

MINISTERIO APOSTOLICO, MINISTERIO ECLESIAL

José Arturo DOMINGUEZ ASENSIO

Profesor del C.E.T. de Sevilla

INTRODUCCION

Son ya muchos los años que han pasado desde que comenzó a hablarse de *crisis de identidad* en el clero. El fenómeno ha sido intensamente vivido en sus dolorosas secuelas (abandonos explícitos e implícitos del ministerio, caída en picado de las vocaciones...), pero no ha sido aún objeto de un estudio histórico desapasionado que lo describa pormenorizadamente poniendo al descubierto sus causas y raíces, no todas, a mi ver, achacables a factores extraeclesiales. Simplificando un tanto las cosas, me atrevería a decir que la crisis aludida coincide en el tiempo con un extendido *desarme teológico* de numerosos sacerdotes, ante cuyos ojos se desacreditó de modo implacable la concepción tradicional del ministerio en que habían sido formados. Esta concepción, centrada en la dimensión *sacerdotal*, acentuaba unilateralmente aquello que distingue al ministro de los demás fieles, con lo cual quedaba en penumbra la común pertenencia de *todos* al único pueblo de Dios. De este modo, se corre el riesgo de establecer una separación tajante entre ministerio y comunidad, olvidando la esencial inserción de aquél *en y para* la Iglesia: tal es, en esencia, el peligro del *clericalismo*, en el que se ha incurrido con frecuencia en el pasado y que, aún hoy, es una tentación que no puede subestimarse.

A esta concepción se ha opuesto una idea *sociológico-funcional* del ministerio, en la que éste se concibe como emanación a partir de la

comunidad (entendida frecuentemente como una especie de «base» autónoma) y determinado en su configuración por las exigencias funcionales del grupo. Al predominio de lo ontológico (doctrina del carácter indeleble, visión del sacerdote como *alter Christus*) sucede así una primacía de lo funcional y la imagen del ministro que de ello resulta adquiere los contornos del liderazgo espontáneo, con el que se pretende sustituir el modelo basado en la identificación sacramental del ministro con Cristo y en la misión recibida de éste. El *desarme teológico* de que se ha hecho mención hizo que esta concepción encontrara escasa resistencia, de forma que, en poco tiempo, pudo dominar amplios espacios eclesiales. El peligro que arrastra –a mi juicio, hoy mucho más real que el del clericalismo– estriba en la *desclericalización*, es decir, en la pérdida o difuminación de la identidad *específica* del ministro. El presente trabajo, que no pretende ser exhaustivo ni original, se propone examinar críticamente algunos planteamientos que, en el sentido apuntado de la concepción sociológico-funcional del ministerio, han visto la luz recientemente en el campo de la teología española.

ANTECEDENTES HISTORICOS: LA CRISIS PROTESTANTE

Hasta Lutero fue persuasión general de la Iglesia indivisa la existencia de un ministerio *jerárquico*, cuya forma originaria era el ministerio mismo de Cristo, fundado en la misión y en los poderes recibidos del Padre. El mismo Cristo, al fundar su Iglesia, comunica esa misión a los apóstoles, quienes, a su vez, la comunican a otros para que, tras su muerte, continúen desempeñando en la Iglesia el servicio salvífico. De este modo surgen en la Iglesia, tras la muerte de los apóstoles, unos ministerios que prolongan a lo largo del tiempo las funciones esenciales del ministerio apostólico. Los portadores de ese ministerio eclesial están ligados, mediante el rito sacramental de la imposición de manos, a los apóstoles y, a través de ellos, a Cristo mismo, de quien son mandatarios o delegados y a quien hacen sacramentalmente presente en la Iglesia para perpetuar su obra redentora a través de la predicación de la palabra de Dios, de la administración de los sacramentos y de la dirección del pueblo de Dios hacia su fin sobrenatural.

A esta concepción opuso Lutero una rotunda negativa. En su *Manifiesto a la nobleza cristiana de la nación germánica*, obra publicada en 1520, el Reformador suprime toda diferencia real entre clero y laicado,

admitiendo sólo una diferencia funcional: «Todos por el bautismo somos consagrados sacerdotes... y lo que se consigue por el bautismo bien puede estimarse tanto como el ser consagrado sacerdote, obispo y papa, aunque no pertenezca a todos ejercitar estos oficios»¹. La postura se explicita y consolida en el *De captivitate babilonica*, compuesto el mismo año: «Este sacramento [del orden] lo ignora la Iglesia de Cristo; ha sido inventado por la Iglesia del Papa; porque no sólo no tiene ninguna promesa de gracia puesta en alguna parte, sino que ni siquiera con una palabra se acuerda de él todo el Nuevo Testamento. Y es ridículo afirmar como sacramento de Dios lo que no se puede mostrar en ninguna parte que haya sido instituido por Dios»². Negada la institución divina del orden, Lutero no tiene inconveniente en admitirlo como «un cierto rito eclesiástico, al igual que otros muchos que han sido introducidos por los Padres de la Iglesia, como la consagración de vasos, de casas, de paramentos...»³. Concretamente, el orden vendría a ser el «rito de llamar a uno al ministerio eclesiástico», que, para Lutero, se reduce al ministerio de la palabra, a la predicación, de suerte que «el oficio del sacerdote es predicar. Y si no lo hace, será tan sacerdote como un hombre pintado es hombre... El ministerio de la palabra hace al sacerdote y al obispo»⁴. A esta concepción *funcional* del ministerio se añade la afirmación de la comunidad como fuente originaria de donde brota: «Esté, pues, cierto y reconózcase, quienquiera que se llame cristiano, que todos nosotros somos igualmente sacerdotes, esto es, tenemos el mismo poder en la palabra y en cualquier sacramento; pero que no es lícito a nadie usar de esa potestad sino con el consentimiento de la comunidad o por llamamiento de un mayor (porque lo que es común a todos nadie puede arrogárselo como singularidad hasta que sea llamado). Y por esto el sacramento del orden, si es algo, no es otra cosa que cierto rito de llamar a uno al ministerio eclesiástico»⁵.

Por otra parte, tanto Lutero como los demás padres de la Reforma se defendieron tenazmente de la acusación de ser *novatores* en materia religiosa. Su pretensión –alegaban– no era otra que la de restaurar la doctrina evangélica en su pureza original, de la que la Iglesia, sobre todo por obra del papado, se habría ido separando a lo largo de los siglos.

¹ WA 6, 407-608.

² WA 6, 560.

³ WA 6, 561.

⁴ WA 6, 566.

⁵ L. cit.

Sin embargo, gracias a una especial protección de Dios, la verdadera doctrina evangélica –o sea, la doctrina de la justificación por la sola fe– no se perdió nunca por completo, sino que, incluso en los momentos más difíciles, se conservó intacta en un número más o menos reducido de verdaderos fieles. Así, pues, decadencia progresiva de la Iglesia, a causa, sobre todo, del papado, y, ello no obstante, conservación fundamental de la verdad evangélica: estas ideas que, como ha mostrado P. Polman mediante el examen de una documentación abundantísima, se hallan de una u otra forma en todos los reformadores, sirven de base a la concepción protestante de la historia⁶.

Dicha concepción tiene sus exponentes más significativos en tres obras: el *Catalogus testium veritatis* de Matías Flacius Illyricus, las *Centurias de Magdeburgo* del mismo autor y el *Examen concilii tridentini* de Martín Chemnitz⁷. Pese a las diferencias de estructura y de contenido que se dan entre ellas, las tres desarrollan una misma tesis: la *declinatio doctrinae* y, pese a ella, la conservación de la pura fe evangélica. El catolicismo, en suma, es fruto de una degeneración doctrinal y la reforma no es sino la restauración de la doctrina y la práctica evangélicas tal y como las había conservado la antigua Iglesia. Estas ideas explican la orientación que darán a sus trabajos los polemistas católicos. Las numerosas obras históricas que ven la luz en esta época persiguen, por lo general, una misma finalidad: demostrar la *continuidad* –doctrinal e institucional– de la Iglesia del siglo XVI con la Iglesia de los Padres y con la Escritura. Esta orientación alcanza su más madura expresión en los *Anales* de Baronio y, sobre todo, en las *Controversias* de San Roberto Belarmino, verdadera obra sistemática en la que se lleva a cabo de mano maestra la recopilación y síntesis de los materiales elaborados por los polemistas católicos⁸.

