

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## La identidad del sacerdote [The identity of the priest]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Ambaum, Jan
Publisher	Ediciones Encuentro
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-06-27 07:31:11
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/213871">http://hdl.handle.net/20.500.12424/213871</a>

# Presentación

En el curso del presente año cuatro de las no muy numerosas revistas de pensamiento cristiano existentes en España han consagrado números monográficos al estudio del ministerio, con especial referencia al ministerio de los presbíteros. El hecho es claramente indicativo de la actualidad del tema. Ni esas revistas ni *Communio* que lo hace ahora han cedido con ello a ningún tipo de moda. Porque no se trata de que el Ministerio «esté de moda», se trata más bien de que la Iglesia española percibe que la reflexión sobre el ministerio es en la actualidad una urgente necesidad.

No es difícil descubrir las razones de esa necesidad. El Concilio Vaticano II sacó a la conciencia de la Iglesia de una concepción «jerárquico» o «clérigo-céntrica» para hacerla descubrir la condición sacerdotal del conjunto del nuevo Pueblo de Dios. Pero ese paso, unido a otras circunstancias socioculturales como el cambio producido por el proceso de modernización de la sociedad y su consiguiente secularización, la inadecuación de las instituciones formativas y la falta de programas serios de formación permanente, produjo una crisis de función que en algunos casos provocó una crisis de identidad y que se tradujo en la quizá demasiado aireada pero ciertamente real crisis que ha venido padeciendo el clero en los dos últimos decenios.

Pecaríamos de excesivo optimismo cuando no de ilusos si dijéramos que se ha producido la superación de la crisis. Pero no cabe duda de que la situación está cambiando en los últimos años y que ya va siendo posible plantear los verdaderos problemas que, tanto desde el punto de vista existencial como desde el punto de vista teológico, plantea el ejercicio y el ser del ministerio ordenado en el seno de una Iglesia toda ella sacerdotal.

Una cosa salta a la vista a medida que estos problemas se van planteando y es que el tema del Ministerio condensa y pone en evidencia las diferentes

concepciones teológicas sobre puntos tan centrales en la teología cristiana como la cristología, la eclesiología y la doctrina de lo sacramental tanto en el interior del catolicismo como en el diálogo ecuménico. Esto se debe sin duda a que el ministerio ordenado constituye una pieza clave en la realización práctica de la vida de la Iglesia. Por otra parte, es evidente que, aun cuando sea preciso distinguir entre el ministerio en su definición teológica y la forma de vida en que se ha encarnado su ejercicio concreto, los cambios que han afectado fundamentalmente a esta última y a la realización concreta de la existencia sacerdotal no han dejado de repercutir sobre la teología del ministerio ordenado dando lugar a una multiplicidad de interpretaciones entre las que puede no ser inútil intentar hacer claridad.

El intento no es fácil. Por una parte, es evidente que estamos en camino hacia una identificación eclesiológica, existencial y social nueva de los presbíteros. En los años pasados ha habido algunos elementos del ministerio redescubiertos, otros han sido reafirmados, pero otros, también, se han visto oscurecidos. Detener la búsqueda en este terreno sería cerrar los ojos a la situación y a las necesidades de la comunidad eclesial. Pero como toda búsqueda cristiana, ésta debe hacerse a partir de un conjunto de certidumbres vividas desde las que se pueda vivir el ministerio como paz al mismo tiempo que con apertura de espíritu. Tales certidumbres vividas, ancladas en el Evangelio y la tradición de la Iglesia, son las que ofrecen los criterios para una valoración y clarificación de las teologías actuales del ministerio.

Esa clarificación es el objetivo de los estudios centrales del presente número de *Communio*, que abordan el tema desde las diferentes perspectivas de la identidad del sacerdote (J. Ambaum), la forma de vida del presbítero (A. Bravo), la relación de los ministerios con la comunidad cristiana (J. Losada), y su importancia en la actual Iglesia (K. Lehman). Monseñor Echarren, protagonista desde la Delegación del Clero de los trabajos que culminaron en la encuesta del clero y la Asamblea conjunta, describe la evolución de los sacerdotes en España a partir del Vaticano II; Díaz Mozaz, por su parte, presenta en sociólogo el presente y el futuro del presbiterado en la Iglesia. Martín Velasco describe los problemas e intentos de solución de la institución que prepara para el ministerio, es decir, del Seminario. El número se cierra con el testimonio de dos sacerdotes. El Cardenal Tarancón hace memoria de sus primeros cincuenta años de sacerdocio y Federico Bellido nos relata su experiencia bajo el título de «Itinerario de un creyente».

*estudios*

# La identidad del sacerdote

por  
Jan Ambaum

## *Introducción*

Para poder hablar teológicamente de forma adecuada sobre el ministerio sacerdotal en la iglesia católica, es necesario remitirse también a la historia de la Iglesia. En el Nuevo Testamento no se encuentra ninguna caracterización definitiva y global de las actuales estructuras del ministerio sacerdotal en su unidad de episcopado, presbiterado y diaconado, porque el Nuevo Testamento es de una época en que el ministerio sacerdotal todavía no ha tenido una sólida configuración, y por ello no habría que poner esperanzas demasiado grandes en una investigación exegética<sup>1</sup>. Naturalmente esto no quiere decir que en esta temática haya que prescindir de investigaciones exegético-bíblicas, sino que por el contrario el libro sagrado abre una perspectiva fundamental respecto al significado del ministerio sacerdotal para la Iglesia, pero esa perspectiva no es aún lo suficientemente diferenciada como para que con ella puedan resolverse todas las cuestiones hoy planteadas.

