

I

ECUMENISMO DOCTRINAL

EL LUGAR DEL MINISTERIO EN LA IGLESIA DE CRISTO

Reflexión Teológico-Ecuménica*

ALFREDO GARCÍA SUÁREZ

Profesor de Teología Fundamental (Facultad de Teología de la Universidad de Navarra).—Consultor del Secretariado de Ecumenismo de la Conferencia Episcopal Española.

Deseo que mis primeras palabras, en esta conferencia, expresen mi sincera y respetuosa simpatía hacia la Asociación Ecuménica Internacional (*International Ecumenical Fellowship*). Me parecen del máximo interés sus objetivos y finalidades: en primer término, su profundo sentido teológico que le lleva a

* Conferencia pronunciada en el III Congreso Ecuménico Internacional de la IEF (Salamanca, 22-29, agosto, 1970).

buscar con paciencia y urgencia la santa Voluntad de Dios que es voluntad de unión en el Espíritu; después, su esfuerzo por promover la unidad *visible* de todos los cristianos, esto es, de llamar la atención sobre los *signos* que manifiestan los vínculos que ya nos ligan en el Señor; también su delicado respeto a *la conciencia personal* (el carisma propio) de cuantos creemos en Cristo Jesús y a la disciplina y mandatos de las distintas Iglesias; en fin, su carácter *libre* que reconoce a un mismo tiempo la legitimidad de las iniciativas *oficiales* y la espontaneidad carismático-profética de los discípulos de Cristo.

Por todo ello, la posibilidad de tomar la palabra en esta Tercera Reunión Internacional de la I. E. F. supone para mí una satisfacción y un honor.

I. PLANTEAMIENTO Y CIRCUNSCRIPCIÓN DEL TEMA

El tema que debo desarrollar es el lugar que el ministerio ocupa en la Iglesia de Cristo. Esta cuestión —como se sabe— es fundamental en el actual diálogo ecuménico. En las grandes Conferencias celebradas con el deseo activo de la unidad cristiana, se ha llegado a esta afirmación, casi unánimemente admitida: el progreso en la confrontación doctrinal de las Iglesias está subordinada en la mayor medida a un acuerdo sobre la realidad del ministerio en la Iglesia. Como escribía el profesor Javierre, ilustre especialista en la materia: “Para los ecumenistas de raza no es *un* problema entre otros; es *la* cuestión por antonomasia”. No voy a intentar en esta lección resumir la historia de los debates surgidos con ocasión del análisis y estudio de este discutido tema. La finalidad que pretendo es hacer unas reflexiones sobre el estado de la cuestión, tal como se le ofrece hoy a un teólogo católico-romano a partir de una profundización en la conciencia de su Iglesia, y en el horizonte de una confrontación dialógica con las demás Iglesias.

En el momento actual, el tema del ministerio sacerdotal se encuentra en un nivel de investigación, lejano de las perspectivas vigentes en el tratamiento de esta materia, no hace todavía muchos años. Ese cambio de perspectivas tiene en su origen muy diversas causas. Necesidades de índole pastoral condujeron a la teología católico-romana a revisar la realización de un ministerio que se había *institucionalizado* demasiado y que se había concentrado excesivamente en las funciones del culto. La crítica de esa concreta estructuración sociológica del ministerio fue muy fecunda y enriquecedora: trajo consigo una revalori-

zación de las facetas evangelizadora y misionera. Sin embargo, no fue sólo una reacción interna el motivo de la renovación en la temática del ministerio sacerdotal dentro del ámbito de la teología católica. Es indudable que en la génesis de los nuevos puntos de vista juega un importante papel el contacto de la eclesiología católico-romana con las eclesiologías de las otras confesiones cristianas, protestantes y ortodoxas. Las aportaciones que pastores y teólogos fueron haciendo en los últimos decenios se integraron, en buena medida, en los documentos del Concilio Vaticano II. Por otra parte, los años posteriores al último Concilio Ecuménico están siendo testigos de una dinámica actividad en la profundización del sentido del ministerio en la Iglesia. Puede deducirse fácilmente que el objeto de nuestro estudio es muy amplio y que será necesario que nos reduzcamos a señalar sus rasgos fundamentales, esbozando sumariamente los contenidos. Trataré, en primer término, de fijar *el punto de partida* —el enfoque radicalmente *cristológico* del tema—; expondré a continuación, el lugar en que se puede inscribir el ministerio dentro de la economía de la Encarnación; trataré luego de pasar revista a diversas concepciones que los teólogos católico-romanos mantienen sobre el núcleo sustancial del ministerio y, finalmente, examinaré el papel del ministerio en el seno de la comunidad cristiana.

2. FUNDAMENTACIÓN CRISTOLÓGICA DEL MINISTERIO CRISTIANO

A mi juicio, uno de los principales valores reincorporados a la teología del ministerio es el haber puesto como punto de partida metodológico la primitiva confesión de fe, tal como se expresa, por ejemplo, en la fórmula paulina: “Jesús es el Señor” (1 Cor, 12, 3). La afirmación tajante del único Señorío del Cristo clarifica la cuestión desde el principio con una admirable luminosidad. El Señorío absoluto de Cristo supone la destitución de todos los poderes e instancias humanos que se presentan con la pretensión de salvar, o sea, con la intención de ofrecer una vida en plenitud. En Cristo, resucitado de entre los muertos, se ha desplegado la energía poderosa de Dios que lo ha “sentado a su diestra en los Cielos por encima de *todo Principado, Potestad, Virtud, Dominación y de todo cuanto tiene nombre* (validez, pretensión de autonomía) no sólo en este mundo sino también en el venidero. Todo lo sometió bajo sus pies” (Eph 1, 20-22; Cfr. Col 2, 14-15). La realidad de que, fuera del nombre de Jesús, “no hay bajo el cielo otro *nombre*

dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos" (Act 4, 12) implica que, ante El, deben ceder todas las iniciativas humanas que intenten, *autosuficientemente*, comunicar bienes salvíficos: ya sean esas iniciativas personales, colectivas, ideológicas, sociológicas, políticas o *religiosas*. *No hay salvación fuera de Cristo*: su iniciativa es totalizante y absoluta.

Este mensaje central de la revelación cristiana se estructura en términos cúltricos en la epístola a los Hebreos. Cristo, el único Señor, es *el único Sacerdote*. El sacrificio de su muerte, realizado "fuera de las murallas", más allá de todo templo (cfr. Hebr. 13, 10-16), en el camino sin barreras que conduce a las naciones, es la consumación y el fin de todo otro sacrificio. En él se ejerce el Sacerdocio Supremo una vez por todas. Cristo, el Gran Sacerdote, no tiene necesidad de ser prolongado ni completado por otros sacerdotes humanos: el sacerdocio de la Antigua ley ha sido abolido y los sacerdocios de los pueblos no tienen valor: gráficamente, podríamos decir que, con su sacrificio, Cristo ha *profanizado* todos los reductos sacros del mundo y ha resumido en sí todo el ámbito sagrado: no hay ningún posible acceso al Padre sino a través de El (Cfr. Io, 14, 6).

He aquí otra fórmula que en la Escritura expresa la exclusividad salvífica del Señor: El es *el único Mediador* (Cfr. 1 Tim, 2, 5). Su cuerpo resucitado —tras la consumación de la muerte pascual— sustituye al templo de la Antigua Alianza y a todos sus sacrificios e instituciones sacerdotales: "Destruíd este Templo y en tres días lo levantaré... El hablaba del Templo de su cuerpo" (Io, 2, 19; 21). De ese cuerpo traspasado brotaron el agua y la sangre, es decir, los ríos de agua viva del Espíritu enviado por Jesús glorificado (cfr. Io, 7, 38).

Cristo, como principio fontal de salvación, hace inútil, pues, la búsqueda de otro poder salvífico. A partir de aquí, no tiene sentido que el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia reivindique para sí algún poder, sea cualquiera el nivel desde el que se pretenda ese derecho. Es decir, ni el ministerio ni la comunidad pueden pretenderse portadores suficientes de salvación. Ni ministerio ni comunidad tienen señorío alguno: el señorío se ha negado a todos: Cristo es el Señor único. El cuerpo de Cristo no se identifica adecuadamente con Cristo que ejerce una capitalidad insustituible en la Iglesia. En la Iglesia nadie decide sino El: la actitud de la comunidad de creyentes (y de sus ministerios) es la expectación de la Voluntad del Señor y el po-

nerse a disposición de quien en la Cruz se ha hecho disponible para todos (Cfr. Prof. J. Ratzinger).