Ahora bien, si el catolicismo –y por tal se entiende la configuración de la Iglesia estructuralmente articulada por una jerarquía *jure divino*– es fruto de una degeneración doctrinal, de un alejamiento respecto de la originariedad evangélica consistente en una Iglesia igualitaria, ¿dónde situar el comienzo de esa desviación? La respuesta distó mucho de ser unánime. Illyricus ponía en San Gregorio Magno el comienzo de la corruptela que da origen al catolicismo. Pero otros –el mismo Lutero– lo hacían retroceder bastantes años. Melanthon, en cambio, aún veía en

⁶ P. POLMAN, *L'Élement historique des la controverse religieuse du XVI siècle* (Gembloux 1932) 152.

⁷ Descripción de dichas obras en P. POLMAN, *o. cit.*, 185-187; 215-234; 235-244.

⁸ Cf. *Ibid.*, 512-538.

la Iglesia de los Padres una *Ecclesia doctrix*, en perfecta continuidad con la Biblia. Para otros, como Sadeel, la doctrina apostólica comenzó a corromperse *iam ab Ecclesiae exordio*. Esta diversidad de respuestas – hábilmente aprovechada por los polemistas católicos de la época⁹ – es casi premonitoria de lo que sucederá en el desarrollo posterior del problema.

El protestantismo posterior ha ido fijando cada vez más atrás el arranque de la «desviación católica». Ya a principios de siglo, E. Troeltsch, a quien se debe la expresión *Frühkatholizismus*, afirmaba que la «desviación católica» era constatable en las primeras comunidades del Nuevo Testamento¹⁰. Este modo de pensar se ha generalizado en el protestantismo actual, que detecta la presencia del *Frühkatholizismus* no sólo en las cartas pastorales, sino ya en los escritos lucanos y en Mateo. Sólo en los escritos genuinamente paulinos se encontraría la originariedad evangélica, el cristianismo carismático e igualitario. Pero E. Käsemann ha dado un paso más. A su juicio, encontramos los gérmenes del «catolicismo temprano» en el propio Pablo y en sus comunidades, en las que «desviación católica» se fue ya abriendo paso a medida que se diluía la esperanza en un inminente fin del mundo¹¹. De este modo, al situar la aparición del *Frühkatholizismus* dentro del canon del Nuevo Testamento, se establece un «canon dentro del canon» en cuanto que dentro del mismo cuerpo de escritos canónicos coexisten la primitiva originariedad igualitaria y carismática con la *desviación* institucional y jerárquica definitoria de lo católico.

REPERCUSION EN EL CAMPO DE LA TEOLOGIA CATOLICA

Las ideas expuestas han tenido entre autores católicos una repercusión que no es posible analizar aquí en toda su extensión. Nos limitaremos a algunos autores de habla española.

⁹ La diversidad de opiniones a la hora de fijar el comienzo de la "desviación católica" es, a juicio de los controversistas, muestra de la falsedad de la tesis protestante. Cf. J. A. DOMINGUEZ ASENSIO, *La obra eclesiológica de Gregorio de Valencia*: *Anthologica Annua* 33 (1986) 62-68.

¹⁰ Cf. E. TROELTSCH, *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen*, en: *Gesammelte Schriften* I (Tübingen 1911) 83-178. Cf. asimismo H. WAGNER, *Zum Problem des Frühkatholizismus*: *ZKTh* 94 (1972) 433-444; K.H. NEUFELD, *Frühkatholizismus. Idee und Begriff*: *ZKTh* 94 (1972) 1-28.

¹¹ Cf. E. KÄSEMANN, *Pablo y el precatolicismo*, en: *Ensayos exegéticos* (Salamanca 1978) 279-295.

Desde que A. Loisy escribió su famosa frase –"Jesús anunció el Reino de Dios, y lo que vino fue la Iglesia"¹²–, la exclusión de la Iglesia del horizonte intencional de Jesús se ha ido convirtiendo poco a poco en una especie de punto de partida de cualquier estudio eclesiológico. Así, por ejemplo, para J.A. Estrada, "Jesús no quería fundar una iglesia como identidad salvífica distinta de Israel, sino que se sabía llamado a Israel y buscaba su conversión. Lo que Jesús pretendía era dar a Israel una nueva interpretación de las escrituras santas del antiguo testamento y de la historia salvífica, y pregonar una nueva imagen de Dios y de su actuación con los hombres, y un mensaje liberador para los judíos que se hacía extensivo a todos los hombres. Pero no quería fundar una «iglesia» distinta y contrapuesta a Israel y mucho menos se preocupó de determinar su constitución y estructura"¹³. Pero, así las cosas, ¿cómo mantener el legado de Jesús? Estrada recurre en este punto a la conocida tesis de Max Weber, según la cual todo grupo carismático tiende necesariamente a institucionalizarse por ser la institucionalización la única garantía de su supervivencia, el único modo de evitar el desmenuzamiento y la desintegración del grupo en cuanto tal: "lo carismático necesita para su supervivencia de lo institucional, y esto no podía ser de otra forma"¹⁴. Consecuentemente con esta afirmación de la inevitabilidad del proceso institucionalizador, el autor rechaza la tesis protestante que entiende dicho proceso como desviación ilegítima respecto de la primitiva pureza igualitaria y carismática de lo evangélico. Tampoco acepta Estrada la idea de Bultmann y Conzelmann, que atribuyen a lo institucional un papel meramente *regulativo* –y no constitutivo– de la comunidad cristiana: "las instituciones son constitutivas en cuanto que pertenecen intrínsecamente al desarrollo de las comunidades"... de forma que "unas comunidades puramente carismáticas no existen ni han existido nunca, porque el mismo concepto de comunidad implica el de institución"¹⁵.

¹² A. LOISY, *L'Évangile et l'Eglise* (Paris 1930⁶) 153. Curiosamente, Loisy no pretendió con estas palabras establecer una separación entre la Iglesia y la predicación de Jesús sobre el Reino, sino todo lo contrario. No se olvide que el libro en que la frase se encuentra fue escrito precisamente para demostrar contra A. Harnack la legitimidad de la Iglesia católica. Cf. J. COLLANTES, *La Iglesia de la palabra* (Madrid 1972) I, 244s; G. HEINZ, *Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts* (Mainz 1974) 122ss.

¹³ J.A. ESTRADA, *La Iglesia: ¿institución o carisma?* (Salamanca 1984) 127s.

¹⁴ *Ibid.*, 134.

¹⁵ *L. cit.*

Este proceso necesario e inevitable "es el que ha llevado históricamente a la iglesia católica desde el cristianismo primitivo"¹⁶. Ahora bien, dicho proceso no puede hacerse remontar a la voluntad de Jesús, de la que se ha excluido la fundación de la Iglesia, sino que brota de la Iglesia misma, que es "la que se institucionaliza y crea sus propias estructuras guiada por el Espíritu Santo"¹⁷, de modo que "las instituciones y ministerios que surgen en la iglesia son una creación de la iglesia a la luz de la experiencia de la resurrección y bajo la acción del Espíritu de Cristo"¹⁸.

¿Cómo se ha desarrollado el proceso de institucionalización de la Iglesia? Según Estrada, las posibilidades de configuración estructural eran, originariamente, múltiples y variadas. La Iglesia, asistida por el Espíritu Santo, había de "optar entre las diversas posibilidades históricas con fidelidad al mensaje de Jesús"¹⁹. La opción que, *de hecho*, se tomó fue la representada por el libro de los Hechos y por las cartas pastorales. Con ello, "lo que era una posibilidad en las comunidades paulinas del tiempo de Pablo... se ha convertido ya en un hecho consumado"²⁰. Con otras palabras: a partir de un *cristianismo inicial* –que era "un movimiento pluridimensional y polifacético"– ha surgido el *cristianismo católico*, el cual "no es más que el resultado de una evolución en la que se desarrollan algunas de estas tradiciones [del cristianismo primitivo] mientras que otras pasan a un segundo plano e incluso desaparecen"²¹.

