada, envío, acogida y sostenimiento de los laicos con encomienda pastoral. Ha sido H. Legrand quien recientemente ha llamado la atención sobre estos puntos con particular acierto¹³. Si el modelo alemán puede dar la impresión de obedecer más a la idea de crear una especie de funcionariado o cuarto estamento que se ofrece –ante la urgencia de las necesidades pastorales detectadas– a los

¹² Cf. BAVAUD B., «Le visage du prêtre diocésain en l'an 2000» Choisir, juin (1992) 12-13.

¹³ LEGRAND H., «Le rôle des communautés locales dans l'appel, l'envoi, la réception et le soutien des laïcs recevant une charge ecclésiale» LMD 215 (1998) 9-32.

responsables de las unidades pastorales, el modelo suizo y francés parece mucho más sensible a reconocer el protagonismo de las comunidades cristianas en el acompañamiento de estos laicos desde el primer momento.

La llamada –se recuerda en este modelo– no es un asunto personal que se ventila únicamente en la conciencia de cada uno o en diálogo única y exclusivamente con el coordinador general o con el director espiritual de la institución a la que el obispo encomienda tal tarea. Los suizos y franceses tienden a subrayar el protagonismo de las comunidades y su papel discernidor ante el obispo. Por ello, no es de extrañar que la decisión de favorecer esta figura (y también la necesaria –y en algunos casos, drástica– reorganización territorial) es algo que ha resultado de la celebración de Sínodos en más de la mitad de las diócesis francesas¹⁴ y que, en el caso suizo, su operativización esté pasando por las llamadas «corporaciones eclesiales» (instituciones que administran el impuesto religioso y, por ello, tienen la responsabilidad de garantizar la viabilidad profesional de tal encomienda). En el punto de mira de estas iglesias se encuentra la firme voluntad de actualizar la praxis de las primeras comunidades cristianas, en particular cuando los apóstoles les pedían que les presentaran algunas personas para ayudarles en el ejercicio de su ministerio y cuando dialogaban con ellas sobre las necesidades y las demandas que les llegaban (Cf. Act. 6, 1–6).

Sin embargo, apunta críticamente H. Legrand, en la actualidad se corre el riesgo de acabar siendo más un deseo que una realidad ya que se considera, de hecho, a las comunidades más como destinatarias de estos nuevos ministerios que como fuente y soporte de los mismos¹⁵. Si esta tendencia se generalizara habría serias dificultades para no acabar respetando la tradición más venerable de la iglesia (amante de cuidar la relación entre uno –el sacerdote–, todos –la comunidad– y algunos –los diferentes ministerios–). Como también las habría para respetar la eclesiológica de comunión del Vaticano II en favor de la concepción de la Iglesia como Cuerpo de Cristo. Difícilmente se garantizaría la voluntad ecumenista y seguiría pendiente de justificación, desde un punto de vista pastoral y socio-eclesial, cualquier mentalidad centralista y centralizadora

¹⁴ LEGRAND H., a. c. pág. 18.

¹⁵ LEGRAND H., a. c. pág. 11.

en el seno de las diócesis¹⁶ (y que, curiosamente, tanto se critica cuando la curia romana tiene comportamientos similares y manifiesta un craso desconocimiento del principio de subsidiariedad)¹⁷. Una vez explicitados algunos de estos extremos, H. Legrand se detiene en estudiar críticamente ocho ejemplos de investidura (envío eclesial) de estos laicos¹⁸ para ofrecer, a continuación, una propuesta sobre cómo se tendría que reconocer el papel de la comunidad cristiana en la celebración de los mismos.

Resalta como aspectos positivos de estos ocho **rituales de envío** eclesial los siguientes puntos: se celebran en la asamblea dominical, como asamblea plena que es; se recuerda que la comunidad ha sido consultada previamente; se pide y se deja un rato para la oración silenciosa; se recuerda que la comunidad se compromete en el sostenimiento futuro del laico; se proclama que va a ejercer su misión en nombre de la comunidad, previa elección y encomienda por parte del obispo; se tienen presentes

es cierto, que sólo un nuevo concilio puede cambiar las condiciones de acceso al ministerio pastoral, pero esta convicción no obsta para que se formulen propuestas

las personas que han intervenido en su discernimiento: particularmente, el consejo pastoral y el acompañante; se trae a colación el papel del obispo o de su vicario general en este proceso de nombramiento como ministros que son de comunión con la diócesis; se prevé expresamente la profesión de fe

¹⁶ Véase la difícil relación de la curia romana con algunas conferencias episcopales en HÜNERMANN P., «Autorité épiscopale et primatiale dans l'église catholique allemande», L&V 247 (2000) 75–82. Cf. Ibid., ANTOINE Ch. «Les rapports entre l'épiscopat brésilien et le Saint-Siège», L&V 247 (2000) 65–73. Cf. Ibid., SINGLES D., «Des mésaventures d'une conférence épiscopale», L&V 247 (2000) 53–63. En el marco de estas crecientes dificultades hay que entender la petición de un Concilio Vaticano III por parte de K. Lehmann.

