

10 palabras clave sobre

LA IGLESIA

Juan A. Estrada Díaz
Director

Comunión

Democracia

Iglesia

Laicos

Ministerios

Misión

Pobres

Pueblo

Sacramento

Sinodalidad



Ministerios

Juan A. Estrada Díaz

Los ministerios son hoy más que nunca un problema de y en la Iglesia. Por un lado, hay una toma de conciencia generalizada de que el actual modelo de ministerios se encuentra en crisis. Lo cual se traduce en las dificultades que tienen muchas iglesias para reclutar ministros ordenados y en el creciente envejecimiento de los eclesiásticos, propiciado además por las salidas de ministros que se han laicizado. Por otra parte, aumentan las parroquias sin ministros, siendo atendidas por religiosos no sacerdotes y por laicos. Crecen las críticas al dualismo teológico que subraya el derecho de los cristianos a los sacramentos (LG 37) y la praxis existente que pone condiciones que impiden reclutar a los ministros necesarios para ellos.

Esta difícil situación pastoral va acompañada por un nuevo planteamiento teológico que cuestiona la teología tradicional sobre los ministerios. Por un lado, la vuelta a la Biblia y la aceptación del método histórico-crítico ha generado una nueva comprensión teológica acerca del origen, significado y modo de estructuración de los ministerios en la Iglesia. Por otro lado, el re-descubrimiento de la historia, y con ella de la evolución de los dogmas y de los mismos sacramentos, después de la crisis generada por la *Humani Generis*, plantea nuevos horizontes y expectativas teológicas. Conocer algo es conocer su historia, y

un mayor conocimiento acerca de cómo surgieron y se desarrollaron los ministerios en la Iglesia facilita una re-estructuración, reforma y actualización (*aggiornamento*) de éstos.

En realidad, la situación actual es paradójica, porque el mantenimiento del modelo y la teología tridentinos acerca de los ministerios choca con las necesidades pastorales de la Iglesia actual, mientras que la teología ha ido abriendo nuevos caminos y posibilidades de cambio. No hay que olvidar tampoco el contexto de una sociedad secularizada, laica e incluso post-religiosa, lo cual implica el final de la época de cristiandad y asumir que la Iglesia se encuentra globalmente en estado de misión. Brevemente vamos a mostrar qué es lo que ha cambiado en la teología de los ministerios, desde la doble perspectiva histórica y sistemática, para iluminar algunos problemas concretos con una nueva comprensión eclesiológica. No es posible aquí profundizar en esta temática, pero sí introducir a la teología ministerial y a los intentos teológicos de renovación.

Eclesiología y ministerios: la teología tradicional

El punto de partida de los ministerios es el concepto y las formas de existencia de la Iglesia. Uno de los problemas fundamentales es el divorcio existente a lo largo del segundo milenio entre el tratado de Iglesia y el de los sacramentos. Los tratados sistemáticos de eclesiología del siglo XIV surgieron en el contexto de las controversias entre el papa y el emperador, ambos luchando por la supremacía en Occidente. Mientras que las disputas sacramentales remiten a los inicios del segundo milenio, sobre todo a partir de la división entre católicos y ortodoxos, a la reforma gregoriana y las corrientes reformadoras, y a los movimientos laicales de protesta del siglo XII.

Los problemas sacramentales de la eucaristía y el orden se debatieron de forma concreta y aislada, sin tener como trasfondo una eclesiología, privilegiando los aspectos jurídicos.

Se reflexionó sobre el ministerio desde una perspectiva en la que se ponían en primer plano las competencias del ministro, el significado de la consagración del sacramento del orden y las potestades que confería el sacramento. Se daba por hecha la identificación entre ministro y clérigo, en sus diversos grados, así como que todo derivaba del sacramento del orden, sin que el del bautismo aportara nada a la ministerialidad de la Iglesia. El individualismo marcó la teología del ministerio, centrándose en las competencias que tenía el ministro como lo específico del sacramento del orden. Había un debate sobre el significado teológico de las diferencias entre el obispo y el presbítero, y sobre las funciones que daba la consagración sacerdotal. Los ministerios se veían como tareas y cargos, partiendo de la distinción fundamental entre clérigos y laicos, que correspondía al modelo societario de la Iglesia. Se había perdido la conciencia de que en la Iglesia antigua había muchos ministerios laicales y de que los “ministerios menores” de la carrera sacerdotal eran el resultado de una clericalización de los ministerios y de la identificación entre Iglesia y jerarquía, a costa de la comunidad. Las reivindicaciones laicales del siglo XII, sobre todo en torno a la lectura laical de la Biblia y al derecho de predicación, tenían difícil encaje en una eclesiología piramidal y jerarcológica.

Por otra parte, el eje vertebral de la eclesiología escolástica dominante partía de la encarnación de la segunda persona de la Trinidad (Cristo legado divino), que como enviado de Dios fundó la Iglesia a partir de la instauración de los apóstoles y la elección de Pedro como cabeza de la Iglesia (Mt 16,16-18). Cristo eligió a Pedro y los apóstoles, y éstos a su vez a los ministros, en la

línea a la que apuntan las cartas pastorales, confiando el sacramento del orden el Espíritu, que se integra en la estructura sacramental. Esta comprensión de los ministerios está vinculada a la concepción hegemónica de la Iglesia en Trento: una Iglesia visible, societaria e institucional, contrapuesta a la posición protestante de una Iglesia invisible, espiritual y objeto de fe. La dicotomía entre institucionalidad y carismaticidad no es una problemática contemporánea, sino que remite al Medievo y a la Reforma y Contrarreforma, que generó una unilateral polarización eclesiológica, agravada por el distanciamiento entre la espiritualidad (ascética y mística) y la dogmática, más cercana del derecho.

En la cristología, el punto de partida fue la especulación trinitaria, no la vida de Jesús, y la sacramentología, desde una perspectiva jurídica, jerárquica y cristo-monista, se vinculaba directamente a Jesús, sin pasar por la mediación eclesiológica. Se impuso una concepción piramidal y clerical, ya que esta eclesiología respondía al problema más virulento de comienzos del segundo milenio, el de la libertad de la Iglesia ante el poder temporal laical. Hay que tener en cuenta el contexto de la sociedad estamental y feudal, y el nacimiento de las monarquías absolutas, las cuales favorecían la eclesiología de la sociedad desigual y perfecta, que presentaba a la Iglesia en analogía al Estado. El doble papel secular y eclesial del soberano pontífice favoreció el trasvase de ideas políticas y eclesiológicas, con consecuencias tanto para el Estado como para la Iglesia. En este marco teológico y sociopolítico hay que integrar la reforma gregoriana, la mayor revolución eclesiológica de la historia del catolicismo, y la teología del Pseudo-Dionisio, que estableció un paralelismo estricto entre el arquetipo de la Iglesia celestial, determinado por la jerarquía angélica, y el modelo de Iglesia terrenal con la obediencia como virtud cardinal de la eclesiología. Estas

especulaciones políticas, filosóficas y teológicas fueron el sustrato de la eclesiología, en lugar de inspirarse en los modelos eclesiológicos del Nuevo Testamento y la tradición patristica¹.

El modelo eclesiológico y el ministerial están estrechamente vinculados. Según cómo entendamos la Iglesia, así también los ministerios, y la eclesiología de la época de cristiandad remite, a su vez, a la concepción política de la sociedad, el Estado y las autoridades. Tanto en la Iglesia como en la sociedad, el poder deriva de Dios, y el emperador y el papa son sus representantes. Los obispos eran cabezas de las iglesias locales y miembros de la aristocracia principesca, y los presbíteros los indiscutibles jefes de las comunidades parroquiales, a los que se sometía directamente el pueblo cristiano. Romper con este orden “natural” y teológico no sólo era un pecado, sino un atentado a la majestad divina y a la terrena. De ahí el carácter político de la herejía, porque la religión era el núcleo de la sociedad, y la Iglesia la institución pública por antonomasia. La estrecha vinculación entre el trono y el altar se daba por igual, aunque con distintas modalidades, en todas las confesiones cristianas. Los paralelismos entre el orden político y el eclesial legitimaban a ambos.

No hay que olvidar tampoco el enfoque esencialista, fixista y ahistórico de la escolástica. El literalismo bíblico y la apologética confesional marcaron la teología. Más que analizar el modelo de Iglesia y de ministerios, y ver si se ajustaba o no al proyecto de Jesús, se partió del statu quo eclesial, que había que defender contra los herejes. La Biblia se convirtió en un arsenal de versículos con los que probar, por acumulación puntual, la validez del modelo eclesiológico y

¹ R. Brown, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée, Bilbao 1986.

ministerial vigente, sin tener en cuenta el contexto, los intereses redaccionales de cada escrito y la pluralidad constitutiva del Nuevo Testamento². No había tampoco capacidad para distinguir entre estructuras queridas por Dios y formas concretas de organización eclesiástica, ni entre lo inmutable (lo que llamamos derecho divino) y lo mutable (de derecho eclesiástico). Se partía de un pronunciamiento dogmático y se buscaba legitimarlo con pruebas de la Escritura, subordinando la Escritura a la Tradición, y ésta al Magisterio jerárquico, abdicando la teología de su función crítica y de su autonomía. El contexto de la teología de controversia antiprotestante favoreció el maximalismo ministerial, defendiendo como un todo la organización eclesiástica fáctica. Cualquier cambio se veía como desviación. La teología de controversia generó reactivamente un endurecimiento que impedía alternativas al modelo vigente.

