

## LA TEOLOGIA DE UNA PRAXIS MINISTERIAL ALTERNATIVA

### Nota bibliográfica sobre «El Ministerio Eclesial» de E. Schillebeeckx

«*El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*»<sup>1</sup> es un libro atrevido y sincero. Es actual, histórico y prospectivo. Es teológico y pastoral.

Puede ser entendido como una apología de las iniciativas audaces que la Iglesia holandesa ha tomado en los últimos años; pero su alcance es mucho más vasto, ya que afecta a otras muchas Iglesias. Efectivamente, desde hace algunos años se multiplican el número de asambleas eclesiales sin presbítero; y hemos de reconocer que las perspectivas de futuro, al menos en nuestras latitudes, no son claras. En esta situación, dado que la eucaristía es como el hogar de la Iglesia, donde supremamente se manifiesta y realiza, el programa del «derecho de la comunidad a la eucaristía» se convierte en punto de partida para la reflexión sobre los ministerios. En decenios anteriores se discutió sobre la democratización en la Iglesia, y en el diálogo ecuménico el ministerio es un tema central. El libro del P. Schillebeeckx supone estos dos momentos y se sitúa expresamente en el planteamiento del derecho de toda comunidad a un pastor. ¿Es normal y legítima esta situación de la Iglesia? ¿No deben ceder a ese derecho primordial de toda comunidad cristiana los criterios de selección de los presbíteros, por ejemplo el celibato? ¿No debe ser planteada con decisión y valor esta pregunta a la historia de la Iglesia comenzando por el Nuevo Testamento? ¿No han subentrado a lo largo de ese itinerario dos veces milenario aspectos que desfiguran la visión genuinamente cristiana de los ministerios?

Schillebeeckx no quiere autocensurarse en sus interrogantes, en su indagación, en sus presuntos hallazgos, en las convicciones nacidas, en sus propuestas de futuro. Está persuadido de la fuerza liberadora de la verdad, también de la verdad histórica; y siente el deber de comunicar públicamente el resultado de sus investigaciones.

<sup>1</sup> Ediciones Cristiandad Madrid 1983, pp. 237. Publicado en 1980 bajo el título *Kerkelijk ambt. Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus* (Bloemendaal). Los números entre paréntesis se refieren a las páginas de la traducción castellana. Los subrayados del texto responden al original.

Nuestro autor lee la historia con los ojos puestos en la situación contemporánea de los ministerios. Toda hermenéutica procede de esta forma, se tenga o no conciencia refleja de ello. También los cristianos del siglo veinte somos destinatarios de los escritos neotestamentarios. Quiere vencer el riesgo de leer en el pasado lo que le interesa, dejando que los textos tengan su propia consistencia; pero se pone ante ellos, con fidelidad creadora, abierto a recibir una respuesta que, «*en el mismo acto en que se intenta descubrir el contenido de los textos, contribuye a darles sentido*» (174). El motivo y acicate para este estudio «ha sido la práctica de ciertas comunidades cristianas, sobre todo comunidades críticas. ¿Quiere esto decir que la praxis ministerial que esas comunidades y sus ministros ofrecen como formas alternativas se convierten en «criterio de verdad» y determinan por ello mismo la lectura de los textos antiguos? *De ningún modo*. Esto sería puro empirismo o pragmatismo. Criterio de verdad no lo es ni la misma razón de conveniencia pastoral de una praxis. Niego, por consiguiente, que el denominado principio de la «ortopraxis» sea criterio de verdad» (174 s.). El «interpretandum» es la praxis concreta de las comunidades cristianas esté o no de acuerdo con el ordenamiento canónico; pero dicha praxis debe ser esclarecida «*secundum Scripturas*» a la luz de la gran tradición cristiana. «Por su parte, la praxis no debe esperar la autorización de los teólogos para poder ser actuada. Y con razón. Fundada o infundada, dicha praxis nace de la propia fe (es decir, de la 'teoría' espontánea e implícita). Esto quiere decir que la praxis precede no a la fe, sino a la teología. El teólogo deberá analizar de forma refleja precisamente la espontaneidad de esa praxis de fe, pues dicha espontaneidad puede incluir de forma inconsciente elementos no cristianos o incluso hacer que una praxis concreta se imponga como supuesta 'praxis de fe'» (175, cfr. 14-16). Aplica, por tanto, Sch. al estudio sobre el ministerio su *concepción hermenéutica*, su idea de la teología como teoría crítica de la praxis cristiana. Ulteriormente podría el magisterio oficial de la Iglesia reconocer la nueva praxis<sup>2</sup>.

Expondremos en primer lugar con bastante detenimiento el contenido del libro, y en un segundo tiempo manifestaremos los reparos que nos ha suscitado.

### 1. EXPOSICION DEL CONTENIDO

Lo que se ventila en este libro supera el ámbito de lo pastoral para adentrarse en la naturaleza y en el modo de constituirse los ministerios, en la estructura misma de la Iglesia. Es un escrito de hondo calado, y además enormemente inmutador. La alternativa ministerial propuesta afecta no sólo a la concepción sobre el ministerio ordenado de los últimos siglos sino también a la del Concilio Vaticano II, insuficientemente asimilada todavía y apenas traducida en la existencia eclesial. Por esta razones, lo que se dice

<sup>2</sup> R. Sánchez Chamoso, *La teoría hermenéutica de E. Schillebeeckx* (Salamanca 1982).

en este libro no puede honradamente ser despachado con unas líneas, ni ser despectivamente ignorado ni prematuramente ser asumido.

El autor escruta a largas zancadas la historia de la Iglesia sin perderse en los detalles; busca las constantes y los cambios «epocales» en la concepción y en la práctica ministerial. Son síntesis gigantescas que se articulan hacia la meta fijada. Desde un punto de vista teológico nos interesan sobre todo los capítulos primero, segundo y tercero.

#### a) Capítulo primero.

Está dedicado a la «*historia de las comunidades neotestamentarias*». Conviene que no pase inadvertido el título. Lo que será tratado no es el testimonio del Nuevo Testamento sobre los ministerios, sino la reconstrucción de su historia. Se fija menos en la comprensión teológica primera y original que en la situación perceptible hasta cierto punto más allá de los textos. Por otra parte es teológicamente inolvidable que esa comprensión primera y original forma una unidad en el canon bíblico. Dentro del capítulo se distingue la primera generación cristiana y la etapa postapostólica.

«Salvo la apostolicidad (la versión castellana traduce inadecuadamente 'institución apostólica'), o 'apostolado', las comunidades cristianas no recibieron ningún tipo de ordenamiento eclesial de manos de Jesús durante su peregrinar terreno» (17). La apostolicidad, por otra parte «un concepto fluctuante» (18), es el «dato neotestamentario fundamental» (17). Los «Doce» aunque remiten probablemente al Jesús histórico, son un símbolo de la comunidad escatológica inminente, pero sin implicación en la historia terrena. Se minimiza la función de los apóstoles y se acentúa la espontaneidad creadora de la comunidad en el origen de los ministerios. «Si, de acuerdo con la idea que los cristianos tenían de sí mismos, la comunidad cristiana es una 'comunidad de Dios', una 'comunidad de Cristo' y un 'templo del Espíritu Santo', es natural que lo que surge espontáneamente desde abajo (hoy diríamos: de acuerdo con las leyes sociológicas de la formación de grupos) fuera considerado y explícitamente interpretado también de forma espontánea como un 'don del Señor' (Ef. 4, 8-11; 1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6). Y esto es justo y lógico». Se fusionan el arriba y el abajo en la comunidad habitada por el Espíritu. «Desde una perspectiva neotestamentaria, la apostolicidad es ante todo una denominación que califica a la comunidad cristiana, cuyo fundamento es el «evangelio de Jesucristo» anunciado por los Apóstoles» (21). «La apostolicidad toca la característica esencial de la comunidad como *sequela Iesu* (seguimiento de Jesús), en la cual los Apóstoles nos han precedido» (29). Frente al elemento fundamental permanente y distintivo de ser comunidad apostólica, las formas de ésta y las configuraciones del ministerio serán legítimamente cambiantes (74).

Desde el principio han surgido espontáneamente dirigentes en las comunidades, una vez que, cumplida su misión fundadora, los apóstoles ambulantes partían para proseguir su camino (22). Aunque el servicio de dirección de la comunidad no tuviera todavía el significado que tendrá más tarde el ministerio, con todo «es muy difícil afirmar... que hubiera comunidades

paulinas sin dirigentes» (24). Dentro de los carismas de la comunidad, como uno entre tantos, está el don de dirección.

Los colaboradores inmediatos de Pablo tienen autoridad ante la comunidad e incluso ante sus dirigentes (2 Cor. 8, 16 ss., 23). Cuando Pablo presiente el final de su vida, quiere enviar a Filipos a Timoteo como «sucesor suyo» en el cuidado de la comunidad (Fil. 2, 19-24). «Aunque no se pueda interpretar en un sentido jurídico, en este texto se revela una cierta preocupación de Pablo por lo que más tarde será denominado 'sucesión apostólica'» (28).