A) *La economía de la Encarnación, la indefectibilidad de la Iglesia y el ministerio.*

En la profesión de esta fe, coincidimos todos los cristianos. Las diversas posiciones y los distintos matices de las eclesio­logías surgen en la respuesta a una cuestión ulterior que po­dríamos plantear así: *dada la estructura sacramental de la Iglesia ¿hay en ella (en la Iglesia) un signo que manifieste (efi­cazmente) el único Señorío sacerdotal de Cristo?*

Formulemos esta pregunta de otra manera: Cristo es único Señor y Sacerdote en cuanto sella una Alianza nueva y defini­tiva con su muerte y resurrección. En estos sucesos, la incer­tidumbre, los tanteos, la ambigüedad de la historia humana han sido vencidos. Hay en la historia *ya* una adquisición autóntica y última (escatológica) que remata su progreso indefinido. Pues bien, ¿hay en la Iglesia la posibilidad de hacer presente esa acción definitiva-decisiva de Cristo *a lo largo de la historia* que, *post Christum*, discurre desde la Pascua hasta la Parusía? Lo cual, a su vez equivale a interrogarse sobre esta cuestión básica: el Señorío de Cristo ¿es absolutamente escatológico —ultrahistórico— o se anticipa *ya* realmente en la historia?

Como se ve, toda la temática contenida en estas preguntas se encuentra íntimamente ligada con la idea que se mantenga sobre la continuidad o indefectibilidad de la Iglesia. La indefectibilidad de la Iglesia, en sí misma (aunque se entienda luego de diversos modos), es patrimonio genuino y primordial del mensaje cristiano. La Reforma, por ejemplo, que pudo inter­pretarse como patrocinadora de la categoría “discontinuidad histórica”, no tuvo nunca la intención de fundar una Iglesia nueva, sino de *purificar* la Iglesia de siempre. Me parece muy significativo el siguiente párrafo del profesor Von Allmen, en el que glosa la mente de Calvino sobre este punto: “si la Igle­sia dejara de existir, la validez y la eficacia de la única *encar­nación* se interrumpiría, y para que comenzara de nuevo la sal­vación, sería necesaria una nueva encarnación; y esto es im­pensable en la fe cristiana. La Iglesia no puede extinguirse sin que al mismo tiempo se extinga la salvación”. A mi juicio, este texto es particularmente interesante porque conecta la indefec­tilidad de la Iglesia con la economía de la Encarnación, esto es, con el designio divino de “historizar” la salvación, “histori-

zándose" El mismo: "... y el Verbo era Dios... Y el Verbo se hizo carne (esto es, hombre en todas las dimensiones de la condición humana —excepto la pecabilidad—) y puso su tienda de campaña (temporalidad del peregrinaje) entre nosotros" (Io, 1, l. 14).

a) *La indefectibilidad de la Iglesia como mera promesa de Dios.*

Pero debemos detenernos brevemente en el análisis de la indefectibilidad de la Iglesia puesto que puede comprenderse de maneras distintas: en principio, es posible contemplarla como el fruto o resultado de una acción *invisible* del Espíritu de Cristo, acción que no es experimentalmente (o históricamente) constatable: desde la obediencia de la fe, sencillamente se cree la indefectibilidad como el objeto de una promesa de Dios. Llevada a las últimas consecuencias la trayectoria marcada por esta línea, cabe entender esa realización de la indefectibilidad como la suprema prueba de la fe, como la humillación máxima del creyente que es salvado esperando contra toda esperanza y, por tanto, sin las *seguridades* que proporciona la visibilidad de unos signos. Esta concepción de la indefectibilidad de la Iglesia —que ha sido reducida a su *minimum*— no puede ser rechazada, a nuestro parecer, por ningún cristiano.

No hay ninguna comunidad que pueda reivindicar para sí la fidelidad absoluta a Cristo. Las Iglesias locales están siempre amenazadas por la posibilidad de ser infieles. Ahora bien, la Iglesia de Cristo —o, utilizando otra terminología, el Cuerpo de Cristo que es el cuerpo de las Iglesias— no es destructible, permanecerá siempre. El Espíritu constituye la garantía, las arras, de que la obra salvífica de Cristo perdurará hasta el fin de la historia. El Espíritu asegura la presencia permanente de la salvación de Cristo y sustrae así el porvenir de la Iglesia del destino incierto que caracteriza a las sociedades y empresas humanas.

Esta perspectiva teológica subraya con energía el aspecto pneumático de la Iglesia, la cual se manifiesta, desde ese ángulo, como la "criatura del Espíritu". Pero, al fijar toda la atención en esa realidad *espiritual* (en su sentido más fuerte, o sea, en la realidad del Espíritu de Cristo actuante) existe el riesgo de difuminar las exigencias de la economía introducida por la Encarnación. Esa economía postula, en efecto, que la salvación, allí donde se dé, se realice históricamente. Es decir, reclama

que la salvación acontezca o suceda “historizadamente”, en el marco de las coordenadas sociales y visibles en las que el hombre realiza su existencia. La economía de la Encarnación, en el caso concreto que ahora nosotros contemplamos, pide que la promesa de indefectibilidad *se atestigüe visiblemente* o, dicho de otro modo, tenga en la estructura de la Iglesia *presencia sacramental*.

b) *Presencia sacramental en la Iglesia de la salvación irrevocablemente acontecida.*

Ahora bien, la introducción del elemento *sacramentalidad* nos obliga a sugerir algunos puntos, al menos, que deben ser tenidos en cuenta. Debe, en efecto, considerarse que la indefectibilidad de la Iglesia —objeto, obviamente, de una promesa divina— es, al mismo tiempo, un bien adquirido ya, una vez por todas. Es cierto que, en la línea de la comunidad de los creyentes —como acabamos de decir— es promesa, puesto que, en el curso de los tiempos, las Iglesias pueden fallar. Pero, en la línea de Cristo, Señor de la Iglesia, es ya algo poseído y consumado. Más en concreto: en los sucesos acaecidos en la existencia del Jesús de la historia, la salvación se ha dado irrevocablemente, sin posibilidad de vuelta atrás. Cuando buscamos, pues, un testimonio visible o una presencia sacramental del carácter indefectible de la Iglesia lo único que podemos buscar realmente es la presencia sacramental en la Iglesia de los sucesos decisivos acaecidos en Cristo, de los sucesos históricos de Pascua.

Al hacer estas afirmaciones, me doy cuenta de que puedo suscitar la idea de que la Iglesia es, simple y sencillamente, la “Encarnación continuada”. Este concepto es complejo, ofrece muchos riesgos de interpretación y puede ocasionar múltiples malentendidos. Por razones metodológicas —y también por otras razones— es preferible, a mi modo de ver, no hacer un uso acrítico de este concepto. Pero llevar a cabo su crítica no es de este momento. Baste con decir que, con mis afirmaciones anteriores, no he querido expresar que la Iglesia sea la conjunción del Espíritu y de unos elementos históricos institucionales, conjunción que viniese a constituir “la prolongación de Cristo”. En cierto sentido, quise decir todo lo contrario: que Cristo no puede ser prolongado porque es, en el misterio de su muerte y resurrección, lo último, lo definitivo, la Omega. Pero, precisamente por eso, en cuanto que Cristo es el acon-

tecimiento terminal de la historia, es lícito buscar la realidad de su presencia escatológica en el marco visible e histórico de los “tiempos últimos” en los que, según Pablo, vivimos (cfr. 1 Cor 10, 11). En la lógica de la Encarnación, se comprende —si está permitido hablar así— que lo ocurrido irrevocablemente tenga su visibilidad histórica y, más determinadamente, que la *estructuración* de la Iglesia cuente con un elemento que la sustraiga a los inciertos vaivenes y avatares de los tiempos. No parece incoherente que, si la historia ha sido afectada radicalmente por los acontecimientos salvíficos del Hombre-Dios, si Cristo ha sido constituido centro y sentido de la historia, haya en la historia de la Iglesia una instancia que los hombres, en su devenir móvil y fluctuante, *no puedan manipular a su arbitrio y sirva de referencia universal normativa*. De otra forma, es coherente que en la Iglesia que es *de Cristo* (fundamento de la Alianza nueva y eterna) y *no de sí misma*, no ocurran las cosas históricamente como si en la historia no hubiera ocurrido nada, cuando ya ha ocurrido todo.