¹⁷ Cf. LEGRAND H., a. c. pp. 16–17 donde comenta la inversión que se constata el canon 329.2 sobre el nombramiento de los obispos: la comunidad ha pasado de ser sujeto en la elección de sus obispos a mera destinataria, a excepción de una treintena de diócesis de Alemania, Austria y Suiza en las que es posible participar, en alguna medida, en su elección. Las razones históricas y coyunturales que aconsejaron en su día una intervención más radical de Roma parecen haberse trocado en razones supuestamente teológicas, incluso al precio de ignorar la praxis secular de la Iglesia. Mélancton escribía en su «Apología de la Confesión de Ausburgo», n° 188 en BIRMELÉ A., LIENHARD M., «La foi des Églises luthériennes», Paris, 1991, pág. 159: «Non est transferendum ad pontifices quod dicitur de ecclesia».

¹⁸ Cf. a. c. pp. 25 y ss. Siete ejemplos son de diócesis franceses y uno es brasileño.

de los ministros, ya sea solos o con la comunidad, se especifica la duración de su encomienda y que se les entrega la carta de misión.

En general, apunta H. Legrand, el tono de estas celebraciones es más cristológico que pneumatológico, lo que se evidencia cuando no se indica nunca que los nuevos ministros tengan que dar cuentas a otros o a la asamblea cristiana.

El análisis de estos modelos le lleva a formular una **propuesta de celebración del envío eclesial** que pasaría por recordar la llamada, el consentimiento y los testimonios recabados que avalan la idoneidad de la persona a la que confiere tal ministerio; proclamar y confesar la fe, todos profesan con el ministro la misma fe de la que todos son igualmente responsables; la epiclesis, a fin de evitar la acentuación cristológica: es el Espíritu quien confiere a cada cristiano un don para ponerlo al servicio de todos, por ello, es bueno que toda la iglesia invoque al Espíritu para que el «nosotros» de la comunidad se alimente tanto de la unidad como de la diversidad, es así como también se favorece que la comunidad se comporte como corresponsable en este juego entre «uno, todos y algunos»; la aceptación de la encomienda, algo que puede hacerse con un «Amen» tanto por parte de la comunidad como del ministro laical, finalizada tal aceptación sería aconsejable que se dijera al laico: «tienes la responsabilidad de informar cada año a nuestra asamblea y a tu equipo de trabajo, o a la autoridad diocesana, de los puntos positivos que resultan de vuestra encomienda y de las dificultades del mismo», o también: «Asumes la responsabilidad de dar cuenta del ministerio recibido»; la entrega de la encomienda, este es, probablemente el paso que mejor se entiende; el recordatorio de que la comunidad se compromete a sostener económicamente al ministro laical.

Un nuevo presbítero en ciernes: el ministro de la comunidad

La experiencia suiza también se presenta como una excelente ocasión para profundizar en lo que está suponiendo la aparición de esos ministerios laicales y en la incidencia que puede tener en la concepción y en la praxis del ministerio ordenado. Es cierto, como recuerda la redacción de la revista «Choisir», que solo un nuevo concilio puede cambiar las condiciones de acceso al ministerio pastoral y que la autoridad del Papa no

es suficiente¹⁹. Pero esta convicción no obsta para que se formulen propuestas y consideraciones nuevas, necesitadas de ser pulidas y maduras.