Hay que partir del hecho de que sólo a mediados del siglo II el ministerio

<sup>1</sup> La limitada fuerza de argumentación del Nuevo Testamento en esta cuestión se desconoce a menudo. Los acentos confesionalmente diferentes y las perspectivas dentro de la teología del ministerio no tienen sin embargo su origen en la pluralidad teológica del Nuevo Testamento, sino en procesos, conflictos o acentuaciones histórico-eclesiales. Ciertamente el Nuevo Testamento conoce una diferenciación de concepciones relativas al ministerio (compárese al respecto, por ejemplo, las Cartas Pastorales, Apg., 2 Petr. o Juan), pero no para legitimar el pluralismo confesional. Un método que, sin embargo, intente esto, apenas se diferencia de los anticuados «dicta-probantia-Theologia», con su anacronismo implícito. Esto sin embargo lo desconoce Edward Schillebeeckx, en *Kerkelijke ambt. Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus*, Bloemendaal: Nelissen 1980, 43-45.

sacerdotal encuentra una estructura sólidamente definida<sup>2</sup>. Antes existía un cierto pluralismo que en buena parte puede derivarse de los diversos ámbitos culturales y religiosos de que procedían los primeros cristianos, pues durante el primer siglo cristiano influyeron en la configuración del ministerio sacerdotal referentes judíos y motivos helénicos. Por otra parte, sin embargo, es posible mostrar aquí —aunque en un marco limitado— algunos caracteres esenciales en el núcleo permanente del ministerio. Nosotros nos referiremos a los siguientes puntos: 1) la fe viene por el oído; 2) la predicación es personal; 3) la predicación personal rememora a Cristo.

### 1. La fe viene por el oído

Pablo, en su Epístola a los Romanos, hace ver que la fe no puede surgir espontáneamente: «Por tanto, la fe viene de la predicación, y la predicación, por la palabra de Cristo» (Rom. 10, 13-15).

Esta fe en su polaridad estructural<sup>3</sup> entre oír y predicar supone ella misma una prioridad de la predicación, que tiene lugar a partir del apostolado de Cristo. Si los creyentes están con toda su persona al servicio de Dios, entonces deben reclamarse y fundamentarse en una predicación basada en el nombre del Señor mismo. En esta predicación se presencializa el mensaje de Cristo de una forma especialmente penetrante: La fe viene por el oído, y por ello no es ninguna hazaña del hombre sino sobre todo un regalo de Dios al hombre a través de la palabra, el sacramento y el ministerio eclesial; por ello, no sólo en su nacimiento sino también en su continua permanencia y en su consistencia práctica, la fe necesita de una predicación ministerial, derivada del poder de Cristo.

Sabido es por la Biblia que en los orígenes de la Iglesia esta tarea mediadora al servicio de la fe fue frecuentemente realizada por personas manifiestamente carismáticas (cfr. 1 Cor. 12). Desde hace tiempo, por tanto, muchos teólogos gustan de conjugar recíprocamente carisma y ministerio, habiéndose producido al respecto diferentes posturas. Algunos teólogos, respaldándose en la primera unidad cristiana de corazón y espíritu, pensaban en una Iglesia

<sup>2</sup> Cfr. H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen (2) 1963 (= BHTh 14); R. Zollitsch, *Amt und Funktion des Priesters. Eine Untersuchung zum Ursprung und zur Gestalt des Presbyterats in den ersten zwei Jahrhunderten*, Freiburg, Herder, 1974.

<sup>3</sup> Por esta polaridad se entiende aquí la tensión estructural que el Decreto sobre Servicio y Vida de los Sacerdotes del Concilio Vaticano II señala. En PO 2, tanto la Iglesia en cuanto que totalidad, como también el ministerio sacerdotal especial en ella, se derivan del ministerio sacerdotal de Cristo. El ministerio existe «pro hominibus in nomine Christi» (cfr. también PO 9; LG 37).

carismáticamente dirigida (véase el informe idealizado en Apg. 2, 44-47; 4, 32-36), pero se olvida entonces con demasiada frecuencia que Pablo advierte también que todo debería ocurrir al servicio de la comunidad, con decoro y según el orden (cfr. 1 Cor. 14,40). Otros teólogos se pronunciaban y se pronuncian más bien por una realización de la predicación ministerial y conforme al orden, manifestándose más bien en favor de una Iglesia fuertemente estructurada, casi jurídica. En estas controversias frecuentemente se pasaba por alto la compleja estructura polar de la fe, olvidando que la Iglesia misma necesita de una predicación ministerial fundada en el poder recibido. A partir de la tensión polar, pero no recíprocamente mediable, de la fe entre el oír y el predicar nace justamente la posibilidad de una solución del problema de la determinación de la relación entre carisma y ministerio. Si, por ejemplo, en una comunidad eclesial viviera una persona marcadamente carismática, que se encontrara en situación de solucionar disputas y conflictos, esto sólo podría ser una bendición. Pero también después de y fuera de esta mediación personal-carismática, esa comunidad precisaría necesariamente de una solución pacificadora objetiva constante; de ahí que, cuando la posibilidad de una mediación carismática no está dada, esta tarea esencial para la comunidad haya de pasar necesariamente a alguien que esté vocacionado y dotado al efecto. Y entonces la primera exigencia, como punto de partida de esta problemática, debe ser la cuestión de las condiciones imprescindibles de la vida según la fe para una comunidad eclesial.

En este contexto no puede ciertamente hablarse en sentido estricto de un derecho de la comunidad a portadores del ministerio o de sacerdotes<sup>4</sup>, pero es indudable que el sacerdote es una bendición y una gracia para la comunidad. Si frente al aspecto de la gracia regalada que el ministerio comporta, se adopta una postura unilateral adhiriéndose sólo a una parte de la alternativa, aquella según la cual la comunidad misma tendría el derecho a un sacerdote, entonces se minusvaloraría sin el menor reparo el «origen» de la fe de los creyentes: En tanto se exige el ministerio sacerdotal desde el punto de vista del derecho, se presupone que la fe, e implícitamente el sacerdocio común de los creyentes, podría legitimarse *solamente* a partir de una instancia exterior. Esto traería como consecuencia el que una magnitud institucional llegara a ser determinante para una realidad que primariamente está fundada en la gracia de Dios, y sólo secundariamente es institucionalmente mediable<sup>5</sup>. Esta hipótesis, deri-

<sup>4</sup> Esta falsa interpretación se produce cuando la originaria pluralidad se entiende como primado de las comunidades locales. Otros aspectos con contenido de apostolicidad (por ejemplo, la colegialidad en el ministerio, la dignidad, la conformación con Cristo y la relación entre ministerio y eucaristía) se minusvaloran entonces necesariamente.