A mi juicio, lo que radicalmente distingue a la Iglesia de Cristo de las religiones que llamamos “naturales” o culturales es que la Iglesia, surgida sobre todo *descensionalmente* —de la Palabra de Dios—, brotada del costado herido del Cordero degollado, en el que se nos dio el amor de Dios saliéndose exitáticamente de sí mismo, no tiene la posibilidad de re-estructurarse a sí misma, mientras que las religiones culturales, fundadas sobre todo *ascensionalmente* pueden plantearse a fondo, a lo largo de los tiempos, el tema de su básica re-estructura o re-dimensión.

c) *Diversidad de posiciones.*

Pues bien, es en este marco donde se inscribe la pregunta que nos hacíamos al principio: *¿hay en la Iglesia un signo manifestativo (y eficaz) del único Señorío sacerdotal de Cristo, del ingreso irrevocable que El hizo en la historia a través de la Alianza nueva?*

La respuesta a esta *quaestio* no es idéntica en todas las confesiones cristianas. Apuntando a denominadores comunes, podríamos decir que todas aceptan que *ese signo se da en la Iglesia de algún modo*. Ese signo se encuentra en las Sagradas Escrituras, en las que se contiene la Palabra de Dios, acogida y predicada por los Apóstoles, a la cual corresponde la soberanía absoluta sobre las Iglesias. Estas han nacido de la Palabra

de Dios y constantemente han de estar pendiente de ella, puesto que ella condiciona su estructuración y es su permanente criterio juzgador. Pero aquí encontraríamos la cuestión clásica: las Sagradas Escrituras en sí mismas ¿en qué medida son la señal de la Soberanía irrevocable de Cristo?, ¿cómo nos entregan las Escrituras su sentido clausurador? Este punto de coincidencia es de un valor máximo en la confrontación de las Iglesias cristianas pero es también el punto de donde toman su origen ulteriores preguntas de la mayor seriedad. Si, en último análisis, no nos es asequible descubrir con certeza en las Escrituras la victoria definitiva de Cristo sobre la ambigüedad de la historia humana y esta continúa, *post Christum*, absolutamente abierta a sus incertidumbres y *tâtonnements*, entonces a las Iglesias sólo les queda confiar arriesgadamente en el Espíritu invisible, única garantía de indefectibilidad.

Entre las confesiones cristianas —como todos sabemos— algunas profesan que el signo que, en la estructura sacramental de la Iglesia, expresa su condición de comunidad *ya* radicalmente salvada es el *ministerio*. En la intelección del ministerio se dan, no obstante, concepciones distintas: ministerio *no* sacerdotal, ministerio *sacerdotal*; ministerio sacerdotal *no* episcopal, ministerio sacerdotal *episcopal*; ministerio sacerdotal episcopal *no* orgánico, ministerio sacerdotal episcopal *orgánico*.

d) *La confesión católico-romana.*

Reduciéndome ahora a la consideración del tema en la confesión católico-romana —y, dejando aparte, por razones metodológicas, los aspectos específicos que supone la aceptación del carácter episcopal— diré que *mi Iglesia profesa que es Voluntad del Señor hacer presente su Alianza definitiva —precisamente en cuanto definitiva— en la Iglesia histórica y que esta presencia se hace históricamente visible de modo sacramental en el ministerio sacerdotal.*

Esta profesión implica que en la Iglesia hay un elemento social y público que “historiza” una realidad que no pertenece a la comunidad de creyentes —esto es, al *Cuerpo* de Cristo— sino que hace presente al Cristo ultra-histórico, al Cristo en cuanto ejerce su capitalidad única sobre la Iglesia, al Cristo *Cabeza de la Iglesia y único Señor*. La confesión católico-romana descubre en la Iglesia algo que desborda la “horizontalidad” eclesiológica: afirma que en la “horizontalidad” de la comunidad incide la “verticalidad” cristológica. Cristo mismo

está *re-presentado* en la Iglesia. En este sentido, pienso que el teólogo protestante sueco Per Erik Persson ha comprendido bien la mente católico-romana sobre el ministerio en su libro —cuyo título es bien significativo—: *Repraesentatio Christi (Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie)*. Admito la conclusión de Persson, según la cual, la teología católico-romana, sobre todo en los últimos años, ha ido concentrando su visión del ministerio en la posibilidad que éste tiene de actuar *in persona Christi*. Y también su afirmación de que la enseñanza oficial católico-romana ha recogido esa concepción. En efecto, el reciente Concilio Vaticano II, en varios de sus documentos, acude a ella para expresar lo más sustancial del ministerio y la adopta como dato del magisterio tradicional.

B) *Profundización en la realidad teológica del ministerio.*

¿Qué se quiere indicar en la teología católico-romana cuando se aplica al ministerio la terminología relacionada con la *repraesentatio Christi*?

a) *El ministerio como repraesentatio Christi.*

Las fórmulas *re-praesentatio* y actuar *in persona* de otro tienen demasiadas resonancias jurídicas para poder oscurecer su significado más profundo cuando se emplean en contextos teológicos. Si las interpretásemos, por ejemplo, en el sentido de que en la Iglesia hay una representación de Cristo, en cuanto que la Iglesia obedece a la *voluntad originaria de su fundador*, habríamos desvanecido su alcance más misterioso. La presencia de Cristo se reduciría entonces a la permanencia del impulso que puso en marcha una sociedad que existe actualmente.

Por otra parte, desde un punto de vista sociológico, la idea del ministerio como representación de Cristo puede contribuir a la creación de realizaciones que también desvirtúen su contenido real. Quiero decir que, aun cuando se mantenga una recta interpretación de lo que se intenta comunicar con esa fórmula, la traducción (o actualización) práctica, vital e histórica de esa realidad eclesial puede revestir formas sociales que causen la impresión de que la capacidad de hacer presente el Señorío único de Cristo se ha transformado en la conciencia y autosuficiencia de *poseer* a Cristo. Es decir, la acentuación de un ministerio *representativo* de la victoria decisiva de Cristo sobre

el mundo tiene el peligro —si se lleva al límite— de volatilizar la dinámica escatológica de la Iglesia, de subrayar la seguridad y el espíritu triunfante, de inmovilizar, de *institucionalizar*. De hecho, la Iglesia católico-romana, hace unos años, concentrada casi exclusivamente en sus “poderes” jerárquicos, presentaba una perspectiva sociológica que yo describí así en uno de mis estudios: “la estructura había amurallado a la Iglesia y la ofrecía a la vista del mundo como ciudad autónoma; la comunidad de creyentes, encerrada en la fortaleza y en torno a la jerarquía, presentaba un aspecto pasivo y procuraba transmitir el testimonio cristiano a la ciudad terrena a través de mandatos y misiones canónicas. En lo más profundo de esta situación, había una eclesiología casi unilateralmente absorbida por el análisis de los aspectos institucionales”.

Los estudios teológicos más recientes han purificado la doctrina y han contribuido a que, en el terreno de la práctica, las realizaciones reflejen con mayor potencia el sentido de lo que afirmamos al decir que en la Iglesia el ministerio *representa* a Cristo. En este progreso, ha jugado un papel de la máxima importancia la penetración en el concepto de *sacramentalidad*. El ministerio representa al Cristo victorioso sacramentalmente. Con esto se quiere manifestar que el ministerio no es una entidad *absoluta*, válida en sí misma, autosuficiente, que se interpone (o se yuxtapone) a la acción de Cristo en su Espíritu. El ministerio no es una realidad autónoma, no se finaliza en sí mismo, no aporta nada de suyo, no comunica ninguna novedad. La obra de reconciliación de Cristo ha constituido la novedad final y ha agotado la posibilidad de novedades. En el sentido más estricto, sólo es Dios en Cristo quien hace nuevas todas las cosas (cfr. Apoc. 21. 22). El ministerio es, entonces, únicamente el sacramento de la obra reconciliadora de Cristo, es un *servicio* a la obra de reconciliación que lo hace presente *hic et nunc*, ejercido en nombre de Cristo, por orden de Cristo y en lugar de Cristo. Así entendemos que habla Pablo del ministerio en la segunda carta a los Corintios: los ministros del Evangelio no poseen en sí mismos capacidad alguna salvífica —“no es que nosotros por nosotros mismos seamos capaces de atribuirnos cosa alguna, como propia nuestra”—, pero en ellos hay un ministerio santo —“nuestra capacidad viene de Dios, el cual nos capacitó para ser ministros de una nueva Alianza” (3, 5-6)—. La reconciliación surge absolutamente de una iniciativa de Dios —“todo proviene de Dios”—. Esa inicia-

tiva se realiza históricamente en Cristo —“Dios nos reconcilió consigo por Cristo”—. Pero en el mismo impulso de esa iniciativa se origina el servicio a la reconciliación operada en Cristo: “(Dios) nos confió el ministerio reconciliador... Somos, pues, embajadores de Cristo (*hypèr Christôu... presbeïomen*: ejerceremos una autoridad (o embajada) en lugar (o en servicio) de Cristo), como si Dios exhortara por medio de nosotros (*di'hemôn*)” (5, 18; 20).