Los mayores problemas surgieron cuando cambió la concepción de la sociedad en la Ilustración, en parte por las tensiones que produjo la fragmentación del cristianismo. Desde la segunda mitad del XVII comenzó el proceso de transformación social, política e ideológica, mientras que el catolicismo se aferró a la síntesis tridentina bloqueando los intentos de transformación de la eclesiología y la teología de los ministerios. Esto llevó a la crisis moderna del catolicismo y al progresivo desfase de su estructura ministerial ante los nuevos retos de la sociedad. De ahí el significado “epocal” del Concilio Vaticano II, con su llamada al *aggiornamento*, la atención a los signos de los tiempos y la integración de la Iglesia en el curso histórico, como propugna la Constitución sobre la Iglesia en el

² R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Desclée, Bilbao 2001; G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée, Bilbao 1986.

mundo. La renovación de la exégesis, de la historia y de la teología han posibilitado una nueva eclesiología y teología de los ministerios, diferentes respecto de la visión escolástica y más inspirados en la eclesiología del Nuevo Testamento³.

Una nueva concepción eclesiológica

La eclesiología es la matriz desde la que hay que comprender los ministerios. Según cómo entendamos la Iglesia, así resultan los segundos, y según cómo los celebremos, así también la concepción de Iglesia. La eclesiología eucarística domina en los primeros siglos y apunta a un problema pastoral y teológico actual: el de una eclesiología transformada a partir del Vaticano II y el divorcio con una praxis basada en la sacramentología tradicional. A esto se añade el desacuerdo existente entre la renovación teológica de la teología y la Iglesia fáctica subsistente. El nuevo punto de partida de la eclesiología se basa en un replanteamiento del tratado cristológico. En lugar de privilegiar el principio de la encarnación de la segunda persona trinitaria, se parte de Jesús y se analiza histórico-críticamente la jesulogía, que culmina en la muerte y resurrección. Esta nueva orientación pone el énfasis en el carácter judío de Jesús, en su anuncio del reinado de Dios y en su intento de convertir al pueblo de Israel, distinguiendo entre la vida de Jesús y los planteamientos postpascuales.

De ahí que no se ponga en el centro la fundación de la Iglesia ni se busquen momentos fundacionales, que según la arbitrariedad subjetiva de cada teólogo se vinculaban a distintos acontecimientos de la vida de Jesús (elección de los doce

³ Juan A. Estrada, *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Vaticano II*, Desclée, Bilbao 2006.

discípulos, designación de Pedro como fundamento, institución de la eucaristía, nacimiento de la Iglesia del costado del crucificado, etc.). La idea de fundación y momentos fundacionales responde al enfoque jurídico institucional de la eclesiología tradicional, pero pasa de largo ante el hecho de que Jesús anunció el Reino de Dios. La preocupación por la Iglesia no es lo característico de Jesús, sino de la comunidad postpascual. La escatología cercana, es decir, la expectativa de que el final de la historia estaba cercano y de que el reinado de Dios ya había comenzado hizo que Jesús se preocupase poco por el futuro tras su muerte, y mucho menos por dotar de estructuras institucionales al cristianismo. Lo que preocupaba a Jesús era que su comunidad hiciera presente el reinado de Dios en Israel, de ahí sus exhortaciones acerca de las actitudes, valores y comportamientos que tenían que tener sus discípulos.

La teología actual prefiere evitar afirmaciones como la de que Jesús fundó la Iglesia, por fidelidad a la historia y por razones teológicas. No hay que olvidar la estructura trinitaria del credo de los apóstoles o símbolo de la fe, en la que la Iglesia se enumera entre las obras del Espíritu. La Iglesia presupone la toma de conciencia de la identidad divina de Jesús, que se expresa en la filiación y el anuncio de la venida final como juez de la historia. No hay que oponer la comunidad de discípulos a la Iglesia posterior, pero tampoco identificarlos ahistóricamente. La Iglesia se funda en Jesús, en cuanto que él elige a la comunidad de discípulos y pone en marcha el movimiento cristiano, pero la fundación de la Iglesia no es algo puntual ni meramente jesuano.

La Iglesia es el resultado de un proceso trinitario, en el que el papel dirigente lo tiene el Espíritu y la cristología es espiritual. Jesús es el que tiene el Espíritu en el evangelio lucano (Lc 1,35; 2,26.40.52; 3,21-22; 4,1), y luego lo recibe la comunidad (Hch 2). La presencia del Espíritu es

determinante para la designación lucana de los tiempos salvíficos, ya que el Antiguo Testamento llega hasta Juan el Bautista, que profetiza un futuro bautismo en el Espíritu (Lc 3,16). El tiempo de Jesús es el del monopolio del Espíritu, que se hace presente a lo largo de su vida, y el de la Iglesia se inicia con Pentecostés, tras la ascensión que simboliza el final de su vida (Lc 24,50-53) y el inicio de la Iglesia (Hch 1,4-11). En Lucas hay dos pentecostés eclesiales: el inicial que marca el comienzo del tiempo final (Hch 2,17), la plenitud del Reino desde la doble experiencia del Resucitado y su espíritu, simbolizada por el bautismo del espíritu (Hch 2,38), y el misional posterior que lleva al bautismo de los gentiles (Hch 10,44-46; 11,15-17) y la legitimación de la misión (Hch 15,28). Posteriormente, es el Espíritu el que indica a Pablo que vaya a Roma y a los gentiles en contra de sus resistencias (Hch 16,6-7).

Se trata de un esquema teológico, como también lo tiene Juan con su evangelio del Paráclito (Jn 1,33-34; 3,5-8; 14,16-18), el Pentecostés del Resucitado (Jn 20,22-23) y su anuncio de que los discípulos harán cosas mayores que el mismo Jesús (Jn 14,26; 15,26-27; 16,7-17). Son formas diferentes de diferenciar y vincular la acción del Resucitado y el Espíritu. También, en el esquema paulino, que subraya su desconocimiento de Jesús e identifica a Cristo resucitado y la acción del Espíritu (2 Cor 3,17). Su misión, su apostolado y su identidad se basan en la experiencia del Resucitado. En la Iglesia, la multiplicidad de carismas (Rom 12; 1 Cor 12) constituye la eclesiología del cuerpo de Cristo. Donde está el Espíritu está también Cristo resucitado, y la cristologización del primero es la otra cara de la espiritualización del segundo.

Históricamente, la Iglesia es el resultado de la acción de Jesús, el fundador del cristianismo, y de la comunidad primitiva. Puestos a hablar de fun-

dadores habría que mencionar junto a Jesús a apóstoles-discípulos, a Santiago y Pablo (apóstoles pero no discípulos) y a miembros de la Iglesia primitiva (como Bartolomé, Felipe, Esteban, etc.). Inicialmente, la comunidad no rompió con Israel, pero una serie de acontecimientos, narrados de forma diversa por Pablo y Lucas, provocaron la ruptura. La comunidad cristiana era un camino dentro del judaísmo (Hch 9,2; 16,17; 18,25-26; 19,9.23-24), llamada secta de los nazarenos (Hch 24,5.14; 28,22). Finalmente, se constituyó como iglesia aparte, recibiendo sus seguidores el título de cristianos (Hch 11,26). Este salto histórico es el que olvidan los que equiparan a la comunidad de discípulos y la Iglesia postpascual, sin atender al cambio teológico. Según Lucas, los helenistas, que no eran discípulos de Jesús, iniciaron la expansión por Samaría y Asia Menor, teniendo Pablo el protagonismo en el paso a los gentiles, aunque Lucas da la preferencia a Pedro respecto de Pablo en contra de sus cartas. El cristomonismo no distingue entre la actividad de Jesús y la de Cristo resucitado, e identifica reinado de Dios e Iglesia. Lo nuevo es el anuncio de Cristo resucitado, que vendrá al final de los tiempos, cristologizando el mensaje del reinado de Dios, y la experiencia del Espíritu, que, como afirma san Ireneo de Lyon, hace de Cristo y el Espíritu las manos del Padre.

