

Identidad móvil. La insoluble ambigüedad del sacerdocio cristiano

¿Qué es la identidad? Es ser lo que se es, por supuesto. Pero ¿cómo saber que algo es en verdad lo que creemos que es? Thomas Anderson, por ejemplo, era un programador informático experto y eficaz. Tanto que en su tiempo libre se ha convertido en un pirata audaz e imparable, atediado de su vida previsible y cansina. Hasta que en sus navegaciones desenfrenadas contacta con alguien que le muestra que habita en una simulación virtual, que en realidad vegeta como fuente de energía para máquinas, que su vida aparente es un sueño, una recreación por ordenador de la que necesita despertar para ser él mismo...¹.

Desde el Vaticano II da la impresión de que todos los ensayos sobre el sacramento del Orden deben empezar hablando invariablemente de crisis de identidad², como si a partir de entonces los ministros católicos hubieran perdido el norte sobre su ser y funciones, como si la institución sacerdotal hubiera traspuesto el umbral del alzheimer, esa desmemoria progresiva e incurable. Detonantes conciliares fueron, de una parte, los reconocimientos al episcopado: sacramentalidad, plenitud del Orden, infalibilidad y primado colegiales, Sínodo romano, Conferencias episcopales e Iglesias locales (LG 21s; CD 5; 27; 37); y de otra, el realce del laicado: base de la Iglesia pueblo de Dios, imprescindibilidad de su implicación litúrgica y de su actividad apostó-

¹ *Matrix*, Larry y Andy Wachowski, 1999.

² R. ARNAU, *Orden y ministerios*, Madrid 1995; S. DIANICH, *Teología del ministerio ordenado. Una interpretación eclesiológica*, Madrid 1988; A. FAVALE, *El ministerio presbiteral. Aspectos doctrinales, pastorales, espirituales*, Madrid 1989; J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*, Santander 1989; G. GRESHAKE, *Ser sacerdote hoy. Teología, praxis pastoral y espiritualidad*, Salamanca 2003; H. KÜNG, *Sacerdotes ¿para qué?*, Barcelona 1972; M. NICOLAU, *Ministros de Cristo. Sacerdocio y sacramento del Orden*, Madrid 1971; VV AA, *Diccionario del sacerdocio*, Madrid 2005.

lica (LG 9ss; SC 14; AA 1). Entremedias ha quedado el presbiterado, cercenado su espacio por arriba y por abajo, desde una esquina le recuerdan que tiene un sacerdocio “de segundo grado” respecto del obispo (LG 28) y en la contraria observa que sus funciones pastoral, docente y cultural debe compartirlas con los otrora subalternos seculares (PO 2). Sorprendidos, alelados, resultan los “hijos desafortunados del concilio”³. ¿Son o no son lo que siempre les han dicho ser?

Pues todavía les asalta otra punción. Lo que hasta hace poco convergía en su mismidad: consagración y esencialidad superior como *alter Christus*, y autoridad intocable en cuanto actuantes *in persona Christi capitis*, parece que no está en la novedad de su origen, pues resulta que Cristo abolió el sacerdocio antiguo –como suena: Hb 10,8ss–, sino en el regreso a dicho sacerdocio precristiano consumado por la Iglesia imperial. (Pareciera sentirse un murmullo de alta traición.) Además, no es lo mismo participio de presente y de pasado, continente y contenido, significante y significado; como tampoco figura y reflejo, cosa y metáfora, materialidad y sacramento. Según un proverbio chino, cuando el sabio señala la luna, el necio mira el dedo. ¿No habremos caído en semejante obtusión, trastocado el rábano y las hojas?

La vuelta a las fuentes escriturísticas con el Vaticano II y el redescubrimiento moderno de la simbología han desvelado esta larga e inquietante doble personalidad del sacerdocio: no sólo no son quien creían, sino a veces todo lo contrario. Algo parecido al extraño caso del anodino y benévolo empleado de motel Norman Bates, que ante estímulos externos, como la invencible atracción-repulsión de una mujer fatal que le ha pedido alojamiento, se va desvelando en realidad como su posesiva y feroz madre, Norma Bates, su otro yo dominante⁴.

I. AMBIGÜEDAD ORIGINAL

La primera perplejidad tendría que ver con el nacimiento de la religión cristiana, que contrarió en varios aspectos la religiosidad antigua, como por ejemplo la institución sacerdotal. Pero en dicha institución cristiana pronto fue corregida internamente su corrección inicial para volver a las andadas, aunque sin dejar de todas formas los aires del impulso propio, sin por

³ GRESHAKE 42 citando a O.H. Pesch.