<sup>5</sup> Esta diferencia entre un derecho a exigir y una gratitud regalada es importante, puesto que a cada uno de los dos conceptos le corresponde otra constitución espiritual del hombre.

vada de un supuesto extremadamente problemático, sólo valdría cuando institución y gracia fueran idénticas realidades, que sólo serían diferenciables por el nombre, al usarse según diferentes usos lingüísticos. Y entonces habría que aceptar también, en consecuencia con ello, que los criterios sociológicamente determinables del «leadership» (liderazgo), en donde también se encuentran presentes motivos de búsqueda de poder, de ideología partidista, o de fanatismo, necesariamente reflejarían incluso elementos de gracia.

De ahí que, frente a eso, no sólo tenga sentido pleno, sino que sea, además, necesario el determinar exactamente de forma teológica el orden de rango de los criterios internos y externos de la fe. La fe es por su esencia un don de Dios, cuya aceptación puede ciertamente cultivarse o impedirse por condiciones ambientales externas, pero que no hay que reducir a éstas<sup>6</sup>. De ahí que la fe sólo se aumente realmente si se tiene en cuenta que viene por el oído, y en esto consiste el que ella se alimente y fortalezca con la predicación de la revelación.

Los padres apostólicos reconocieron estos criterios internos y externos de la fe, e intentaron ponerlos en conexión con Pablo (cfr. 1 Cor. 14,40), por medio de la introducción de un «orden» (taxis). El argumento tagmático (tagma como orden de rango, orden, clase) encuentra su formulación casi clásica en los capítulos 40-44 de la primera carta de Clemente de Roma a la comunidad de Corinto (95-96 d. de Cristo). El culto y sus actos se subordinan a la palabra clave del «orden». «Puesto que esto nos resulta claro y hemos recibido conocimiento en las profundidades del conocimiento divino, debemos hacer conforme al orden (taxei) todo lo que el Señor ha querido para tiempos ordenados (tetagmenous): Se trata de realizar ofrendas y servicios divinos. El no ha pedido que se realicen sin reflexión o sin orden (atakoos), sino en tiempos y horas fijos»<sup>7</sup>.

En el marco de esta concepción del orden hay que considerar también el desempeño del ministerio de obispos y diáconos esbozado ante el trasfondo de la imagen paleotestamentaria del sacerdote: «Puesto que al sacerdote superior le son transmitidas algunas obligaciones, a los sacerdotes se les ordena (prostektai) su propio lugar, y también a los levitas les incumben sus propios actos de servicio; el laico está vinculado a las órdenes (prostagmasin)

---

Cfr. Escrito del Papa Juan Pablo II a todos los sacerdotes de la Iglesia, del 8 de abril de 1979, núm. 4: «(el sacerdocio) no toma sin embargo su origen de esta comunidad (de creyentes), como si ella pudiera “misionar” o “delegar”; por el contrario, es un regalo para esta comunidad que proviene de Cristo mismo, de la plenitud de su sacerdocio».

<sup>6</sup> Desde P. Rousselot (*Les yeux de la foi*), la *Action*, de Blondel y el *Supernaturel*, de De Lubac, esto podría valer como intuición fundamental de la teología de la fe. Cfr. M. Figura, *Anruf der Gnade*, Einsiedeln, Johannes, 1979.

<sup>7</sup> *Carta de Clemente* 40, 1-2, en J. Fischer, *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt: WBG 1956, 75-77.

para laicos»<sup>8</sup>. Este orden divino no sólo tiene raíces en el Antiguo Testamento, sino que debe reconducirse según Clemente también a la persona y el mensaje de Cristo: «Los apóstoles recibieron del Señor Jesucristo la alegre misión para nosotros; Jesús, el Cristo, fue enviado por Dios. Cristo viene por tanto de Dios, y los apóstoles vienen de Cristo; todo ello ocurrió con un orden bello (eutaktoos) según voluntad de Dios. Ellos recibieron también misiones, fueron plenificados de certidumbre por la resurrección de nuestro Señor Jesucristo, y fortalecidos en la fidelidad por la palabra de Dios; se extendieron además con la plenitud del Espíritu Santo, y predicaron la Buena Nueva de la proximidad del Reino de Dios. Así predicaron en la ciudad y en el campo, e instituyeron a sus discípulos primeros, después de una prueba previa, en el Espíritu, como obispos y diáconos para los futuros creyentes»<sup>9</sup> Y puesto que el ministerio que hace posible y real la dirección está en un orden seguro y garantizado por Dios, conforme al cual orden se entiende el elemento funcional del ministerio sacerdotal, ya siempre en el contexto de la sucesión (sucesio) según derecho divino, por todo ello este ministerio no se da en la comunidad, donde no hay jurisdicción: «También nuestros apóstoles supieron ya por nuestro Señor Jesucristo que habría disputas en torno al ministerio episcopal. Por esto ellos, dado que antes habían recibido exacta providencia, instituyeron a los antes mentados (es decir, obispos y diáconos) y dieron después orden de que si morían, otros hombres capaces deberían tomar su servicio. No consideramos justo el que sean destituidos del servicio aquellos que fueron instituidos por éstos o después por otros hombres ponderados bajo consentimiento de toda la comunidad, aquellos que irreprochablemente sirvieron al rebaño de Cristo con humildad, con paciencia y cordialidad, obteniendo durante todo el tiempo un buen testimonio; pues no cometeremos un pecado pequeño si destituimos del ministerio episcopal a aquellos que irreprochable y piadosamente hicieron las ofrendas»<sup>10</sup>. Clemente no oculta, refiriéndose al contexto de la época, que la destitución de los portadores de ministerio significa una gran injusticia, puesto que el desempeño de su ministerio no dio en el pasado ocasión a auténticas quejas. Y no sin ironía, añade que los difuntos dirigentes de la comunidad hubieran resultado claramente beneficiados con respecto a los aún vivos, pues los primeros no tenían que vivir con la inseguridad de que se les pudiese retirar el ministerio por el capricho de la comunidad. De la carta de Clemente, pero también de las de Ignacio de Antioquía<sup>11</sup>, se desprende con claridad que se conoce ya relativamente tem-

<sup>8</sup> *Carta de Clemente* 40,5, en Fischer 77.