La ruptura entre Israel y el cristianismo tiene causas teológicas e históricas que presuponen un proceso evolutivo. La misión a los gentiles; la ruptura con el templo, el sacerdocio y el culto, que culmina con el asesinato de Esteban; y la superación de la ley, que es parte del evangelio paulino, marcaron momentos decisivos en el nacimiento de la Iglesia. Se trata de un proceso histórico y teológico en el que cambió el mono-teísmo judío en favor de un Dios trinitario. El eje vertebral de la eclesiología tradicional (Dios-Cristo-apóstoles/Pedro-obispos-presbíteros), que

identifica a la Iglesia con los ministros, hay que cambiarlo desde la acción conjunta de Cristo y el Espíritu, de la que surge una Iglesia cristológica y espiritual, carismática e institucional, apostólica y profética. Los títulos de pueblo de Dios, cuerpo de Cristo e Iglesia aluden al protagonismo de la comunidad, no de los ministros. El binomio comunidad-multiciplicidad de ministerios y carismas es el eje estructural de la eclesiología. Donde hay verdadera Iglesia se pueden reconocer los ministerios y carismas, que cambian a lo largo de la historia. Esta dimensión de la patrística ha sido bien preservada por las Iglesias ortodoxas, que siempre han rehusado concentrarse en la problemática de la legitimidad o no de los ministerios al margen de las Iglesias de las que derivan. La problemática relativa a una continuidad ininterrumpida de la tríada ministerial se desplaza hoy por el problema de la permanencia o no de la Iglesia, sin absolutizar o aislar el mecanismo ministerial⁴.

La constitución sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II ha sido receptiva en buena parte de este nuevo enfoque eclesiológico en lugar de aislar la problemática de los ministerios⁵. De ahí la importancia de la afirmación sobre la Iglesia de Cristo que *subsiste* en la católica (LG 8), sin excluir el carácter eclesial de otras Iglesias, como la ortodoxa, a la que se denomina Iglesia hermana, mientras que las Iglesias protestantes son designadas como comunidades eclesiales (LG 15). También el Concilio ha subrayado que la Iglesia es una obra del Espíritu (LG 4; 6; 7), y la teología del cuerpo de Cristo ha favorecido una multiplicidad de eclesiologías carismáticas.

⁴ H. Fries – K. Rahner, *La unión de las Iglesias*, Herder, Barcelona 1987.

⁵ José M. Castillo, *La Iglesia que quiso el Concilio*, PPC, Madrid 2001.

Asimismo se ha resaltado la vinculación entre la Iglesia y los sacramentos, que se basan en acontecimientos de Jesús, pero que son el resultado de la acción eclesial y de una progresiva toma de conciencia, que en algunos sacramentos ha durado siglos⁶. El nuevo título conciliar de la Iglesia como sacramento global responde a la historia, en el sentido de que es la Iglesia la que crea los sacramentos, siempre en referencia a la vida y acciones de Jesús. Sin Jesús no hay sacramentos, pero es la Iglesia la que los crea. Hay que comprenderlos desde la Iglesia, en la línea de la eclesiología eucarística (LG 11). Esta revalorización del derecho eclesiástico, dentro del derecho divino, deja mucha más capacidad pastoral y dogmática para la reforma pastoral y para atender demandas que faciliten el acercamiento ecuménico. Una cosa es defender una estructura sacramental y ministerial común, y otra que la praxis y celebración de los sacramentos y ministerios sea la misma e inmodificable a pesar de la heterogeneidad de culturas, necesidades y formas de vida. El fixismo sacramental y ministerial es un residuo de la escolástica y de la Contrarreforma, y sigue inspirando una comprensión ahistórica de ambos.

Uno de los frutos de esta eclesiología renovada es la revalorización del sacramento del bautismo como el fundamental de la eclesiología, desplazando así la primacía que tenía el sacramento del orden y abriendo espacios a los laicos como miembros activos (LG 11), a la teología del pueblo de Dios (LG 13-14) y a ministerios y carismas como derivados de la comunidad (LG 12). Se pone el énfasis en la consagración bautismal a Dios, en contra de la vieja teología de la vida consagrada y de la visión del sacramento del orden como el de la consagración, haciendo de los lai-

⁶ K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos*, Herder, Barcelona 1964.

cos cristianos de segunda clase. Al dar prioridad a lo común a todos los cristianos, antes que a las diferencias, se ponen las bases para superar la “jerarcología” y la eclesiología asimétrica de la sociedad perfecta. Éste es el contexto de corrientes eclesiológicas postconciliares como la de las comunidades de base, la teología de la liberación y las que abogan por una Iglesia popular y la democratización de la Iglesia. Serían defectuosas si oponen carisma e institución y vieran la segunda como una depravación de la primera, pero son perfectamente legítimas cuando insisten en dar peso al pueblo y la comunidad, denunciando el clericalismo actual. Muchos problemas postconciliares se deben a mantener el *statu quo* eclesiológico, propio de las jerarcologías, a costa de desvirtuar, neutralizar o reducir el significado teológico de textos neotestamentarios, de la tradición histórica y de los documentos del mismo Vaticano II.

En una eclesiología actual renovada, ya no hay una exclusiva transmisión del Espíritu a partir de lo institucional-sacramental. La acción libre del Espíritu de Cristo se hace presente tanto en el origen y la creación de instituciones como en la abundancia de carismáticos, entre los que sobresalen los profetas. La progresiva desaparición de los segundos, en el último cuarto del siglo primero, y la proliferación de gnósticos y corrientes heréticas favoreció el desarrollo de la institucionalización para salvar el carisma. Pero eso no autoriza la sustitución de lo profético y carismático por lo ministerial institucional. Este desplazamiento fue la causa de las primeras protestas en la Iglesia, ya reflejadas en los escritos joáneos, y de la primera gran herejía, los montanistas. El miedo a los profetas y a los carismáticos, también a los teólogos y a los pronunciamientos de los laicos, es tanto mayor cuanto más clericalismo hay. Hoy tenemos conciencia de que no basta una renovación espiritual de la Iglesia,

sino que es necesaria una reforma ministerial para adecuar la estructura a las necesidades pastorales y a la nueva conciencia teológica que se ha consolidado en los últimos cuarenta años.

Los ministerios en la Iglesia

Esta nueva hermenéutica, en la que el devenir histórico desplaza a una eclesiología fixista y estática, es el trasfondo para explicar los ministerios. Hay que resaltar que Jesús no dejó resueltas las cuestiones institucionales. Las distintas teologías ministeriales que hay en el Nuevo Testamento, así como las controversias existentes en torno a conceptos como el de apóstol y luego el de obispos, presbíteros y diáconos, se deben a que Jesús no determinó las condiciones del ministerio. Lo propio de Jesús no es dar a la comunidad un futuro entramado institucional, sino prepararles para que asuman actitudes, valores y comportamientos propios de servidores y no de señores, en contraste con la crítica que hace de las autoridades religiosas judías. En la eclesiología, y sobre todo en lo relativo a los ministerios, se olvida, muchas veces, que la crítica de Jesús a la religión y sus autoridades deben inspirar la evaluación de las instituciones eclesiales y del papel de los ministros cristianos.

Para empezar, hay que subrayar que no existe un consenso en el Nuevo Testamento acerca de quién es un apóstol y qué prerrogativas tiene. Para Pablo, lo básico es ser testigo del Resucitado y haber sido enviado por él. Lucas, a su vez, transforma el simbolismo comunitario de los doce discípulos, en analogía a las doce tribus de Israel, en “los doce apóstoles”. Pero Pablo y Santiago reivindicaron y ejercieron la autoridad apostólica, sin que fueran discípulos de Jesús. Según Lucas, el apóstol tenía que ser un discípulo de Jesús (Lc 6,13-17; Hch 1,2,21-22.26; 6,2.6;

10,39-41), con lo que excluía a Pablo del círculo estricto de los apóstoles (Hch 9,26-30; 15,2-4; 21,17-18). Pablo, por el contrario, acentuaba su igualdad con el resto de los apóstoles y afirmaba que no interesaba en absoluto el haber conocido o no a Jesús, porque bastaba con ser testigo de la resurrección (Gál 1,1.11-12.15.17.19.22; 2,6-7.10; 1 Cor 9,1; 15,3.5; 2 Cor 11,5; 12,11). El trasfondo de esta divergencia es las tensiones existentes en el cristianismo primitivo entre Pablo, que reivindica la plenitud del apostolado y el haber sido designado apóstol de los gentiles, y la Iglesia de Jerusalén, presidida por el apóstol Santiago, que no pertenecía al grupo inicial de los discípulos y no se contaba en las distintas listas de los Doce. Controversias explicables, porque estos problemas no se plantearon en tiempos de Jesús, ni había indicaciones suyas al respecto.

No sabemos en realidad quiénes eran los Doce, ya que sólo algunos de ellos jugaron un papel importante en los orígenes de las Iglesias, y las listas no coinciden (Mc 3,16-19; Mt 10,2-26; Lc 6,14-16; Hch 1,13). Tampoco tenemos seguridad acerca del significado teológico de los quinientos hermanos a los que se apareció Cristo resucitado y que Pablo cuenta entre los apóstoles (1 Cor 15,6-8). No hay convergencia en la teología actual acerca del origen y significado inicial de los apóstoles, que en cuanto testigos del Resucitado tienen un origen postjesuano. Algunos remiten a una institución judía, mientras que otros aluden a los “apóstoles gnósticos” como fuente de inspiración para la institucionalización cristiana. Otro problema distinto es que los evangelios, que están escritos cuando ya las comunidades cristianas se han desarrollado, tienden a proyectar en la vida de Jesús los orígenes del apostolado, para así subrayar la continuidad entre Jesús, Cristo y la Iglesia, siempre dejando espacios a la acción del Espíritu, que es el que

determina quién debe sustituir a Judas para completar la lista de los Doce y el que guía a los apóstoles para que tomen decisiones.