⁴ *Psicosis*, Alfred Hitchcock, 1960.

tanto perder el hálito fresco de su novedad. Ello producirá un constante enredo, un rebrote de ambivalencias derivadas y encaradas entre sí. En suma, siempre un sí pero no, un quiero y no quiero.

1. Sacralidad y testimonio

La religión no es sólo parte de la cultura antigua, conforma la misma cultura primigenia, la percepción del mundo y del hombre y de la organización colectiva en dependencia de lo sobrenatural. Y el sacerdocio será una estructura básica de la religión. Para entender su naturaleza y tareas tenemos varios caminos de acercamiento, etnológico, etimológico e histórico, que ofrecen pistas convergentes⁵.

La hipótesis etnológica nos dice que el sacerdocio nacería de un cruce entre caudillo y hechicero. El carisma de jefe, que evolucionará en rey, está contenido en la personalidad dominante, que se impone por sus dotes de liderazgo y sus victorias bélicas. En su fuerza brilla la elección de Dios, su persona irradia dones divinos como protección y salud. El carisma chamánico, por su parte, se percibe en el vidente, quien sabe predecir caza y frutos, tempestades y luchas, refugio y riesgo, en suma, quien posee una ciencia propia de los dioses. El carácter sobrenatural de ambos carismas hace que muchas veces se intuyan unificados en la misma persona, que el rey presida ceremonias religiosas y refleje las bendiciones del pueblo, que el mago asuma el poder soberano que le concede su capacidad de previsión. Pero la conjunción cotidiana en la misma persona del culto y la guerra se fue viendo impracticable por exigencias de especialización, además de asustar por la concentración de poder que implicaba, así que realeza y sacerdocio bifurcaron sus carreras, desmembrada la misma aptitud trascendente en lo social, de un lado, y en lo religioso, de otro.

Etimológicamente, las palabras fijadas en las lenguas clásicas y semitas para nombrar la realidad sacerdotal aclaran más o menos bien su atmósfera. El vocablo griego *hieréús*, sacerdote, es hermano gemelo de *hierós*, sagrado, expresando inequívocamente su vinculación a lo divino. Lo mismo sucede con el latino *sacerdos*, que con sencillez trasparente tras el *dare* lo *sacrum* a quien realiza acciones sagradas. El hebreo *kohen*, en la difuminación de su

⁵ Lo que sigue en J. AUNEAU, *Sacerdoce: Dictionnaire de la Bible. Supplément*, X, Paris 1985, 1170-1254; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, 361-590; G. MATHON, *Sacerdoce: Catholicisme*, XIII, Paris 1993, 245-260; G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento, I. Las tradiciones históricas de Israel*, Salamanca 1969, 133-144; 295-351.

rastros acádico, arameo, cananeo o arábigo, provendría de una raíz *kwn* o *khn* con el significado de “levantar(se)”, es decir, quien ante Dios puede acercarse y permanecer de pie mientras los demás deben prosternarse. Algo semejante correspondería a su pariente bíblico *lewy*, con una enigmática historia a sus espaldas, a veces personaje y a veces función, que parece apuntar inicialmente a algo así como “girar”, aludiendo a las danzas extáticas de los brujos primeros.

Respecto a la historia, las menciones iniciales de la institución sacerdotal comienzan ligándola a un santuario⁶. Los antiguos levantaban altares donde la divinidad se les mostraba imponente y vital: alturas, vaguadas, fronda, y allí le ofrecían sus dones (Gn 31,54). La organización social sancionará altares fijos por ser considerados lugares de especial teofanía, y estos santuarios serán casas de Dios en las que se hará preciso un guardián. Convertidos en vigilantes oficiales de templos y efigies divinos, ministros reales para los asuntos sagrados, pasarán a ser los expertos en el contacto con lo trascendente, quienes de un lado controlaban las ofrendas válidas del hombre a Dios, y quienes de otro transmitían la palabra y bendición de Dios al hombre (Dt 33,10). Las funciones oracular y sacrificial serán entonces definidoras del sacerdocio. En los poemas homéricos comienza siendo sinónimo de *mántis*, adivino⁷, mientras en el Antiguo Testamento se enfatizará su exclusividad en el ofrecimiento de la sangre (Lv 17,5).