Tal es el caso de la aportación que ofrecen, entre otros, J. Moingt y X. de Chalendar para quienes la crisis por la que atraviesa la comunidad cristiana puede ser afrontada siguiendo tres estrategias diferentes²⁰:

La **primera**, reorganizando la vida en la Iglesia en función de su decreciente número de sacerdotes disponibles. Se trataría de redistribuir mejor las tareas y colocar a los sacerdotes en los principales centros urbanos invitando a los fieles a que se acerquen a ellos para satisfacer sus demandas religiosas. Esta es la solución que más agrada a la jerarquía porque no toca para nada la estructura jerárquica de la Iglesia. En realidad –crítica J. Moingt– es una falsa solución porque parte de que la vida cristiana gravita en torno al ministerio sacerdotal. No es de recibo –apunta a continuación– que los fieles tengan que acomodarse a la escasez de sacerdotes. Las pistas que hay que abrir pasan o por reconocer que los sacramentos han sido instituidos para el bien de los fieles (por lo tanto, la Iglesia les reconoce el derecho a poder recurrir a ellos, incluso cuando no haya sacerdotes) o por aceptar que Cristo ha vinculado el don de los sacramentos al ministerio de los sacerdotes (en cuyo caso hay que encontrar los medios para que los fieles puedan disponer de los sacerdotes necesarios).

*la actual praxis eclesial está
mostrando que es preciso instaurar
«el ministro de la comunidad»,
sería elegido por ella y estaría
consagrado a su servicio*

La **segunda** estrategia posible pasa por aceptar comunidades sin sacerdotes. Esta alternativa no es de recibo porque supondría reconstruir la Iglesia sobre bases que no tienen en cuenta su tradición ni su principio de autoridad.

¹⁹ Cf., Choisir, décembre (2000) 13.

²⁰ MOINGT J., «L'avenir des communautés chrétiennes. Une conférence du P. Moingt sj, analysée par Jean-Bernard Lang, Genève». Choisir, mai (1994) 8–11. Cf. Ibid., Cf. Ibid., CHALENDAR X., de, «Responsabilités ecclésiales pour laïcs», Paris, 1983, pp. 87–88.

La tercera posibilidad se decantaría a favor de que los sacerdotes pudieran casarse y las mujeres ser ordenadas. La iglesia rechaza tales vías como contrarias a una larga tradición desconociendo lo que decía Tertuliano: «Cristo no es llamado costumbre, sino verdad». No hay, apunta J. Moingt, razón teológica seria que se pueda oponer a que las mujeres sean ordenadas. Y, sin embargo – crítica– las propuestas que se ofrecen en la tercera vía tampoco solucionan el problema de fondo porque parten de la hipótesis incontestada de que el pueblo cristiano no podría vivir de otra manera que siendo atendido por una clerecía. Éste es el supuesto que hay que analizar.

Hay que sustituir –propone a continuación– una eclesiología vertical por otra inductiva, tomándose en serio que el sacerdocio común no es una palabra vana, sino la fuente de la que deriva el derecho a celebrar que son el Cuerpo de Cristo. Ahora bien, éste es un derecho que no se les reconoce si únicamente pueden celebrar la eucaristía recurriendo a los servicios de un sacerdote que se les ha enviado para este fin y si se les impide participar del banquete eucarístico –como sucede en la actualidad– por la carencia de presbíteros.

La actual praxis eclesial está mostrando –observan tanto J. Moingt como X. de Chalendar– que es preciso instaurar «el ministro de la comunidad».

*para la teología católica el poder del
ministerio viene «de lo alto» y no
del reconocimiento de un don y de
una vocación particular que realiza
la comunidad*

Su papel sería diferente al del sacerdote «clásico», puesto que no procedería del exterior de la comunidad. Sería, más bien, elegido por ella y estaría consagrado a su servicio. No quedaría investido del poder universal, perpetuo

y absoluto que caracteriza al presbítero actual, sino que estaría ordenado únicamente para celebrar la eucaristía de esa comunidad, anunciar el evangelio y ser responsable de ella y de sólo ella. Es más, seguiría siendo miembro de ella y no abandonaría su estatus secular. No estaría sujeto al celibato y podrían desempeñar este ministerio tanto padres como madres de familia, viudos o célibes (sin obligación de permanecer como tales). Lo normal sería que desempeñaran su profesión y que su servicio fuera por un tiempo determinado, es decir, serían ordenados a título provisional.

Es cierto que esta provisionalidad entra en conflicto con el carácter indeleble del ministerio del Orden, pero no se puede desconocer que ya en la edad media se diferenció –cierto que por otras razones– entre el poder de orden y el de jurisdicción. Con esta distinción se quería indicar cómo era posible seguir siendo sacerdote sin recibir el poder de ejercer el ministerio en un lugar concreto o pasado un determinado tiempo. Esta distinción limitaba, por ejemplo, el poder de confesar en una sola diócesis o a unas determinadas personas. Pues bien, apoyados en esta practica y en esta distinción, sería posible reconocer que estos ministros de la comunidad fueran ordenados indeleblemente, pero que el ministerio confiado lo fuera por un tiempo determinado y restringido a una zona geográfica concreta. De esta manera, y gracias a esos ministerios, las comunidades dejarían de estar privadas de la eucaristía, de la palabra y de su animación.