En la tradición posterior al Nuevo Testamento, la apostolicidad de las iglesias encuadra a los ministros, y la sucesión apostólica es una mediación y un signo de la primera, a la que se subordina. La apostolicidad resalta la continuidad entre Jesús-los apóstoles-las iglesias, es una nota y un predicado eclesial que subraya su legitimidad como auténtica Iglesia de Cristo. La Iglesia conserva la identidad que ha recibido desde el tiempo apostólico, sin que obste para que haya evolución y crecimiento bajo la inspiración del Espíritu. Es apostolicidad de origen y de doctrina. Otra cosa distinta es que los instrumentos de los que se sirvieron las Iglesias para resaltar esa continuidad, el mecanismo de la sucesión, hayan sido establecidos por Jesús, por los mismos apóstoles o por la Iglesia copiando instituciones no cristianas. Lo que históricamente cristaliza en la segunda mitad del siglo II se puede proyectar teológicamente en los orígenes, en cuanto interpretación legítima, pero no como una realidad histórica.

Si en el caso de los apóstoles no podemos probar una fundación jesuana, tanto menos en lo que concierne a los ministerios. En los ministerios el vacío es todavía mayor, ya que no hay derivación directa de Jesús, ni tampoco es necesaria la legitimación del apóstol que se dirige a iglesias con cargos ministeriales ya existentes (Fil 1,1). Las comunidades crean ministerios y eligen a personas que los ejerzan, inspirándose tanto en la vida de Jesús como en las tradiciones ministeriales del judaísmo y de la sociedad romana. Los cristianos, tras la ruptura con Israel, fueron expulsados de las sinagogas y hostigados por las autoridades romanas. Al mismo tiempo, vivían una expansión misionera y se postponía la llegada del tiempo final. Había que preparar a la

comunidad para la misión y la supervivencia, en un contexto de crecimiento numérico y de crecientes problemas doctrinales a causa de las heterogéneas corrientes helenistas, que formaban parte de una cultura sincretista y ecléctica, con pretensiones de universalidad dentro y fuera del mismo Imperio.

El problema de los ministerios se volvía tanto más acuciante cuanto más distancia había de la generación que conoció a Jesús. La pérdida progresiva de los grandes apóstoles desde la década de los sesenta, entre ellos Santiago, Pedro y Pablo, y el auge de carismáticos que aportaban nuevas visiones y componentes doctrinales exigía fortalecer a dirigentes (Heb 13,7) que ejercieran funciones de control, tanto más cuanto que desaparecían los apóstoles itinerantes de la primera época y se constataba un retroceso de los profetas y carismáticos, como indica la *Didaché* (13,13-3; 15,1-2). Las distintas comunidades recurrieron a instituciones judías y romanas como fuentes de inspiración, para desde ahí instaurar sus ministerios y las tareas ministeriales. Esta capacidad de adaptación se dio durante la época romana (patrística) y luego con la invasión de los bárbaros en el Alto Medievo. Uno de los éxitos de la misión se debió a la asimilación de las estructuras organizativas, jurídicas y administrativas del eficiente Imperio romano. Se crearon instituciones de nuevo cuño y se tomó distancia de la teología y de los sacerdotes y levitas del pueblo judío, que en el siglo III recobraron importancia para el cristianismo. Es significativo que estos ministerios se inspiraran en cargos profanos de las sociedades en las que vivían, mientras que las autoridades religiosas del judaísmo y de la sociedad romana tuvieron menos influjo. Los problemas de inculturación, que surgen por la doble pretensión cristiana de ser una religión universal y de enraizarse en las culturas y pueblos en los que vive, tienen aquí una fuente de inspi-

ración, en contra de la sacralización de un modelo único, el que se impuso en el segundo milenio.

La opción de inspirarse en cargos profanos no es casual. El mismo judaísmo pasó de ser una religión del templo y los sacrificios, a una del libro y de la ley, sustituyendo los rabinos a los sacerdotes y convirtiendo a la sinagoga en la institución central. Esta transformación influyó en los cristianos, que tenían otros motivos para distanciarse del sacerdocio judío. La nueva teología judeo-cristiana afirmaba que el sacerdocio de Cristo abolió la institución sacerdotal anterior. Lo propio del cristianismo es que hay un solo sacerdote, Cristo, y que toda la comunidad es sacerdotal, sin que ningún cargo o ministro reciba ese título. Jesús, desde el punto de vista judío, era un laico, sin consagración alguna. Se creó así una nueva forma de sacerdocio (Heb 4,14; 5,5-10; 8,1; 9,11; 10,19.21) desde una existencia consagrada a Dios (Heb 9,11-28). El sacrificio de Jesús fue su vida, con oraciones y súplicas (Heb 5,1.3.7; 7,27; 8,3.4; 9,7.9.14.25.28; 10,1-2.8.12; 11,4.17; 12,7) sin necesidad de otros sacrificios ulteriores. Dios acepta la vida y muerte de Jesús a consecuencia de su fidelidad a Dios y a los hombres. No es que Dios quiera o exija su muerte, ya que ésta es el resultado de la acción humana y no de un designio necrófilo divino, pero el sacrificio de una vida entregada a los demás hasta la muerte (Heb 5,7-8; 9,15.26) es agradable a Dios. Las teologías de expiación, sacrificatorias y de satisfacción, que se impusieron luego en el cristianismo son más judías que cristianas y mantienen la exigencia de víctimas y sacrificios desde la perspectiva de un Dios justiciero que sólo se aplaca con sangre. Esta pastoral del terror ha durado hasta hoy y es parte de la rejudaización posterior del cristianismo.

Una cosa es que Dios se identifique con la vida y muerte de Jesús, y que llame a la imitación

y seguimiento de su Hijo, y otra muy distinta desvirtuar la acción humana en favor de una presunta decisión divina, como ha hecho la especulación dogmática medieval. El pecado estriba en el mal que hacemos a los hombres, también a Jesús, por eso Dios no salva del pecado a base de exigencias que sacrifican al hombre. Dios quiere la vida y el crecimiento humanos, no agobiarlo con exigencias y culpabilidades que empeoran la vida humana. La Palabra de Dios salva y libera o deja de ser divina, y esto es lo que no acepta la religión legalista, tanto la judía como la cristiana, que anteponen la ley y el sacrificio a la libertad y felicidad humanas. Con Jesús se radicaliza la relación entre Dios y los hombres: no hay que hacer a Dios ofrendas que pertenecen al orden del tener, sino que hay que ofrecerse a Dios como hostia viva (Rom 12,1), y el único sacrificio que Dios quiere es la solidaridad con los pobres y los débiles (Heb 13,15-16; Sant 1,27). De ahí que toda la comunidad cristiana sea sacerdotal (1 Pe 2,9), que el sacrificio cristiano sea una vida consagrada a Dios y que todos los cargos y dignidades anteriores pierdan validez, ya que el nuevo contexto exige que sean servidores de la comunidad. Surge así la especificidad cristiana, la de un pueblo sacerdotal todo él (Ap 1,6; 5,10; 20,6), que les lleva a vivir en iglesias domésticas con ausencia de templos, a ser acusados de ateos por la sociedad y a romper los parámetros establecidos acerca de lo que es sagrado, sacerdotal y sacrificial. Hay una relativización de las mediaciones sagradas, en favor de la ética, el profetismo y el compromiso en el orden secular. En cuanto que todos tienen acceso a Dios, siendo los carismas y ministerios una concreción de la plenitud del espíritu, surge una comunidad basada en el discernimiento, personal y colectivo, y una religión mayor de edad, en cuanto que la propia conciencia es el lugar de la imitación y seguimiento, relegando a los ministros a servidores de la comunidad y promotores de su protagonismo. Se trata

de una concepción muy distante de la Iglesia clerical que se impuso históricamente.