La tarea oracular del sacerdote es omnipresente en las religiones, aunque cada cual la entiende a su modo. En Mesopotamia y Egipto captaban la voluntad de los dioses a través de las estrellas, de donde procederán inventos como el calendario –para regular la cadencia conveniente de la vida– y el horóscopo –para entretener el fin de semana–. En Grecia y Roma lo hacían descifrando los gemidos de la pitonisa de Delfos, revolviendo las vísceras de animales sacrificados, con especial querencia por el hígado, sus arrugas y coloración, o escudriñando el vuelo repentino e imprevisible de los pájaros, todo ello indicios de lo recóndito e inaferrable, vestigios de las decisiones divinas⁸. En Israel, más a la antigua y menos sofisticados, les bastaba echarlo a suertes, como una moneda a cara o cruz, que llamaban *urim* y *tummim* (1Sm 14,36ss); todavía se sigue utilizando en el Nuevo Testamento (Hch 1,26). Si

⁶ *Ilíada* 16,604; Gn 25,22; 28,22: “consultar a Yahvé” y “pagar el diezmo” suponen al tiempo santuario y sacerdocio.

⁷ *Ilíada* 1,62.

⁸ J. CARCOPINO, *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del imperio*, Madrid 1989, 162-183; R. FLACELIÈRE, *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Madrid 1989, cap. VIII.

hacen sonreír tales capturas divinas hay que recordar que la mántica sigue muy actual, y con los prefijos de carto, quiro, necro, oniro, se la reparten entre adivinos, chalados y psicoanalistas.

Esta función vidente sacerdotal es suplida por la más general y didáctica de la explicación de la voluntad de Dios (Miq 3,11), aunque sobre todo declina ante su prerrogativa propiciatoria (1Sm 2,28). Las ofrendas animales y vegetales a la divinidad son esenciales en una cultura agropecuaria: es el modo de demostrar que todo pertenece a Dios. Los hombres se privaban gustosos de sus primicias y logros en cosechas y ganados reconociendo el regalo que Dios les daba. Renunciando al uso de artículos de primera necesidad, quemándolos por completo o comiéndolos y repartiéndolos santamente ante el templo, homenajeban y agradaban a los dioses, y así les tendrían necesariamente propicios⁹. No es magia, es simple intuición: regalar sinceramente algo es ganarse el aprecio del agasajado. Inicialmente cualquiera podía ofrecer sacrificios, particularmente el cabeza de familia (Gn 46,1), pero la cualidad sacerdotal de expertos en lo divino les garantizará la supervisión certera de participantes y animales puros, sin defecto ritual, para que la ofrenda sea grata y consecuentemente obtenga la bendición divina (Nm 6,23ss).

En resumen, la tarea del sacerdocio se condensa como mediación, quien sabe poner en comunicación el mundo sagrado y el profano. Cuando dictamina el oráculo representa a Dios ante los hombres, cuando sube las ofrendas al altar representa a los hombres ante Dios, es en todo caso un intermediario, “el sacerdocio es una institución de mediación”¹⁰. Los romanos lo llamarán por eso *pontifex*, quien puede establecer puentes, como dedujo el escritor y erudito latino Varrón¹¹. Su carácter de intermediario, de saber flotar entre dos aguas, le exige cierta separación de lo mundano y acercamiento a lo sacro, que se visualiza en abluciones purificadoras constantes, vestiduras particulares de oficio y dignidad, prácticas sociales distintivas (ayuno, castidad). Esta asimilación a la esfera divina le concede el estatus especial de estar consagrado, lo que le otorga poder religioso, que en culturas teocráticas como las antiguas conlleva poder social. A su vez le exige trasladar su dominio de lo sagrado al común de los mortales, enseñar y bendecir de parte de Dios. Su aura vinculante de realidades paralelas, en las que la inmanente depende de la trascendente, le hará imprescindible en la organización

⁹ HESÍODO, *Los trabajos y los días* 338ss.

¹⁰ DE VAUX 462.

¹¹ *La lengua latina* 5,83. Aunque se discuta su justeza etimológica, nos importa la existencia de la idea.

social. “Lo primero en importancia en la ciudad es el cuidado de lo divino que llaman culto”¹².