Evidentemente, ésta es una propuesta que intenta articular los dos datos en juego (algunos –todos, Cuerpo de Cristo– Pueblo de Dios), desde una particular sensibilidad a las demandas que brotan de la comunidad cristiana y que difícilmente puede ser catalogada como minimizadora del perfil propio del presbítero y, en ningún caso, como negadora del carácter constituyente del ministerio ordenado ni de su indelebilidad. Es cierto que para la teología protestante no hay diferencia ontológica entre el pastor y el creyente bautizado. Los dos forman parte del Pueblo de Dios de la misma manera, incluso aunque sus funciones no sean idénticas. Tal es el sentido de la doctrina del sacerdocio universal de todos los creyentes: es el pueblo de Dios en su conjunto y, en este sentido, cada cristiano quien es responsable del «sacerdocio real» a favor de Dios y al servicio de todos los seres humanos. Esta es una doctrina que bebe en Lutero para quien «todos los cristianos son iguales», «todos nosotros somos laicos, incluidos los sacerdotes» y «todos nosotros somos sacerdotes, comprendidos los laicos». Que todos somos sacerdotes quiere decir, según Lutero, que todos tenemos el mismo poder ante la Palabra y ante los sacramentos. Y a nadie se le permite hacer uso de este poder sin el consentimiento de la comunidad. Consecuentemente, el culto tiene lugar no porque hay sacerdotes ordenados, sino porque existe una comunidad reunida que reza y se alimenta de la Palabra²¹. F. Melancthon llegará a defender, en continuidad con el pensamiento de M. Lutero, el derecho de la

²¹ Cf. BERTRAND M., «Tous laïcs, tous prêtres», L&V 182 (1987) 83–97.

comunidad a llamar, elegir y ordenar ministros cuando, por ejemplo, los obispos se convierten en enemigos del evangelio o herejes²².

Sin embargo, para la teología católica es indudable el poder del ministerio viene «de lo alto» y no del reconocimiento de un don y de una vocación particular que realiza la comunidad. En este punto radica la diferencia entre católicos y luteranos que tienen suficientemente en cuenta tanto J. Moingt como X. de Chalendar.

Los diáconos permanentes: entre el servicio eclesial y el pastoral

En la experiencia suiza se puede apreciar –aunque no sólo en ella– cómo se ha recurrido a la ordenación de diáconos permanentes tratando de paliar la penuria de sacerdotes. Cuando se actúa de esta manera, el diaconado permanente se presenta como una especie de ministerio a medio-camino entre el presbiterado y el laico comprometido ya que aparece, por una parte, como vinculado con el sacerdocio (puesto que también se recibe por una ordenación) y referido a prohibiciones tales como la de casarse (si se es célibe) o a la de no volver a contraer matrimonio en caso de enviudar o a la imposibilidad de ser conferido a las mujeres, etc. Y, por otra parte, el diácono permanente es una persona que se aproxima a la condición laical en su estado matrimonial, en el ejercicio de una profesión civil, en el cuidado de una familia o en la presencia en la sociedad.

El recurso al diaconado permanente como posible solución de la crisis de efectivos presbiterales ha sido fuertemente contestada por algunos teólogos e, incluso, por algunas asambleas diocesanas al entender que no resuelve el problema de fondo y porque es, además, una instrumentalización que compromete gravemente no solo su identidad y espiritualidad, sino también los intentos de restaurarlo. Es innegable que la figura de los diáconos permanentes amortigua, al menos sociológicamente, el rechazo o semirechazo que previsiblemente se produciría en algunas comunidades cristianas si los laicos tuvieran que presidir, por ejemplo, funerales y celebrar bautismos o si se les encomendara bendecir matrimonios o coordinar parroquias y responsabilizarse de determinadas áreas de la vida

²² Cf. MELANCHTON F., «Tractatus de potestate papae» (1537), en BSLK, pp. 469–498, capítulo «De potestate et jurisdictione episcoporum» (n^o 59–82).