«Sólo cuando desapareció la primera generación... se planteó de forma expresa en el seno de las comunidades, como algo natural...» (28 s.) la cuestión del ministerio. Entonces recibió contornos precisos y fue objeto de reflexión teológica. «Los dirigentes postapostólicos deben mantener ese origen apostólico de la experiencia de Jesús, del que tendrán que vivir las comunidades en el futuro. Con otras palabras: deben conservar ese origen como garantía de la identidad cristiana. Su ministerio, que ahora es eclesial, es considerado además como un carisma ministerial peculiar al servicio de la comunidad» (29).

Las cartas pastorales son explícitas por lo que se refiere a la institucionalización del ministerio eclesial. He aquí las aserciones más importantes de nuestro autor. Si arriba observamos cómo la apostolicidad de la Iglesia se orientaba hacia la comunidad como tal, ahora notamos cómo la apostolicidad se centra en el evangelio. «En las Pastorales, el elemento normativo no es, por consiguiente, el ministerio en cuanto tal, sino la *parathekē*, el 'depósito encomendado'» (34). «Es evidente que el elemento central lo constituye la transmisión plena del evangelio apostólico» (34). «El núcleo central de las Pastorales no es el principio del ministerio y mucho menos las estructuras concretas del mismo (que permanecen sin aclarar), sino el principio de la *tradición apostólica*. Este se halla expresado incluso en el rito de la imposición de manos que estas cartas pretenden considerar como algo ya implantado. También en este caso el centro de atención no es la transmisión de poderes ministeriales, sino la transmisión del carisma del Espíritu Santo, que debe ayudar al ministro en la transmisión viva y en la conservación del depósito encomendado y que le hace idóneo, le capacita para predicar la tradición apostólica en su totalidad (1 Tim. 4, 13 s.; 2 Tim. 1, 6.14). El ministerio, incluso el ministerio cualificado, es necesario (Tit. 1, 5-9) para mantener a la comunidad en la línea de la apostolicidad: como 'comunidad de Jesús'» (34 s.).

En estas cartas, a diferencia de la primera Clemente y las de Ignacio de Antioquía, no se indica «cómo debe ser estructurado el ministerio en la práctica; sólo afirman que el ministerio es necesario para conservar viva la apostolicidad de la tradición de las comunidades. *Teológicamente* este último punto es el único que tiene relevancia. La forma concreta en que se estructura el ministerio pertenece al terreno *pastoral* y debe replantearse continuamente» (36). Aunque aparecen los ministerios de «diáconos», «presbíteros» y «episcopos», no se deslindan sus competencias.

Por la imposición de manos se continúa el ministerio en la Iglesia. «Este rito, unido a la oración, es, por consiguiente, una disposición eclesial que posee

un profundo sentido (y que más tarde será canónicamente vinculante); pero, desde una perspectiva neotestamentaria y dogmática, es muy difícil considerarla una *conditio sine qua non* para el funcionamiento del ministerio en todas las épocas de la Iglesia» (37).

Para Sch. la primera carta de Pedro «atestigua la desaparición del tipo de Iglesia indiferenciada y carismática en la que había sobre todo 'profetas y maestros' en beneficio de la institución de una dirección presbiteral de la comunidad» (37). El ordenamiento presbiteral, difundiéndose desde Jerusalén, suplantó en todo el cristianismo primitivo, también y sobre todo en las comunidades paulinas, el ministerio indiferenciado del principio. Debido a las tendencias gnósticas creció el interés por el ministerio como salvaguarda de la identidad cristiana, y menguó el interés por los otros carismas de la comunidad. La confianza depositada por Pablo en el Espíritu, que habita y dirige la comunidad, cede sobre todo en las cartas pastorales a un comienzo de obsesión por el magisterio como único medio de custodiar la identidad cristiana. «Aún no se había llegado a la situación de siglos posteriores en los que «la cristiandad» pudo constatar con admirada sorpresa que la mayoría de los ministros (ya obispos) secundaba la herejía arriana, mientras que el *pueblo creyente* salvaba la ortodoxia eclesial» (38 s.).

Por lo que se refiere a las comunidades de Mateo, de tipo más bien carismático, que desaparecieron totalmente o degeneraron en sectas gnósticas en el transcurso del siglo II, concluye Sch.: «De esta historia podemos sacar... una doble lección: la memoria peligrosa y creadora de la necesaria unidad entre carisma e institucionalización. El ministerio sin carisma se atrofia y puede convertirse en una institución de poder; el carisma sin cierta forma de institucionalización puede disolverse en entusiasmos, fanatismos y puro subjetivismo, y convertirse así en manzana de discordia de fuerzas encontradas en perjuicio de las comunidades apostólicas. La insistencia con que las Iglesias posapostólicas del Nuevo Testamento reclamaron el carácter apostólico de las comunidades, y la consiguiente necesidad de que existan ministerios, es, por tanto, una intuición cristiana esencial» (44; se debe leer «intuición en lugar de «institución» de la traducción castellana). La comunidad sin una sobria y buena institucionalización y un despliegue ministerial acorde con la situación dada pone en peligro su apostolicidad, su carácter cristiano original, en una palabra su identidad.

Para la reconstrucción del ministerio en las comunidades joánicas se basa en la hipótesis de R. Brown, que en nuestro autor se convierte en tesis. Concluye así: «Así pues, también en el joanismo existe una estructura ministerial que, en un principio, no era autoridad magisterial. El joanismo llegó a darse cuenta sólo de forma paulatina de que apelar sin más a la unción del Espíritu otorgado a todos los creyentes (1 Jn. 2, 27) no bastaba para conservar la comunidad en la fidelidad al evangelio. Jn. 21, sobre todo, constituye un testimonio claro de que también el joanismo aceptó en definitiva una autoridad magisterial y disciplinar (en la traducción dice 'doctrinal')...» (50) sin dejar de relativizar estas estructuras eclesiales. El joanismo, que terminó aceptando la estructura ministerial, es como escrito canónico

una contestación bíblica de toda superestructura jurídica de la autoridad eclesial.

Este es el recorrido por la historia de las comunidades neotestamentarias. Nuestro autor pregunta a los textos por la historia del ministerio, y atiende escasamente a la comprensión teológica que atestigüan. Esto significa que la reconstrucción histórica sólo puede alcanzar un grado determinado de probabilidad, variable según los casos.

El apartado tercero del capítulo primero no apareció en la edición holandesa de 1980; ha sido introducido en la versión castellana. Ofrece una breve panorámica de lo que sería la formación concreta de las comunidades; matiza la concepción lucana de los Hechos de los Apóstoles por los datos históricos sobre la actividad de Pablo. Para nuestro objetivo nos interesa retener lo siguiente: las comunidades fundadas por Pablo, en ciudades estratégicamente elegidas, se convertían a su vez en comunidades misioneras; para esta tarea dedicaban algunos miembros probados del propio equipo pastoral; a éstos enviaría la comunidad otorgándoles una bendición especial (imposición de manos); dirigente de la nueva comunidad podía ser un miembro «inspirado» en virtud de la misión que había recibido de la comunidad madre. Con estas anotaciones intenta Sch. mostrar que es demasiado simple el esquema, según el cual «las comunidades son fundadas «desde arriba», pero su edificación se realiza «desde abajo» (63).

El último apartado trata del ministerio y la edificación de la comunidad. En todos los estadios del Nuevo Testamento es un hecho notable que «no haya evolucionado el ministerio sobre la base o en el entorno de la eucaristía o de la liturgia, sino sobre la base de la edificación apostólica de la comunidad a través de la predicación, la exhortación y la dirección» (65). Dentro del Nuevo Testamento no se establece vínculo explícito entre el ministerio eclesial y la presidencia de la eucaristía; lo cual no implica que cualquiera pudiera presidirla, y menos que tuviera lugar «sin ministro». A la luz de los textos contemporáneos del Nuevo Testamento (Didajé, 1 Clemente) se puede percibir esta concepción común: «Aquel que dirige la comunidad, sea cual sea la forma concreta que asuma esta dirección, es también, por el mismo hecho, el que preside la celebración eucarística (para lo cual no es necesario poseer una facultad especial)» (66). No hay fundamento bíblico para una concepción sacral del ministerio de la eucaristía.