2. La rebelión cristiana

La *Carta a los Hebreos* es una bomba ideológica. El cristianismo se sabe deudor del judaísmo, es como una rama silvestre y nueva injertada en un olivo centenario y reseco, según metaforizaba Pablo (Rm 11,16ss); pero al tiempo se entiende pujante y rompedor, iniciador de algo distinto, como expresa poco antes el mismo Pablo: “ahora, independientemente de la Ley [judaísmo], la justicia de Dios [salvación] se ha manifestado por la fe en Jesucristo [cristianismo]” (3,21). El cristianismo supone en cierto modo un comienzo absoluto, es una “nueva creación” (2Cor 5,17). *Hebreos* tiene marcadas disonancias con las cartas protopaulinas. Diferente en el estilo (léxico, abundancia de citas veterotestamentarias, homilético) y en el contenido (sacerdocio de Cristo en vez de justificación por la fe), desde el principio se discutió su autoría paulina; pero encierra el mismo vendaval encendido, insistente en la importancia innovadora de Cristo (1,1s; 3,5s), que elimina la antigua Ley (7,12.19) y se abandona sólo a la fe (11,1ss), por lo que al final acabó asociada al apóstol. Pues bien, para *Hebreos* el cristianismo deroga la institución sacerdotal. Tamaña afirmación, tan grave, que elimina una estructura central del judaísmo y las religiones, exigió todo un escrito justificatorio.

La entera *Carta a los Hebreos* insiste una y otra vez, con la machaconería de quien supone le va a costar imponerse, que en Cristo se ha realizado el sacerdocio definitivo y único¹³. Él es sacerdote, “un sacerdote eminente” (10,21) o mejor “un sumo sacerdote” (3,1; 4,15), “posee un sacerdocio perpetuo” (7,24). Evidentemente, no ejerció un sacerdocio oficial, “es bien manifiesto que nuestro Señor procedía de Judá y a esa tribu para nada se refirió Moisés al hablar del sacerdocio” (7,14). Su sacerdocio es distinto, espiritual, existencial, pero por eso mismo superior al institucional o ritual.

Yendo al núcleo sacerdotal queda claro que él es un insuperable mediador: de un lado próximo a Dios más que nadie, siendo “el Hijo” (1,2), y de otro “asemejado en todo a sus hermanos”, asumiendo su condición incluso en la amargura del dolor, de modo que “probado en el sufrimiento puede ayudar a los que son probados” (2,17s). En él se encuentran pues el mundo ce-

¹² ARISTÓTELES, *Política* 1328b.

¹³ Sobre esto, C. PERROT, *La epístola a los Hebreos*: J. Delorme (ed), El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento, Madrid 1975, 114-131; A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca 1984, 75-246.

leste y el terreno, él es la intersección, la mediación perfecta. Los esfuerzos sacerdotales antiguos para allegarse a Dios son una labor imposible, ellos no dejan de ser pecadores y quedan lejos de Él, necesitan repetir sin pausa los mismos ritos insuficientes (10,1s). Pero si el hombre limitado nunca puede alcanzar a Dios, Dios omnipotente siempre puede alcanzar al hombre mediante la encarnación: “sacrificio y oblación no quisiste, pero me has formado un cuerpo” (10,5).

Yendo a las funciones, la oracular es solemnizada al comienzo de la carta: “muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado, (...) en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo”. En Cristo la palabra de Dios se hace salvación resplandeciente (2,3s). El evangelio de Juan le nombra con el concepto de *Lógos*, la revelación divina. En cuanto a la cultural, se expresa abiertamente el rechazo de los sacrificios cruentos. Es un recelo inveterado, presente en la filosofía y la religiosidad antiguas¹⁴. También los profetas lamentaban las ceremonias pomposas sin disposición interna (Am 5,21s; Os 6,6), pero *Hebreos* enlaza con la reprobación más radical: “es imposible que sangre de toros y machos cabríos borre el pecado” (10,4). Los sacrificios rituales no sirven en realidad, reiterativos y externos, no son tan valiosos. Lo únicamente precioso es la ofrenda de uno mismo, personal e interior. Y la dedicación de Cristo a Dios y a los hombres es perfecta, englobando obediencia vital y entrega hasta la muerte (5,7ss). Víctima sin tacha inmolada por su condena en la cruz, perfecto sacerdote en cuanto Hijo que se ofrece a sí mismo, culmina la finalidad del culto siendo perennemente grato a Dios en su plenitud: “se convirtió en causa de salvación eterna” (5,9).

En fin, “de este modo queda abrogada la ordenación precedente por razón de su ineficacia e inutilidad” (7,18), pero también la mediación futura, siendo el sacerdocio de Cristo definitivo, exclusivo e intransmisible, “realizado de una vez para siempre” (7,27). La institución sacerdotal es declarada consumada: Cristo es el mediador perfecto, que plenifica los rasgos oracular y sacrificial, su persona aúna la voz última de Dios dirigida al hombre y la adoración grata existencial del hombre a Dios. Pero como el significado de Cristo irradia en los que creen en él, su sacerdocio les alcanza y abarca. Aunque no lo diga expresamente, *Hebreos* asume la comunidad creyente en la esfera sacerdotal: los cristianos pueden “entrar en el santuario” (10,19), “penetrar más allá del velo” (6,19), “allegarse a Dios” (7,25), expresiones apli-

¹⁴ “Buscan purificación de los delitos sangrientos derramando nueva sangre”, criticaba Heráclito (*Fragmentos* 5). También podría haber sido ésta la inspiración reformadora de Zaratustra.

cadadas al sacerdocio paleotestamentario (Lv 21,23). Los creyentes son “la casa de Dios” (10,21), por ello “santificados” (10,10), que “ofrecen a Dios sacrificios” (13,15s) y “le rinden culto” (12,28). No es un sacerdocio ritual sino personal, no consiste en ceremonias sino en la vida ofrecida.