Semejante visión conduce a la pregunta por el valor normativo de la estructura institucional que, arrancando de los Hechos y cartas pastorales, ha terminado por configurar el catolicismo. En este punto, Estrada distingue entre institucionalidad e instituciones concretas: "la institucionalidad de la Iglesia no es sin más equiparable a las instituciones concretas que tiene la Iglesia en un momento dado", de forma que "es posible aceptar la iglesia institucional como algo consustancial al cristianismo, y sin embargo relativizar sus concreciones históricas y postular su transformación"²². De lo cual infiere el autor que "es difícil fundamentar cristológicamente la actual constitución de la iglesia, a partir del nuevo

¹⁶ L. cit.

¹⁷ *Ibíd.*, 127.

¹⁸ *Ibíd.*, 125.

¹⁹ *Ibíd.*, 130.

²⁰ *Ibíd.*, 98.

²¹ *Ibíd.*, 24s.

²² *Ibíd.*, 142s.

testamento, como algo normativo, vinculante y exclusivo"²³. Ciertamente, la configuración católica de la Iglesia tiene su punto de partida en el Nuevo Testamento, concretamente en los Hechos y en las cartas pastorales, pero "cuando se afirma que sólo las pastorales y los Hechos nos dan la evolución correcta, y que lo paulino hay que verlo a la luz de los escritos tardíos, caemos en un reduccionismo que privilegia lo fáctico (el desarrollo histórico que se ha producido) respecto a la potencialidad pluralista de los escritos paulinos"²⁴. Según esto, la estructura que, partiendo del Nuevo Testamento, configura a la Iglesia católica no tiene por qué ser la única vinculante para nosotros. Para que así fuese "habría que demostrar que la evolución de la institucionalidad de la iglesia tendría que desarrollarse tal y como se ha dado en la iglesia católica de forma vinculante para el futuro, y que cualquier otra evolución sería errónea"²⁵.

Los principios expuestos son, a juicio del autor, aplicables a la doctrina de la sucesión apostólica y primacial: "nunca se dice en el nuevo testamento que los apóstoles tienen que tener sucesión, o que el ministerio petrino tiene que continuar en la forma de un primado"²⁶. La sucesión apostólica, como la petrina, representa, sin duda, un desarrollo legítimo a partir de los datos del Nuevo Testamento, pero no pasa, en todo caso, de ser "una opción hecha por la iglesia postapostólica y no por los mismos apóstoles", de modo que, aunque el Nuevo Testamento legitime e incluso favorezca dicho desarrollo, "no lo impone de forma determinante, absoluta e irreversible"²⁷. Consecuencia de todo ello es que la sucesión apostólica –cuyo "esquema implícito" reconoce Estrada en las cartas pastorales²⁸– sólo puede pretender un *valor relativo* para el futuro de la Iglesia: no tiene por qué ser la única vía para el mantenimiento de la apostolicidad de la Iglesia; junto a ella pueden existir otras *vías extraordinarias* para el mantenimiento de dicha apostolicidad, vías "no obstaculizantes para la unión de las iglesias"²⁹.

La tesis reseñada es muy similar a la de H. Küng, para quien la actual estructura institucional de la Iglesia –juzgada por él como legítimo desarrollo y no como corruptela– "debe quedar en principio abierta aún

²³ *Ibid.*, 145.

²⁴ *Ibid.*, 147.

²⁵ *Ibid.*, 145.

²⁶ *Ibid.*, 146.

²⁷ *L. cit.*

²⁸ *Ibid.*, 96.

²⁹ *Ibid.*, 164s.

hoy día para todas las posibilidades que han existido en el Nuevo Testamento", debiéndose aceptar en concreto la posibilidad de "una ordenación carismática de la comunidad sin particular institución en el ministerio (ordenación)", tal y como, a su juicio, ocurrió en la comunidad paulina de Corinto, donde "no hubo ni *episcopos* ni presbíteros, sino, aparte del apóstol, sólo carismas libres"; y todo ello, sin que dicha Iglesia dejase de ser "una comunidad provista de todo lo necesario, bien dotada con predicación de la palabra, bautismo, cena del Señor y con todos los servicios"³⁰.

Esta relativización de la normatividad de la sucesión apostólica desemboca lógicamente en un *relativismo eclesiológico*, consecuencia que L. Boff ha formulado con toda claridad: "La Iglesia católica, apostólica y romana, por un lado es la Iglesia de Cristo y por otro no lo es. Es la Iglesia de Cristo, porque en esta mediación concreta aparece en el mundo. Pero no lo es, porque no puede pretender identificarse exclusivamente con la Iglesia de Cristo, dado que ésta puede subsistir también en otras Iglesias cristianas"³¹.

El ministerio eclesial ha sido también objeto de una reciente obra de J.I. González Faus³². El autor explica la aparición de la estructura ministerial de la Iglesia por la combinación de dos factores: el retraso de la parusía³³ y las leyes de la psicología social³⁴. De tales premisas infiere el autor la conclusión de que el ministerio eclesial "no tiene una fundamentación *inmediatamente* teológica ni cristológica..., sino una

³⁰ H. KÜNG, *La Iglesia* (Barcelona 1968) 523s.

³¹ L. BOFF, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante* (Santander 1984) 142. El autor, que hace suya en gran parte la tesis de R. Sohm sobre la «inexorable necesidad» que origina la institucionalización del cristianismo, apoya la frase citada en el texto sobre una clara tergiversación del texto de *Lumen Gentium*, 8: "Haec Ecclesia... *subsistit in* Ecclesia catholica". Cf. U. BETTI, *Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica. A proposito di un'espressione della «Lumen Gentium»*: *Antoniano* 61 (1986) 726-745. F. A. SULLIVAN, *El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no «que ella es», sino que «ella subsiste en» la Iglesia católica romana*, en: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca 1989) 607-616.

³² *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial* (Santander 1989).

³³ "En esta situación de retraso de la Escatología, cabe decir que la inmediatez del hecho de Cristo puede necesitar otras aparentes mediaciones, pero no por falta de plenitud de la mediación cristológica..., sino por falta de capacidad de los hombres para captar esa plenitud desde la dimensión de su historia personal concreta". *Ibid.*, 25.

³⁴ "...La comunidad necesita servidores, la gente necesita *testigos*; y tenderá a sacralizarlos, a convertirlos en «puentes ontológicos» entre Dios y los hombres... Sólo importa comprender que ésa es una necesidad del *psiquismo humano* y no de la «psicología» de Dios". *L. cit.*

fundamentación inmediatamente eclesiológica³⁵. Recogiendo, en efecto, una idea de E. Bloch (!), según la cual una comunidad en camino necesita líderes, maestros, médicos y cantores o poetas, González Faus sostiene que "los ministerios brotan en la Iglesia *de la misma naturaleza de las cosas* y de las necesidades mismas del pueblo de Dios, no de alguna especie de acta jurídica o documento fundacional redactado por Jesucristo o por algún Apóstol. Lo cual no obsta, evidentemente, para que ese pueblo de Dios sea todo él referencia a Jesús, con el que empalma a través del grupo de los Doce que estuvieron en torno a Jesús «entornando» a la Iglesia primera"³⁶.

En el fondo de estos planteamientos late la convicción de que Jesús no tuvo intención de fundar la Iglesia ni se preocupó para nada de su estructuración. Ello representa, a juicio de González Faus, "un dato elemental que la investigación científica considera hoy como adquirido (y cuya negación haría sonreír a casi todos los especialistas)"³⁷. La tesis contraria es *descalificada* por el autor mediante un doble recurso: describiéndola en términos caricaturescos y lanzando sobre quienes la sostienen la sospecha de actuar inconscientemente en defensa de sus propias posiciones en la Iglesia³⁸.

Ahora bien, si la estructura institucional de la Iglesia se sustrae por completo al horizonte intencional de Jesús, ¿de dónde surge? La respuesta no puede ser sino ésta: de la misma Iglesia, que fue resolviendo

³⁵ *Ibid.*, 26.

³⁶ *Ibid.*, 61.

³⁷ *Ibid.*, 31.