El ministerio, carismático o institucionalizado, es un servicio necesario a la comunidad apostólica y al evangelio recibido. La apostolicidad del ministerio deriva de aquí «El ministerio es una realidad apostólica, no tanto en el sentido de que exista una cadena ininterrumpida en la sucesión ministerial (esta dimensión se convirtió de hecho en un ordenamiento eclesiástico en atención a la *ordinatio* posapostólica), sino, sobre todo y primariamente, en el sentido de la apostolicidad del evangelio de la comunidad, que tiene el derecho a tener ministros que la mantengan en la línea de ese origen apostólico» (67). Y un poco más adelante insiste: «la apostolicidad de las comunidades fundadas por 'los apóstoles y profetas' constituyen también el fundamento y la fuente de la apostolicidad del *ministerio eclesial*» (72). Por esto se

comprende que el Nuevo Testamento no hable de diferencia efectiva entre «laicos» y «ministros». Lo peculiar del ministerio se sitúa dentro de un marco de servicios no ministeriales en la Iglesia. «El ministerio no es un estado, sino una *función* que la misma comunidad, asamblea de Dios, considera justamente como 'un don del Espíritu'. Desde una perspectiva neotestamentaria, la estructura esencialmente *apostólica* de la comunidad y, en consecuencia, de su ministerio de dirección, no tiene nada que ver con lo que (sobre la base de los ulteriores modelos usuales en el Imperio romano y, más tarde aún, en la sociedad feudal) se denomina impropriamente 'jerarquía' eclesiástica» (67). La comunidad califica con su condición apostólica al ministerio.

Teniendo en cuenta la fusión del «abajo» y del «arriba», es decir de la espontaneidad de la comunidad y de la gracia divina, en la comunidad como templo del Espíritu, y teniendo presente también la necesidad tanto de dirigentes como de la eucaristía, se comprende la conclusión a la que Sch. llega. «Esta comunidad tiene derecho (incluso desde el punto de vista sociológico) a poseer sus dirigentes. Y, puesto que es una comunidad de Dios, ese derecho es un derecho apostólico. Además, por ser comunidad de Cristo, y en virtud del mandato de Jesús 'Haced esto en memoria mía', tiene también un derecho eclesiológico (que es un don) a celebrar la eucaristía. Con esta orientación apostólica vivieron las comunidades de la época neotestamentaria y sus inmediatas sucesoras» (71 s.). Es lógico que ante estos derechos apostólicos los criterios de selección, establecidos legítimamente en un momento dado, deben ceder. Tal sería nuestra situación actual, en la que se multiplican comunidades sin ministro (75). Sólo la posibilidad de que acontezca este hecho indica cuán lejos estamos de la óptica neotestamentaria, según la cual es inconcebible que haya comunidad sin dirigentes. Pueden desaparecer comunidades, pero no puede faltar un servicio de dirección a una comunidad existente. Nos equivocamos al hablar de falta de sacerdotes. Lo que escasea son sacerdotes de un determinado tipo (el tridentino por ejemplo), pero no hombres y mujeres con capacidad de liderazgo y dispuestos a asumir el servicio de dirección de la comunidad y *con capacidad de liderazgo*.

#### b) *Capítulo segundo.*

Este capítulo es enormemente abarcador: «*El ministerio eclesial en la trayectoria de los milenios del cristianismo*» (la versión castellana ha cambiado el título). Ya dijimos que sólo se detiene en las grandes realidades que configuran los rasgos distintivos del ministerio en cada época. Se trata de una síntesis de comprensión.

Los diez primeros siglos conciben el ministerio de forma pneumatológica y eclesial; el segundo milenio está marcado por el debilitamiento de la dimensión eclesial y por la privatización del ministerio. Veamos los grandes trazos de esta caracterización.

Para el período primero parte Sch. del canon 6º del Concilio de Calcedonia (451), que no sólo condena sino incluso declara inválida toda ordenación «absoluta», es decir sin referencia a una comunidad concreta. Este canon

refleja la concepción y la práctica del ministerio en la Iglesia antigua. «La *ordinatio* es la integración o 'incorporación' ministerial en una comunidad, que llama a un cristiano y lo elige como presidente ('presbítero' dice la traducción castellana) de la misma (o, como ocurría especialmente en la época más antigua: acepta y confirma oficialmente la actividad carismática de uno de sus miembros)» (78). Está en juego la relación entre la comunidad y el ministerio. «Este es concebido como una realidad eclesial y no como una cualificación ontológica de la persona del ministro al margen del contexto eclesial constitutivo» (81). Por este vínculo entre comunidad y ministro es en principio imposible el desplazamiento de un ministro a otra comunidad, y por la misma razón si cesaba de presidir la comunidad devenía «*ipso facto*» laico en el sentido propio del término. «Entonces no existía aún la diferencia entre jurisdicción, es decir, potestad para dirigir una comunidad, y 'ordo', potestad de orden en cuanto tal. La retirada de un ministro tenía entonces un valor muy distinto al que tiene hoy la secularización de un sacerdote. Con otras palabras: según esa concepción, dirigir la comunidad y presidir la celebración eucarística no podía hacerlo quien tuviera potestad de orden, sino sólo aquel a quien una comunidad deputaba como ministro suyo y recibía por su incorporación a ella todas las facultades necesarias para dirigirla; dichas facultades las recibe del Espíritu Santo *por medio de la comunidad*» (la versión castellana traduce «*sobre la comunidad*» incorrectamente) (82).

La concepción pneumática y eclesial del ministerio la ve nuestro autor igualmente reflejada en la *Traditio* de Hipólito y en las *Constitutiones Apostolicae*; además de su valor propio, son un paralelo del canon 6° de Calcedonia. «*El ministerio tiene su origen en la base, pero es considerado un 'don del Espíritu', es decir, un don de arriba*» (89).

El acento en la dimensión eclesial hace que el rito de la ordenación pase a un segundo plano, y en cambio que propiamente la ordenación sea reducida al reconocimiento y recepción por la Iglesia. «Incluso en el caso de que la liturgia de imposición de manos transcurriera de forma impecable, si no había llamado *por parte de* y *para* una comunidad local, dicha imposición de manos es... nula e inválida...; la dimensión eclesial es el (no: un) elemento decisivo de la *ordinatio* o incorporación al ministerio» (80). «Que la comunidad (pueblo y dirigentes) reconozca a un cristiano como ministro suyo es elemento *fundamental*» (90). «Si bien la imposición de manos es un dato constante de la tradición, no es considerada el elemento más importante de la ordenación; lo esencial es el mandato eclesial o elección por parte de la Iglesia para el ministerio, no la forma concreta en que se configura esa llamada o misión»... «El elemento decisivo es en realidad el reconocimiento y envío por parte de la comunidad»... «La imposición de manos es secundaria» (92 s. cfr. 146 s., 228). Para este punto nuestro autor se apoya básicamente en los artículos de C. Vogel.

El ministerio eclesial se ha recargado con la «*sacerdotalización*», que resultará un lastre pesado y difícil de sacudir a la hora de realizar la alternativa, cuya legitimidad teológica sostiene Sch. Como es sabido, el Nuevo



Testamento sólo denomina sacerdote a Jesucristo y al nuevo pueblo de Dios. La dimensión sacerdotal del ministerio en la Iglesia se afirma a impulsos de la terminología veterotestamentaria y debido a la concepción de la eucaristía como sacrificio; el término «sacerdos» es aplicado sólo alegóricamente al obispo. «Por ello, en lo que a la época prenicena se refiere, es difícil hablar de *sacerdotes*, sea en relación con los obispos o con los presbíteros» (95).

Ya vimos arriba cómo un vínculo esencial religa la comunidad y el presidente de la misma, y por ello están íntimamente referidos el ministro y la comunidad que celebra la eucaristía; pero la conexión no se establece entre el «sacerdocio» ministerial y la eucaristía. Más bien, en la Iglesia antigua «toda la comunidad concelebra»; con esto quiere decir Sch. mucho más que lo que dijeron por ejemplo J. A. Jungmann, Y. Congar... al hablar de la comunidad entera como sujeto de la celebración eucarística; en nuestro caso se trata de que la comunidad, en cuanto matriz de los ministerios fecundada por el Espíritu, es el sujeto activo de la eucaristía. «La dirección de la celebración eucarística era en la Iglesia antigua únicamente la dimensión litúrgica de una presidencia *ministerial más diversificada en el seno de la comunidad cristiana*. Aquel a quien la Iglesia reconoce como presidente de la comunidad es asimismo el que dirige la celebración eucarística» (96 s.). Es consecuente el movimiento ascendente en nuestro autor. En consecuencia «aquel a quien una comunidad invite a presidirla (y, por tanto, a presidir la eucaristía) en determinadas circunstancias se convierte *ipso facto* en ministro, en virtud de esa misma aprobación de la comunidad: es 'incorporado' a los ministros, es decir, facultado para dirigir la comunidad» (100).

Como el elemento decisivo en la constitución de un ministro es el reconocimiento de la comunidad, se comprende que en circunstancias extraordinarias pueda ésta elegir como presidente de la eucaristía a un laico. Aunque en este sentido puede únicamente aportar el testimonio explícito de Tertuliano, no obstante juzga que la oposición también explícita de San Agustín se debe a diferencias terminológicas, y así concluye que sobre esta cuestión «existe una coincidencia objetiva» (100). La comunidad eclesial, en cuanto pueblo sacerdotal, puede proceder así cuando se halla en una situación excepcional.

En el segundo milenio se abre camino una nueva concepción del ministerio, a tono con la debilitación de la sensibilidad eclesial, más privada y jurídica.