Cuando la teología católico-romana describe el ministerio como una representación de Cristo lo intenta hacer en este sentido: la actuación en la persona de Cristo es un sacramento. Y es un sacramento porque es el punto de intersección de la acción ultra-histórica del Espíritu enviado por Cristo (*carácter epiclético*) y de unas acciones, puestas realmente en la historia, que rememoran los sucesos histórico-salvíficos (*carácter anamnésico*). Ambas acciones se exigen mutuamente: sólo son inteligibles en cuanto conjuntas e inseparables. La rememoración sería una evocación desnuda sin la energía del Espíritu; pero el Espíritu (en la economía de la Encarnación) actúa “corporeizándose”, “historizándose”. Me parece que esta “concelebración” del Espíritu y de los elementos históricos (en nuestro caso, del ministerio eclesiástico) ha sido bien expresado por el Concilio Vaticano II en este párrafo del Decreto “Ad Gentes”: “Lo que *una vez* (en un suceso único, que no se puede volver a dar) fue predicado por el Señor o lo que (*una vez*) aconteció en El para la salvación del género humano, debe ser proclamado y diseminado hasta las extremidades de la tierra... de tal manera que lo que *una vez* se realizó para la salvación en favor de todos, consiga su efecto en todos a través de la sucesión de los tiempos... (n. 3)... El Señor Jesús... dispuso el ministerio apostólico y prometió el Espíritu Santo en forma tal que uno y otro actuasen asociadamente (*consociarentur*: esto es, formasen asociadamente un principio de acción y asociadamente operasen) en la actualización de la obra salvífica en todas partes y para siempre (n. 4)”.

El ministerio, entendido así en su honda dimensión sacramental —*como instrumento histórico del Espíritu*— no supone en la Iglesia un poder dominador que se interponga entre el Señorío único de Cristo y los creyentes sino que es justamente la manifestación visible —la epifanía— o el signo permanente de que *la Iglesia no tiene vida propia, no existe a partir de sus propios recursos; es el reconocimiento de que su exclusiva*

fuerza vital es Cristo. El ministerio en la Iglesia es, una palabra, la advertencia constante de que la Iglesia no es autosuficiente y de que no tiene otro motivo para gloriarse sino la Cruz de Cristo en la que reside la salvación, la vida y la resurrección (cfr. Gal 6, 14).

Desde esta perspectiva —hablo ahora especialmente a los católico-romanos—, puede comprenderse la falta de sensibilidad teológica que hay detrás de ciertas reivindicaciones de corresponsabilidad en el ministerio, presentadas a veces por las comunidades. Es cierto que esas exigencias pueden tener su explicación en determinadas situaciones sociológicas: el ministerio se ejerció en demasiadas ocasiones bajo formas de dominio. Pero la explicación del hecho no debe hacer olvidar la deformación teológica que lleva consigo, porque ¿no se trata en muchos de esos casos de una simple pretensión de poder? Mas —es preciso repetirlo— el ministerio no es un poder, sino un servicio a la obra de Cristo y, por eso mismo, la afirmación tajante de que no hay más poder que el poder del Señor.

b) *Acentos diversos en la comprensión del ministerio.*

La más reciente teología católico-romana, al mismo tiempo que ha subrayado la dimensión *sacramental* del ministerio, se ha esforzado por buscar sus notas características. Esta investigación ha tratado de descubrir los distintos reflejos o transparencias de los oficios de Cristo en el ministerio y ha buscado también poner de relieve cuál de esas participaciones posee un lugar central, en torno al cual se estructuran las demás. Estos análisis han partido, en general, de la consideración tripartita de los oficios mesiánicos del Señor: Pastor, Profeta y Sacerdote. Como se sabe, esta división (cuyos orígenes parecen encontrarse en Calvino) fue adoptada por el Concilio Vaticano II, al menos como un criterio metodológico. Pues bien, los teólogos ofrecen tres visiones del ministerio según el oficio de Cristo que hayan tomado como principio de su estudio.

aa) *El ministerio como visibilidad del oficio pastoral de Cristo.*

Una tendencia (uno de cuyos representantes principales es el Profesor W. Kasper) contempla el ministerio primordialmente como la permanencia en la Iglesia del oficio *pastoral* de Cristo. El título de Pastor es considerado en su sentido más fuerte, o sea, en cuanto el pastoreo implica una auténtica fun-

ción autoritaria. El ministerio, en este caso, se relaciona más inmediatamente con el carácter social de la Iglesia. El carisma de gobierno en la comunidad cumple una función pública que se puede resumir en el servicio a la *unidad* de la Iglesia. Los teólogos que proponen este punto de vista hacen notar que los títulos neotestamentarios de los ministros, tanto en las comunidades judeo-cristianas como en las helenas, hacen referencia al gobierno. Por otra parte, señalan que concebir el ministerio como gobierno no quiere decir que consista en una mera "función" sin raíces ontológicas: la función eclesial oficial cualifica al ministro en lo más profundo de su *ser*, compromete radicalmente su existencia humana y lo constituye en un signo de Cristo, servidor absoluto de todos los hombres. Esta visión teológica no olvida otros aspectos genuinamente ministeriales, como son el profético o el sacerdotal, pero los contempla como dependientes intrínsecamente del carisma de gobierno. El ministerio de la Palabra o el ministerio de la Eucaristía y otros ministerios que podrían estudiarse existen como realizaciones (en mayor o menor grado necesarias) del ministerio pastoral o *ministerio para la unidad de la Iglesia*. Este ministerio pastoral no se opone, por tanto, al magisterio ni al sacerdocio sino que por el contrario supone esas distinciones. Los diversos ministerios se desglosan del ministerio pastoral que es, de esa manera, su centro propulsor y, simultáneamente, el principio integrador que permite comprender su diversidad como un todo único.

bb) *El ministerio como servicio a la Palabra de Dios.*

Entre las tendencias actuales de que hablamos, destaca, sin embargo, sobre las demás aquélla que pretende captar lo más sustancial del ministerio en su servicio a la Palabra. Evidentemente, los datos neotestamentarios —en especial, los paulinos— vinculan el ministerio principalmente a la proclamación del Señor muerto y resucitado, a la predicación del *kerygma*. Para expresar esta realidad, se emplean términos densos que contienen claras referencias al ejercicio de funciones sociales e incluso sacerdotales en sentido estricto. Pablo es consciente de haber recibido la *exousía* (la facultad, el oficio público: 2 Cor 10, 7; 13, 10), de anunciar la palabra de la reconciliación y se presenta como el *leitourgós* (el encargado público sacro: Rom 15, 16; cfr. Rom 13, 6) del Evangelio.

No hay duda de que la profundización en el estudio de esta línea del ministerio está inspirada, en gran medida, por un

sincero deseo de diálogo con la teología de las Iglesias dependientes de la Reforma. Entre los teólogos católicos más destacados en la fundamentación de esta tendencia podemos indicar a los Profesores J. Ratzinger y K. Rahner. La consideración del ministerio como servicio a la Palabra es muy rica en consecuencias y tiene como horizonte el análisis previo de lo que la Palabra significa en la Iglesia. Esa investigación, enraizada en la revelación bíblica, ha mostrado cómo la Palabra pertenece a la misma esencia de la Iglesia o, dicho de otro modo, cómo la Iglesia realiza y expresa su ser *verbalmente*, en una Palabra comunicativa. Pero, para afirmar esto, se hace necesario traspasar un concepto “intelectualista” de la palabra. La palabra no es sólo notificación doctrinal de una realidad sino que su propia dinámica es la de un suceso que produce o hace presente aquello mismo que significa. Teológicamente, la palabra es el sacramento —signo eficaz— del don de sí mismo que Dios hace al mundo. Por eso, es propio de su naturaleza tender a producir históricamente —en un tiempo y lugar determinados— aquello mismo que proclama: el suceso de salvación.