³⁸ González Faus, en efecto, presenta su propia tesis como "un dato que choca frontalmente con la mentalidad –más aún que con las palabras– de algunos responsables de la Iglesia cuya formación eclesiológica concluyó hace ya algunas décadas y que (quizás pensando inconscientemente en defensa propia) parecen creer que el propio Jesús habría dejado a los Doce una especie de «Constitución Eclesial» o «Documento fundacional» por el que ellos quedaban emplazados a imponer las manos sobre unos cuantos «sucesores» (u obispos), los cuales, a su vez, se nombrarían sus propios ayudantes (o presbíteros) también mediante la imposición de manos, así como otros menos importantes (o diáconos), para ir reconstruyendo sucesivamente el proceso hasta nuestros días". *L. cit.* En la misma página el autor atribuye erróneamente el Vaticano I la doctrina del concilio de Trento de que la jerarquía eclesiástica, instituida *divina ordinatione* consta *ex episcopis, praesbyteris et ministris* (DS 1776). Sobre la concordancia de esta doctrina con *Lumen Gentium*, 28 (... *ministerium ecclesiasticum divinitus institutum diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo Episcopi, Praesbyteri, Diaconi vocantur*), cf. K.J. BECKER, *La diferencia entre obispo y presbítero en el decreto del concilio de Trento sobre el sacramento del Orden y en la constitución sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II*, en K. RAHNER (ed.), *La infalibilidad de la Iglesia* (Madrid 1978) 261-297.

sus problemas estructurales "conforme se presentaban, con creatividad y con fidelidad al Espíritu (más aún que a la letra) de Jesús y gracias al carisma audaz de algunos de sus miembros"³⁹. Se explica así la existencia en el nuevo Testamento de "*modelos diversos* de estructuración de la Iglesia y del ministerio eclesial", de los cuales "ninguno... puede ser considerado como normativo y excluyente de los demás"⁴⁰. Estos *modelos* son muy variados. Van desde la primitiva comunidad de Jerusalén, organizada "*de un modo muy similar al del judaísmo veterotestamentario de los «consejos presbiterales»*"⁴¹, a la comunidad de Antioquía de Siria, organizada "de una forma que es, por una parte, mucho más carismática y, por otra, mucho más misionera": en dicha comunidad, en efecto no se nos dice que haya presbíteros, sino "profetas y maestros" (Hech 1,13), es decir, "hombres carismáticos, con el don de la Palabra, con capacidad pedagógica, testificadora y robustecedora, cuyo trabajo brotaba más del carisma de los sujetos que del encargo de la comunidad"⁴². Junto a estos dos *modelos* representados por Jerusalén y Antioquía, tenemos el de las comunidades destinatarias de las cartas paulinas, caracterizado por "una amplia gama de ministerios de origen preferentemente carismático"⁴³. Estas comunidades carismáticas serían el *núcleo originario* a partir del cual surgiría el modelo *ministerialmente estructurado* que reflejan las cartas pectorales. Tal evolución, que, según concede el autor, "no debe... ser vista... como puramente negativa", se explicaría por la imposibilidad de mantener el carisma de las comunidades paulinas tras la muerte del Apóstol⁴⁴. Por lo demás, González Faus no muestra especial simpatía por el autor de las cartas pastorales, cuya preocupación por la ortodoxia doctrinal es juzgada de "obsesión"⁴⁵ y al que diagnostica retrospectivamente como víctima de una "situación angustiosa" que genera en su ánimo "reflejos autoritarios"⁴⁶.

Las cartas pastorales representan el precedente inmediato desde el que se evolucionará a la configuración ministerial triádica «obispo-presbíteros-diáconos», pero "este esquema estrechador y subordinador

³⁹ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Hombres de la comunidad...*, 33.

⁴⁰ *Ibid.*, 30.

⁴¹ *Ibid.*, 45.

⁴² *Ibid.*, 49s.

⁴³ *Ibid.*, 55.

⁴⁴ *Ibid.*, 62.

⁴⁵ *Ibid.*, 65.

⁴⁶ *L. cit.*

del ministerio eclesial constituye *una posibilidad* que no es la única que ofrece el NT, y que se estructura como tal en una época más tardía⁴⁷. En conclusión, el Nuevo Testamento nos ofrecería, a juicio del autor que comentamos, diversos modelos de estructuración eclesial, igualmente legítimos todos ellos, que van desde el carisma de las primeras comunidades paulinas al modelo fuertemente institucionalizado que reflejan las cartas pastorales. Configurada con arreglo a este modelo, la Iglesia «oficial» debe, según el autor, mirar con valentía a esas comunidades carismáticas –que tanta capacidad de sugestión tienen hoy para muchos cristianos– y dejarse interpelar por ellas⁴⁸.

UN PROBLEMA DE METODO TEOLOGICO⁴⁹

El único medio de que disponemos para conocer la voluntad de Jesús respecto de su Iglesia es el *Evangelio*, "que antiguamente fue prometido en las sagradas escrituras por los profetas, y nuestro Señor Jesucristo promulgó primero por sus propios labios y después ordenó que fuera predicado a todos los hombres por medio de sus apóstoles como fuente de toda verdad salvífica y de toda regla moral"⁵⁰. Este *Evangelio*, predicado por Cristo y por él entregado a los apóstoles (*traditio apostolica*) es la *norma normans*, la regla última de la fe y de la vida de la Iglesia. Esta tradición apostólica se ha encarnado a lo largo de la vida de la Iglesia en sucesivas creaciones que, gracias a la asistencia del Espíritu Santo, mantienen sustancial fidelidad al *Evangelio* fontal. Tales creaciones son *normae normatae*, en las que, a través de complejos procesos, se ha ido explicitando el contenido del depósito apostólico. Esto quiere decir que la norma última de fe y de la vida eclesial no es la Escritura en cuanto tal, sino la *tradición apostólica*, dentro de la cual los escritos del Nuevo Testamento gozan de una posición privilegiada: son su cristalización directa

⁴⁷ *Ibid.*, 61.

⁴⁸ *Ibid.*, 63.

⁴⁹ Para cuando sigue, cf. P. GRELOT, *El ministerio de la Nueva Alianza* (Barcelona 1969) 77-109. ID., *Église et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx* (Paris 1983) 17-66.

⁵⁰ CONCILIUM TRIDENTINUM, sessio IV: *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis*: DS 1501. Cf. J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia católica* (Madrid 1983) 126.

llevada a cabo bajo el carisma inspirativo, por lo que, cualesquiera que sean sus autores o fecha de composición nos ponen en contacto con ella.

Ahora bien, los escritos del Nuevo Testamento son, por lo general, de carácter circunstancial. Esto hace que no podamos estar seguros de encontrar en ellos, *total y explícitamente*, el pensamiento y la práctica de la Iglesia primitiva, normativos para nosotros. Parcelas enteras de la vida eclesial apenas son mencionadas en ellos, y no porque carezcan de importancia sustancial, sino porque tal vez entonces no presentaban dificultad alguna. Atenerse, por ello, al principio de la *sola Scriptura* implica correr el riesgo de hacer una teología mutilada. Por ello, es necesario recurrir a la *tradición eclesiástica* para dilucidar los datos de los escritos bíblicos. No se trata de *suplir* lo que en ellos pueda faltar y, menos aún, de contradecirlos o corregirlos, sino de comprender, a la luz de la experiencia de la Iglesia, lo que tales escritos implican. El mismo Espíritu Santo que inspiró a los autores sagrados asiste continuamente a la Iglesia para que conserve y transmita el depósito de la fe⁵¹.

Lo dicho sobre la Escritura en general debe, con mayor razón, decirse de cada escrito en particular. Si no es posible encontrar, total y explícitamente, la doctrina y la práctica de la Iglesia en el Nuevo Testamento, mucho menos lo será encontrarlos en cada escrito concreto. Esto lleva a muchos autores a un abuso del «argumentum ex silentio». Así, por ejemplo, la ausencia de referencias explícitas a «obispos» o «presbíteros» en 1Cor lleva a inferir frecuentemente la inexistencia de tales ministerios institucionales en dicha comunidad, que se concibe, en consecuencia, como igualitaria y carismática⁵². Se olvida así que *la inexistencia del título no significa necesariamente inexistencia de la función*. La instauración y desarrollo de las instituciones precede, por lo general, a la fijación de su nomenclatura. Otras veces, el silencio de los textos se suple mediante hipótesis que favorecen posiciones preconcebidas. Así, por ejemplo, E. Schillebeeckx, al comentar 1Tes 5,12 (donde se habla de "los que trabajan entre vosotros,

⁵¹ "Esta tradición, que deriva de los apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo, puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón (cf. Lc 2,19 y 51); ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales; ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad". CONCILIO VATICANO II: constitución *Dei Verbum*, 8.