Posteriormente, y bajo el influjo de la teología judía (1 Clem 40,2-3; Hipólito, *Trad. Apost.* 41; 66) se produjo una sacralización y sacerdotización del ministerio. La eucaristía, como sacrificio cristiano por excelencia, actualiza la vida y muerte de Jesús y lleva a que el ministro de ella (inicialmente el obispo que preside la eucaristía local, luego los presbíteros que celebran, en comunión con él, en las parroquias) sea designado sacerdote. El suyo es un sacerdocio ministerial, que tiene paralelos parciales en el judaísmo y en el paganismo, y está al servicio del sacerdocio de los fieles, a los que no puede anular ni suplir, porque es de otro orden. Fue un desarrollo teológico eclesial, legítimo e integrable dentro de la eclesiología de la comunidad. El problema estriba en que fácticamente se ha convertido durante siglos en “el sacerdocio” sin más, en base a debilitar el de la comunidad de fieles. La teología de potestades y el individualismo sacerdotal han marcado esta concepción, que ha aislado al ministro de la comunidad y ha generado una teología y un derecho en los que la atención se concentra en la figura del ministro del que depende la validez y legitimidad de los sacramentos, con independencia de la eclesialidad y el contexto comunitario en que se desarrollan. La renovación ministerial pasa por revisar esta deficiente teología. Lo específico cristiano, un solo mediador y comunidad en la que Dios se hace presente, se desvirtúa al acentuar el papel de sacerdotes pontífices (mediadores entre Dios y los hombres) y pasar el protagonismo de la comunidad al ministro. Sus efectos duran hasta hoy.

En este contexto surgieron las dos grandes corrientes ministeriales cristianas. La primera es la de las comunidades judeo-cristianas, que tienen como expresión máxima la Iglesia de Jerusalén. En ellas había un gobierno colegial de

ministros, a los que se llamaba “presbíteros” o ancianos, según la tradición patriarcal judía (Hch 15,4.6.12.22-23). Eran representantes de las familias principales, encargados de las comunidades y miembros importantes en las sinagogas. Junto a este grupo surgió otro de siete, símbolo de plenitud, para atender a la rama helenista de los judeo-cristianos, que se quejaban de ser discriminados por las comunidades (Hch 6,1). Lucas los presenta como predicadores, evangelistas y misioneros (Hch 6,5.8-13,8,4), elegidos por la comunidad e instituidos por los apóstoles, que les impusieron las manos (Hch 6,2-6). De esta forma, Lucas explica el origen de los ministerios en las comunidades judeo-cristianas a partir de la doble estructura de presbíteros con un presidente para los judíos palestinos (Hch 4,5.8.23; 6,12; 23,14; 24,1; 25,15) y ministros escogidos por las comunidades e instituidos por los apóstoles para los judíos helenistas. Son nuevas instituciones eclesiales copiadas de las estructuras profanas de sus propias sociedades. Son cargos técnicos, profanos y laicos, a los que nunca se denomina sacerdotes ni se les conceden atribuciones litúrgicas o culturales (con la excepción tardía del libro del Apocalipsis que habla de una acción litúrgica de los presbíteros en la Jerusalén celestial: Ap 4, 4-11; 5,6-10.14). Lo colegial, así como la pluralidad de helenistas respecto de la comunidad de Jerusalén, marca el origen de los ministerios, expresando de esta forma el carácter de comunión de la Iglesia y la diversidad de concreciones del ministerio. Se trata de dos elementos claves para revitalizar los ministerios en el tercer milenio del cristianismo.

Junto a estas comunidades estaban las iglesias de mayoría gentil o pagana, gobernadas por un colegio de obispos y diáconos, términos ambos usuales en la sociedad romana. En las comunidades paganas los dirigentes gobernaban gremialmente (1 Tes 5,12-15.19-23), con ministros

llamados servidores o diáconos (Rom 13,4; 15,8; 1 Cor 3,5; 2 Cor 3,6; 6,4; 11,15-23; Gál 2,17) y también obispos, en plural como grupo (*episcopoi*: Flp 1,1). Unos eran de origen carismático (1 Cor 12,28; Ef 2,20; 3,5; 4,11; Hch 13,1; 2 Tim 1,11; Ap 18,20), otros delegados escogidos por las comunidades (2 Cor 8,19.23), otros colaboradores de Pablo (1 Cor 16,10-12.15.21-23; Fl 4,2-3). Muchos eran ministros itinerantes, otros fijos y estables, a veces matrimonios (Rom 16,3; 1 Cor 16,19; Hch 18,2.18.26; 2 Tim 4,19) y con toda seguridad algunos eran mujeres (Rom 16,1.7; 1 Tim 3,11-13). Los obispos (en plural, porque constituían un colegio u orden) eran los administradores, prefectos, *managers* y gestores, mientras que los diáconos eran los servidores, domésticos y siervos. El obispo es la copia eclesiástica de un cargo civil, mientras que la nomenclatura de diáconos o servidores no sólo refleja cargos de la sociedad, sino que corresponde al carácter de servicio que da Jesús a cualquier autoridad en su comunidad, como indica el simbolismo del lavado de los pies en la última cena. Es un servicio, no una dignidad mundana, que es lo que se impuso bajo el doble influjo romano y judío.

En el último cuarto del siglo I, tras la guerra de los setenta, la ruptura definitiva con Israel y la expansión por la diáspora judía del Imperio romano, se produce la fusión de las iglesias judeo-cristianas y pagano cristianas. Por un lado, se tendió a la homogeneización de la estructura ministerial (Hch 20,17-38); por otro, se buscó una legitimación teológica a las estructuras ya existentes. Se creó una estructura común para todas las iglesias, fueran judeo-cristianas o gentiles, y se buscó una fundamentación teológica que, a ser posible, las vinculara al mismo Jesús, a pesar de que éste ni creó ni fundó ministerios locales, entre otras cosas porque en sentido estricto tampoco fundó iglesias, aunque fuera el fundamento de éstas y el iniciador del movimiento

cristiano. Tanto la sucesión episcopal como la presbiteral derivan de la apostólica, y ambas pueden recurrir a la tradición y la escritura para legitimarse, aunque histórica y teológicamente es claro que se impuso la episcopal sobre la presbiteral, pese a que el obispo es sucesor de los apóstoles en cuanto que forma parte del colegio episcopal que a su vez remite al colegio apostólico globalmente. Ésta fue también la doctrina teológica prevaleciente en la Iglesia latina hasta el siglo VIII y sigue siendo la de las iglesias ortodoxas, en contra de la tendencia de la eclesiología romana a individualizar la sucesión petrina y papal, y a establecer una distinción clara entre la sucesión apostólica romana y la colegial del resto de los obispos. El obispo nunca es, sin embargo, sucesor individual de los apóstoles, y la colegialidad es un elemento constitutivo del ministerio episcopal y se expresa al máximo en los concilios ecuménicos, y también de forma vinculada y subordinada en las conferencias episcopales.

En lo que respecta a la homogeneización, se produjo una fusión entre los obispos y los presbíteros, es decir, entre los dos ministerios principales de los dos tipos de comunidades. En los mismos escritos se utiliza uno u otro título indiscriminadamente para las mismas personas (Hch 20,17.28; 1 Pe 5,1-7), de tal forma que unas veces se habla de obispos y otras de presbíteros (1 Tim 3,2; 5,17; 6,11-16; Tit 1,5-9). Se exhorta a los presbíteros a que, como pastores, “*épiscopeen*”, se comporten como buenos obispos (Hch 20,17.28; Tit 1,5-9). Es decir, se inicia la etapa en la que los ministros cristianos se llaman por igual presbíteros o obispos (ambos en plural y de forma colegial), cuando todavía no hay distinciones claras entre el presidente del presbiterado, al que se acaba luego dando en exclusiva el título de obispo, y el colegio de los presbíteros. Intencionadamente se mezclan estructuras de dos tipos de Iglesia, porque se tiende a fundirlas y a

darles una estructura común. Esta fusión dio a las iglesias una estructura común, estabilidad y seguridad ministerial. Hoy cobra nueva relevancia ecuménica a la luz de iglesias cristianas que mantienen la sucesión apostólica por la mediación episcopal y las comunidades eclesiales protestantes que han renovado la tradición presbiteral.

Progresivamente el episcopado se convirtió en un cargo al que se podía aspirar y se establecieron las condiciones que tenían que cumplir los candidatos (1 Tim 3,1-7; Tit 1,5-9). Hay una larga discusión sobre si en las cartas pastorales se defiende ya la figura del obispo monárquico, que sólo se establece de forma universal a finales del siglo II, o si todavía se apela a los que desean ser obispo, cargo que comienza a ser dignidad eclesial, sin que se dirima acerca de si hay que ejercerlos de forma individual y singular, o de forma gremial. En el periodo inicial las comunidades eran pequeñas, lo cual permitía relaciones interpersonales, y las competencias estaban poco delimitadas. De ahí la conjunción entre una clara conciencia de autoridad apostólica, que remitía al mismo Cristo (Rom 10,14; 1 Cor 15,11), y una praxis de colaboración con los ministros locales y las comunidades, que eran las que tenían el protagonismo. Por eso, en las cartas paulinas se apela al discernimiento comunitario (1 Tes 5,19-22) más que a la obediencia a las normas. La autoridad del cargo no quita la necesidad de argumentar y dar razones, sin buscar dominar sobre ellas (2 Cor 1,24) y cuando hay problemas, como por ejemplo los relativos a la correcta celebración litúrgica (1 Cor 11,5-6.16), morales (1 Cor 5,1-13) o disciplinarios (2 Cor 7,8-13), Pablo se dirige a toda la comunidad y no a sus dirigentes. Los ministros no desbancan a las comunidades, como ocurrió luego. La obediencia en cuanto virtud eclesiológica no está reñida con la argumentación y la discusión, como en las comunidades paulinas, y la identificación de cualquier crítica con

“desafecto” o impugnación de la autoridad responde a una teología que no tiene base ni en la tradición jesuana ni en la paulina.