De esta forma, la *Palabra* y lo que, en la teología católico-romana, se llama técnicamente *Sacramento* tienen una raíz común y, al menos en su finalidad, participan de la misma naturaleza. *El Sacramento es la actualización máxima de la Palabra*. Como se ve, los trabajos teológicos que estudiamos concluyen en señalar los íntimos nexos del Sacramento con la Palabra y, en consecuencia, con la fe: el sacramento no es un automatismo mágico sino que sólo se entiende rectamente como *sacramentum fidei*, como signo y acción que se desarrollan en el ámbito de la fe. De otro lado, han mostrado que la Palabra es fuerza creadora que, en el tiempo realmente histórico de la Iglesia, no es un anuncio vacío ni una mera proclamación conmemorativa sino que se hace objeto de un ministerio eclesial, el cual re-presenta a Cristo muerto y resucitado. La comunidad cristiana nace de la Palabra convocadora de Dios y vive de esa Palabra, ministerialmente predicada, que se hace máximamente actual en los sacramentos y, de modo particular, en el sacrificio eucarístico.

Desde estos datos, no hay inconveniente en definir el ministerio como el heraldo o proclamador de la Palabra de Dios en una comunidad (real o potencial). Es el proclamador oficial de la Palabra hasta el punto de que la Palabra que le ha sido con-

fiada alcanza un grado tal de intensidad que puede *presencializar*, en las acciones sacramentales, el mismo misterio que anuncia. En los labios y en las manos del ministro está depositada la fuerza creadora de la salvación, el mismo misterio salvador de Cristo. La contraposición dialéctica Palabra-Sacramento se ha roto: Palabra y Sacramento se reclaman mutuamente.

cc) *El ministerio como servicio al sacerdocio único de Cristo.*

La tercera tendencia es, por fin, aquella que acentúa la condición *sacerdotal* del ministerio. El Profesor H. Schlier podría ser señalado como uno de sus principales representantes. Su punto de partida es el análisis del oficio de Cristo Sacerdote. Si Cristo es Salvador y Señor único es justamente *porque* es sacerdote, ya que su muerte y resurrección constituyen un acto eminentemente sacerdotal. Es verdad que el Nuevo Testamento no presenta el ministerio como sacerdotal, en el sentido de que lo describa como ligado a acciones culturales. Sin embargo, las alusiones al carácter sacro del ministerio no faltan en el Nuevo Testamento. El ministerio de la predicación, como decíamos antes, es presentado por Pablo en un contexto de elementos sacros y esto es así porque lo que proclama el heraldo del Evangelio es el *sacrificio de Cristo, gran Sacerdote*. El objeto del anuncio evangélico es Cristo precisamente en cuanto crucificado y ofrecido al Padre por nosotros. El oficio evangelizador es, pues, un oficio *sacerdotal*. Pero expliquémonos: no es sacerdotal porque sus actuaciones sean depositarias de una nueva mediación. Es sacerdotal porque la predicación del Evangelio *es un servicio al sacerdocio de Cristo, un servicio a su sacrificio único*. Pues bien, en la medida en que la Iglesia primitiva tuvo conciencia viva de que la Eucaristía constituía la actualización más intrínseca y objetiva del sacrificio de Cristo, en la misma medida descubrió que el ministerio de la Buena Nueva alcanzaba su máxima intensidad en la presidencia de la Eucaristía, donde la muerte y resurrección del Señor se hacen presentes en la comunidad hasta su retorno al fin de la historia. Los primeros documentos post-apostólicos —en conexión homogénea con el Nuevo Testamento— son testigos de esta convicción de la Iglesia de los orígenes. En realidad, esta última tendencia teológica —bien contemplada— sólo ofrece, en relación con la segunda, un cambio de acentos. Ambas juegan con dos elementos: la Palabra y el Sacramento. En

la primera, se subraya el papel de la predicación que, en su misma entraña, se orienta a la suprema densidad de la acción sacramental. En la segunda, se centra la atención en el momento final o culminante del ministerio, en el momento en que la Palabra creadora incide del modo más real en nuestra historia, protagonizándola. Los otros momentos —imprescindibles— son momentos previos, grados en que se realiza la presencia del Señor en la comunidad.

dd) *Conjunción de opiniones.*

Hay que añadir que las dos últimas tendencias deben ser entendidas en un marco más amplio que se podría determinar por estas dos coordenadas:

1) Dentro de una visión de la Iglesia que atienda más a su condición escatológica, la concepción del ministerio como anuncio de la Palabra, tiene un lugar preponderante, puesto que el Pueblo de Dios consumado se nos aparece, sobre todo, como el resultado connatural de la maduración de la Palabra de Dios, dirigida a la humanidad para congregar a los hijos dispersos. La palabra de la predicación se orienta —toda ella— a la *synaxis* o congregación celeste donde se celebrará una liturgia eterna, en que “toda la verdad se manifestará desnuda y perfecta: en que no habrá sacramentos” (S. Tomás de Aquino). Sin embargo, en una visión eclesiológica que tenga más en cuenta el tiempo histórico —el tiempo de la Iglesia peregrinante en cuanto tal— sin duda se destacará el puesto del ministerio de los Sacramentos. La teología católico-romana, por encima de sus diversos matices, trata de complementar ambas perspectivas.

2) Como hemos indicado ya varias veces, la aceptación de una conjunción estrecha del ministerio de la Palabra y del ministerio del Sacramento viene a inscribirse en el marco general de la revelación histórica del Dios vivo. Si Dios se ha desbordado más allá de sí mismo, en una comunicación auténtica con la comunidad histórica de los hombres y *si esta comunicación no se ha interrumpido*, entonces la afirmación de una historia verdadera de salvación *post Christum* reclama que las palabras salvíficas se den íntimamente ligadas a unos hechos salvíficos y también al revés. Lo cual, en el caso concreto del ministerio —que ahora nos ocupa— sería el fundamento del interrogante que hacía en uno de sus escritos el profesor Javierre: “Dado que Cristo es el único mediador, tan exclusivo en su magisterio

como lo es en su sacerdocio o en su realeza ¿existen motivos singulares que impidan la participación vicarial del *sacerdocio*, puesto que no repugna la presencia de ministros en la línea del *magisterio*? Supuesto el arranque cristológico del ministerio y su persistencia legítima por vía de sucesión ¿es inverosímil la hipótesis de un sacramento que sigile el ingreso de un ministro en el vicariato, en forma parecida a como el bautismo sella la incorporación en el cuerpo de Cristo?”.

A mi modo de ver, aquí reside uno de los puntos más delicados en el diálogo de las Iglesias cristianas. Tal vez, en el fondo, esté subyacente —en los casos más agudos de interpretación divergente— una diversa concepción antropológica. Persson, en el libro que antes citaba yo, alude claramente al tema. Su preocupación podría formularse así: ¿es que el hombre puede ser llamado realmente a *cooperar* en la salvación?, ¿es que el hombre puede ser integrado en un auténtico *servicio* de la obra salvífica de Cristo? Pero estas preguntas —que fueron casi obsesión para el ilustre teólogo K. Barth— son tan radicales que plantean cuestión no sólo al ministerio sacerdotal o de los sacramentos sino al ministerio mismo de la predicación. Pienso que los últimos estudios sobre la justificación por la *sola fides*, llevados a cabo por protestantes y católico-romanos, han desvanecido, sin embargo, las mayores dificultades en este terreno, como últimamente subrayaba el Cardenal J. Willebrands en la asamblea luterana mundial, celebrada en Evianles-Bains (14-24 de julio, 1970). El Presidente del Secretariado para la Unidad de los Cristianos se preguntaba en esa ocasión si, después de los diálogos científicos interconfesionales, no se podría afirmar que “la doctrina de la justificación” luterana —tan clarificada en su alcance a través de los estudios de los últimos decenios— no podría señalar, de manera común, a todos los cristianos que Dios es siempre el Señor y que nuestra respuesta humana más comprometida implica siempre la absoluta confianza y abandono en Dios*.