⁵² Así, v.g., H. KÜNG, *La Iglesia* (Barcelona 1968) 478-480. Crítica de esta posición en P. GRELOT, *La structure ministérielle de l'Église d'après saint Paul*: Istina 15 (1970) 389-424; ID., *Sur l'origine des ministères dans les églises pauliniennes*: Istina 16 (1971) 453-469.

os gobiernan en el Señor y os instruyen") interpreta la ausencia de información sobre el modo en que tales hombres han accedido a dichos ministerios como una «demostración histórica» (!) de que semejantes funciones habían sido asumidas por "ciertos dirigentes naturales que surgían espontáneamente en el seno de las comunidades"⁵³. Lo cual no es legítimo: el texto nos informa sobre la existencia de esos ministerios en la comunidad de Tesalónica, pero nada nos dice sobre el modo concreto en que sus titulares accedieron a ellos.

La acción de los apóstoles, enviados directos del Resucitado, fue doble: proclamación del Evangelio y creación de comunidades vertebradas en torno a ministerios que eran prolongación del suyo. Para realizar esta implantación de la Iglesia, los apóstoles, asistidos por el Espíritu Santo, hubieron de adaptarse, con pragmatismo y cierta dosis de creatividad, a medios geográficos y culturales distintos. Esto explica la diversidad de nomenclatura y hasta de esquemas organizativos en las comunidades (judeocristianas y étnicocristianas) de la época apostólica. Por otra parte, es natural que la preocupación por la estructura ministerial de la Iglesia sea más intensa en los escritos de la época sub-apostólica (Hechos, cartas pastorales), cuando la desaparición próxima o ya acaecida de los apóstoles suscita el problema de mantener el legado apostólico, que en los textos de la época apostólica, cuando los apóstoles mismos eran responsables de la vida eclesial.

Quien, con los instrumentos de la exégesis histórico-crítica, constata esta diversidad de formas organizativas en las comunidades del Nuevo Testamento puede dejarse seducir por las diferencias que se aprecian y entenderlas como *modelos* completos y cerrados en sí mismos –incluso contrapuestos– de vida y de organización eclesial. Surge así la tentación de establecer un «canon dentro del canon», atribuyendo a uno de dichos modelos (por lo general, al que se supone igualitario y carismático) el rango de la originariedad evangélica y viendo los demás como derivaciones –legítimas para los autores católicos que se orientan en esta dirección– de ese núcleo originario. Ahora bien, ¿cómo determinar lo que es originario y lo que es derivado? Semejante fijación, que se presta sin duda al apriorismo subjetivo⁵⁴, se lleva a cabo frecuentemente a partir de criterios cronológicos e incurriendo en círculo vicioso, en cuanto que se establecen las fechas

⁵³ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana* (Madrid 1983) 22.

⁵⁴ Así lo reconoce el propio J.A. ESTRADA, *La Iglesia: ¿institución o carisma?* (Salamanca 1984) 28, n. 5.

según la evolución estimada de la doctrina o de la práctica eclesial para después justificar esa evolución mediante las fechas establecidas⁵⁵.

Por otra parte, establecida la existencia en el Nuevo testamento de varios «modelos» de Iglesia, totalmente legítimos todos ellos, se hace posible la elección arbitraria de tal o cual de ellos para justificar *ideológicamente* prácticas eclesiales «críticas» o «alternativas», finalidad que, confesada o no explícitamente, es la inspiradora de no pocos ensayos actuales sobre la materia. Así, por ejemplo, en el caso de E. Schillebeeckx, lo que se pretende es hacer ver que "la praxis alternativa de algunas comunidades críticas que se inscriben en Cristo Jesús... *resulta posible desde un punto de vista dogmático y apostólico*... Es una posibilidad eclesial y apostólica cristianamente legítima y provocada incluso por las necesidades de nuestra época"⁵⁶. En el caso de J.A. Estrada, como en el de H. Küng, la preocupación ecuménica –en sí misma muy respetable– da origen a un método consistente "en acudir al Nuevo Testamento como base común indiscutible, aceptada por todos,... y descubrir en sus entrañas las posibles estructuraciones de la Iglesia no explotadas por la tradición y de las que hoy, casi a los dos mil años de historia eclesiástica, se podría echar mano para ahorrar a los protestantes los sinsabores del retorno al punto de ruptura de la sucesión apostólica"⁵⁷.

EL PRINCIPIO DE TOTALIDAD

La Iglesia ha reconocido en los libros del Nuevo Testamento la expresión legítima de su fe y, apoyándose en dicha fe, ha leído esa colección

⁵⁵ Cf. J. CARMIGNAC, *La nascita dei vangeli sinottici* (Milno 1985) 101.

⁵⁶ *El ministerio eclesial. Responsables de la comunidad cristiana* (Madrid 1983) 147. Para la crítica de dicha obra, cf. P. GRELOT, *Église et ministères. Pour un dialogue critique avec E. Schillebeeckx* (Paris 1983); A. VANHOYE-H. CROUZEL, *Le ministère dans l'Église. Réflexions à propos d'un ouvrage récent*: NORT 104 (1982) 722-748; G. CHANTRAINE, *L'apostolicité selon E. Schillebeeckx*: NRT 106 (1984) 702-730. E. Schillebeeckx escribió un segundo libro sobre el tema, cuya traducción francesa lleva por título *Plaidoyer pour le peuple de Dieu* (Paris 1987), el cual, según R. BLAZQUEZ, "ha significado un repensamiento profundo, que debe ser saludado con gozo". Cf. *La relación del presbítero con la comunidad*, en: COMISION EPISCOPAL DEL CLERO, *Espiritualidad del presbítero diocesano secular. Simposio* (Madrid 1987) 303, n. 41. A decir verdad, no vemos en el segundo libro de E. Schillebeeckx ningún motivo para ese gozo. Cf. sobre dicho libro la crítica de P. GRELOT, *Les ministères dans le peuple de Dieu* (Paris 1988).

⁵⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Puntos centrales de la fe* (Madrid 1985) 17.

de escritos como *un solo libro*. El *canon* de nuestra fe es la totalidad del Nuevo Testamento. A esa totalidad, no a tal o cual resto literario sacado de su contexto vivo y eclesial, es a la que hay que dirigirse para verificar la doctrina o la práctica de la Iglesia en cada momento.

Quien tengan en cuenta lo dicho no caerá en la tentación de llenar los vacíos de información de tal o cual escrito sobre la estructura ministerial mediante el recurso arbitrario a aquello que *habría podido ocurrir*. La coherencia pide llenar dichos vacíos recurriendo a los textos que son más explícitos en la materia. Ciertamente, en el Nuevo Testamento es perceptible una evolución en la estructura ministerial, que, a través de diversos esquemas organizativos, desemboca en el libro de los Hechos y en las cartas pastorales, escritos en los que encontramos ya implícitamente delineado el esquema de *sucesión apostólica* que aparecerá explícitamente en Clemente, Hegesipo e Ireneo de Lyon. Esta evolución forma parte de los medios a través de los cuales ha llegado a nosotros la revelación. "Hacer un corte en este proceso vital y proclamar un período primero como criterio normativo es «clasicismo» teológico, menosprecio del gobierno y providencia del Espíritu vivo en la historia de la Iglesia"⁵⁸. Por otra parte, esa evolución se ha realizado dentro de la continuidad. La insistencia de las cartas pastorales en guardar el «depósito» (1Tim 6,20; 2Tim 1,14) muestra que el autor no pretende sino poner en práctica la tradición recibida del apóstol Pablo. Lo mismo puede decirse de las indicaciones recogidas en el «discurso de Mileto» (Hech 20,25-35).

En consecuencia, cuando se toma el esquema organizativo reflejado en los Hechos y en las cartas pastorales como el único desarrollo legítimo y, por ende, como irreversiblemente normativo, lo que se hace no es, como sostiene Estrada, privilegiar lo «fáctico» (la evolución que *de hecho* tuvo lugar) sobre la «potencialidad pluralista» de lo originario paulino, sino, sencilla y llanamente, atenerse a la *totalidad* del Nuevo Testamento, a su testimonio *global*, en vez de dejarse llevar por hipotéticas reconstrucciones de tales o cuales «modelos» eclesiológicos elegibles a discreción. Hay un dato esencial que no debiera perderse de vista, a saber: la evolución ministerial que conduce a Hechos y a las pastorales es la *única* de que tenemos constancia en el Nuevo Testamento. Aceptar tal evolución como irreversiblemente normativa es atenerse al dato neotestamentario. Es, en cambio, totalmente arbitrario atribuir a lo «originario

⁵⁸ *Ibid.*, 18.

paulino» una «potencialidad pluralista» en virtud de la cual dicho núcleo sería susceptible de evolucionar en varias líneas, todas ellas legítimas, aunque distintas entre sí. Como de esa pretendida «potencialidad pluralista» no existe prueba alguna, su aceptación significa privilegiar lo imaginario sobre lo atestiguado en los textos.