Este sacerdocio interior y vivencial común a todos los cristianos parece una idea muy extendida en la primitiva Iglesia. Algo ya señalado en Pablo, que encarecía a los creyentes para que “ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual” (Rm 12,1), cristianos a los que él también llama varias veces “santos” y “templo de Dios” (1Cor 1,2; 3,16). Lo recordaba a su modo enigmático el evangelio de Juan aseverando que “los adoradores verdaderos adorarán al Padre en Espíritu y verdad” (4,23). Y sobre todo lo expresan más explícitamente la *Primera Carta de Pedro* y el libro del *Apocalipsis*.

La *I Carta de Pedro*¹⁵ recuerda que la antigua promesa condicional a Israel: “si de veras escucháis mi voz (...) seréis un reino de sacerdotes y una nación santa” (Ex 19,6), se ha hecho realidad ahora en los cristianos gentiles. Les comenta entonces con indisimulado orgullo: “vosotros sois sacerdocio real, nación santa” (2,9); y también, poco antes, les acucia como “un sacerdocio santo” (2,5). Decir sacerdocio real parece aludir al sumo sacerdocio, la plenitud sacerdotal, mientras que mentar sacerdocio santo es un énfasis tautológico de sacralidad. Se refiere en todo caso a la gloria de la Iglesia, que ha heredado el privilegio de ser pueblo elegido que otrora correspondiera a Israel, son consagrados, acercados a Dios, concedores de su Palabra. Pero ha subvertido los términos. El hebreo “reino sacerdotal” (*mamlekheth kohanim*)¹⁶, epítome de dignidad, lo vierte en griego como “sacerdocio real” (*basíleion hieráteuma*). Así parece realzar sobre todo la tarea de los creyentes como transmisores ante los hombres del Dios revelado en Cristo. Son pues como sacerdotes, tienen la obligación de comunicar la última palabra de Dios al mundo, de “anunciar las alabanzas de Aquél que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz”, y tienen que interceder por el mundo ante Dios, “ofrecer sacrificios espirituales aceptos a Dios por mediación de Jesucristo”. Consagración y testimonio, dedicación a Dios e intercesión por los hombres, como el sacerdote para la ciudad, así la Iglesia para el mundo. Y como el de Cristo, es un sacerdocio espiritual, cumplido en la propia vida.

¹⁵ E. COTHENET, *La primera epístola de Pedro. La epístola de Santiago*: Delorme 132-147; VANHOYE 251-285.

¹⁶ *Mamlekheth kohanim* puede ser traducido de dos formas: como constructo (un reino de sacerdotes) o como yuxtaposición (un reino, unos sacerdotes), sin que el sentido final varíe grandemente. Ver VANHOYE 254-257.

Apokálupsis significa “revelación” y denomina un género literario profético –comenzado en Ezequiel y desarrollado en Daniel– en que Dios desvela al vidente sus planes salvíficos futuros¹⁷. Entre alucinatorio y consolador es un escrito de resistencia fuertemente simbólico. En el *Apocalipsis* cristiano Dios anuncia el despliegue de su majestad entregando el libro (la historia) al Cordero (Cristo), que derrotará a la bestia (Roma) y dará larga prosperidad a la Iglesia (mil años) hasta el último asalto de Satanás (no hay que bajar la guardia), concluido con la victoria absoluta (fin de los tiempos). En este contexto de adversidad y esperanza el autor homenajea a los fieles creyentes como “realeza, sacerdotes” (*basileían, hieréis*) (1,6; 5,10), siguiendo literalmente la cita de Ex 19,6, esto es, engrandecidos, amados y avicinados por Dios hacia sí. Dado el entorno hostil, desde la redención de Cristo y su fe en él se subraya sobre todo el privilegio concedido, la dignidad cristiana, no se piensa tanto en su tarea de intercesión¹⁸.