ee) *Ministerio y existencia personal.*

Dentro de la misma línea que venimos siguiendo, quisiera poner ahora de relieve un aspecto que ha destacado la investi-

* Vid., a continuación, dos párrafos del discurso del Cardenal WILLEBRANDS, tal como los ha resumido MD (*Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim*, 21 (1970) 80: “Wer vermöchte heute zu leugnen, dass Martin Luther eine tief religiöse Persönlichkeit war, der in Ehrlichkeit und Hingabe nach der Botschaft des Evange-

gación católico-romana en sus estudios sobre el ministerio. Me refiero al compromiso personal que el ministerio supone para quienes son llamados a él. La exégesis, en especial, de las grandes epístolas paulinas hace ver que la existencia del ministro del Evangelio no es ajena al mismo ministerio. Es decir, el ministerio no consiste en el aséptico cumplimiento de unas funciones oficiales, fundamento de un automatismo sacro. Es necesario subrayar, sin duda, el carácter *objetivo* de la obra de Cristo (que el ministerio hace presente). Pero no es posible hacerlo hasta el extremo de divorciar ese objetivismo de la existencia personal del ministro. El análisis de las fuentes bíblicas no sufre esa interpretación. Para Pablo —por detenernos en él— el ministerio introduce al apóstol en la misma vida, renuncia, sufrimientos y muerte de Cristo. La salvación de Cristo no se actualiza sólo en las palabras de la predicación ni en las acciones cultuales sino también en la abnegación del ministro del Evangelio. En expresión del Profesor H. Schlier: el apóstol no sólo sirve a las naciones *con el Evangelio*: es él mismo quien sirve *al Evangelio*. El *por nosotros* sacrificial de Cristo no debe reproducirse en la vida del ministro únicamente por razones supererogatorias; no es sólo exigencia de un carisma sobreañadido sino que es un postulado del mismo ministerio. Sería anormal la existencia de un ministro de Cristo que no transparentase en sí mismo la entrega de Cristo al Padre hasta la muerte. La llamada de atención sobre esta faceta del ministerio impide concebirlo como una especie de resorte impersonal, al mismo tiempo que plantea el importante capítulo teológico de las formas de existencia concreta de los ministros de Cristo. El profesor Von Allmen se refiere a esta realidad cuan-

liums forschte? Wer vermöchte zu verneinen, dass er, obwohl er die römisch-katholische Kirche und den Apostolischen Stuhl begründete —man darf es der Wahrheit wegen nicht verschweigen— einen bemerkenswerten Besitz des alten katholischen Glaubens beibehalten hat?... die Rechtfertigungslehre der articulus stantis et cadentis Ecclesiae war. Er mag uns darin gemeinsamer Lehrer sein, dass Gott stets Herr bleiben muss und dass unsere wichtigste menschliche Antwort absolutes Vertrauen und die Anbetung Gottes zu bleiben hat". En la contestación de la Asamblea luterana al discurso de J. WILLEBRANDS, se dijeron las siguientes interesantes palabras, que tomamos del lugar citado: "Die Anwesenheit Kardinal Willebrands stellt für uns zugleich mehr als eine bedeutungsvolle ökumenische Geste dar... Wir sind überzeugt, dass eine derartige kirchliche Aufnahme der Ergebnisse moderner katholischer Luther und Reformationsforschung einen eminent wichtigen Schritt zu einer noch tieferen und weitreichenderen Verständigung zwischen unseren Kirchen darstellt".

do habla del carácter eplicético del ministerio sagrado: “por la ordenación un hombre se ofrece a los carismas del Espíritu como ofrece sus manos, unidas en forma de copa, a una fuente para llenarlas de agua... por la ordenación un hombre se consagra al servicio de Dios...”. La ordenación “es algo único y duradero: pero si hace para siempre del ordenado un hogar carismático, es necesario que siempre ‘esté ardiendo en él el carisma de Dios’ recibido por la imposición de las manos (cfr. 2 Tim 1, 6)”.

3. *El ministerio en el seno de la comunidad de creyentes.*

En esta última parte de nuestra conferencia, debemos dedicar la atención —aunque no con la amplitud que pide la materia— a otro elemento necesario para poder comprender el mismo ser del ministerio: la comunidad de creyentes. Puesto que el ministerio es ininteligible sino en cuanto *relacionado* con Cristo, hay que decir que no alcanzaríamos todo su sentido sino lo observásemos en la línea de la misión de Cristo respecto de su Cuerpo. O sea, una reflexión sobre el ministerio reclama que se considere su carácter *relativo* a la comunidad. El ministerio es un servicio prestado a Cristo, *Cabeza* de la Iglesia, en orden a que su *Cuerpo* cumpla la misión confiada.

a) *Relaciones mutuas de ministerio y comunidad.*

La teología católica contemporánea ha puesto un peculiar acento en el estudio de las intrínsecas relaciones que el ministerio dice a la comunidad. Concretamente, a partir del Vaticano II, se ha reafirmado la *ordenación mutua* que tiene lugar entre el ministerio sagrado y el sacerdocio regio de los cristianos. El ministerio existe para que toda la Iglesia pueda cumplir su misión sacerdotal; por su parte, el sacerdocio común hace presente en el mundo la salvación que recibe en el ámbito dinamismo ministerial.

Otro concepto profundizado por la actual teología es la *mutua cooperación* del ministerio y del sacerdocio común de los creyentes. Podríamos expresarlo así: los pastores no son los únicos responsables de la misión salvífica de la Iglesia. Los laicos, junto con los pastores, tienen una actividad (e incluso una actividad específica) en la obra común. Más aún: el testimonio sacerdotal y profético de los laicos es tan esencial que, en determinadas circunstancias, la difusión del Evangelio se haría prácticamente imposible a no ser por la acción de los

laicos. Esto quiere decir que el testimonio de su palabra —y conducta— de discípulos de Cristo no constituye sólo un preámbulo para la evangelización sino que es una auténtica labor evangelizadora.

Es preciso comprender bien toda esta temática para evitar *no tanto* una mala intelección del ministerio *cuanto* una desvirtuación de la función que, en la misión de la Iglesia, corresponde a los miembros de la comunidad (sin olvidar, en primer término, que los mismos portadores del ministerio son radical y primordialmente creyentes, como ha puesto bien de relieve el Profesor A. del Portillo). Dos peligros acechan siempre al tratar esta cuestión: uno de ellos (muy difundido en los últimos siglos, al menos en las esferas católico-romanas) es lo que podríamos llamar *templocentrismo* que consiste en contemplar a los laicos como una *mano larga* del ministerio: éste templar a los laicos como una *mano larga* del ministerio: éste se identificaría —hablamos principalmente en términos sociológicos— simple y sencillamente con la Iglesia: los laicos transmitirían al mundo los mandatos jerárquicos y harían presente a la jerarquía allí donde a ésta le fuese difícil actuar por sí misma: en una palabra, suplirían a la jerarquía. El segundo riesgo es el *secularismo*: los laicos reivindicarían el gobierno intraeclesial de la comunidad en sus diversos niveles de predicación, de culto litúrgico, etc., con lo que el ministerio se vería reducido a unas mínimas funciones lo que, en un cuadro sociológico, llevaría a convertirlo prácticamente en un suplente de la comunidad en actividades que, por exigir, una dedicación *full time* no podrían ser cumplidas por la mayoría de los miembros de la Iglesia.

b) *El carácter "intra-ecclesial" del ministerio.*

Tal vez pueda encontrarse un principio conductor que ayude a superar los extremos viciosos aludidos, ahondando más en el carácter *intra-ecclesial* del ministerio en la Iglesia. Quiero decir lo siguiente: el ministerio no tiene una significación *específica y directa* más allá de la comunidad. O sea, en relación con el mundo el ministerio —en cuanto ministerio— testimonia a Cristo solo indirectamente. Los ministros, en el caso considerado, testimonian a Cristo *en cuanto cristianos y no específicamente en cuanto ministros*. Y esto es cierto hasta el grado de que, si se pretende entender el sentido genuino del ministerio a partir de sus relaciones con el mundo, con las socieda-

des humanas, se nos escaparía su dimensión propiamente cristiana. Esto es, cuando los ministros de la Iglesia intentan hacer valer su carácter sagrado en el dominio de las interrelaciones ciudadanas, corren el peligro —y no hablamos ahora de una mera hipótesis— de ser situados en la línea de las autoridades y poderes del mundo. Pero esa situación es trágicamente comprometedora para la trascendencia del Reino de Dios que ellos representan. La consecuencia —a la larga o a la corta— es la “profanización” de la misión sagrada con todo lo que esto supone en el terreno práctico: pérdida de libertad para la franca predicación de las exigencias evangélicas, tácticas tolerantes del *statu quo* social y político, conformismo ante el *establishment*. O, por el contrario, abuso de la autoridad sagrada para intervenir en la configuración de la ciudad terrena, imposición de “ideologías” religioso-políticas que cohiben las libertades ciudadanas, etc. Los regímenes de cristiandad que han proliferado a lo largo de muchos siglos en nuestra cultura occidental son testigos de los conflictos dramáticos a que conduce la intervención *extra-ecclesial* del ministerio.