Esta inflexión «relativamente fundamental» es sancionada en los Concilios III y IV de Letrán (1179 y 1215). Un exponente del cambio de horizonte es el llamado «titulus Ecclesiae». Si en el Concilio de Calcedonia significaba la ordenación para una comunidad determinada y era el elemento esencial de la ordenación, ahora fue interpretado con categorías feudales del modo siguiente: «No se puede ordenar a nadie *sin que esté asegurada la subsistencia*» (102). Se transforma así en cuestión de «beneficio» feudal. Nuestro autor no niega la validez de estas ordenaciones, ya que en su opinión «la nueva praxis no debe ser llamada 'ordenación absoluta', pero en cualquier

caso ha habido desde entonces muchas ordenaciones absolutas inválidas, especialmente en el caso de los monjes que sólo celebraban misas privadas» (103). El Concilio IV de Letrán acentúa el giro emprendido «con su declaración de que la eucaristía sólo puede ser celebrada 'por un sacerdote ordenado válidamente y autorizado para ello'» (103).

Como causas del cambio en la concepción y la praxis del ministerio enumera varias. No acepta como motor explicativo la teoría del carácter, que por su parte comprende como «el lazo visible entre 'servicio' e 'Iglesia'» (104s.) y al que culpa de haber contribuído mucho más tarde «a una sacerdotalización ontológica e incluso mágica del sacerdocio» (104).

Causa importante de la inflexión acontecida es lo que podría llamarse la impregnación de la Iglesia por el feudalismo; que los señores construyeran sus «iglesias privadas» era símbolo de la servidumbre a que fue sometida la Iglesia. Pero nuestro autor ve la influencia determinante en el renacimiento del derecho romano: «Esta mentalidad jurídica desligó jurídicamente la potestad de dirección (en todas sus áreas de actuación) del concepto de 'territorialidad' y, como consecuencia de ello y por lo que al aspecto religioso se refiere, del concepto de 'iglesia local'» (106). Estos factores, extrateológicos, han originado el giro de enormes repercusiones en la concepción de la eclesiología, y por tanto en el ministerio. Por este motivo, razona Sch., puestos en la alternativa de elegir entre el primer milenio y el segundo, se impone el primero; él ofrece una expresión más genuina, sobre todo el Nuevo Testamento y la época prenicena, como modelo a seguir en el futuro (104, 125).

En la Iglesia antigua el bautismo constituía la frontera entre el cristiano y el no-cristiano; ahora, cuando prácticamente todos son bautizados, la frontera se desplaza; la línea pasa dentro de la Iglesia, separando a «clérigos» y «laicos». «El sacerdocio era considerado 'un estado personal de vida'; más un *estado* que un servicio ministerial a la comunidad. De este modo quedaba personalizado y privatizado» (107).

En este contexto se desarrolla la «sacra potestas», que supone la distinción entre poder de orden y poder de jurisdicción. Aquí interviene uno de los factores más fundamentales en la ruptura entre los dos milenios. «Teológicamente, la separación entre potestad de orden y potestad de jurisdicción abrió la puerta a las ordenaciones absolutas, pues todo aquel que haya sido ordenado posee personalmente, en virtud de la *ordinatio* recibida, todo el poder sacerdotal, incluso en el caso de que no se le encomiende una comunidad cristiana. Dicho en términos jurídicos: incluso en el caso de que no tenga *potestas iurisdictionis*, sin pensar que sólo en este momento la *ordinatio* se convierte de hecho en *ordenación*. Se es sacerdote al margen de que se esté al frente de una determinada *ecclesia*, lo que equivale en otros términos a lo que el Concilio de Calcedonia llamaba 'ordenación absoluta' inválida. Esta concepción trajo consigo una praxis sacerdotal que hubiera sido inimaginable anteriormente; piénsese sobre todo en la misa privada. El individuo es ordenado sacerdote 'personalmente'; el ordenado posee 'po-

testad para celebrar la eucaristía' y puede usarla, por consiguiente, en beneficio propio» (108).

La relación entre ministerio y comunidad pasa a segundo plano y se sitúa en el primero la referencia de la «potestas ordinis» a la eucaristía. «Un sacerdote es ordenado *para que pueda celebrar la eucaristía*; en la Iglesia antigua se afirmaba que era 'incorporado' al ministerio para que pudiera actuar como *dirigente de la comunidad*» (110). La ordenación aparece así como el otorgamiento de una fuerza particular para operar la consagración eucarística.

Los cambios intervenidos han conducido al modelo de sacerdote, formulado con rigor por José Clichtove (1472-1543) y desarrollado por ejemplo por la escuela francesa de espiritualidad. La espiritualidad sacerdotal se hace clerical, jerárquica y monástica. El celibato es un elemento esencial de la condición de separados de todo —incluso del pueblo cristiano—, que caracteriza al sacerdote. El sacerdocio es menos un ministerio que un estado fundado en una actividad cultural. El Concilio de Trento contribuyó al endurecimiento de la concepción ministerial del segundo milenio. La reacción contra la reforma protestante inclinó demasiado la balanza hacia los aspectos jerárquicos, sacerdotales... frente a la insistencia unilateral de los reformadores en la reducción del ministerio a la predicación y en el sacerdocio de los bautizados (111-121).

### c) *Capítulo tercero.*

Aunque son fundamentales las diferencias entre la imagen patristica, feudal y moderna del ministerio, ve nuestro autor dos líneas teológicas de continuidad: por una parte, la negación de que se pueda celebrar la eucaristía rechazando la «*communio ecclesialis*» universal, y, por otra, ha habido siempre conciencia de que ninguna comunidad cristiana es fuente última de manera autónoma de sus propios ministerios (123). Esta continuidad subsiste, a pesar de que cada milenio poseyó una tematización diferente del ministerio: pneumático-ecclesial en el primero y cristológica en el segundo. Precisamente a estudiar las «*coincidencias y las divergencias entre ambos milenios*» dedica el autor el capítulo III. Básicamente está ya todo o casi todo dicho.

Para nuestro autor el Vaticano II ha sido un compromiso; en puntos diversos retoma las intuiciones de la Iglesia antigua, pero queda encallado en la «sacra potestas» en la distinción esencial entre el «sacerdocio común» y el sacerdocio ministerial... Entre los dos grandes bloques de la tradición eclesial navega en difícil equilibrio. A la declaración de la Congregación para la doctrina de la fe sobre el ministerio y la mujer (1976) culpa Sch. de haber alterado el equilibrio conciliar.

Ya dijimos que la obra de Sch. supone la discusión sobre la exigencia de democratización en la Iglesia y de demolición de las estructuras jerárquicas; y también los diálogos ecuménicos que han conducido a un acuerdo en puntos fundamentales y a una notable convergencia en cuestiones todavía

abiertas. Pues bien, de este aspecto ecuménico trata el segundo apartado del capítulo tercero. Los resultados del diálogo interconfesional están valorados según la perspectiva de nuestro autor, con lo que viene de hecho a repetir algunas cosas de las estudiadas antes. Recojamos brevemente algunas notas. Según el Nuevo Testamento hay libertad para diferentes estructuraciones de los ministerios: episcopal, presbiteral; ésto no puede ser motivo de escisión eclesial. Entre una concepción ontológica y sacerdotal del ministerio y otra puramente funcional opta por una concepción teológica, es decir un servicio dentro de la comunidad cristiana aceptado por ella (130). Por fin, Sch. insiste en la solidaridad cristiana de una comunidad con las demás, ya que al pertenecer a una Iglesia local se pertenece a la Iglesia universal. Al servicio de esta comunión universal todas las confesiones reconocen diversas instancias: sínodos, concilios, ministerio petrino...

d) *Capítulo cuarto.*

Como el libro de Sch. pretende ser la teología que escruta y legitima la praxis ministerial de ciertas comunidades de base, una vez que ha indagado en la historia se dedica a aspectos más bien proyectivos, quiere abrir el camino a la imagen «contemporánea» del ministerio, a una cuarta fase que suceda a la patristica, feudal y moderna. El cap. IV estudia la «*tensión entre lo establecido por la Iglesia y ciertas prácticas alternativas*». A la luz del bosquejo histórico afirma de entrada que «el elemento permanente del ministerio eclesial sólo puede encontrarse en formas concretas que han ido cambiando en el transcurso de la historia» (137). Por esta razón cuando cambia la imagen de mundo y de hombre, una organización determinada eclesial puede contradecir su finalidad y sentido: construir una comunidad cristiana. Así es comprensible que surjan experiencias de nuevas posibilidades de vida, que son realmente alternativas. Lógicamente estos nuevos caminos incipientes son «ilegales» si se los juzga desde la organización eclesial vigente. Pero de hecho tales prácticas tienen un efecto de diagnóstico, de crítica ideológica, de dinamización, incluso de fuerza normativa (140 s.). A través de ellas se anuncia un futuro. Aboga por la disociación de ministerio y celibato para que sea creíble el carisma del celibato libremente elegido, y para defender el derecho de gracia de la comunidad cristiana a disponer de presidentes para celebrar la eucaristía (162). Al enjuiciar las razones por las que se impuso el celibato como elemento de selección para acceder al sacerdocio asevera: «El único elemento decisivo y *propiamente* determinante de dicha legislación fue el precepto de la continencia ritual» (157). Lo referente al celibato fue originalmente una recensión crítica de las decisiones del sínodo holandés celebrado en Roma en enero de 1980. Como estimulante para que la Iglesia oficial repiense el tema del celibato sacerdotal, del acceso de la mujer a los ministerios ordenados... ve Sch. las prácticas alternativas, aunque sean una «posición excepcional», provisoria y marginal (171). Por ello, no pueden ser tachadas estas experiencias como desobediencia, pues en un nivel más hondo pueden ser obediencia al Espíritu y los signos de su llamada.