<sup>9</sup> *Carta de Clemente* 42, 1-4, en Fischer 77-79.

<sup>10</sup> *Carta de Clemente*, 44, 1-5, en Fischer 81.

<sup>11</sup> La datación de las cartas de Ignacio vuelve a discutirse hoy en la actual investigación, y ello se debe a la falta de fuentes históricas exactas, de modo que el prejuicio eclesial y teológico del

prano un concepto sólidamente estructurado de «ministerio»: El está sobre la comunidad y cumple la función de una predicación autorizada. El obispo, como dirigente de la comunidad, está rodeado de un presbiterio (de un grupo de sacerdotes) y un círculo de diáconos. Este modelo encontrará más tarde (desde el 50 d. de Cristo) reconocimiento general.

## 2. *La predicación es personal*

La fe cristiana misma es profundamente personal. La persona de Cristo está en el centro, puesto que en ella ha tenido lugar la insuperable manifestación del Dios personal en una realidad personalmente experimentable. Quien a El le conoce, conoce al Padre (cfr. Juan 14, 7-11). Por la relación trinitaria de la antropología, el conocimiento de la persona de Cristo está en una relación de correspondencia con la esperanza de vida y de salvación del hombre, pues en Cristo el Creador se ha hecho presente, «corazón» y «riñones» del hombre (cfr. Salmo 139).

Hans Urs von Balthasar ha mostrado en un detenido análisis de las formas neotestamentarias de misión, que en los más tempranos escritos de la Iglesia ya se diferenciaron dos modos de referencia a Cristo. Mientras que uno se caracteriza con las palabras: «ven y sígueme», el otro tiende a la dirección opuesta: «ve y anuncia el Evangelio»<sup>12</sup>.

Hay aquí una clara diferencia entre el pueblo, y los discípulos que Cristo ha elegido personalmente y que le siguen personalmente, abandonando todas las ligaduras de padre, madre, casa, campos y posesión (cfr. Mt. 19, 27-29). Mientras que la llamada centrífuga a la predicación muestra una tendencia misionera que debe servir a la salvación de la creación y del hombre, la primera llamada al seguimiento, por ello centrípeta respecto a Cristo, es una invitación al seguimiento personal y la cercanía respecto de Cristo. Aquí la «sequela Christi» adquiere su configuración<sup>13</sup>. La proximidad personal al Señor deja a los llamados participar en el misterio de su persona salvadora.

A partir de esta fundamentación personal no puede comprenderse al

---

historiador influye en su resultado. La datación de moda (es decir, en el tránsito del siglo I al II) es abandonada por algunos investigadores, que se inclinan por una redacción final posterior (170-180 después de Cristo), por ejemplo R. Joly y J. Rius-Camps. Pero aun cuando se partiese de la datación más tardía, se tendrían todavía continuamente textos de la época de los comienzos de la Iglesia, conteniendo importante información sobre el ministerio. Según Ignacio, el obispo en su comunidad es el representante de Dios. El obispo está rodeado de un presbiterado y de un grupo de diáconos (cfr. Magn 13,1).

<sup>12</sup> Cfr. H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, Einsiedeln, Johannes Verlag 1977, 111-115.

<sup>13</sup> Cfr. J. B. Metz, *Zeit der Orden. Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg, Herder, 1977.

cristianismo como una suma de verdades teoréticas o normas prácticas: El cristianismo no es ninguna ideología con imperativos de acción orientados prácticamente. La llamada centrífuga a la salvación de la realidad creada exige siempre una apropiación personal de la gracia de la llamada<sup>14</sup>. Junto a ella está la llamada centrípeta, de seguimiento, y la entrega de la persona misma al servicio de Cristo y de su Evangelio salvador. Este servicio (diakonia), (en adhesión personal al «Christos diakonos») lleva a los discípulos del Señor al servicio, al provecho y a la salvación de los llamados, centrífuga y centrípetamente, pues santificados son todos aquellos que han sido elegidos para anunciar los grandes hechos de Aquel que les ha llamado de las tinieblas a su maravillosa luz (cfr. 1 Petr. 2,9). Este servicio sirve al sacerdocio regio, al nuevo pueblo de Dios, que Dios ha convocado de entre la dispersión. Frente a toda ideología, lo específico de este servicio centrípeta está en el lavatorio de los pies (cfr. Jn. 13), que enseña que entre los discípulos del Señor no debe haber ningún deseo de poder y ningún avasallamiento (cfr. Mc. 10,45; Mt. 20, 25-28).

La Iglesia ha continuado esta praxis de nombramiento realizada por Cristo. También en tiempos posteriores se sientan criterios de discernimiento que miden la dignidad del que sirve con una determinada escala de rango: «Elegid obispos y diáconos, hombres dignos (axious) del Señor, llenos de dulzura y libres del deseo de dinero, llenos de amor a la verdad, hombres auténticos, pues son ellos quienes os administran el servicio sagrado de los profetas y maestros; por esto, no atendedles con tacañería, ellos son vuestros venerandos (tetimènoi) con los profetas y maestros»<sup>15</sup> En este texto, de un tiempo en que ministerio y carisma todavía estaban juntos localmente, sin separarse (hacia el año 100 d. de Cristo), encontramos un catálogo de virtudes, que recuerda a catálogos semejantes en Pablo (1 Tim. 4,14 y 2 Tim. 1,6). Se trata, ante todo, de aquellos criterios que tiene que utilizar la comunidad eclesial en la distinción entre vocación centrípeta y centrífuga. Las condiciones a las que ha de corresponder la persona del portador del ministerio señalan que no se trata sólo del cumplimiento de una función, sino de un ministerio que, por decirlo así, implica a toda la persona ontológicamente, y respecto de lo cual vale nuestra primera aseveración, a saber, la de que la fe se alimenta y fortalece por el oído; pero, a la vez, se aprecia también aquí que desde los comienzos de la tradición cristiana se concedió una importancia especial al cambio personal de vida y a los dones personales de los servidores en el ministerio eclesial. En tiempos posteriores hay aún otros testimonios que prueban esta diferenciación. El obispo Cipriano de Cartago, a mediados del

<sup>14</sup> Cfr. H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand* cit., 267-269.