Si quisiéramos establecer un juicio teológico de esas realizaciones sociológicas, tendríamos que decir que están viciadas por los defectos de una *theologia gloriae* que *de hecho* se impondría con la convicción de que es posible encarnar el Reino de Dios en este mundo a través de esquemas precisos y definidos y, de alguna manera, definitivos. Las categorías teológicas a que nos referimos se inspirarían, de algún modo, en la utopía de que el Señorío de Cristo se podría establecer en este mundo bajo formas gloriosas, triunfantes y públicas antes del retorno parusíaco del Señor, olvidando los ricos postulados de una *theologia crucis* que confiesa que la fecundidad del Reino, adquirido en la Cruz pascual una vez por todas, se desarrolla según las leyes del grano de trigo que, oculto y muerto en las entrañas de la tierra, irradia en torno suyo el milagro de la resurrección vital (cfr. Io 12, 34). Sobre estos aspectos, he escrito recientemente con cierta amplitud en mi ensayo *Existencia secular cristiana*, en el que comento el libro “Conversaciones” de J. Escrivá de Balaguer.

No quiero decir con todo esto que el ministerio sagrado no tenga una palabra salvadora que comunicar al mundo. Tiene, por supuesto, una misión profética y juzgadora: a él le compete la denuncia firme de la injusticia, del error —de las tinieblas— del mundo. Justamente por ello necesita de una libertad que

sólo le puede venir de su *separación de las sociedades humanas*. El ministerio cristiano ha sido, según la expresión paulina, segregado para servir al Evangelio. Su figura se desvirtúa en la medida en que pierde sus contornos, confundida y mixtificada con las autoridades profanas. En el mejor de los casos, en esas circunstancias, el ministerio cristiano no se mostraría en su novedad auténtica, en lo que tiene de más propio: los ministros del Evangelio no se diferenciarían sustancialmente de los sacerdocios —valiosos, pero culturales, humanos— de las religiones de este mundo: difícilmente podrían superar el *status* privilegiado de una casta sacerdotal. En el caso que consideramos, ¿qué distinción radical existiría entre un ministro cristiano y un brahmán o un *cohen* del judaísmo? Y, sin embargo, nuestra profesión de fe nos lleva a proclamar que el ministerio instituido por Cristo ha operado un giro copernicano en relación con el sacerdocio de la Antigua Alianza y con los sacerdocios cósmicos. Los ha asumido, pero, en la misma medida, los ha purificado: los ha hecho *nuevos* en el sacerdocio único ejercido escandalosamente *en la muerte de Cruz*.

c) *Consecuencias teológico-pastorales.*

Me parece que las conclusiones que se derivan de este principio tienen el mayor interés tanto con vistas al testimonio del ministerio como al testimonio de la total comunidad cristiana. Por lo que afecta al primero hemos de decir: su función es primordial y directamente *intra-ecclesial*. Como hemos afirmado varias veces, su naturaleza es *cristológica*: se mueve en la órbita de la capitalidad de Cristo, o sea, en la órbita de Cristo en cuanto es distinto de su Cuerpo, en cuanto es Cabeza. El ministerio es el “sacramento” de Cristo Señor que edifica su Iglesia, que la capacita para su misión, que la *posibilita*. Según la teología católico-romana, el dinamismo cristiano de la comunidad es inconcebible si se desarraiga de su suelo nutricional, si rompe con su fuente vital: es decir, sin Cristo Señor que actualiza su salvación a través del *sacramento del ministerio*. Esta es una cuestión de vida o muerte. Pero se extraería una falsa conclusión si se dedujese que, puesto que el ministerio posibilita radicalmente la actividad cristiana de los creyentes, no actúan éstos *autónomamente* en su testimonio cristiano.

Pienso que es ésta la deducción recta: son *los cristianos* (los ministros en cuanto cristianos también) quienes, por su consagración bautismal —por su sacerdocio real— dan testi-

monio de Cristo *ante el mundo*. La distinción entre ministros y creyentes comunes es *irrelevante* ante la sociedad humana: los ministros son, ante el mundo, lo que son por su existencia cristiana y no por su función intra-eclesial. Es la Iglesia — el Pueblo de Dios— quien ha sido enviada al mundo por Cristo: la Iglesia *posibilitada pero no mediatizada* por el ministerio. Es, desde esta perspectiva, desde donde debe analizarse la cuestión de la llamada “mayoría de edad” o de la condición adulta de los laicos. Este tema, en efecto, no se introduce en la eclesiología por motivos circunstanciales o meramente históricos sino por razones teológicas nucleares. Las resumiría así: la misión cristiana es irradiar en el mundo la salvación de Cristo y *no* hacer presente en el mundo al ministerio sagrado. Otra cuestión es que la realización de esta misión exija — como requisito imprescindible— la conexión vital con el ministerio. En terminología católico-romana decimos: el testimonio cristiano que los creyentes llevan a cabo ante el mundo reclama la *comunión* con los pastores, pero no es una mera *participación* de su ministerio. O, de otra manera, la apostolicidad del Pueblo de Dios no es una concesión que los sucesores cualificados de los Apóstoles otorgan graciosamente a los discípulos de Cristo, sino que es una característica y una exigencia de un Pueblo que —todo él— por la fe y el bautismo es fruto de una sucesión apostólica. Pero de aquí se derivan múltiples consecuencias.

Aquí, en efecto, descubrimos una vez más la diversa naturaleza del ministerio sagrado y del sacerdocio común. La misión profética y sacerdotal de los creyentes en el mundo es de orden distinto a la función cültica y profética de los ministros en el seno de la Iglesia. Nos parece que enunciaríamos bien la distinción diciendo que la primera no es una misión *sagrada*, mientras que sí lo es la segunda. La comunidad del Pueblo de Dios y cada uno de sus miembros no realiza la conducción espiritual del mundo en el mismo sentido en que el ministerio la lleva a cabo en el interior de la Iglesia. Sólo muy impropia-mente se puede decir que los cristianos ejercitan su sacerdocio común *consagrando el mundo*. Y, por eso, es preferible prescindir de esa fórmula ambigua que se presta a constantes malentendidos. La inspiración cristiana del mundo y de sus instituciones (familia, comunidad política, escuela, etc.) no se puede entender como la toma de posesión, en nombre de Cristo, de un territorio que es, por voluntad del Señor, autónomo

en relación con el ámbito sagrado y que, por ello mismo, tiene sus propias reglas de juego y sus específicos ordenamientos y leyes. “Cristianizar” el mundo —comunicarle el Evangelio y la salvación que en él se contiene— no significa establecer en el mundo una *crístocracia*: sólo existe crístocracia en el interior de la Iglesia (de puertas adentro) donde aristocracia o democracia han sido abolidas por la decisión única de Cristo. Pero en el mundo existe una posibilidad radical de autodeterminación que el cristiano no puede interrumpir ni entorpecer en virtud de su concreta vocación. El dinamismo cristiano en el mundo no convierte a éste en “templo”, no lo transfigura en el Cuerpo del Señor. No existen “las soluciones cristianas” (las soluciones únicas) para resolver los problemas terrenos, susceptibles, por naturaleza, de solventarse pluralmente (cfr. J. Escrivá de Balaguer).