JESUS, EL ESPIRITU Y LA IGLESIA

*Toda la importancia de la Iglesia deriva de su conexión con Cristo*⁵⁹. Esta conexión supone la afirmación de que Cristo, el Jesús histórico, que no es otro que el Hijo de Dios encarnado ha *fundado* la Iglesia, la cual no es, por tanto, una comunidad meramente postpascual que, aunque enraizada en la obra del Jesús terreno, hubiera surgido al margen de su conciencia e intención. Sin embargo, la exclusión de la Iglesia del horizonte intencional de Jesús representa hoy un modo de pensar que, "aunque contradice la convicción creyente de todas las Iglesias cristianas"⁶⁰, se halla muy extendido. Tanto Estrada como González Faus participan de esta convicción. En ella hay que ver una reacción contra la apologética tradicional, que propendía a remontar a un acto fundacional del Jesús histórico la fijación, *ne varietur*, de toda la estructura eclesial. Pero, en realidad, no es necesario entender la fundación de la Iglesia en este sentido jurídico-canónico. La Comisión Teológica Internacional entiende *bíblicamente* la fundación de la Iglesia como un proceso histórico, como "el devenir de la Iglesia dentro de la historia de la Revelación"⁶¹. La raíz y el fundamento de la Iglesia están en la vida entera y en toda la obra de Jesús, de suerte que la fundación de la Iglesia presupone la totalidad de la obra salvífica de Cristo: su muerte y resurrección así como el envío del Espíritu Santo. Pero *la voluntad fundacional de Jesús debe reconocerse ya en su actuación prepascual, en cuanto que muchos elementos fundamentales de la Iglesia, que sólo después de Pascua se manifestarán en su plenitud, encuentran su fundamento en la actuación terrena de Jesús*⁶². La conciencia que Jesús tenía de su misión

⁵⁹ Relación final del Sínodo extraordinario de 1985, II A,3.

⁶⁰ Así, K. RAHNER, *Diskussion über Hans Küng «Christsein»* (Mainz 1976) 106.

⁶¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Temi scelti d'Ecclesiologia: La Civiltà Cattolica* 136/IV (1985) 451.

⁶² *Ibid.*, 450.

salvífica implicaba la fundación de la Iglesia, es decir, la convocación de todos los hombres en la «familia de Dios». Ello no supone atribuir a Jesús la voluntad expresa de establecer todos los elementos institucionales de la Iglesia tal y como se han desarrollado a lo largo del tiempo. Pero sí es legítimo afirmar que Jesús ha querido dotar a la comunidad reunida en torno a él de una estructura destinada a permanecer hasta el pleno cumplimiento del Reino: los Doce con Pedro a su cabeza⁶³. Esto hace que, junto a la afirmación general de que toda la vida y obra salvífica de Cristo es la raíz de la Iglesia, sea posible señalar en la vida terrena de Jesús momentos concretos en los que la voluntad fundacional adquiere mayor densidad: tales son la elección de los Doce y de Pedro y la institución de la Eucaristía⁶⁴. Con la elección de los Doce, Jesús se manifiesta como el nuevo Jacob que pone los cimientos del nuevo y verdadero Israel. Con la institución de la Eucaristía, "da Jesús a su futura comunidad un punto específico de apoyo, un acontecimiento aparte, que sólo a ella le conviene, la destaca de manera inconfundible de toda otra comunidad religiosa y la reúne con sus miembros y con su Señor para formar una nueva comunidad"⁶⁵.

⁶³ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La coscienza che Gesù aveva di se stesso e della sua missione*: La Civiltà Cattolica 137/III (1986) 62.

⁶⁴ L. cit.

⁶⁵ J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios* (Barcelona 1972) 90. La bibliografía sobre el Jesús histórico y la Iglesia es inmensa. Dentro de ella, han alcanzado especial éxito los estudios de G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie* (München 1975); *Hat Jesus eine Kirche gestiftet?:* ThQ 161 (1981) 81-97; *La Iglesia que Jesús quería* (Bilbao 1986); *Jesús und die Kirche*, en *Handbuch der Fundamentaltheologie. 3. Traktat Kirche* (Freiburg i.B. 1986) 49-97. Resulta curioso que Estrada (o. cit., 128, n. 5) cite a G. Lohfink en apoyo de la tesis que excluye la Iglesia del horizonte internacional de Cristo. Más bien, habría de aducirse en sentido contrario, pues, si bien es cierto que rechaza el vocablo *fundación*, no lo es menos que acepta su contenido, al menos en el sentido expuesto. En concreto, según G. Lohfink, los conceptos de Reino de Dios e Iglesia, lejos de oponerse, como ha pensado siempre el escatologismo, se implican mutuamente, ya que *la soberanía de Dios necesita un pueblo*. Según Lohfink, esto "jamás se debiera haber puesto en duda" (*La Iglesia que Jesús quería*, 79), de forma que el anuncio del Reino de Dios lleva a la Iglesia. En dicho proceso no duda Lohfink en atribuir a Jesús *die massgebende Rolle* (*Jesús und die Kirche*, 64), aunque rehúse reconocer a esta actuación de Jesús un carácter fundacional (*Ibid.*, 71). La misma dedicación de Jesús a Israel es enmarcada por Lohfink en una dialéctica entre *lo viejo y lo nuevo*: por una parte, se trata de una «restauración» (*Wiederherstellung*) de Israel; por otra parte, se trata de una «nueva creación» (*Neuschöpfung*), de suerte que *man muss deshalb zusätzlich von der Schaffung des wahren Israel als der eschatologischen Heilsgemeinde sprechen* (*Ibid.*, 89). La «alergia» al vocablo *fundación* sólo se explica, como ha notado R. FISICHELLA, por cuanto Lohfink entiende dicho término en el sentido jurídico-canónico de la apologética preconiliar y no en su sentido bíblico y teológico. Cf. *La Chiesa nella Teologia fondamentale*: Gregorianum 69 (1988) 319.

Quien niega la voluntad fundacional de Jesús respecto de la Iglesia atribuirá el nacimiento de ésta y de su estructura vertebradora a la acción del Espíritu Santo. Tanto Estrada como González Faus participan de este modo de pensar: ambos ponen la raíz de la estructuración de la Iglesia en la comunidad eclesial misma, que, asistida por el Espíritu Santo, crea su propia configuración institucional. La preterición del Espíritu Santo en la eclesiología latina es un hecho cuyas causas y repercusiones no podemos analizar aquí⁶⁶. En la teología latina, la Iglesia ha sido concebida con frecuencia de un modo unilateralmente cristológico como institución y representación de Cristo, asignándose al Espíritu Santo el mero papel de garante del funcionamiento de una institución fundada y dotada por Cristo de todos sus elementos esenciales, con lo cual no sólo se produce una mengua de la movilidad y capacidad innovadora del Espíritu en la historia, sino que se omite toda referencia al papel del Espíritu en el nacimiento mismo de la Iglesia. El concilio Vaticano II ha evitado, como es sabido, estos excesos enlazando el nacimiento de la Iglesia con las misiones trinitarias del Hijo y del Espíritu Santo⁶⁷.

Sin embargo, a la unilateralidad cristológica de que hablamos está sucediendo otra unilateralidad de signo pneumatológico, que atribuye el nacimiento de la estructura institucional de la Iglesia a una acción *autónoma* del Espíritu, sin vínculo alguno con la obra de Jesús, que para nada se habría ocupado de ello. Ahora bien, este modo de pensar parte de una pneumatología incorrecta. El Espíritu, en su actuación postpascual, está permanentemente referido a Cristo: es el Espíritu de Cristo, el otro Paráclito, el don del Señor glorificado a los discípulos, que nada tiene que comunicarnos sino lo que de Cristo recibe. El Espíritu consume y lleva a plenitud la obra de Cristo. La consume *pero no la sustituye*. En la economía salvífica hay una vinculación esencial entre las misiones del Hijo y del Espíritu, de forma que la segunda consolida los frutos de la primera. Y.M. Congar ha insistido repetidamente en este punto: "la salud de la pneumatología radica en su referencia cristológica"⁶⁸. Entre el Señor glorificado y el Espíritu la unidad de acción es total. Pero también

⁶⁶ Cf. W. KASPER-G. SAUTER, *La Chiesa, luogo dello Spirito* (Brescia 1980).