<sup>15</sup> *Didache* 15, 1-2, en Rohrdorf-Tuilier 192-195 (= SC 248).

siglo III, exhorta a los creyentes a preservar la unidad y a aceptar servidores dignos. Según Cipriano, la dignidad de la persona debe ser adecuada a la dignidad del ministerio. «En vano se esfuerzan tales (indignas) gentes por llevar en sí el ministerio episcopal, puesto que está bien claro que tales hombres no pueden ni estar al frente de la Iglesia de Dios, ni ofrecer sacrificios a Dios. Además, junto con todos los obispos de todo el mundo, hace ya tiempo que nuestro compañero de ministerio, el pacífico, justo, y, por la gracia de Dios, incluso destacado con el martirio obispo Cornelio, decidió que a semejantes hombres se les podría permitir el ejercicio de su deber de pedir perdón, pero se les debería excluir de la aceptación en el clero (*ordinatione cleri*) y de la dignidad episcopal (*sacerdotali honore*)»<sup>16</sup>. Cipriano se apoya en un acuerdo entre los obispos, y menciona además expresamente el acuerdo del obispo de Roma, el Papa Cornelio (251-253). Por la unidad eclesial, el honor del servicio sacerdotal merece una especial atención. Quien no se mostrase digno del ministerio habría obtenido el ministerio sacerdotal inválidamente —según Cipriano incluso para siempre— y por eso podría ser con razón relevado de su ministerio.

Aun más claramente, con un nivel casi vertiginoso de justificación, dos escritos de los siglos IV y V intentan fundamentar esta concepción. Gregorio Nacianceno dedica su segunda *Oratio* completamente a una apología, en la cual describe su huida ante el ministerio sacerdotal. Cuando en la Navidad del año 361 fue llamado al ministerio sacerdotal, huyó y se mantuvo oculto hasta la Pascua del año 362. En su segundo discurso intenta Gregorio justificar su actuación, y aclara que los motivos no fueron debidos a desaliento ni a cobardía, sino precisamente a la alta estima respecto a la altura del ministerio al que fue llamado. En su justificación, Gregorio compara el «cuerpo de la Iglesia» con el «cuerpo humano». Así como en el cuerpo un miembro tiene una importancia dominante y sobresaliente, mientras que otro es dominado y conducido, así también Dios ha determinado en las iglesias, en parte por medio de su justicia retributiva, en parte por medio de su providencia, que abarca al todo, que unos, a los que les resulte útil, sean pastoreados, regidos, y mantenidos en el deber mediante la palabra y la obra, mientras que otros, caracterizados ante el pueblo por su virtud y por su interna relación con Dios, sean para la realización de la Iglesia pastores y maestros, como alma del cuerpo o como espíritu del alma»<sup>17</sup>. Gregorio determina luego aún más de cerca la relación como una relación respectiva del cuerpo y del alma para con su cabeza, Cristo. Para poder garantizar una dirección «animadora» se precisa una especial cualidad en orden a la dirección, semejante al pastor o a la

<sup>16</sup> Ep 67,6, en CSEL 3,741.

<sup>17</sup> Or 2,3 en SC (Bernardi) 247, 88-90.

sanación que el médico proporciona al enfermo. Pero justamente estas cualidades no las poseía él<sup>18</sup>.

Esta misma tensión entre el honor del ministerio y la escasa valoración personal de la propia capacidad, se encuentra también en el escrito de Juan Crisóstomo sobre el sacerdocio<sup>19</sup>. También él intenta expresar en un diálogo por qué él se ha retraído del nombramiento para el ministerio sacerdotal. De nuevo aparece aquí en pleno centro el «honor» del ministerio, pues a ese honor del ministerio debe corresponder el del servidor. «Pues como si a él le fuera confiado todo el mundo, y como si él fuera el padre de todo, así entra él ante Dios con el ruego de que, en general, puedan apagarse las antorchas de la guerra y finalizar las perturbaciones, expandiéndose además la paz, la caridad y la más pronta liberación de todos los males que amenazan a todos, tanto en la vida privada como en la pública. Así pues, parece necesario que él mismo destaque sobre todo lo que pide en cualquier aspecto, como corresponde a un gobernador en relación a sus subordinados»<sup>20</sup>. Según Juan, el sacerdote es un abogado de los creyentes y de todo el mundo; pero sus tareas litúrgicas exigen al respecto un alto grado de correspondencia personal, que sobrepasa ampliamente su capacidad como abogado de la comunidad. «Pues si nadie puede entrar en el reino de los cielos, a no ser renacido del agua y del espíritu, y si es excluido de la vida eterna aquel que no come su carne ni bebe su sangre, y si todo esto no se realiza por nadie, a no ser por esas manos sagradas —me refiero a las manos del sacerdote—, ¿cómo podrá entonces nadie sin las mismas escapar al fuego del infierno, u obtener las coronas consignadas?»<sup>21</sup>.

Las funciones que realiza el sacerdote en beneficio de la comunidad presuponen una idoneidad personal. La referencia a los catálogos de virtud y a los escritos personales de justificación indican que la penetración en la relación entre la honra personal y la del ministerio ha sido un componente central del pensamiento patrístico sobre el sacerdocio.

### 3. *La predicación personal rememora a Cristo*

En este epígrafe centraremos nuestra investigación en un tema de fe complejo, cuya clarificación es imprescindible para obtener una imagen adecuada de las tareas específicamente sacerdotales en la Iglesia. Para ello sería metodológicamente necesario rebasar las perspectivas funcionales del minis-

<sup>18</sup> Or 2,8, en SC 247, 98-100. Respecto a la actitud del médico y el pastor correspondientes al sacerdote, cfr. Or 2, 13-36 (Médico); 37-39 (preocupación docente y pastoral del pastor).

<sup>19</sup> PG 48, 623-692; J. A. Naim, *De Sacerdotio of St. John Chrysostom*, Cambridge, 1906.