Parecidas cualidades a las episcopales se exigen a los diáconos, que tenían tareas asistenciales y administrativas, y eran auxiliares de los obispos-presbíteros (1 Tim 3,8-13; 4,6). Cuando se trata de mujeres que aspiran a cargos se les pide que sean viudas y mujeres de un solo marido, buenas educadoras de sus hijos, hospitalarias, caritativas, etc. (1 Tim 5,9-10). No están claros los ministerios ejercidos por las mujeres, aunque no hay duda de que había un ministerio femenino ejercido por las viudas (1 Tim 3,11; 5,3-16; Tit 2,2-5; Hch 9,39), mujeres con puestos relevantes en las iglesias (Col 4,15; Hch 16,14-15) e incluso apóstoles (Rom 16,7), aunque no tengamos certezas sobre sus tareas y ministerios. En los siglos posteriores es constatable el ministerio de diaconisas, y hay bastante consenso acerca de los motivos antropológicos, teológicos y pastorales que limitaron el significado y las tareas ministeriales de las mujeres. Es evidente, en cualquier caso, que en ningún texto se alude a prescripciones de Jesús al respecto y que el ministerio es una creación postpascual y no jesuana, aunque se inspire en la vida de Jesús, sus discípulos y apóstoles.

Los que aspiraban a cargos cristianos tenían que ser buenos ciudadanos y personas ejemplares, un condicionamiento que lleva durante siglos a rechazar que “esclavos” puedan ser ministros cristianos. Por otra parte, había que legitimar teológicamente los ministerios y establecer criterios para controlar a los candidatos. El problema de discernir entre verdaderos y falsos profetas se extiende a los cargos locales. Ya no bastaba la legitimación carismática del que se siente inspirado por el Espíritu y se ponía a servir a la comunidad, como ocurría en la primera fase. Ni tampoco era suficiente que algunos anfitriones de iglesias domésticas se convirtieran en ministros, recono-

cidos por las comunidades. Ni siquiera bastaba la elección comunitaria, dada la gran amenaza de herejes y cismáticos. La institucionalización era necesaria por razones teológicas y sociológicas. La institución está al servicio del carisma no es una alternativa sustitutiva ni busca anularlo, sino encauzarlo teniendo en cuenta el contexto histórico y social.

Entonces se recurrió al esquema de los apóstoles, cuya autoridad última deriva de Cristo. Éstos escogían a los ministros e incluso les imponían las manos, según el ritual judío para los enviados o instaurados en un cargo. Unas veces era el colegio de presbíteros el que ordenaba: en 1 Tim 4,14 se indica que los presbíteros impusieron las manos a Timoteo “tras una intervención profética”. En cambio, en 2 Tim 1,6 se alude a la imposición de manos directamente por Pablo. No había una praxis única de designación de ministros, ni una única teología legitimadora, sino variedad, según las iglesias y circunstancias. En contra del desarrollo posterior, que fijó un procedimiento estricto de consagración de los ministros, inicialmente el cristianismo no tenía una regla fija, ni ésta venía de los apóstoles, y mucho menos de Jesús. Había distintas formas de elección, designación e instauración en los cargos, que luego se homogeneizaron y universalizaron. Lo básico seguía siendo la continuidad eclesial, de doctrina y ministerio.

Faltaba establecer la posterior teología de la sucesión de los apóstoles, que está relacionada con el surgimiento del obispo monárquico. Los gremios de obispos-presbíteros gobernaban las iglesias y de entre ellos emergió una figura que asumió el papel de coordinador, portavoz y presidente. Es el que, en nombre del colegio, escribe y se relaciona con los dirigentes de otras iglesias vecinas. En un largo y complejo proceso, que en algunas iglesias, como la de Alejandría, duró hasta comienzos del siglo III, la figura del presi-

dente o coordinador fue asumiendo cada vez más relieve, acumulando competencias y distanciándose del colegio del que era miembro. Del colega portavoz se pasó al presidente del colegio, y éste afianzó su poder y autonomía sobre el presbiterio hasta que se independizó de él como obispo (inspector), mientras que los demás conservaron el título de presbíteros. Así surge la tríada clásica, que la Iglesia católica ha mantenido hasta hoy: el presidente, que conserva el título de obispo (vigilante, inspector, intendente); el colegio de presbíteros (luego llamados sacerdotes) que gobierna la Iglesia, presidido por el obispo; y un conjunto de diáconos, dedicados a tareas administradoras y asistenciales, ayudantes natos del obispo y de entre los cuales se elige, en muchos casos, su sucesor. Es el “obispo monárquico”, que algunos autores ven ya presente, al menos como tendencia, en las cartas pastorales del Nuevo Testamento. No cabe duda, sin embargo, de que el origen colegial del ministerio así como el carácter del obispo como presidente del presbiterio, asocia estrechamente a obispos y presbíteros, en contra del solipsismo o el aislamiento del obispo, y que las funciones de ambos cambian a lo largo de los siglos. Inicialmente era el obispo el ministro por antonomasia del culto y la eucaristía era siempre episcopal (del obispo con su presbiterio), mientras que luego el obispodeviene más pastor y administrador, mientras que los sacerdotes ven en la eucaristía el núcleo mismo de su ministerio.

De esta forma culminó un complejo proceso institucional de dos siglos. La comunidad perdió protagonismo en favor de sus dirigentes. Éstos concentraron el poder, desbancando a los profetas, maestros y demás carismáticos. Finalmente, se impuso la tríada de obispos, presbíteros y diáconos con una graduación y subordinación cada vez más delimitada y jerárquica. Se creó el perfil de lo que fue la carrera clerical. A finales del siglo II, se desarrolló la teología de la sucesión apostó-

lica, en base a los obispos como seguidores y sucesores de los apóstoles. De nuevo se recurrió a una institución profana del Imperio, que fue muy eficaz como instrumento de control doctrinal y ministerial. Se crearon listas paralelas a las de gnósticos y filósofos, que establecían cadenas sucesorias en las distintas escuelas del Imperio. Estas listas tenían la doble función de defender la ortodoxia doctrinal y ministerial de las iglesias respecto de los herejes, y de afianzar la autoridad de los ministros en las comunidades. Éstas debían someterse a ellos y no podían destituirlos, porque habían sido impuestos por los apóstoles (1 Clem 1,3; 44,2-6; 54,1). En este contexto de robustecimiento de la autoridad jerárquica, se recurrió al Antiguo Testamento (1 Clem 42,5-43,6) y se multiplicaron las llamadas al orden y la disciplina, como en los grupos estoicos. Este proceso se agudizó en la segunda mitad del siglo III, cuando la Iglesia cristiana había definitivamente vencido al judaísmo y comenzaba a ser influida masivamente por el Antiguo Testamento.

Conciencia histórica e implicaciones actuales

Esta perspectiva histórica y evolutiva tiene gran importancia en la época actual. Cuando se plantean nuevos problemas acerca de si el actual modelo de ministerio es válido o hay que cambiarlo, de si se pueden admitir ministros temporales junto a los vitalicios o de si se puede admitir a la mujer al sacerdocio ministerial y al episcopado, se suele recurrir a la voluntad de Cristo. Es evidente que la Iglesia en su conjunto no puede oponerse a la intención de Jesús, si quiere conservar su fidelidad e identidad. Sin embargo, hoy tenemos conciencia de que la creación de los ministerios, así como su posterior sacerdotalización, no se debe a instrucciones de Jesús, sino a la creatividad eclesial, inspirada por el Espíritu. Es la Iglesia la que debe determinar en cada momen-

to histórico, a la luz de las necesidades pastorales y de los signos de los tiempos, qué es lo que se debe hacer y cómo estructurar los ministerios. Jesús ha dejado un espacio amplio a la acción eclesial, su insistencia está más en los valores y actitudes que deben tener los ministros, es decir, cómo deben ejercer su autoridad al servicio de la comunidad, que en prescribir quiénes, cómo y en qué condiciones deben detentar los cargos. Si se tiene una visión histórica y evolutiva de los ministerios, cambia la concepción dogmática, así como se abren espacios nuevos a la creatividad eclesial. La discontinuidad en las formas de ejercer el ministerio cristiano no tiene por qué implicar una ruptura con la inspiración subyacente a la creación de los ministerios, a menos que se defienda una teología esencialista y ahistórica, en la que cualquier cambio es herejía y en la que el modelo no es el Nuevo Testamento, sino la concreción que estableció Trento para responder a la Reforma protestante.