⁶⁷ CONCILIO VATICANO II, constitución *Lumen Gentium*, 2-4. Cf. asimismo *Ad gentes*, 2.

⁶⁸ Y.M. CONGAR, *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983) 242. A lo que habría que añadir con I. DE LA POTTERIE que "l'inverse est tout aussi vrai: la santé de la christologie, c'est la pneumatologie. Ajoutons encore: la santé de l'ecclésiologie, c'est l'équilibre entre la christologie et la pneumatologie". *L'Esprit Saint et l'Église dans le Nouveau Testament*, en «*Credo in Spiritum Sanctum*». Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia (Roma 1983) 805.

debe reconocerse una continuidad, más aún, una identidad profunda entre la acción del Señor glorioso –en y por su Espíritu– en la Iglesia y su acción en la tierra, en el círculo de sus discípulos durante su vida mortal⁶⁹.

La preterición de esta referencia cristológica de la pneumatología lleva a un *pneumatocentrismo eclesiológico* que ha caracterizado siempre al protestantismo. El Espíritu sopla donde quiere, *ubi et quando visum est Deo*, según la fórmula de la Confesión de Augsburgo. Así, el Espíritu es, fundamentalmente, *acontecimiento*. Perdida de vista la referencia cristológica, la libertad del Espíritu se concibe como absoluta e ilimitada. Con lo cual, la Iglesia no puede ser sino provisoria y reducida a pura actualidad. *Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia*⁷⁰. Una coherente eclesiología protestante admitirá lo segundo, pero negará lo primero. Más aún, según G. Sauter, dicha negación es el principio fundamental de donde deriva el concepto de Iglesia propio de la teología reformada⁷¹. *Spiritu subi vult spirat*. El Espíritu pone continuamente en crisis a la institución y puede, incluso, volverse contra ella. Brevemente: la orientación del pensamiento protestante tiende a privar de consistencia a la eclesiología absorbiéndola en la pneumatología⁷². Ahora bien, a raíz del protestantismo liberal, privada la pneumatología de todo fundamento real y trascendente (es decir, despojado el Espíritu Santo del rango de persona divina), no quedará otra salida que reducir el Espíritu a la autoconciencia religiosa del individuo o del grupo. Con lo cual la configuración de la Iglesia no será otra cosa que la expresión de la experiencia religiosa y la eclesiología se verá reducida a pura antropología o sociología.

No está lejano de estas ideas el planteamiento que encontramos en E. Schillebeeckx: "...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) sea considerado y explícitamente interpretado como un «don del Señor»"⁷³. Por más que

⁶⁹ Cf. J. GUILLET, *Entre Jesus et l'Eglise* (Paris 1985) 54.

⁷⁰ S. IRENEO, *Adv. Haer.* III, 24.1: PG 7,796.

⁷¹ W. KASPER-G. SAUTER, *La Chiesa, luogo dello Spirito Santo* (Brescia 1980) 101s.

⁷² Cf. A. MILANO, en la introducción a la obra citada en nota anterior, p. 24.

⁷³ E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana* (Madrid 1983) 17s.

el autor añade que esto es justo y lógico, lo que queda en claro es lo siguiente: la estructura ministerial de la Iglesia nace de abajo, de la «base», según las leyes que rigen la formación de grupos, aunque ese nacimiento «desde abajo» sea interpretado como don del Señor. El don del Señor no es otra cosa, en realidad, que la interpretación que el propio grupo hace de su dinamismo comunitario.

Afines al de E. Schillebeeckx son los planteamientos de Estrada y González Faus, cuando explican el nacimiento de la estructura institucional de la Iglesia por la acción combinada de las leyes sociales y de la asistencia del Espíritu Santo, insistiendo, especialmente el segundo de los mencionados, en la "fidelidad al Espíritu (más aún que a la letra) de Jesús"⁷⁴. La expresión invita a preguntarse: ¿Quién o qué es ese Espíritu de Jesús, contrapuesto a la letra de Jesús?⁷⁵.

LA SUCESSION APOSTOLICA: ORIGEN CRISTICO Y PNEUMATICO DEL MINISTERIO

Et fecit duodecim... (Mc 3,14). Tenemos aquí un hecho bien atestiguado por las fuentes: Jesús se rodeó de un grupo llamado «los Doce»⁷⁶. El verbo *epoiësen* tiene sentido claramente institucional: alude no sólo a Gén 1,1, sino también a Is 43,1; 44,2, textos que hablan de Yahvé como creador de su pueblo. De este modo, Jesús es presentado como *creador* del nuevo pueblo de Dios⁷⁷. Estos Doce son llamados por Jesús "para enviarlos a predicar". El verbo usado por Mc *-apostellein-* indica ya el origen del título de apóstol. Dicho verbo sugiere además algo que explícitamente acentuará el cuarto evangelio: la misión de los Doce tiene por modelo la de Cristo mismo, enviado por el Padre (Jn 20,21; cf. Mc 9,37).

En virtud de este llamamiento de los Doce al comienzo del ministerio

⁷⁴ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial* (Santander 1989) 33.

⁷⁵ Tal vez influyan en los planteamientos de teólogos como Schillebeeckx o González Faus los presupuestos no calcedonianos de sus respectivas cristologías. Negada, en efecto, la divinidad de Jesucristo, es lógico reducir el Espíritu a personificación más o menos mítica de la «causa de Jesús».

⁷⁶ Cf. B. RIGAUX, *Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung* (Berlin 1960) 476-482.

⁷⁷ Cf. G. SCHAMANHL, *Die Berufung der Zwölf im Markusevangelium*: TrThZ 81 (1972) 210.

público de Jesús puede hablarse de una estructura apostólica *prepascual*, estructura que la resurrección no cambiará, sino que confirmará con el envío y mandato del Señor (Mt28,28-20). Cristo hace de los Doce los testigos de su resurrección según el mismo orden que instituyó en su vida terrena (1Cor 15,5). De este modo "aquellos que Jesús se había asociado desde el comienzo de su ministerio y hasta el umbral de su Pascua pueden dar testimonio de que es ese mismo Jesús quien ha resucitado (Jn 15,27)... También Pablo, llamado al apostolado por el mismo resucitado e integrado así en el fundamento de la Iglesia, es consciente de la necesidad que tiene de la comunión con los Doce"⁷⁸.

El apostolado tiene, pues, un fundamento histórico, que lo remonta al llamamiento y a la institución de Cristo, que para dicho ministerio llamó "a los que él quiso" (Mc 3,13). Pero junto a ello, hay que señalar asimismo su fundamento pneumático o espiritual. Jn. 20,21-23 lo señala claramente cuando a las palabras de envío añade inmediatamente el gesto de insuflación de Cristo sobre sus apóstoles. Por eso, el ministerio apostólico es también un "ministerio del Espíritu" (2Cor 3,4-18). Según Hech 1,8, el Espíritu Santo capacita a los apóstoles para realizar la misión que Cristo les había confiado. De ese modo, con el don postpascual del Espíritu se perfecciona la participación de los apóstoles en el ministerio de Cristo y adquiere el ministerio apostólico su definitiva configuración, que es, inescindiblemente, crística y pneumática, institucional y carismática: el apostolado es, a la vez, una *institución*, cuyo fundamento es la misión recibida de Cristo, y un *carisma*, cuyo ejercicio manifiesta la presencia del Espíritu.

Esta doble e inescindible impronta –crística y pneumática, institucional y carismática– caracterizará igualmente al ministerio eclesiástico, en el que, por *voluntad de Cristo*, tiene el apostolado su continuación. ¿Cómo puede justificarse esta afirmación? Teniendo en cuenta que Jesús no fue un redactor de textos legislativos, sino que se limitó a poner las bases de la Iglesia, es forzoso concluir que *sólo la práctica de la Iglesia apostólica puede desvelarnos la mente de Jesús*. Por eso el concilio Vaticano II, antes de afirmar que "los obispos (ministerio eclesiástico) han sucedido por institución divina en el lugar de los apóstoles", recoge en el mismo número la práctica de la Iglesia apostólica⁷⁹.