Determinemos más el pensamiento: mientras que el ministerio, en la Iglesia, *representa* a Cristo, en su Alianza definitiva los cristianos en el mundo, al ejercitar su sacerdocio real, no *representan* a Cristo. Su actuación no pertenece entonces al ámbito de las instituciones: no es oficial, ni público, es *carismático*. Es la expansión natural de su ser de *hombre-cristiano*, movido por los imperativos de su vida en Cristo y por los impulsos del Espíritu. Haría violencia a la naturaleza de las cosas *profesionalizando* su nombre de cristiano en la sociedad humana. El profesa —no, profesionaliza— su fe: su título de intervención en los asuntos del mundo es su *nombre propio*, aquel con que su persona es reconocida en la sociedad temporal (en mi ensayo, antes citado, intento profundizar en el alcance teológico de estos conceptos que, a mi modo de ver, constituyen algunas de las líneas de fuerza más importantes en el pensamiento de J. Escrivá de Balaguer). De ahí que las estructuras humanas confesionales (medios de comunicación —*mass media*— públicamente “cristianos”, sindicatos o partidos políticos “cristianos”, etc.) se legitiman sólo en cuanto recursos supletorios o soluciones provisionales en las situaciones de emergencia en que pueda encontrarse la pastoral cristiana. Es decir, circunstancias de hecho pueden justificar su introducción pero, en sí mismas, repugnan a una sensibilidad cristiana desarrollada porque, de un modo u otro, cohiben la plena libertad con que la vitalidad carismática ha de afrontar las diversas coyunturas históricas.

En este sentido, una teología purificada del ministerio y del

sacerdocio común de los creyentes trae consigo, como resultado práctico connatural, una concentración de la función ministerial en el ejercicio de sus cometidos más esenciales, esto es, en la realización de su actividad *posibilitante* de la misión de los cristianos en el mundo. Se trata de que el ministerio sagrado despierte en los cristianos (por la predicación del Evangelio y la oferta de la salvación) una conciencia que les lleva a autodeterminarse con sentido de fe ante las situaciones mundanas. A ellos corresponde en primera instancia la tarea de confrontar la configuración de los órdenes terrestres con las exigencias del mensaje de Cristo y, por tanto, con responsabilidad de presente y de futuro —la esperanza abierta al porvenir es elemento típicamente cristiano— deberán *crear*, con originalidad y comprensión de lo inédito, decisiones concretas, de acuerdo con su conciencia impregnada de espíritu evangélico. El Profesor J. Ratzinger ha sugerido acertadamente estas ideas en una formulación similar a la siguiente: allí donde no existe *decisión del Señor*, la indeterminación ha de entenderse como signo del Espíritu. Intentar en esos casos declarar *un* imperativo, aunque fuese mayoritario, significaría introducir en la Iglesia el arbitrio de los partidos humanos, en vez de respetar religiosamente la libertad pneumática que, siguiendo su lógica natural, cuaja en pluralismo. Lo que la Cabeza de la Iglesia no decide, no es competencia —en principio— de las decisiones de la comunidad Iglesia en cuanto tal: es competencia de los miembros de la Iglesia (en el ámbito de su conciencia personal cristiana) o de los legítimos grupos de cristianos. Pero ni los miembros aislados ni los grupos de cristianos son la Iglesia representante de Cristo Cabeza.

Acertadamente escribía el profesor Von Allmen: “Hay que devolverles (a los laicos) su libertad y responsabilidad apostólica, confiando en su testimonio en el mundo en vez de darles órdenes y consejos inagotables como si nunca pudieran ser adultos, o como si, ya adultos, fueran a separarse de la Iglesia”. Es una tentación constante para el ministerio sagrado la sospecha de que los miembros de las comunidades no están nunca suficientemente preparados para autodeterminarse cristianamente. De ahí, una continua preocupación por ejercer regímenes de tutela, “responsabilidad” de la que, en la práctica, las jerarquías no acaban de sentirse liberadas. Con frecuencia, esa “solicitud” conduce a mantener estados de subdesarrollo eclesial, en los que germinan inquietantes “escándalos de pusiláni-

mes". Es misión primera del ministerio comprometerse seriamente en tareas de formación progresiva que imposibiliten (en cuanto sea asequible) tales escándalos.

Cuanto venimos diciendo supone, en un orden real, un ejercicio del ministerio que se despoje de implicaciones autoritarias en las esferas sociales y de formas más o menos condicionantes de la auto-realización del creyente para testimoniar su fe ante el mundo. Supone aceptar —y actuar en consecuencia— que el Evangelio de Cristo no está vinculado exclusivamente a la mediación del ministerio profético y confiar, por tanto, en el profetismo —en los carismas— de la comunidad y de sus miembros. Y todo esto no por razones de oportunismo histórico sino por motivaciones teológicas, cada vez más manifiestas. Lo cual significa que el momento actual de la Iglesia plantea un reto muy grave a la autenticidad de las respuestas a la llamada al ministerio. Este no se presenta como un estado de privilegio sino como un verdadero servicio al Cristo entregado por nosotros. El ministro del Evangelio ha de sumergirse en el misterio de inmolación de Cristo, con la convicción de que su entregamiento posibilita la plenitud de vida de los discípulos del Señor. Volviendo de nuevo a la segunda carta de Pablo a los Corintios, podemos descubrir cómo el Apóstol de los gentiles ve en la "muerte" a sí mismos de los ministros del Evangelio el comienzo de la vida de las comunidades. "No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús como Señor, y a nosotros como siervos vuestros por Jesús" (4, 5); "de forma que la muerte actúa en nosotros" (configurándonos con la muerte de Jesús) pero ésta es la causa de que "en vosotros (actúa) la vida" (4, 12).

4. FINAL

A lo largo de esta conferencia, se ha podido observar cómo frecuentemente se ha hecho alusión a dos niveles: *el teológico y el sociológico*. Conceptos que han podido estar siempre firmes en la teología se han encarnado defectuosamente en el marco sociológico. Al contrario, se podría decir también que las realizaciones sociológicas han contribuido a esclarecer la doctrina teológica. Es el tema eterno de la interferencia de *ortodoxia y ortopraxis*. La verdad no sólo ha de ser afirmada en un orden intelectual: es necesario caminar en la verdad, hacerla realidad, *verificar la verdad*. No existe un mundo de esencias desencarnadas: la esencia vive en la existencia real,

de carne y hueso. Me parece que estos principios tienen una importancia máxima en el diálogo de las Iglesias cristianas y, si se quiere, de modo muy particular, cuando se trata de hacer una confrontación sobre el tema del ministerio. Muchas faltas de convergencia no radican tanto en oposiciones sobre las "esencias" sino en oposiciones de carácter práctico. En esta línea, la introducción de modificaciones en la praxis del ministerio —la experiencia lo está empezando a demostrar— traería consigo el allanamiento de dificultades previas a un acuerdo doctrinal. Y, por otra parte, el reconocimiento cordial de los dos planos —teológico y sociológico— permite admitir pacíficamente que una misma realidad teológica admita un pluralismo de manifestaciones que debe ser respetado y fomentado. Las Iglesias cristianas estudian hoy con delicada atención la posibilidad de expresar el único ministerio en formas diversas ministeriales. No hay duda de que, siguiendo ese camino, se podrá llegar, con la ayuda del Espíritu, a una unidad de criterios cada vez más intensa.

Para terminar, quisiera invitar a mis oyentes a reconsiderar unas reflexiones que se habrán hecho muchas veces.

La primera es la siguiente: si el ministerio sagrado tiene una función en la Iglesia, ese ministerio no podrá significar nunca un atentado a la libertad carismática que los cristianos tenemos en Cristo Jesús, sino un servicio a esa libertad.

Y la segunda, cuya inspiración asumo de la *secunda Petri*, es, en sí misma, una apelación a la importancia que tiene, en el horizonte cristiano, la sincera búsqueda de la seguridad que Cristo nos ofrece en su victoria sobre las opacas vicisitudes históricas. El —leemos en la carta de Pedro— "recibió de Dios Padre honor y gloria, cuando la sublime Gloria le dirigió esta voz: "Este es mi Hijo muy amado en quien me complazco". Nosotros mismos escuchamos esta voz, venida del cielo, estando con él en el monte santo. Y así se nos hace más firme la palabra de los profetas (las Escrituras, cuyo cumplimiento fue iluminado por la manifestación gloriosa de Cristo), a la cual hacéis bien en prestar atención, como a lámpara que luce en lugar oscuro, hasta que despunte el día y se levante en vuestros corazones el lucero de la mañana. Pero, ante todo, tened presente que ninguna profecía de la Escritura puede interpretarse por cuenta propia; porque nunca profecía alguna ha venido por voluntad humana, sino que hombres movidos por el Espíritu Santo, han hablado de parte de Dios" (1, 17-21).