<sup>20</sup> De Sacerd. VI,4.

<sup>21</sup> De Sacerd. III,5.

terio sacerdotal —sin reducir en modo alguno su valor propio—, con el fin de obtener una argumentación genuinamente teológica. Cuando los componentes funcionales y personales de un servicio pueden explicarse con medios metódicos de la historia, de la sociología y de la filosofía, entonces hay que desarrollar la temática en el nivel de lo estrictamente teológico. Las condiciones que este nivel de reflexión exige han de encontrarse en la Iglesia, en tanto que en ella madura una diferenciación terminológica de la profundización conceptual, y con ello se da un horizonte de experiencia cada vez más alto.

Ya Cipriano estaba convencido de que personas que se pasan a un grupo herético era imposible que pudieran recordar a Cristo. La Iglesia y el ministerio sacerdotal se pertenecen tan estrechamente, que el sacerdote, fuera de la comunidad eclesial, no sólo se muestra a sí mismo como indigno, sino que también perdería la validez de su ejercicio ministerial. Pero una teoría tal cuestionaría incluso el auténtico origen de fe de la comunidad eclesial. No hay, ciertamente, ninguna garantía definitiva —incluso cuando un sacerdote no defiende abiertamente una herejía— de que no hubiera podido separarse interiormente de la comunidad eclesial. Eso significaría que las tareas que este sacerdote cumple en ciertos casos quedarían sin valor ni efectos. Pero entonces la fe de la Iglesia pendería de un suelo vacilante. Esta concepción, que se encuentra en Cipriano, no ha tenido, naturalmente, consecuencias importantes, por ser demasiado ambivalente, ya que dispone incluso de la fidelidad de la fe.

La evolución del estatus ontológico del ministerio sacerdotal, que sigue a la justificada petición de seguridad del servicio sacerdotal, puede apoyarse en documentos escritos y en una tradición cultural. Pablo habla en Rom. 4,11 de un sello (*sfragis*) de la justicia de la fe, que Abraham ha recibido en su circuncisión. Este sello impuesto por Dios en el corazón del creyente<sup>22</sup> se manifiesta como recordatorio de la fidelidad a la gracia recibida: ésta proporciona una analogía entre el creyente y Dios mismo. El creyente participa por su sello en la propia esencia de Dios, pues aquel que está marcado por el sello recuerda al sellador.

Ya en la cultura antigua encontramos un primer uso de tal sello, por ejemplo, en soldados que representan en los emblemas heráldicos a su caudillo. Esta marca señala una relación de posesión mediante la cual el portador del signo se subordina al poder imperativo del señor. También las divisas marcadas con hierro candente en los animales muestran un punto de unión respecto de la teoría de la *sfragis*, en la medida en que el animal al que se le ha impreso esa marca pasa a propiedad de su amo.

El sello indica que el superior se apropia de su subordinado. Esta toma de

<sup>22</sup> Cfr. también 2 Cor. 1,21 ss.; Eph. 1,13 ss.; 4,30.

posesión tiene dos direcciones significativas: Por una parte la entrega de cada persona al señor, pero también el poder de representar al señor, de tal manera que lo representado se hace presente esencialmente en aquel que representa<sup>23</sup>.

En la polémica con los grupos cismáticos esto tiene una función importante: el desempeño del ministerio de sacerdotes originariamente católicos pero más tarde cismáticos mantiene su valor, puesto que los sacramentos no son sacramentos del que los administra, sino de Cristo mismo. Así puede Agustín asegurar en su polémica con los donatistas: «El bautismo no les pertenece a ellos, sino a Cristo. La invocación del nombre de Dios sobre sus cabezas en la consagración de obispos es la invocación de Dios y no de Donato... Un soldado equivocado y desertor, es culpable de una acción desatinada, pero su sello (character) no le pertenece a él, sino al capitán... Quien ha comenzado un cisma y se ha separado de la iglesia católica ha sido junto con sus cómplices a los que ha arrastrado consigo un desertor. Los otros que han sido marcados (signati) por los desertores no están sin embargo bajo la marca del desertor, sino bajo la marca del capitán... Donato no ha bautizado en nombre de Donato»<sup>24</sup>. Agustín interpreta la palabra «character» como una metáfora en la realidad sacramental de la Iglesia, para caracterizar con ella una realidad «ontológica».

Juan Crisóstomo, remitiéndose a Gal. 2,20, habla de una participación del sacerdote en Cristo. «Por ello el alma del sacerdote debe estar más limpia incluso que los rayos del sol, de modo que no le abandone el Espíritu Santo, sino que por el contrario pueda decir: «Vivo; sin embargo no soy yo quien vive, sino Cristo quien vive en mí»<sup>25</sup>. Aquí se ve con toda claridad que la personal mediación del mensaje de Cristo ha de comprenderse a partir de la perspectiva precedente de una participación ontológica en la persona de Cristo. Aquel que es tomado por Cristo es un instrumento de la eficiencia de Cristo. La inviolable fidelidad que caracteriza ya la alianza veterotestamentaria de Dios, asegura igualmente también la inviolable apropiación de aquel que es ordenado; lo mismo vale también y fundamentalmente para los bautizados»<sup>26</sup>. Por lo cual, este sello no es primariamente una acción del hombre, sino una apropiación por Dios mismo de aquel que es llamado. Por esta toma de posesión (mancipatio), una vez cumplida, el bautizado y el consagrado son aceptados en la representación conmemorativa de Cristo.

<sup>23</sup> En judío-scheliáh valía decir enviado-enviante.

<sup>24</sup> Sermo ad Caesar. eccles. plebem 2, en SCEL 53,169. Cfr. también Contra litt. Petil. III, 49,59, en CSEL 52,211. De bono conjugali 24,32, en SCEL 41,227. De baptismo I, VI, 1,1, en CSEL 51.

<sup>25</sup> De sacerdot. VI,2.

<sup>26</sup> «Concorporans nos sibi, faciens nos membra sua, ut in illo et nos Christus essemus»: Agustín, In Ps. 26. En II,2, en CSEL 38,155.