De hecho, hay una gran variedad histórica en lo que concierne a las condiciones del ministerio. En la Iglesia antigua los esclavos no podían ser elegidos como ministros precisamente porque no eran hombres libres, y luego en la época colonial se rechazaba admitir a los indígenas al sacerdocio ministerial en el contexto de neocolonialismo eclesiástico que ha impregnado la primera época de las misiones modernas. De ahí la necesidad de replantear el problema del acceso de la mujer al ministerio sacerdotal en un nuevo contexto eclesial y social. No hay que olvidar, sin embargo, que el problema no es sólo la existencia o no de mujeres sacerdotes, sino que lo más importante es cambiar la visión patriarcal, masculina y androcéntrica que ha marcado al cristianismo, a mujeres y varones, en función de una nueva sensibilidad que parte de la dimensión maternal y femenina del mismo Dios. Si el acceso de la mujer al ministerio se plantea como un

mero conflicto de poderes, sin cambiar la teología de potestades, fracasaría el intento de renovación eclesiológica y ministerial.

La recepción de la teología ministerial en el Vaticano II

El Concilio Vaticano II ha asumido en parte los resultados de la exégesis y de la teología histórica, pero muchas contribuciones surgieron en la época postconciliar a partir de la mayor libertad que dieron el método histórico-crítico y la investigación histórica. El Vaticano II parte de la apostolicidad de la Iglesia, que se origina en el colegio de los Doce (LG 18-19) y en el de Pedro con los apóstoles, a los que se da un origen cristológico (*“statuente Domino”*, en lugar de hablar de una fundación jesuana: LG 22), aunque sin destacar el papel del Espíritu Santo. Se resalta el carácter colegial del episcopado y también la teología tradicional según la cual los apóstoles escogieron colaboradores que ocupasen su puesto, que son los obispos (LG 20), ignorando las exégesis que resaltan el surgimiento de ministros no designados por los apóstoles. La misión dada por Jesús a sus apóstoles es la que constituye la base de la sucesión apostólica, sin resaltar la apostolicidad de toda la Iglesia como lo esencial y como marco en el que se desarrolló la sucesión apostólica. La continuidad y perdurabilidad del colegio apostólico es lo que el Concilio llama testamento de los apóstoles (LG 20).

El Concilio vincula a los Doce y a los apóstoles (LG 19), pero ya no equipara a ambos grupos ni hace depender a los apóstoles del Jesús terreno. Tampoco se pronuncia sobre si cada apóstol, en singular, es fundamento de la Iglesia, o el conjunto del colegio apostólico. Hay conciencia del debate existente dentro del mismo catolicismo al respecto. Pero siempre se busca resaltar la continuidad con la tradición anterior a la hora de resaltar la

apostolicidad y el carácter petrino de la Iglesia católica. El esquema subyacente es el tradicional de Cristo-apóstoles-obispos, subrayando que Cristo puso a Pedro al frente del colegio apostólico (LG 19) y estableciendo una semejanza entre Pedro y los apóstoles, por un lado, y el papa y los obispos, por otro (LG 22). No se quisieron dirimir las complejas controversias teológicas y ecuménicas subyacentes, que luego se plantearon en la teología postconciliar. El Concilio optó por una teología tradicional y continuista del ministerio, pero era consciente de los nuevos problemas exegéticos e históricos que planteaba el método histórico-crítico y buscó formulaciones de compromiso y abiertas a la nueva exégesis. La teología postconciliar acentuó todavía más esos cambios, y la hermenéutica exegética y teológica actual ha ido mucho más allá de la letra de los textos conciliares.

Lo más importante es la revalorización dogmática del episcopado. Parte de los obispos como sucesores de los apóstoles y escogidos por éstos entre sus colaboradores (LG 20), que, a su vez, tenían que establecer otros varones en el ministerio. Se dice que los varios ministerios se vienen ejerciendo en la Iglesia “según la tradición” y que el primer lugar lo tienen los obispos, que son sucesores por “institución divina” de los apóstoles (LG 20,28), y el ministerio es ejercido “desde antiguo” por obispos, presbíteros y diáconos (LG 28). Es decir, se buscan formulaciones que resalten la continuidad con la doctrina tradicional acerca de la sucesión apostólica, pero por otra parte se evita establecer que Jesús instituyó directamente los ministerios, que se reciben de la comunidad (LG 20), legitimándolos en base a la tradición y a la antigüedad. La idea de “institución divina” es vaga y general. Subraya que los ministerios existen por voluntad de Dios (en Trento se decía que por “*divina ordinatione*”), pero sin dirimir los problemas teológicos que plantean los ministerios. El dogma no puede ignorar a la historia, que hoy

conocemos mejor gracias al desarrollo teológico del siglo XX. Según la teología católica renovadora, es la Iglesia primitiva la que crea el apostolado, inspirándose en hechos de la vida de Jesús, y la que progresivamente crea una estructura ministerial, apoyándose en tradiciones hebreas y aportaciones de la sociedad romana, a los que vincula a los apóstoles. Es decir, la teología posterior da más peso a la creatividad de la misma iglesia, que se da estructuras y teologías dependientes de su entorno socio-cultural.

Lo más novedoso es la afirmación de que la consagración episcopal confiere la plenitud del sacramento del orden (LG 21) y de que los obispos rigen iglesias particulares, que les han sido encomendadas, como vicarios de Cristo (LG 27). La historia de la teología ha conservado siempre la conciencia de que el sacerdocio es una creación con dos líneas diferentes, la que pone la primacía en el sacerdocio episcopal, relegando a los presbíteros a sacerdotes de segundo grado (que es la que se impuso en el Concilio), y la igualitaria, que conserva la memoria de iglesias gobernadas por el colegio de presbíteros, inicialmente sin un obispo monárquico. Esta segunda cobra relevancia ecuménica en la teología actual, que es consciente de que iglesias apostólicas no pueden demostrar históricamente la existencia continua y permanente de un obispo desde los inicios.

De ahí también la revalorización episcopalista del Vaticano II. La teología actual subraya que el ministerio episcopal está relacionado con una iglesia local (en la línea de la eclesiología de comunión), que tiene la plenitud del sacramento del orden (a diferencia de los presbíteros) y que sus funciones y autoridad vienen de Cristo y el Espíritu, no del papa. Se rompe con la idea de un papa como obispo universal, relegando a los demás a ser sus gobernadores. Expresamente se afirma que los obispos no son vicarios del papa (LG 27). Se da así autonomía y personalidad teo-

lógica a los obispos, aunque siempre se insiste en que el ejercicio de sus funciones y autoridad presupone la comunión con el papa y con el resto de los obispos. El Vaticano II precisó el ministerio papal, encuadrándolo en un contexto colegial y de eclesiología de comunión y abriéndolo a los interrogantes planteados por las iglesias no católicas, con objeto de que no siga siendo el gran obstáculo para la unidad de los cristianos, en lugar de ser el factor de unidad e integración al que está llamado. El Concilio revalorizó al episcopado tanto en relación con el papa, por medio de la doctrina de la colegialidad y la eclesiología de comunión, como respecto de los presbíteros, ya que atribuyó al episcopado la plenitud del sacramento del orden y afirmó la distinción entre el grado superior del sacerdocio (los obispos) y el sacerdocio de segundo grado, el de los presbíteros (LG 28; PO 7). La igualdad entre el sacerdocio de los obispos y el de los presbíteros, que propugnaba la teología escolástica en virtud de la concentración del ministerio en el culto, fue desautorizada por el Vaticano II.

A su vez, al hablar de los presbíteros se recoge, aunque sólo en parte, el nuevo enfoque que subraya la vinculación comunitaria del presbítero, y la derivación de los ministerios de la Iglesia. El Decreto sobre los presbíteros parte de la misión de la Iglesia (cap. 1: PO 1-3) y del ministerio (cap. 2: PO 4-11), para finalmente hablar de la vida presbiteral (cap. 3: PO 12-21). Éste es un enfoque renovador que parte de la Iglesia y su misión, y no de la dignidad o potestad de una persona. Se habla en plural de los presbíteros y se deriva del sacerdocio de Cristo (no del obispo), del que participan de forma diferente presbíteros y laicos (PO 2; 7; 9; LG 10), ya que ambos actúan en su nombre (PO 2). La diferencia entre ambos está en que los presbíteros desempeñan públicamente el oficio sacerdotal (PO 2) y actúan como ministros de Cristo cabeza (PO 12), es decir, en cuanto pastores de la comunidad (padres y maestros: PO 9; 11; 13;

LG 28; SC 33). La dimensión colegial de los presbíteros se canaliza como presbiterio (PO 8) y senado, en cuanto colaboradores y consejeros natos del obispo en la diócesis (PO 7; CD 27).