Esta conciencia cristiana sacerdotal, tan jactada de su elevación inigualable que se sienten “conciudadanos de los santos y familiares de Dios” (Ef 2,19), tan consciente de su misión ante el mundo que sabe que “predicar el evangelio es un deber que me incumbe” (1Cor 9,16), no es enteramente una creación teológica propia, está ya apuntada en las enseñanzas fundacionales del Maestro. Jesús anunciaba la presencia de una salvación que transformaba a todos los que la aceptasen, igual daba que fueran judíos o no, justos o pecadores, enfermos, pobres, esclavos, mujeres o niños, que llamaba *reino de Dios*. Predicaba asimismo un *Dios Padre* muy cercano, de bondad tan generosa y universal que resultaba desconcertante, pues acogía a hijos pródigos sinvergüenzas y viñadores cómodos de última hora. A todos les decía que adorar a Dios era *amar al prójimo*, que el culto más grato al cielo no era guardar el sábadó sino ayudar al necesitado. Tras la resurrección, la confirmación por Dios de su mensaje, no es de extrañar que sus seguidores viviesen en una atmósfera divina y se atareasen en llevar su credo a todas partes. En suma, que sintiesen su existencia como un sacerdocio.

Por si esto fuera poco, la institución sacerdotal judía más alta, el sumo sacerdocio, se había revelado como un rabioso rival de la causa cristiana, primero liderando la prisión y condena de Jesús (Mc 15,1ss) y luego persiguiendo a los primeros discípulos (Hch 5,17ss). No es tan sorprendente la constatación

¹⁷ E. COTHENET, *El Apocalipsis*: Delorme 246-25; VANHOYE 287-316.

¹⁸ Un tercer texto (20,6) dedica el título de “sacerdotes de Dios y de Cristo” únicamente a los mártires caídos en la oposición al Imperio; pero la idea es la misma: son los aproximados a Dios, sólo que ellos de modo definitivo (“primera resurrección”) ejemplificando la condición y destino de todos los creyentes.

entre altiva y amarga de *Hebreos* de que para ellos ha quedado abrogado el sacerdocio. Cristianismo y sacerdocio eran realidades opuestas, inconciliables, como la noche y el día, como el agua y el aceite, como la música clásica y el rock.

3. Desandando lo andado

Es una paradoja estupefaciente. Resulta que en el Nuevo Testamento encontramos el vocabulario sacerdotal aplicado de modo neutro y descriptivo para el sacerdocio judío. Pero se la considera una institución acabada, superada, que se ha autenticado teológicamente como plena sólo en Cristo (*Hebreos*) y en todos los cristianos desde la unión con él (*I de Pedro* y *Apocalipsis*). En ningún caso se emplea para ningún estamento intraeclesial diferenciado de otros. Sería una estructura humana que ha quedado vacía al ser culminada en Jesucristo y ampliarse a todos los cristianos: puesto que todos lo son no se necesitan unos sacerdotes especiales. Es decir, justamente lo contrario de lo que hacemos hoy. ¿Cómo es que se ha vuelto a la casilla de salida después de tanto esfuerzo transformador? ¿Ha sido una evolución inevitable o marcha la Iglesia como el cangrejo?

Como toda asociación que se precie, sea política, religiosa, cultural o deportiva, el inicial movimiento cristiano precisaba normas de cohesión interna y dirigentes que velasen por su cumplimiento¹⁹. Un club balompédico como el Real Madrid, por ejemplo, conlleva socios, cuotas, directivos, colores, vociferar en pro del equipo y alegrarse cuando pierde el Barcelona. Y en un grupo tan efervescente como la primera Iglesia, que tiene “las primicias del Espíritu” (Rm 8,23), Pablo habla indistintamente de “dones” (*kharismata*), “ministerios” (*diakoníai*) y “funciones” (*energémata*) en tanto trata de poner orden en el gallinero extático que amenazaba devorar sus comunidades (1Cor 12). Todos los dones espirituales son preciosos, pero tienen una jerarquía interna según sirvan mejor a la construcción de la comunidad, “y así Dios los puso en la Iglesia primeramente como apóstoles, en segundo lugar como profetas, en tercer lugar como maestros” (12,28).