A partir de la referencia cristológica del sello se derivan direcciones de interpretación divergentes, si, como es el caso de las escuelas de Antioquía y Alejandría, se aplican diferentes esquemas de interpretación a la persona de Cristo. La Escuela de Alejandría caracteriza el sello como un «acercamiento» del consagrado a la persona de Cristo, mientras que la más influyente Escuela de Alejandría, antepone el esquema de la participación «esencial». Para Cirilo de Alejandría, los apóstoles son conocedores de los divinos misterios y sacerdotes de los sagrados altares, pues ellos están investidos con un poder que viene de arriba y que les ha cambiado esencialmente. «Cristo, que a los apóstoles les consagra por medio de la santificación, les permite tener parte en su propia naturaleza mediante la participación en el Espíritu Santo. Así configura a la naturaleza humana con una fuerza y magnificencia elevadas sobre lo humano»<sup>27</sup>.

Para la ulterior historia de la tradición de la *sfragis*, la concepción de Dionisio Areopagita resultó significativa. Reúne él los diversos elementos del sello, de la participación divina (comunidad) y del testimonio objetivo en una formulación que fue aceptada en la Edad Media por varios autores y que se aplicó a la doctrina del carácter (*character*) sacramental. «La marca simbólica en este respecto es el sello de la marca de la cruz, que el jerarca imprime al bautizado, y el benéfico registro por el sacerdote, que le pone entre el número de los salvados y junto a él también a sus padrinos les inscribe en la sagrada lápida conmemorativa»<sup>28</sup>.

Máximo el Confesor y Juan Damasceno, en conexión con la Escuela de Alejandría, desarrollan la teoría de la participación del sellado en la persona de Cristo. Mientras que en Máximo el sello es en el bautismo una participación en la magnificencia de Dios, el sello sacerdotal entraña además una participación en la kénosis de Cristo mismo, que se rebajó para la salvación del hombre. El sello sacerdotal es para Máximo una participación regalada en la naturaleza humana de Cristo, sobre la cual, en el intercambio de la naturaleza humana y divina de Cristo, también el ministerio sacerdotal sería elevado a la dignidad de lo divino.

Resumiendo, de todo esto puede decirse que el ministerio sacerdotal se entendió en el primer siglo cristiano como una participación en la persona de Cristo para bien de la Iglesia. Esta participación exige de aquel que porta la *sfragis* un ethos vital correspondiente, pues el ministerio que él tiene, sobrepasa infinitamente las posibilidades sólo humanas. Pero también aquí aparece el ministerio sacerdotal no como una representación en la cual la personalidad

<sup>27</sup> In Joann, en PG 74, 712.

<sup>28</sup> De Eccl. hier. II, 3,4, en PG 3,400.

humana fuera suprimida, ya que ella es tomada al servicio, precisamente para hacer presente a Cristo de forma personal.

La Edad Media conoce, en lo esencial, dos concepciones que definen el «carácter» (*character*) sacerdotal. Una, como *communio de fe*, se debe a Dionisio, aunque Alejandro de Hales, Alberto y Tomás, dudan de su autenticidad. La segunda definición —la *definitio magistralis*— la encontramos en Alejandro de Hales: «El carácter es una distinción acuñada por el carácter eterno (es decir, Cristo; cfr. Heb. 1,3) en el alma racional como imagen (el alma espiritual como *imago Dei*); el carácter pone a la trinidad creada (el alma) en conformidad con la Trinidad creadora y recreadora, e introduce una diferencia respecto a aquellas que no están en una misma situación de fe» (S. th. Iv. 8,1). Tomás de Aquino, que parte de ambas definiciones (Sth. III, 63, 2-3) desarrolla una teoría de la marca que resalta fuertemente los aspectos de participación en Cristo y en la Iglesia. Pero esta teoría no cubre suficientemente la pluralidad de la especulación medieval. Encontramos además otras interpretaciones que entienden el carácter como una relación extrínseca y real (Duns Scoto), como *relatio ordinis* (Durando) o incluso como una relación jurídicamente fundada (Pedro Olivi)<sup>29</sup>.

La teoría del carácter pone de manifiesto una riqueza sorprendente, sobre todo si se tienen en cuenta los transfondos historicodogmáticos de la patristica y de la Edad Media. Es sorprendente que el magisterio eclesial apenas haya intentado agotar esta riqueza conceptual, reelaborándola. Pero sin duda, en ello ha tenido un papel importante la idea de que el magisterio respeta una legítima pluralidad teológica y no es beligerante en ella. Por ello, hasta el Concilio Vaticano II, sólo hay tres importantes textos del magisterio sobre el carácter sacramental: Una carta del Papa Inocencio III del año 1201, que trata

<sup>29</sup> Cfr. Jean Galot, *La Nature du Caractère sacramentel. Étude de Théologie médiévale*, Paris-Louvain, Desclée, 1958.

Además, J. M. Garriges-M. J. Le Guillou-A. Riou, *Le caractère sacerdotale dans la tradition des Pères grecques*, en NRT 93 (1971) 801-820.

N. Häring, *St. Augustine's use of the word character*, en Med. Stud. 14 (1952) 79-97.

Id., *Character, Signum und Signaculum: Die Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance*, en Schel. 30 (1955) 481-512; 31 (1956) 41-69, 182-212.

J. Moing, *Caractère et ministère sacerdotal*, en Rev. Sc. Rel. 56 (1968) 563-569.

P. van Beneden, *Het sacramenteel merkteken van de ambtsverlening*, en TTh 8 (1968) 140-154.

E. Dassmann, *Character indelebilis. Anpassung oder Verlegengheit*. Köln, 1973 (Kölner Beiträge 11).

L. Ott, *Das Weibesakrament*, Freiburg, Herder, 1969 (= HDG IV,5).

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?*, en BLE 4 (1973) 241-262.