pastoral. Esto es indudable, en particular cuando los destinatarios de tales servicios son practicantes ocasionales, como se ha podido comprobar en Francia. Pero si esto es verdad, también lo es que esta estrategia no resuelve el problema de fondo ya que –entre otras razones de tipo práctico– presenta los mismos problemas culturales que, por ejemplo, las encomiendas pastorales a

los laicos: también con la presencia de diáconos permanentes la comunidad está imposibilitada para participar habitualmente en la eucaristía y en el sacramento de la reconciliación. Pero, además,

*la iglesia no puede diluir la
institucionalización de aquello que
es nuclear en su predicación: la
práctica de la caridad y de la
justicia*

una decisión de este estilo compromete seriamente la identidad y la espiritualidad del diaconado permanente e, incluso, su misma instauración ya que acaba siendo promovido para abordar fines que no le son propios o que sólo pueden ser tenidos en cuenta colateralmente.

Han sido, entre otros, la Asamblea Episcopal Francesa, la asamblea de la diócesis de Friburgo, el grupo de Dombes y B. Sesboüé quienes han llamado la atención sobre este punto recordando cómo el diaconado –dejando claro que su referencia emblemática es el servicio– se debate entre dos posibles opciones bastante divergentes entre sí: la que busca determinar los servicios eclesiales que puede prestar (caritativos y litúrgicos básicamente, desde la prioridad de la práctica de la caridad y de la promoción de la justicia) o la que intenta integrarlo en el servicio pastoral (como una especie de sub-presbítero vinculado a una parroquia)²³. El análisis del diaconado a lo largo de la historia permite mostrar cómo este ministerio vivió sus mejores momentos cuando fue entendido y vivido como un servicio eclesial (y no pastoral) y cuando el diácono servía a la liturgia (sin presidirla, por supuesto) desde la prioridad de practicar la caridad y la justicia. Eran tiempos, además, en los que recibía la enco-

²³ Cf. SESBOÛÉ B., «Quelle est l'identité ministérielle du diacre?», en AA. VV. «L'Église à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffmann. Textes réunis para Michel Deneken. Préface de Mgr. Doré», Paris, 2000, pp. 223–257. Cf. *Ibid.*, CHALENDAR X. de, «Responsabilités ecclésiales pour laïcs», pp. 64–65. 88.

mienda del obispo diocesano y, por tanto, dependía de él y no de los sacerdotes (por que su responsabilidad primera no era pastoral).

En cambio, la decadencia del diaconado permanente se inicia cuando es comprendido como un servicio pastoral bajo responsabilidad presbiteral y cuando –dada la cercanía e influencia de algunos diáconos con los obispos– se desata un conflicto de poder entre diáconos y sacerdotes. La de-

*el corazón del ministerio diaconal lo
constituye la articulación entre el
servicio a los pobres y el litúrgico*

pendencia de la autoridad presbiteral se incrementará cuando se empieza a encomendarles responsabilidades pastorales (por la carencia de sacerdotes y

por la expansión de la iglesia en las zonas rurales) y cuando tales encomiendas quedan estrictamente ceñidas a la liturgia, marginándose lo que hasta entonces había sido capital en su concepción como servicio eclesial: la práctica de la caridad y de la justicia. Cuando esto sucede, se asiste a un doble movimiento de enorme trascendencia en la vida de la iglesia: el diaconado empieza a entenderse como un ministerio de paso hacia el presbiterado y comienzan a aparecer los laicos y los monjes vocacionados para promover la caridad y justicia. Serán ellos los que vayan asumiendo poco a poco el diaconado caritativo. La iglesia no puede diluir –y menos, ignorar– la institucionalización de aquello que es nuclear en su predicación: la práctica de la caridad y de la justicia.

La actual restauración del diaconado se debate en la misma ambigüedad que ha padecido esta institución a lo largo de su historia: cuando el motivo dinamizador de su restauración es la falta de sacerdotes, se están poniendo las bases para entenderlo como servicio pastoral (corriendo el riesgo de repetir los errores ya cometidos con anterioridad); cuando se pretende restaurar subrayando el servicio caritativo, se está promoviendo un diaconado entendido y vivido como servicio eclesial. En la actualidad, los posicionamientos oficiales (CIC 1008.1009 y los documentos de las Congregaciones para la Educación Católica y para el Clero del año 1998) se decantan por un diaconado entendido como complemento del ministerio presbiteral, numéricamente escaso en los últimos años. Una excepción a esta tendencia generalizada lo representa la toma de posición de la Conferencia Episcopal Francesa en 1996 cuando explícitamente reconoce que es preciso respetar la especificidad del ministerio presbiteral

y del diaconal, algo que pasa por evitar la generalización del diaconado pastoral y su concepción como suplencia de sacerdotes²⁴.