El Concilio no entra a discutir el origen y significado teológico de la diversidad entre obispos y presbíteros, ya que es consciente de que una corriente de la teología católica ha admitido desde la patrística que la diferencia entre ambos es una creación eclesial. También los protestantes han reclamado siempre que hay una sucesión presbiteral, junto a la episcopal, que participa en la sucesión apostólica. El Concilio no resuelve esta problemática teológica, con claras repercusiones ecuménicas, y se contenta con afirmar que el ministerio es ejercido de distintas formas por aquellos que ya *desde antiguo* se llaman obispos, sacerdotes y diáconos (LG 28). Habla también de los obispos como ministros *ordinarios* de la confirmación, sin excluir a los presbíteros, y “dispensadores de las sagradas órdenes” (LG 26), sin más concreciones. La propuesta de que sólo los obispos pueden incorporar por el sacramento del orden a otros, se sustituye por la de que “es propio” de los obispos ordenar para el cuerpo episcopal (LG 21). El Concilio es fiel a la norma de no proclamar nuevos dogmas ni condenar opiniones teológicas controvertidas. Se debate entre la continuidad con la tradición y las nuevas aportaciones exegéticas y teológicas, aunque éstas cobraron relevancia después del Vaticano II. Hay un claro intento de situar a la Iglesia en el mundo y a los ministerios en el contexto de la misión, de tal forma que el testimonio y la evangelización desplazan a la teología de poderes que llevó a la jerarcolgía.

La insistencia en la vinculación del presbítero con Cristo (actúa en la persona de Cristo: PO 2; 13; LG 10; 28) se contrapone a todo intento de hacer del ministro un simple delegado de la comunidad, revocable por ésta. Pero la eclesialidad del ministerio es fundamental para no caer en una

ontología individualista de potestades, en base a haber sido escogido y segregado por Dios en la línea de la teología del sacerdocio de raíces judías y de la teología escolástica que acentuaba la relación vertical del sacerdote con Dios (LG 10; 28; PO 2; 3; 5). El binomio comunidad-ministerios y la referencia al Espíritu falta en la eclesiología conciliar, a pesar de que corresponde estrictamente a una eclesiología de comunión. La revalorización eclesiológica del Espíritu y la corrección del cristomonismo han venido en la época postconciliar. El sacramento del orden fundamenta el ministerio (CD 5; PO 7-8; LG 28), sin más, a costa de no valorar la importancia eclesiológica del bautismo. En lo referente al carácter sacerdotal se resalta la irrepitibilidad del sacramento del orden, como el bautismo y la confirmación, sin definir qué es el carácter. Sólo se indica que el sacerdocio ministerial no es un supersacerdocio respecto del de los fieles, ya que ambos se refieren a dimensiones esencialmente distintas (LG 10). El ministerio sacerdotal capacita para una función pública en la Iglesia, que sólo pueden ejercer los que han sido elegidos y ordenados para ella, pero de ahí no se sigue que el sacerdote sea un supercristiano, que los no ordenados sean cristianos de segunda fila y que los ministros tengan privilegios personales y en su vida secular derivados de su función ministerial.

Este enfoque se deja sentir también en lo que concierne al laicado y a la creación de nuevos ministerios. El Concilio parte del sacramento del bautismo/confirmación (LG 33) y define las funciones y tareas del laico como del ministro, ya que el sacramento es el punto de partida de derechos y obligaciones. Se afirma que el laico es miembro activo en el crecimiento de la Iglesia (LG 33), que coopera con la jerarquía en el mismo apostolado jerárquico (LG 33) y que es apto para el ejercicio de cargos eclesiásticos (LG 35). El Concilio no plantea la creación de nuevos ministerios

laicales, pero deja abierta esa posibilidad, que Pablo VI inició con la *Ministeria Quaedam* de 1972 y la *Evangelii nuntiandi* (1975) que acentuaba cómo esos ministerios diversificados no sólo eran funcionales y generados por necesidades sociológicas, sino que podían ser inspirados por el Espíritu (EN 73). Hay un largo camino desde el inicial reconocimiento del apostolado de los laicos a la recepción postconciliar de los ministerios laicales. Se pusieron también bases para la desclericalización de ministerios, en sentido inverso a lo que ocurrió con las órdenes menores, que clericalizaron funciones ejercidas antes por los seglares. El Concilio abrió un campo de posibilidades que todavía hoy está por recorrer.

Los laicos tienen derecho a una comunidad en la que reciban los sacramentos y se predique la Palabra de Dios (LG 37). No se plantea aquí el problema de la carencia de ministros, que limitan un derecho sacramental de los seglares y de las comunidades. Una de las paradojas actuales es que se acepta que el celibato no pertenece a la esencia del ministerio sacerdotal, tal y como se ha entendido a lo largo de la historia, y cómo se mantiene en la actualidad para los presbíteros católicos de rito oriental. Pero, por otra parte, se prefiere mantener a comunidades sin ministros, y sin los sacramentos que conllevan, antes que tener ministros casados. El fin eclesiológico, tener abundantes ministros y sacramentos, se supedita a lo que es meramente conveniente, que, a ser posible, sean célibes. Se trata de un planteamiento sin parangón en la historia del cristianismo y que no está avalado por la exégesis, la tradición y la misma historia.

La consecuencia de esta opción teológica es mantener la vieja eclesiología ministerial, a pesar de que cada vez hay menos ministros que aseguren su subsistencia y de que aumenta en toda Europa el número de parroquias sin ministros ordenados. Como solución de emergencia, se potencian ministros laicos que asumen funciones tradicional-

mente ejercidas por los sacerdotes como la parroquia (c. 517), el bautismo (CIC, c. 861), el matrimonio (c. 1112) y otras tareas pastorales. Se genera un dualismo entre la teología ministerial oficial, muy restrictiva para los laicos, y la realidad eclesial, que exige que ejerzan funciones cada vez más cercanas a las de los ministros ordenados. El resultado de este proceso, generado por la inadecuación ministerial y pastoral a las nuevas necesidades de las sociedades modernas, es que cada vez más se concentra el clero en las funciones sacramentales, a pesar de que la teología de la segunda mitad del siglo XX ha intentado romper con el monopolio del culto. Surge así un laicado activo y con funciones eclesiales que les convierte en casi-sacerdotes, o laicos con un ministerio sacerdotal de segundo orden.

Y junto a ellos surgen también ministros laicos parroquiales, reclutados y organizados por los párrocos, que en algunos países, como Alemania o Estados Unidos, juegan un gran papel, sin funciones sacramentales pero con estabilidad y preparación teológica, y que reciben una paga de la parroquia⁷. Estos ministros laicos, entre los que abundan las mujeres y personas de más de cincuenta años, son el correlato laical a los ministros laicales que gestionan parroquias sin sacerdotes, pero trabajan en estrecha correspondencia con el sacerdote que preside la parroquia. Son ministros laicales abundantes en una época de escasez de sacerdotes y, dada su preparación teológica y la abundancia de mujeres entre ellos, plantean interrogantes a largo plazo a la comprensión actual del ministerio sacerdotal como el prototipo del ministerio en las parroquias. De la misma forma

⁷ Conferencia de los Obispos Católicos de Estados Unidos, *Compañeros de trabajo en el viñedo del Señor*, USCCB Publishing, Washington 2005. Es un documento del 15 de noviembre de 2005, en la forma de una "Guía para el desarrollo del ministerio laical".

que los movimientos laicales del siglo XII, plantean una nueva teología ministerial y del laicado, cuyo significado está hoy abierto. Asistimos hoy a un lenta pero progresiva desclericalización de las parroquias y a un incremento de la ministerialidad laical, favorecido por la escasez del clero y la complejidad de las sociedades modernas, que hacen cada vez más necesario el trabajo en equipo, en lugar del monopolio del clero.

El postconcilio ha mostrado el agotamiento práctico y pastoral del modelo tridentino, generando comunidades invertebradas desde el punto de vista ministerial y jerárquico, que son la contrapartida de la eclesiología de sacramentos celebrados aisladamente por ministros sin comunidad. A largo plazo resulta difícil mantener este modelo ministerial con laicos que son fácticamente ministros sin haber recibido el ministerio, aunque ejercen como tales. Karl Rahner propuso una solución del problema, abogando porque se ordenara al que ejercía esas funciones pastorales (fuera o no una persona casada), adecuando así la ministerialidad a la realidad eclesial⁸. El ministerio sacerdotal es de “derecho divino”, en cuanto que forma parte de la estructura permanente de la Iglesia, pero admite diversas concreciones institucionales y está abierto a formas diferentes de reclutamiento de ministros. Esto no ha sido asumido porque se impone el modelo actual de sacerdocio ministerial a la necesidad pastoral y teológica de ministros que sirvan en las comunidades y que permitan una vida sacramental normal.

Bibliografía

Alcalá, A., *La mujer y los ministerios en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1982.

⁸ K. Rahner, “Consagración del laico para la cura de almas”: *Escritos de teología III*, Madrid, 2002, 275-88.

- Castillo, José M., *Para comprender los ministerios en la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 1993.
- Estrada, Juan A., *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Verbo Divino, Estella 1999.
- González Faus, José I., *Hombres de la comunidad*, Sal Terrae, Santander 1989.
- Parent, R., *Una Iglesia de bautizados*, Sal Terrae, Santander 1987.
- Schillebeeckx, E., *El ministerio eclesial*, Cristianidad, Madrid 1983.