C. Vogel, *Laica communione contentus. Le retour du presbytre au rang des laïcs*, en Rev. Sc. Rel. 47 (1973) 56-122.

N. Sanders, *Duns Scotus over het character sacramentalis*, en Stud. Cath. 23 (1948) 39-42.

del carácter del bautismo (DS 781); el *Decretum pro Armenis* del Concilio de Florencia, que afirma que en tres sacramentos (bautismo, confirmación y orden) se le imprime al recipiendario un carácter (DS 1310), y finalmente el Concilio de Trento, que en el canon 9 del *Decretum de sacramentis* afirma: «Quien dice que en tres sacramentos, a saber, el bautismo, la confirmación y el orden, no se imprime al alma un carácter, es decir, un signo espiritual e imborrable que les hace irrepetibles, sea excomulgado» (NR 514; DS 1609).

Sin embargo, estos textos no dicen nada sobre la peculiaridad del carácter. Nada sobre una participación en los ministerios de Cristo como rey, maestro y sacerdote. Nada sobre una interpretación ontológica o funcional del ministerio sacerdotal.

Tampoco el Concilio Vaticano II ha aportado en esta cuestión cambios dignos de significación. En el Decreto sobre Servicio y Vida de los Sacerdotes (Nr. 2), habla el Concilio de un carácter por el cual el sacerdote está en conformidad con el Cristo-Sacerdote y con ello en la situación de actuar «in persona Christi». En la constitución dogmática sobre la Iglesia (Nr. 21) se habla sobre el carácter del ministerio episcopal, diciendo: «Por la imposición de manos y las palabras de la consagración se confiere la gracia del Espíritu Santo y la sagrada marca, de tal manera que los obispos poseen de manera sobresaliente y visible la tarea de Cristo mismo de maestros, pastores y sacerdotes, y actúan en su persona».

Estos textos no se pronuncian expresamente por una intelección ontológica o funcional del ministerio sacerdotal. Parece, en consecuencia, que la determinación del carácter se mantiene abierta. Pero en el escrito del Papa Juan Pablo II a todos los sacerdotes, de 8 de abril de 1979, el Papa ha reunido dos expresiones conciliares de considerable importancia. Un texto se encuentra en el Decreto para Sacerdotes (PO 2), donde se habla de la correspondencia entre Cristo y aquel que está marcado por el carácter de Cristo. El otro texto es la conocida formulación de la Constitución de la Iglesia (LG 10), que resalta la diferencia esencial existente entre el sacerdocio especial y el común. En su escrito (Nr. 5) dice el Papa: «Gracias al carácter sacerdotal, participáis vosotros en el *carisma del cuidador de las almas*, que es la señal de una especial semejanza con Cristo, el Buen Pastor. Precisamente a vosotros se os ha regalado este carisma de un modo único. Aunque el cuidado de la salvación de los hombres es y debe ser la tarea de cada miembro de la gran comunidad del pueblo de Dios, por ende también de todos nuestros hermanos y hermanas laicos, como el Concilio Vaticano II ha manifestado expresamente, sin embargo se espera de vosotros, sacerdotes, *una solicitud mucho mayor y una actitud aún más decidida que la de los laicos*; y ello porque vuestra participa-

ción en el sacerdocio de Jesucristo se diferencia “por esencia y no sólo por grado” de la de los laicos»<sup>30</sup>.

Está claro que en este texto, por la unión de expresiones indeterminadas del Decreto para Sacerdotes, con la expresión esencial de la *Lumen Gentium* 10, se alcanza una clara profundización ontológica del carácter sacerdotal, pues la diferencia esencial entre el sacerdote y el laico está justamente fundada en el carácter sacerdotal.

Aquí hay una clara elección en favor de una concepción donde el carácter refleja una participación ontológica en el ministerio sacerdotal de Cristo. Cualquier otra interpretación que entienda el ministerio sacerdotal de forma puramente jurídica, funcional o relacional, queda por tanto expuesta en su unilateralidad a considerables críticas.

¿Se canoniza o se rechaza así una teoría del carácter de este o de aquel teólogo? Como se ha mostrado en el esbozo de los diferentes componentes estructurales del ministerio sacerdotal, una teoría adecuada, capaz de satisfacer las necesidades y exigencias de la vida de la fe, precisa una radical fundamentación, conforme a la cual el sacerdote está caracterizado por una participación en Cristo. Cualquier otra fundamentación entraña consecuencias agravantes, pues no sólo dejaría a los creyentes en la inseguridad respecto a la eficacia de los sacramentos, sino que además minusvaloraría la peculiaridad del ministerio sacerdotal, que es una consagración que participa permanentemente en el ministerio sacerdotal de Cristo.

La concepción ontológica cayó sin duda bajo una interpretación inadecuada, tras la cual está un cierto clericalismo; en este sentido, se creyó que el sacerdote posee ciertamente una unión ontológica con Cristo, la cual sin embargo sólo serviría a su propia salvación y bendición. El clericalismo pasa por alto que la identidad del sacerdote consiste precisamente en ser servidor de todos.

Aparte de las aspiraciones revestidas de clericalismo, la interpretación ontológico-sacramental del carácter ofrece por el contrario una comprensión equilibrada de las implicaciones cristológicas e intratrinitarias del envío del Hijo al servicio y la salvación de todos los hombres. La autocomprensión del sacerdote en su identidad sacerdotal no podría por tanto orientarse hacia una acrecentada dignidad propia, sino que debe tender a la realización de aquello que está dado en el divino mensaje del Hijo: El sacerdote está enviado para el servicio y la salvación de todos. En la plegaria y en la meditación se muestra el servicio sacerdotal como una nueva vivencia del mensaje de Cristo mismo. El carácter significa, por lo tanto, el llevar adelante el mensaje de Cristo. Por esto, ser sacerdote significa devenir también continuamente sacerdote.

<sup>30</sup> Citado según la edición del Secretariado de la Conferencia de Obispos Alemanes en Bonn.

*Nota biográfica*

Jan Ambaum, nacido en Tegelen (Holanda) en 1949, estudió filosofía y teología en Bonn, doctorándose con una tesis sobre *La teología de los sacramentos en Edward Schillebeeck* (Glaubenszeichen, Regensburg: Pustet 1980). Es sacerdote de la diócesis de Roermond (1975) y enseña teología fundamental y dogmática en el seminario sacerdotal de Rolduc (Kerkrade). Miembro del Consejo de Redacción holandés-flamenco de la Revista Católica Internacional *Communio*.