Concluye el libro abierto hacia el futuro, que depende no sólo de las comunidades sino también de la dirección oficial de la Iglesia. El balance del Sínodo de los obispos de 1971 es en parte esperanzador, ya que muchos obispos eran sensibles a las perspectivas holandesas; pero no puede ocultar su decepción por no haber dado los pasos que en su opinión debería haber dado (183, 192, 203). Por último, sugiere unas líneas de actuación ministerial en sintonía con la teología de la liberación; y termina con su objetivo: «Me parece evidente, desde una perspectiva neotestamentaria, que en situaciones extremas —como puede ser el caso de que no hubiera ministros— una comunidad apostólica puede invitar a uno de sus miembros a que la presida como ministro. Pero teniendo en cuenta toda la historia de la Iglesia, me resisto a compartir la opinión de quienes piensan que, incluso en el caso de que se hallen presentes los dirigentes de la comunidad, cualquier creyente pueda presidir la celebración eucarística» (225).

## 2. TOMA DE POSICION

La obra de Sch. es densa, seria, de envergadura; aunque al mismo tiempo sea provocadora y extraordinariamente crítica. Es la teología de una praxis alternativa del ministerio; praxis no sólo paralela sino «salvaje». Como teólogo no se conforma con dejar discurrir las cosas por sus cauces de inercia o su pendiente provocada o simplemente según leyes sociológicas; las soluciones pragmáticas son insuficientes; se pregunta si la dirección de la praxis de estas comunidades críticas es correcta a la luz de la inspiración y de la orientación de la gran tradición cristiana comenzando por el Nuevo Testamento. Ofrece un proyecto global de comprensión teológica de un fenómeno inusitado y marginal. El esbozo es enormemente ambicioso, ya que no sólo es alternante en relación con la concepción moderna del ministerio, sino también con la concepción del Vaticano II que quiso volver a las fuentes originales cristianas. Por esta razón las numerosas citas del Vaticano II, especialmente de la *Lumen gentium*, con que el anterior arzobispo de Utrecht y presidente de la conferencia episcopal holandesa empedró su carta pastoral, con motivo sobre todo de la publicación del libro de Sch., le dejarían insensibles. Quizá por esto pudo mostrar su conformidad con las afirmaciones fundamentales de la carta, según comunicó el portavoz de la conferencia episcopal de Holanda<sup>3</sup>.

Nuestro autor apela sobre todo a la historia, privilegiando las capas más antiguas. En este sentido previniendo las probables críticas advierte en el prefacio —no reproducido en la versión castellana—, que «a los argumentos históricos solo argumentos históricos de la misma naturaleza pueden oponerse». Para una crítica completa, en cuanto discernimiento adecuado, se requiere conocer a fondo la historia del cristianismo en la

3 Cfr. U. Ruh, 'Amtsdiskussion: Schillebeeckx und die Folgen', *Herder Korrespondenz* 38 (1982) 371-373.

etapa que cubren los escritos del Nuevo Testamento, en el período patristico, edad media y moderna. La respuesta cabal tiene que venir desde la exégesis, patristica, historia de la teología y de los dogmas, liturgia, canonística, espiritualidad, etc. Es un libro provocador y estimulante, porque reta a la conciencia católica proponiendo una nueva línea de horizonte y porque exige muchos estudios detallados de cuestiones sólo tratadas a grandes rasgos<sup>4</sup>. No obstante, puede adelantarse razonablemente un juicio sobre esta alternativa teológicamente legitimada, ya que muchos elementos básicos de la misma aparecen poco sólidos. Si la praxis «ilegal» de las comunidades críticas descubre ideologizaciones en la concepción vigente de la Iglesia, como dice Sch., tampoco está carente de tales intereses esta concepción (142, 212-222).

Hay muchas perspectivas en el libro que saludamos y creemos que van calando en el tejido de la Iglesia. El Vaticano II ha equilibrado en el tema del ministerio, como en otros muchos, los acentos corrigiendo desproporciones aclimatadas en la Iglesia durante siglos. Nos parece claro que los *origenes del cristianismo* tienen un puesto privilegiado cuando tratamos de descubrir el sentido genuino de las cosas, aunque la materialidad de las realizaciones pueda ser muy variada. La comunidad cristiana es una *fraternidad*; los distintos carismas y ministerios se reconocen en su peculiaridad irrenunciable sin atentar a la común dignidad de los miembros del cuerpo de Cristo. El ministerio ordenado es constitutivamente *servicio* a la edificación de la comunidad cristiana por la palabra, la celebración de los sacramentos y la comunión. La *dimensión eclesial* del ministerio y su referencia a la comunidad es indiscutible. En este sentido puede comprenderse que la especificidad del mismo sea presidir la comunidad, y por ello presidir la eucaristía. Somos conscientes de que la *configuración* del ministerio no se hizo plenamente dentro del período neotestamentario; por esto el concepto de «ius divinum» va siendo repensado (K. Rahner). Esto significa que deben ser articulados más íntimamente los fundamentos cristológicos y pneumatológicos del ministerio. El Espíritu Santo no viene a animar simplemente una institución ya enteramente determinada en sus estructuras, sino que es también «co-instituyente». «La acción del Señor con y mediante su Espíritu no se reduce a una simple actualización de las estructuras de la alianza puestas en la existencia por el Cristo terreno... Es una acción, que es fuente de novedad en la historia»<sup>5</sup>. Pero la pneumatología está bajo el criterio de la cristología (cfr. 1 Cor. 12, 3); una pneumatología emancipada de la cristología conduciría a un subjetivismo delirante. Es verdad que debemos avanzar para que la Iglesia aparezca más claramente como comunidad, para que deje de haber meros destinatarios y seamos todos *sujetos activos* de la celebración litúrgica y

4 Cfr. E. Schillebeeckx, 'De sociale context van de verschuivingen in het kerkelijke ambt', *Tijdschrift voor Theologie* 22 (1982) pp. 24-59. Aquí detalla más el desarrollo histórico del ministerio desde el siglo II hasta el XIII, distinguiendo diversos períodos en la Edad Media.

5 Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, 2 (Brescia 1982) p. 18.

de la misión. La actual *escasez de sacerdotes* es una preocupación de todos. «La Iglesia católica corre el riesgo de protestantizarse tanto o más por la situación actual de las comunidades sin sacerdote y de los domingos sin misa que por la teología que hemos criticado»<sup>6</sup>. ¿Cómo no reconocer que el *seguimiento de Jesús* es la piedra de toque de la identidad de la Iglesia y del servicio ministerial? La convicción de que el ministro debe trabajar, como ministro, por la *justicia, la libertad y la solidaridad* efectivas de los hombres en el mundo es una legítima explicitación de la conciencia cristiana. Etc. Sobre estas perspectivas, y otras que podrían enumerarse, hay acuerdo. Los reparos, que más adelante formularemos, dejan intactas estas apreciaciones.

El padre Sch. se muestra, dentro de su orientación, en muchos puntos matizado: necesaria unidad de carisma e institución; se resiste a compartir la opinión de que cualquiera pueda presidir la eucaristía, incluso estando presentes los dirigentes de la comunidad; hay entre el laico y el sacerdote una diferencia por la función específica y sacramental; por eso le parece insuficiente una concepción puramente funcional del ministerio; la Iglesia puede legítimamente poner condiciones de selección de sus ministros; toda comunidad debe estar en comunión con todas las comunidades cristianas; la actitud crítica de las comunidades de base y su praxis «ilegal» es una posición excepcional, provisoria... etc. Dentro de su propuesta teológica atrevida es consciente de que no cabe indiferenciadamente todo, medido por ciertas tendencias de Holanda Sch. parece moderado.

No obstante, el libro nos ha suscitado serios reparos, que explicitamos a continuación. Dejo cuestiones de menor alcance, y me centro en las de mayor trascendencia. El inicio de respuesta a cada punto no proviene de otra orientación teológica, sino de convicciones de la fe cristiana católicamente articulada.