De ahí se deduce que los carismas principales se asocian a funciones de enseñanza y dirección mientras para los restantes reconoce la libertad inasible del Espíritu. Estos segundos, los dones-aptitudes, van a mantener el nombre genérico de carismas, mientras los primeros, o dones-cargos, se especializarán

¹⁹ A. LEMAIRE, *Les ministères dans l'Église*, París 1974; J. DELORME, *Diversidad y unidad de los ministerios según el Nuevo Testamento*: Delorme 263-320.

en la denominación de ministerios (Hch 1,25). La etimología ayudaba a ello, pues *khárisma* alude siempre a una gracia personal mientras *diakonía* indicaba una tarea, tanto la servidumbre doméstica como la dirección ciudadana²⁰. La Iglesia encontró así en la palabra *diakonía* un concepto sugerente, en cuanto aplicable ya a la actitud de servicio de los cristianos entre sí (Mt 20,26), ya al encargo de responsabilidad eclesial (Rm 12,7). En latín quedaría traducido perfectamente con *ministerium*, palabra que reflejaba la contraposición a *magis-ter* (el que es más, el que dirige) desde el correlativo *minus-ter* (el que es menos, el que ayuda), pero incluyendo que en cuanto auxiliar podía asumir una delegación plena de dirección, lo que ha perdurado hasta la política actual.

Los ministerios en su sentido técnico serán encargos que la Iglesia necesita mantener siempre para su subsistencia: porque sirven a la edificación de la comunidad religiosa son carismas divinos, y porque conservan la cohesión grupal son instituciones humanas de dirección. Tenemos aquí otra cuestión paradójica: ¿es posible un carisma institucional o una institución carismática? Más parece un contrasentido. Es como enjaular al Espíritu, aprisionar el viento. Y sin embargo así debiera ser, una tarea que acepte vivir en tensión continua, tal como ha nacido, buscando el equilibrio entre la actitud vocacional y la necesidad colectiva. En el fondo es el ideal de toda profesión social, que concilie gusto personal y aportación altruista.

Las funciones básicas del recién nacido ministerio cristiano se repiten constantemente. Cuando inicialmente se nombran los Doce y los Siete su tarea es liderar y predicar (Hch 1,21s; 6,3ss). Si luego aparecen apóstoles, profetas y maestros se está suponiendo bajo esas denominaciones enseñanza y dirección. Y cuando las más tardías *Cartas pastorales* citan las cualidades del *epískopos* mencionan, aparte de la ejemplaridad de vida, que sea “apto para enseñar” y “capaz de gobernar” (1Tm 3,2.5). En realidad estas dos tareas van incluidas en la misma idea de Iglesia como comunión de fe: en cuanto que se origina por un mensaje precisa proclamación y en cuanto que es una agrupación clama ordenamiento. Es lo que indicaba Pablo en sus primeras cartas: anima al testimonio, pues “¿cómo creerán sin que se les predique?” (Rm 10,14); y una vez hermanados en la fe pide respeto hacia los que “os presiden en el Señor y os amonestan” (1Ts 5,12). Los nombres mismos son muy indicativos: Doce y Siete son aglutinantes simbólicos para los judíos (Mt 19,28) y gentiles (Hch 13,19) de Palestina; expulsados de la zona, a medida que la Iglesia se vaya extendiendo destacan los ministerios itinerantes de *apóstoloi* (misioneros), *prophétai* (proclamadores) y *didáskaloi* (enseñantes) de que

²⁰ PLATÓN, *Leyes* 955c; *República* 371c.

hablaba Pablo; que luego, según queda establecida, serán sustituidos por ministerios domésticos estables como *epískopoi* (supervisores), *presbíteroi* (ancianos) y *diákonoi* (ayudantes), típicos de las *Cartas pastorales*, justamente de organización local. Pero en todo caso sus tareas esenciales de presidir y adoctrinar se mantienen iguales: “Escoged obispos y diáconos dignos del Señor, hombres mansos y desinteresados, sinceros y experimentados, porque ellos ejercen para vosotros la función de profetas y maestros”, dice un escrito de finales del siglo I reflejando esta transición²¹.

¿Y la dirección de las celebraciones culturales? El Nuevo Testamento no habla para nada de ello, y sin embargo haberla hayla: Pablo conmina al espíritu debido en la “cena del Señor” (1Cor 11,20), que no sean tan cabestros que unos regüelden y otros pasen hambre; los *Hechos* aluden a las reuniones de la “fracción del pan” (Hch 2,42), que denotaban la oración común de los primeros discípulos. Si la Iglesia era una agrupación basada en la fe, por fuerza tendrían que juntarse para celebrar su credo, y una liturgia supone un orden y una presidencia. Así que si no se nombran ministros litúrgicos será por resquemor hacia el sacerdocio tradicional, que no quieren ni evocar tangencialmente y sí ser fieles a la novedad cristiana de su supresión. Pero habiendo reglamentación cúlta común alguien tendría que dirigir dichas celebraciones y la lógica elemental lleva a pensar que recaería en el ministerio de presidencia y enseñanza. Para mayor justeza habría que decirlo al revés, que el servicio de dirección y proclamación eclesiales integraría de por sí la dirección de la oración litúrgica. Las alusiones son varias, referidas a apóstoles y *oración dominical* (Hch 20,7), profetas y *ordenación* (13,3) y presbíteros y *unción de enfermos* (St 5,14).