De todas formas, es preciso reconocer que la tendencia dominante en la actualidad –impulsada por la curia vaticana– es la de entender al diacono como un auxiliar del sacerdote que ejerce sus funciones específicas de manera limitada y que parece estar llamado a ser una especie de «sub-sacerdote» casado. Esta tendencia desconoce –como ya se ha adelantado– algunas lecciones que claramente se pueden sacar de la historia. **La primera**, que hay una diferencia entre la tarea eclesial del diacono del papel claramente pastoral del sacerdote. El diacono se pone al servicio del obispo y de la iglesia mediante la práctica de la caridad, la promoción de la justicia y el servicio litúrgico. Con la participación en el servicio litúrgico se quiere expresar que la iglesia no puede anunciar la palabra –tal es el fundamento escriturístico y místico del ministerio diaconal– sin testimoniar el amor que proclama y celebra. **La segunda** de las lecciones que se extraen de la historia evidencia que el corazón del ministerio diaconal lo constituye la articulación entre el servicio a los pobres y el litúrgico desde la prioridad de la práctica de la caridad y la promoción de la justicia. Además, la historia del diaconado muestra cómo este ministerio ha acabado desapareciendo cuando se ha conferido como mero trámite para acceder al presbiterado y cómo sus momentos más brillantes han sido aquellos en los que se ha entendido y vivido como realización de una vocación de servicio eclesial y no –al menos, directamente– como canalización de una voluntad de servicio pastoral.

Éstos son puntos que se intentan recuperar en nuestros días. El grupo de Dombes recordará, por ejemplo, que está fuera de toda duda la correspondencia entre el pan eucarístico y la práctica de la caridad: la celebración de la eucaristía –recordará– lleva a no consentir situaciones en las que los hombres estén privados del pan, de la justicia y de la paz²⁵. A la luz de estas consideraciones se entiende, igualmente, que la asamblea de la diócesis de Friburgo recuerde la necesidad de un ministerio diaconal referido a la figura de Cristo servidor y entregado a los excluidos y dis-

²⁴ Cf. DC. 2149 (1996) 1012–1013. En Francia, a diferencia de otros países, la mayoría de los diáconos reconocen su vocación de servicio, diferente del ministerio pastoral. Son diáconos que no quieren estar atrapados por las tareas litúrgicas y sacramentales.

²⁵ Cf. GROUPE DES DOMBES, «Vers une même foi eucharistique?», n. 27, «Pour la communion des Églises», Paris, 1988, pág. 43

minuidos, así como promotor de la justicia. Como también se explica que pida la promoción de este ministerio en la diócesis, invitando a las comunidades cristianas para que presenten al obispo determinadas personas que puedan ser llamadas para recibirlo.

La asamblea fija, además, en el orden práctico, una doble y complementaria tarea en esta vocación ministerial: en primer lugar, como ya se ha adelantado, el servicio a los excluidos y disminuidos sin acepción de personas y, en segundo lugar, la atención a las personas alejadas de la comunidad cristiana. La preocupación por esta doble referencia lleva a que la asamblea recuerde críticamente que en ningún caso el diaconado sea entendido como una especie de «tapa-agujeros» para paliar la falta de sacerdotes. Y a que insista, en un segundo momento, en la importancia de que los diáconos estén preferentemente presentes en el mundo profesional y que sean promovidos a tal ministerio –en la medida en que sea posible– personas representantes del mayor número de oficios y sensibilidades.

Así pues, la actual restauración del diaconado tiene un doble reto que evitar: el de acabar reducido a la función litúrgica y el de ser entendido de manera secularizada, es decir, como de uno de los servicios sociales que hay que ofrecer, diluyendo o descuidando la referencia a la diaconía de Cristo. No está de más decir –apuntará B. Sesboüé– que el diaconado, entendido como servicio eclesial y no como sustitución pastoral, es perfectamente compatible con el ministerio de laicos con encomienda pastoral ya que contribuye a la mutua y fecunda relación entre ambas clases de ministerios; lejos, por tanto, de algunos conflictos que a veces se detectan, precisamente, por esta falta de claridad en las identidades y espiritualidades de cada ministerio. ■