#### a) *Apostolicidad del ministerio.*

Este aspecto nos parece determinante. Para el autor la apostolicidad del ministerio es de hecho derivación de la apostolicidad de la comunidad. De esta forma se difumina el envío apostólico, recibido de Jesús, que comporta la autoridad para cumplir la tarea correspondiente. Es esencialmente incompleto entender el ministerio referido sólo a la comunidad. Descansa, más bien, básicamente en la misión de Jesús; la palabra proclamada es la palabra no derivada de la comunidad sino confiada a los mensajeros para abrir el camino de la salvación. El fundamento bíblico para esta comprensión del ministerio es rico.

Porque la muchedumbre estaban «como ovejas sin pastor» (Mt. 9, 36), envió «Jesús a los Doce en misión, fortalecidos con su propia autoridad (*exousia*: Mt. 10, 1 y par.; cfr. 10, 40), desde el tiempo de la vida pública y, más tarde, después de la resurrección (Mt. 28, 16-20; Mc. 16, 14-15; Lc. 24,

<sup>6</sup> Y. Congar, 'Recensión del libro de Schillebeeckx', *Rev. des Sc. Phil. et Théol.* 66 (1982) p. 103.

48; Act. 1, 8). Los Hechos de los Apóstoles muestran de qué modo han comprendido los Doce su función en los primeros tiempos de la Iglesia, una función de predicación, de enseñanza, de responsabilidad en la plegaria y la dirección (Act. 2, 14.37.42; 5, 1-4; 6, 1-6; etc.)<sup>7</sup>.

Pablo es muy consciente de su autoridad de apóstolos que le viene del encuentro con Jesucristo y de la misión encomendada (cfr. Gál. 1, 17-19; 1 Cor. 9, 1; 2 Cor. 5, 20); 10, 8; 13, 10).

El evangelio de San Juan presenta una especie de cascada de misión, que desciende de Dios Padre, pasa por Jesús y alcanza a los enviados: «Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo» (Jn. 17, 18; 20, 21). Por esto quien acoge a los enviados, acoge al mismo Jesús y a Aquel que le ha enviado (cfr. Jn. 13, 20; cfr. Lc. 10, 16 y par.). Esta secuencia misional es atestiguada por Clemente en su carta a los Corintios (nn. 42, 1-4; 43, 1; 44, 1-3).

Creemos que es un elemento irrenunciable en la comprensión del ministerio el envío apostólico, que significa al mismo tiempo tarea a cumplir y capacitación por el Espíritu para dicho encargo. Jesús elige, envía y potencia. No es legítimo desinteresarse de la autoridad conferida por Jesús a los apóstoles.

Haciendo derivar de la comunidad el ministerio pelagra el principio mismo del ministerio, que inseparablemente es autoridad y servicio. Con enorme repercusión en su propia existencia —pasó del protestantismo a la Iglesia católica— escribió H. Schlier a propósito de las cartas pastorales: «El orden de la Iglesia... descansa sobre el 'ministerio'. La 'potestad', el poder espiritual, está en las manos de determinados portadores del ministerio, que son llamados, capacitados con la gracia ministerial y constituidos en un servicio, y de esta forma enseñan y rigen la Iglesia, y por la imposición de manos (consagración) transmiten el ministerio. Vigé el principio del ministerio»<sup>8</sup>. El ministro ordenado está «ante» la comunidad con la autoridad del Señor Jesús. Por esto dirá San Agustín que el que propiamente confiere los sacramentos es Jesucristo a través de los portadores humanos del ministerio (*In Joan*, 6, 7).

La autoridad ministerial tiene su versión en la «sacra potestas», en la «jerarquía». Pero jerarquía no significa un sistema de dominación —este vocabulario es desconocido por el Nuevo Testamento— (cf. Lc. 22, 24-27) sino «una autoridad conforme a la santidad de Dios»<sup>9</sup>. Se hace circular una identificación difusa entre autoridad ministerial y poder mundano que no es legítima. Se sirve mandando y se ejerce la autoridad lavando los pies, a ejemplo de Jesús. A veces da la impresión de que hasta el poder de Dios es sospechoso y se deplora, como agudamente ha dicho J. Marías. Se debe

7 A. Vanhoye, *Le ministère dans l'Eglise. Réflexions à propos d'un ouvrage récent*, I, *Les données du Nouveau Testament*, *Nouv. Rev. Théol.* 104 (1982) pp. 724 s.

8 'Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen', *Die Zeit der Kirche*, 5 ed. (Freiburg i. Br. 1972) p. 146.

9 Vanhoye, p. 734.



temer del poder de un tirano, pero debe comunicarnos seguridad la omnipotencia de Dios Padre. Entre las maneras de servir que tiene la jerarquía en la Iglesia «hay una particularmente importante y delicada, que consiste en mandar, en el ejercicio adecuado de la autoridad»<sup>10</sup>.

La sucesión apostólica tiene dos vertiente: es, por una parte, la tradición de la palabra y de la vida alumbrada en Jesucristo, y por otra la continuidad en el ministerio. «Lo formal de la sucesión apostólica es la unidad de misión, y el corazón de ésta es la identidad de doctrina, ya que la Iglesia es esencialmente la asamblea de los fieles»<sup>11</sup>. La sucesión apostólica en el ministerio está al servicio de la apostolicidad de doctrina y de la identidad de la Iglesia en el correr del tiempo. San Ireneo ya expresó atinadamente la relación entre apostolicidad de doctrina y apostolicidad de ministerio: la tradición es el contenido de la sucesión y la sucesión es la forma de la tradición del evangelio; la transmisión sin alteración de la tradición está asegurada por la sucesión en el ministerio (*Adv. Haer.* III, 3, 1 ss.). La Comisión teológica internacional, en 1970, explicitó la conexión estrecha entre sacramento del orden y principio de la tradición; aquél es expresión sacramental de ésta. La apostolicidad de la Iglesia no debe, por tanto, ser reducida a la apostolicidad del evangelio y de la comunidad olvidando la autoridad de la sucesión en el ministerio, recibida en la ordenación episcopal.

El ministerio está llamado a articular las proposiciones con, para y ante. El que preside la comunidad es un hermano, un servidor y un enviado con la autoridad de Jesucristo. El encargo recibido de arriba no se opone a su inserción dentro de la comunidad, ni la comunitariedad del ministerio excluye la autoridad del enviado.

#### b) Ordenación.

La ordenación, como rito de imposición de las manos y de invocación del Espíritu, es para Sch. secundario. El elemento esencial es la elección y el reconocimiento de la comunidad. Y. Congar, que antes de publicar su recensión la envió a Sch., le formuló entre otras la siguiente pregunta: «¿No reemplazáis la ordenación por el mandato y la recepción?»; a lo que Sch. respondió: «La única observación que retengo es la distinción entre 'recepción por, para y en la Iglesia' e 'imposición de las manos', aunque por el momento me habían parecido convincentes los artículos de Vogel. Lo estudiaré de nuevo»<sup>12</sup>. Efectivamente, Sch. pasa de la ordenación en una comunidad y para una comunidad a la ordenación por una comunidad (80), al comentar el canon 6º del Concilio de Calcedonia. Aunque mirado el canon desde un punto de vista histórico no se trata primariamente de la relación del presbítero a la comunidad, sino de la vinculación del presbítero al obispo

10 *Problemas del cristianismo* (Madrid 1979) pp. 87-s., cfr. pp. 7-8.

11 Y. Congar, 'Propiedades esenciales de la Iglesia', *Mysterium Salutis* IV/1 (Madrid 1973) p. 570.

12 Recensión citada pp. 102 y 104.

local; se piensa en los monjes que no se integran en la Iglesia dirigida por un obispo<sup>13</sup>.

Según la investigación sobre el proceso de ordenación en la Iglesia antigua, «formaban una unidad la presentación, es decir la elección y petición de la comunidad, la ordinatio por la imposición de las manos y la oración, y la aclamación por la comunidad»<sup>14</sup>. Pero la ordenación no era un rito litúrgico secundario ni la recepción era el elemento esencial. Ordenación y recepción se integraban armónicamente. Tan central era la ordenación que la comunidad pedía a los obispos cercanos que vinieran a imponer las manos al candidato propuesto, pues era una acción que por su cuenta no podían cumplir; a través de ella se significaba tanto la incardinación en la sucesión apostólica como la inserción en el colegio episcopal de la Iglesia universal. Por otra parte, la recepción confiere no la validez sino la vitalidad, no la legitimidad sino la fecundidad de las decisiones dentro de la comunidad, como han aclarado Y. Congar y A. Grillmeier frente a R. Sohm y frente a los que desatienden el consentimiento de la comunidad<sup>15</sup>. En la recepción se expresa la Iglesia como un cuerpo, con diversas funciones, y con la capacidad y la responsabilidad de intervenir cada miembro a su modo en lo que afecta o todos.

El padre Sch. concibe de forma radicalmente comunitaria el ministerio; la ordenación es la «incorporación» como ministro en la comunidad, y la misión, sacramentalmente otorgada, es preterida. Pero en la ordenación se trata de la actuación del Espíritu no sólo desde la comunidad; en esta acción litúrgica se derrama sacramentalmente de lo alto para potenciar al candidato presentado por la comunidad. La representación gráfica no es el segmento de línea cuyos extremos fueran comunidad y ministerio en reciprocidad, sino el triángulo. Además de ministerio y comunidad, representados en dos ángulos, existe un tercero desde donde el Señor por su Espíritu actúa tanto sobre la comunidad como sobre el ministerio. Del planteamiento, que criticamos, adolecen también otras concepciones actuales bastante difundidas<sup>16</sup>.