⁷⁸ *La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica*, en: COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1970-1979* (Madrid, Cete, 1983) 68.

⁷⁹ CONCILIO VATICANO II, constitución *Lumen Gentium*, 20.

¿Qué nos dice el Nuevo Testamento de esa práctica? Los apóstoles proclaman el Evangelio y crean comunidades vertebradas en torno a ministerios que son prolongación del suyo. En los textos más antiguos la nomenclatura no está aún fijada. Pablo da el nombre genérico de «colaboradores» (*synergon*) a todos aquellos que, en las comunidades locales, cooperan a su «labor» (*ergon*) apostólica. La nomenclatura se irá especializando poco a poco con términos tomados del vocabulario judío (*presbíteros*) o del helenista (*episcopos*), hasta adquirir su fijación definitiva en la tríada «obispo, presbíteros y diáconos» que encontramos en los primeros escritos patrísticos. Ahora bien, ¿de dónde surgen estos ministerios? ¿Cómo han sido instituidos? Imaginar que estos ministerios han surgido *espontáneamente* de la «base» o han sido suscitados por el Espíritu sin que los apóstoles tengan otra tarea que «canonizar» el hecho, es completamente arbitrario. Ningún texto del Nuevo Testamento avala esta suposición. En realidad, el único texto que da una información detallada y precisa al respecto es el de Hech 6, 1-6, donde se distingue perfectamente lo que es competencia de los apóstoles y lo que corresponde a la comunidad. Son los Doce quienes convocan a la "multitud de los discípulos" y les explican lo que hay que hacer y por qué; la asamblea da su asentimiento y propone unos candidatos a los Doce, a los cuales compete ponerlos "al frente de este servicio", cosa que hacen mediante el rito de la imposición de manos. Otros textos, que hablan, aunque más brevemente, de la institución de ministerios, ni siquiera mencionan la intervención de la comunidad. Lo que no quiere decir que la comunidad no tenga en ello parte (deducir esto sería abusar del «argumentum ex silentio»). Pero lo que verdaderamente cuenta es la intervención de los apóstoles, como Pablo y Bernabé, que «designaban presbíteros en cada Iglesia» (Hech 14,23). Según 2Tim 1,6, es Pablo quien ha impuesto las manos a Timoteo. En 1Tim 4,14 se recuerda a Timoteo la gracia que le fue dada "por la profecía con la imposición de manos del colegio presbiteral". Según Tit 1,5, Tito, colaborador director de Pablo, es encargado por éste de establecer presbíteros en cada ciudad.

Se podrá objetar que estos textos, pertenecientes a la época sub-apostólica, son tardíos. Pues bien, serán todo lo tardíos que se quiera, pero son los únicos que nos informan sobre la materia de que tratamos. Y siempre para decirnos que el ministerio viene «de arriba» y no de «la base». Imaginar otra cosa para la situación reflejada en los textos de la época apostólica es gratuito. Cuando, por ejemplo, en 1Cor 16,15 se nos dice que Estéfanas y su casa "se ofrecieron" para el servicio de la comunidad, es absolutamente gratuito suponer que estos hombres han

emergido de la comunidad y han asumido un ministerio sin que el Pablo haya tenido intervención en ello. Sin necesidad de proyectar a 1Cor el esquema organizativo de Hech y las pastorales, no es admisible la suposición, basada en el argumento «ex silentio», de que estos ministerios han surgido espontáneamente sin *vinculación institucional* alguna con el apóstol.

Siempre que el Nuevo testamento habla del origen del ministerio es para decirnos que viene de «arriba», de Dios o de Cristo (1Cor 12,28; Ef 4,11). Este enraizamiento del ministerio en Cristo tiene lugar a través de los apóstoles, enviados por Cristo mismo como prolongación de su propio envío por el Padre (cf. Jn 20,21). El ministerio eclesiástico tiene, pues, una impronta originariamente crística. Signo visible de ese enraizamiento en Cristo el gesto de la imposición de manos. Pero el ministerio eclesial es también un *ministerio del Espíritu*. Pablo instituye presbíteros en Listra, Iconio y Antioquía (Hech 14,23). Pero cuando se dirige a los presbíteros en Efeso les dice que "el Espíritu Santo os puso por obispos para pastorear la Iglesia de Dios (Hech 20,28). Brevemente: como el apostolado, el ministerio eclesial es inescindiblemente crístico y pneumático. El espíritu obra de conformidad con la institución llevada a cabo por Cristo. En esta conjunción de la institución derivada de Cristo y de la acción del Espíritu ha visto Congar "uno de los fundamentos de que el Espíritu Santo intervenga en los sacramentos y, por consiguiente, de la necesidad de la epiclesis"⁸⁰. Todo acto ministerial exige una epiclesis, de forma que el momento o polo visible del mismo (en este caso, la imposición de manos), ligado a la decisión histórica de Cristo, sea complementado por el momento espiritual, es decir, por la acción del espíritu Santo. Los dos momentos son necesarios: "sin la venida del Espíritu Santo tendríamos solamente un rito. Pero la necesidad del acto del ministro ordenado manifiesta el de la institución por Cristo. De esta manera se unen y se complementan las dos misiones del Verbo y del Soplo"⁸¹.

En resumidas cuentas, el ministerio eclesial es, como el apostólico, crístico y pneumático, institucional y carismático. En su origen está el don del Espíritu, pero no todo don o carisma es *ipso facto* un ministerio. Para esto es necesario que se manifieste la voluntad del Señor a través de sus enviados directos, los apóstoles.

⁸⁰ Y.M. CONGAR, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia* (Barcelona 1966) 145.

⁸¹ Y.M. CONGAR, *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983) 253. Cf. *Lumen Gentium*, 21.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS

No se puede sustituir una unilateralidad por otra de signo opuesto. La apologética preconiliar, con muy débil sentido histórico, trataba de atribuir al Jesús terreno la estructura de la Iglesia en toda su complejidad organizativa. La exégesis moderna ha mostrado la inviabilidad de este procedimiento. Pero es igualmente inadmisibles la orientación que, arrancando de los centuriadores de Magdeburgo, ve la estructuración ministerial de la Iglesia como algo emanado de la propia comunidad al margen de la voluntad fundadora e institucional de Jesús.

La forma originaria del ministerio eclesial es el ministerio de Cristo mismo, fundado en el envío y en los poderes recibidos del Padre. Cristo comunica a su vez esa misión a los apóstoles, quienes la transmiten a otros para que desempeñen en la Iglesia el servicio salvífico. El signo visible de esa transmisión es el rito de la imposición de manos, a través del cual el ministerio eclesial enlaza con los apóstoles y, mediante éstos, con Cristo mismo, a quien el ministro hace sacramentalmente presente en la Iglesia. Ese gesto sacramental es expresivo y realizador de la vinculación histórica con los apóstoles y, mediante ellos, con Cristo, así como de la transmisión del don del Espíritu. Ambas cosas son inseparables, como lo sugiere la inseparabilidad de gesto y epiclesis. Ciertamente, la imposición de manos no es algo mecánico que, por sí solo, garantice la legitimidad apostólica de un ministerio. No es suficiente. Pero es necesaria⁸². No hay ministerio eclesial sin la vinculación, a través de la imposición de manos, a los apóstoles: "la necesidad de la sucesión apostólica y la imposibilidad de renunciar a su forma sacramental se apoya... en la imposibilidad de imaginar una «Iglesia de Cristo» que no estuviera vinculada a su encarnación y a su actuación a lo largo de la historia"⁸³.

Los ministros son tomados, ciertamente, del pueblo cristiano y permanecen siempre *dentro* de él y no *sobre* él. Su *ministerium* no es *dominium* sino *diaconía*, servicio que consiste en hacer sacramentalmente presente a Cristo en la comunidad. Quien los ha puesto en esa situación de servicio no es el pueblo, sino el Señor, que, como demuestra la práctica de los apóstoles, ha querido una sucesión en continuidad consigo mismo y con los Doce.

⁸² Necesaria y no sólo conveniente, como piensa J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial* (Santander 1989) 76.

⁸³ J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Barcelona 1985) 294s.