13 Cfr. P.-Th. Camelot, *Efeso y Calcedonia* (Vitoria 1971) p. 166.

14 W. Kasper, 'Das kirchliche Amt in der Diskussion. Zur Auseinandersetzung mit E. Schillebeeckx «Das kirchliche Amt»', *Teol. Quartalschrift* 163 (1982) p. 50. Cfr. H. Legrand, 'Sentido teológico de las elecciones episcopales en la Iglesia antigua', *Concilium* 77 (1972) pp. 44-56.

15 Cfr. Y. Congar, 'La «réception» comme réalité ecclésiologique', *Rev. des Sc. Phil. et Théol.* 56 (1972) pp. 369-403. A. Grillmeier, 'Konzil und Rezeption', *Mit ihm und in ihm* (Freiburg i. Br. 1975) pp. 303-34.

16 Cfr. L. Boff, *Eclesiogenésis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia* (Santander 1979) pp. 37-45, 97-105; J. M. Castillo, 'Ministerios', en *Conceptos fundamentales de Pastoral* (ed. C. Floristán y J. J. Tamayo) (Madrid 1983) pp. 629-47. La revista *Concilium* dedicó el núm. 153 (marzo 1980) al «derecho de la comunidad a un pastor»; aquí se encuentran las tesis fundamentales de Sch. en su artículo: 'La comunidad cristiana y sus ministros', pp. 395-438. En este caso se ve claro lo que hace poco escribía Congar haciendo balance de los 19 años de *Concilium*. Desde el decenio del 70 «con razón o sin ella se ha proyectado sobre la revista la sombra de los casos de Holanda o de Küng» ('¿Dónde está la expresión de la fe?', *Concilium* 190 [1983] p. 607); J. Ambaun, en la recensión del libro de Sch.,

## c) «Sacerdotalización».

Aquí nuestra apreciación es más matizada. Es verdad que el N.T. no llama «sacerdotes» a los ministros. El mismo Sch. reconoce que «sobre la base del carácter sacerdotal de Cristo y de su Iglesia, también los sacerdotes pueden ser denominados jústamente sacerdotes, precisamente porque realizan un servicio a Cristo y a su Iglesia. El ministro sirve a la comunidad sacerdotal en unión íntima con Cristo sacerdote» (128). Se puede seguramente decir que a diferencia del bautismo que «define ontológicamente la existencia cristiana», el carisma recibido por los ministros «los pone en una *situación personal de servicio* por referencia a Cristo» en beneficio de la Iglesia. «Están, por tanto, al servicio de Cristo *en su sacerdocio*»<sup>17</sup>. No podemos olvidar que el sacerdocio de Jesucristo no fue ritual sino existencial; entró en el santuario del cielo llevando su propia sangre (cfr. carta a los Hebreos); (A. Vanhoye) y de esta peculiaridad sacerdotal participa el pueblo rescatado por Jesús; en el altar de la historia ofrece su vida como sacrificio a Dios.

No obstante, creemos que Sch. desatiende algunos datos. Como el apóstol recibe del envío autorizado su sentido, también queda afectado por el sacerdocio de Cristo. Pablo ve en la predicación del evangelio por el apóstol una liturgia sacrificial en favor del mundo (cfr. Rom. 15, 15; 1, 9). Más aún, el apóstol sólo puede cumplir adecuadamente su encargo en la armonía entre evangelio y existencia (cfr. Fil. 2, 17). Dado que la celebración eucarística es la forma más elocuente de la proclamación de la muerte de Jesucristo (cfr. 1 Cor. 11, 26), se comprende que en torno a la eucaristía se explicitará más tarde el sacerdocio ministerial y gravitará el de todo el pueblo de Dios<sup>18</sup>. La carta 1ª a los Corintios de Clemente Romano interpreta a la luz del A. T. con categorías sacerdotales el ministerio de la nueva alianza (nn. 40-41). Pero la relación no es de simple comparación o alegoría meramente exterior. Más bien, «el Antiguo Testamento es el tipo, la sombra, la imagen, cuya realidad es dada en el Nuevo; entre los dos existe una relación de orden ontológico»... «La eucaristía es cumplimiento de los 'dones' del Antiguo Testamento, el 'sacerdocio' de la nueva alianza la perfección del de la precedente»<sup>19</sup>.

Sch. considera la dimensión sacerdotal del ministerio como un lastre, del que debe ser aligerado; pasa sin transición del aspecto sagrado al mágico (104), descubriendo una estimación negativa de lo sagrado. Es este libro un exponente del riesgo de la pérdida de sustancia religiosa en el cristianismo actual; por lo que se refiere a nuestro tema existe una pendiente que va de la devaluación de la ordenación sacramental, a lo chocante

*Theol. Revue* 78 (1982) cols. 223-27, insiste en la conexión con los problemas de Holanda.

<sup>17</sup> P. Grelot, 'Reflexions générales autour du thème du Symposium: le ministre de l'eucharistie', en *Ministères et célébration de l'eucharistie* (Roma 1973) p. 46.

<sup>18</sup> Conferencia Episcopal Alemana, *El ministerio sacerdotal*, 3 ed. (Salamanca 1971) pp. 48, 107-10.

<sup>19</sup> H. Crouzel, '*Le ministère dans l'Eglise. Réflexions à propos d'un ouvrage récent. II Témoignage de l'Eglise ancienne*', *Nouv. Rev. Théol.* 104 (1982) pp. 743 s.

de lo religioso y sacerdotal, a la atención preponderante en el servicio ordenador del ministerio, y por fin hacia lo exclusivamente funcional. Al final se debilita seriamente la vibración religiosas del hombre ante la llamada y la permanente sustentación por el Señor Jesús.

d) «Carácter».

El que cierta teología del ministerio haya hecho del «carácter» el centro, no justifica por reacción su evanescencia. Aunque la teología del carácter se desarrollara en la Edad Media, no excluye que antes se tuviera ya conciencia de su realidad<sup>20</sup>. H. Crouzel ha reunido una rica documentación histórica de la Iglesia antigua, a la luz de la cual no se puede decir que un ministro al dejar de presidir su comunidad se convierta ipso facto en laico en el sentido estricto del término; también está acreditada la negativa a reordenar a un ministro depuesto cuando es restablecido en sus funciones; igualmente en la controversia donatista aparece claro que los obispos católicos proponen a los herejes que en caso de conversión serían reconocidos en su dignidad episcopal etc.<sup>21</sup>. Lo esencial es que no hay reordenación; lo cual indica que algo permanece. Esto vige hasta entre los protestantes.

Es legítimo y saludable acentuar la dimensión existencial del ministro, su condición de seguidor de Jesús... Pero la significación salvífica del ministerio no se agota en la santidad personal del ministro; se funda en la misión y en la gracia ministerial. Porque la actuación ministerial es servicio en nombre de Jesucristo trasciende la capacidad servicial del portador del ministerio. Esto es un consuelo tanto para el ministro como para la comunidad. «La interpretación ontológica del carácter sacramental significa entonces que la misión del presbítero por Jesucristo y la promesa conferida con ella le toma a su servicio en la totalidad de su persona, y que le marca para siempre en lo que es»<sup>22</sup>. Lejos de ser una ontologización indebida, es el carácter un signo de que la promesa de Dios no defrauda.

e) *Comunidad*.

En ningún momento precisa Sch. qué significa en concreto la palabra comunidad. Puede referirse tanto a la diócesis como a la parroquia como, lo cual es probable, a comunidades más pequeñas. Igualmente no se detiene en estudiar las relaciones entre obispos, presbíteros, diáconos, y otros ministros. Todo lo cual deja la impresión de una cierta vaguedad. Es verdad que afirma que ninguna comunidad cristiana es autónoma y no es en sí misma la fuente última de la autoridad de sus ministros; y entre todas las

20 Cfr. Varios, 'Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères grecs', *Nouv. Rev. Théol.* 93 (1971) pp. 801-20.

21 Cfr. H. Crouzel, 'La doctrine du caractère sacerdotal est-elle en contradiction avec la tradition occidentale d'avant le XII<sup>e</sup> siècle et avec la tradition orientale?', *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 74 (1973) pp. 241-262. Id. *recensión citada* p. 744.

22 W. Kasper, p. 49.

Iglesias vive una comunión y solidaridad. Pero hubiera sido de desear que hubiera distinguido el carácter originario de la diócesis, presidida por un obispo, y el carácter derivado de la comunidad, presidida por un presbítero en comunión con el obispo. Lo que terminamos de decir tiene su importancia para el punto siguiente.

f) *«Derecho de la comunidad a la eucaristía».*

En este slogan hay aspectos que deben ser reconocidos: la eucaristía es el centro de la realización de la Iglesia, el ministro es insustituible para su celebración, efectivamente los seglares tienen derecho a los sacramentos (cfr. canon 882 del antiguo Código de Derecho Canónico; nuevo Código c. 213).

Sorprende que el desarrollo de la argumentación a propósito del derecho de la comunidad a un presidente de la eucaristía coincida exactamente con el planteamiento que hizo Lutero a propósito del derecho de la comunidad a predicadores de la palabra. He aquí algunos párrafos: «No puede existir comunidad cristiana sin la palabra de Dios»... «Donde hubiere una comunidad cristiana que posea el evangelio, tiene no sólo el derecho y la potestad, sino también la obligación... de sustraerse a la autoridad tal como es ejercida actualmente por los obispos, abades...». «Es legítimo que toda una comunidad llame a tal cristiano para este ministerio cuando sea necesario, como lo es en todo tiempo y mucho más en las presentes circunstancias»... «Incluso aunque fuesen obispos honrados, que desearan poseer el evangelio y establecer predicadores como conviene, no podrían ni deberían hacerlo sin la voluntad, elección y llamamiento de la comunidad»... «Está obligado (el obispo) a confirmar a quien haya sido designado y llamado por ésta (la comunidad)»... «Por tanto, aquel a quien se le confiere el (ministerio) de la predicación, recibe el ministerio más elevado de la cristiandad. Puede también bautizar, celebrar la misa y asumir toda la cura de almas»<sup>23</sup>. En un caso se parte del significado central de la eucaristía y en el otro del de la palabra, pero el proceso de teologización de la praxis es el mismo.

A esta luz advertimos que el concepto de comunidad, con que opera Sch., tiene unas raíces claras en la reforma protestante. En lugar de colocar los elementos esenciales en la llamada de Dios y en la respuesta creyente como hace la Reforma (G. Gloege), se colocan en la eucaristía y el seguimiento de Jesús. Seguramente el acento en la eucaristía de la comunidad local nos descubre otra raíz en este concepto comunitario: la eucaristía es la realización de la Iglesia y así en totalidad la Iglesia acontece y se hace presente en la celebración eucarística y por ello nada puede ser añadido de eclesialidad a la comunidad local reunida para su celebración. Esta idea de comunidad local proviene de la nueva ortodoxia en el exilio (por ejemplo, N. Afanassieff). Por último, juegan también su función representaciones de una democracia de base: como ámbito de humanización, de sintonía cordial, de relaciones cálidas, de radical igualdad, de eliminación de cualquier

<sup>23</sup> 'Derecho de la comunidad a elegir a sus predicadores', en *Obras* (ed. T. Egido), (Salamanca 1977) pp. 205-12.

«arriba», etc. A la luz de estas raíces, comprendemos que previamente tiene que ser purificado el concepto de comunidad para que se perciba el alcance de la celebración eucarística<sup>24</sup>.

Ahora bien, una comunidad es la presencia y realización en un lugar determinado de la una y única Iglesia de Dios en Jesucristo. Por esto la marcha de una Iglesia en la fe, en la liturgia, en la «seuela Iesu»... afecta a todas. A través de sus presidentes, que se ofrecen y reciben mutuamente la comunión, tal Iglesia concreta —en cuyo seno está la eucaristía— se integra en la Iglesia católica. Esto significa que la celebración eucarística no es asunto privado de una comunidad cristiana, sino cuestión de toda la Iglesia. «La unidad con todas las demás 'comunidades' es...un constitutivo interior de la misma celebración eucarística»<sup>25</sup>. La unidad católica es presupuesto de la celebración eucarística. El signo de que la eucaristía es un don y de que la unidad católica es fundamento insustituible de la misma, es la sucesión apostólica; ésta significa que ninguna comunidad se hace a sí misma Iglesia, sino que deviene tal en la medida en que es recibida por la Iglesia universal. Por aquí comprendemos que el Vaticano II haya hablado del carácter episcopal de la eucaristía (cfr. *Lumen gentium* 26). En el obispo se concentra la conexión con los testigos originarios y la unión con la Iglesia universal extendida por el mundo. Y esta comunión es dimensión interior de la celebración de la eucaristía. Por esta razón, es aberrante que una comunidad por su cuenta y riesgo proceda a darse un presidente de la eucaristía.

La relación entre el ministerio de presidencia y la dirección de la eucaristía no está documentada en el N.T.; pero su silencio tampoco la excluye. Hay indicios que encaminan hacia ella: el padre de familias preside la bendición judía de la mesa («birkat ha-mazon») y la cena pascual, que seguramente están en el transfondo de la eucaristía cristiana; pues bien, Jesús y los doce después son como los padres de la nueva alianza. La Didajé y la 1ª Clemente a fines del siglo I atestiguan ya la conexión entre ministerio y presidencia de la eucaristía. El texto inequívoco que cita Sch. a su favor es de Tertuliano; pero procede del período montanista y está en contradicción con su toma de posición en el período católico: «(Los herejes) encargan también a los laicos las funciones sacerdotales» (*De praesc. haer.* 41, 8); «de nadie recibimos el sacramento de la eucaristía más que de los presidentes» (*De corona*, 3, 3). Lo discutido con Sch. no es la relación entre ministerio y eucarista, que también defiende<sup>26</sup>, sino quién puede presidir y cómo se accede al ministerio de presidencia.

No está fuera de lugar recordar que en teología dogmática un texto aislado o incluso algunos sueltos no constituyen prueba. Sólo son signifi-

24 Cfr. K. Lehmann, 'Was ist eine christliche Gemeinde? Theologische Grundstrukturen', *Intern. kath. Zeitsch. Communio* 1 (1972) pp. 481-97.

25 J. Ratzinger, 'Recht der Gemeinde auf Eucharistie? Die Gemeinde und die Katholizität der Kirche', *Theologische Prinzipienlehre* (München 1982) p. 308; cfr. W. Kasper, p. 53. G. Greshake, *Priester sein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*.

26 'La comunidad cristiana y sus ministros', *Concilium* 153 (1980) pp. 410 s.

cativos cuando están en una línea continuada de la Iglesia entera. A partir de una excepción no puede construirse una teoría. Para cualquier hipótesis podría aducirse una cita de los Padres. Lo relevante es prestar atención a la convergencia e incluso identidad de puntos de mira que se alcanza pronto (por ejemplo San Ignacio de Antioquía). Las fuentes son más ricas y se mueven en un sentido distinto al interpretado por Sch. No todo queda explicitado en el periodo neotestamentario, pero poco a poco se fijan los elementos mayores.

Cuando el Concilio IV de Letrán contra los Valdenses determina que sólo el sacerdote válidamente ordenado puede realizar el sacramento de la eucaristía recoge oficialmente una convicción eclesial y una historia secular que no puede olvidarse. Además el mismo Concilio testimonia la dimensión comunitaria de la eucaristía, a la que llama «mysterium unitatis» (DS 802). La Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe, en carta del 6 de agosto de 1983 dirigida a los obispos, ratificó la enseñanza de la Iglesia.

g) *Esta praxis alternativa es camino de reforma en la Iglesia?*

Es nuestra última cuestión. El problema de la falta de sacerdotes es serio, pero necesita otras soluciones. La propuesta por Sch. nos parece peor remedio que la enfermedad. Según la terminología del P. Congar creemos que la reforma propiciada no es reforma de vida sino de estructuras fundamentales de la Iglesia; más que reforma es deformación. Estas prácticas alternativas, a pesar de las declaraciones repetidas de su intencionalidad eclesial, salen de la comunión —no son simples signos de tensión sino de ruptura—, que es una suprema ley de toda reforma genuina en la Iglesia. Sin comunión con la «Iglesia oficial» hasta el apostolado más auténtico pierde su validez (cf. Gál. 2, 2)<sup>27</sup>. Permitásenos terminar con la referencia a Sta. Teresa de Jesús, una auténtica reformadora. En un momento concreto del camino de discernimiento de su carisma se encuentra en conflicto; por una parte, su experiencia le aseguraba que era el Señor quien le hablaba, por otra se le manda que le «diese higas» (*Vida* 29, 6). ¿Qué hacer? En la praxis Teresa obedece y no sigue lo que dice su experiencia. Pero en este punto no se cierra el conflicto; sería el triunfo de la obediencia sobre la verdad. Obedece esperando, como le dice el Señor, que se abrirá camino la verdad. ¿Por qué no hace nuestro autor una evaluación de los 25 últimos años de la Iglesia de Holanda en lugar de empujar más y más las cosas por esta pendiente?

\* \* \*

He aquí un libro importante, atrevido, complejo, cuestionable. Pretende ser el aval teológico de una praxis excepcional; según nuestra opinión no ofrece tal refrendo, ya que tiene flancos vulnerables en puntos sustanciales. Es, esto sí, un desafío, una provocación y un estímulo.

RICARDO BLAZQUEZ

<sup>27</sup> *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, 2 ed. (Paris 1969) pp. 241-76.