Una vez asentado que el ministerio eclesial incluye la presidencia del culto, la asociación con el sacerdocio clásico se va a desbocar de modo imparable. Incluso entre los mismos cristianos, que empiezan a utilizarlo de modo metafórico: hay que asistir con los propios bienes “a los profetas, porque ellos son vuestros sumos sacerdotes”²². No mucho tiempo después les resultará de lo más natural expresarlo de forma más explícita. Todo concurría a ello: los cristianos se veían plenificadores de lo iniciado en el Antiguo Testamento (1Cor 10,11), el obispo asumía la dirección de la incipiente liturgia sacramental (bautismo, eucaristía, penitencia, ordenación, matrimonio), la eucaristía se interpretaba más o menos simbólicamente en sentido sacrificial... así que toda la sociedad, fuera pagana o cristiana, ligaría de modo es-

²¹ *Didakhé* 15,1.

²² *Didakhé* 13,3.

pontáneo la figura de la presidencia eclesial con la función del sacerdocio tradicional. Así reza una fórmula litúrgica de ordenación de principios del siglo III: “concede al siervo que has elegido para el episcopado que apaciente tu santo rebaño y que ejercite hacia ti el sumo sacerdocio irrepreensiblemente, sirviéndote noche y día; que él vuelva propicio tu rostro y ofrezca los dones de tu santa Iglesia; que tenga, en virtud del espíritu del sumo sacerdocio, el poder de perdonar los pecados”²³.

Cuando la Iglesia es reconocida por el Imperio, allá por el siglo IV, comienza un nuevo esfuerzo de expansión cristiana, de coincidencia oficial en todos los rincones geográficos. De la ciudad, donde había pelechado siguiendo la estrategia apostólica de acudir a grandes poblaciones y no duplicar el kerigma (Rm 15,19s), al campo lejano y despoblado, a la zona pagana (*paganus*, aldeano). En el curso de la misión a los paganos los obispos permanecerán en la ciudad como centro operativo de zona (*dióikesis*, administración) y delegarán en sus presbíteros la instalación eclesial en las aldeas (*paroikíai*, vecindades). Éstos, en cuanto consejeros del obispo, ya eran asociados al sacerdocio²⁴, pero mientras uno devendrá cada vez más un coordinador ejecutivo los otros estarán dedicados particularmente a organizar y celebrar el culto. Los primeros devendrán dignatarios y señores feudales, los segundos simplemente y sobre todo sacerdotes.

4. Volver a empezar

¡Qué contradicción! Las revoluciones llevan inscrita la derrota en su éxito, pues el triunfo las vuelve institucionales, quedan fijadas de algún modo en el molde contra el que se sublevaron. Seguramente permanezcan en el tiempo rescoldos del incendio inicial, tal vez no se les apague del todo el eco de un clamor lejano, quizá la percepción de un sacerdocio único y común no se haya perdido.

La patrística y la escolástica no trascordaron la noción flamante de un sacerdocio que aunaba a todos los cristianos, como no podía ser de otro modo con un concepto bíblico. Pero el sacerdocio jerárquico se había recompuesto con fuerza en la Iglesia, cuando se mencionaba a los sacerdotes todo el mundo sabía que se estaba aludiendo al episcopado y presbiterado. El sacerdocio era el *kléros*, la “parte” especial que dirige la Iglesia, y el *ordo*, la “clase” distin-

²³ Tradición apostólica 3.

²⁴ CIPRIANO, *Cartas* 61,3: “los presbíteros están unidos al obispo por la dignidad sacerdotal”.

guida que se dedica a lo sagrado. El resto de creyentes compondrá un grupo que se denominará *laikoí*, integrantes de la “masa”, los incluidos en la *plebs* en su correspondencia latina²⁵. Así que tanto *Patres* como *Magistri* hablarán del sacerdocio conjunto de los bautizados en sentido espiritual más que propio, mentando que se trata de su vida ofrecida por los demás y de su participación en Cristo por la fe²⁶. Es lo que decía el Nuevo Testamento, claro, pero la cuestión clave es que entonces se había eliminado una jerarquía sagrada interna mientras que ahora resplandece como estructura eclesial. El sacerdocio general y único había expirado insensiblemente, de muerte natural. Y entonces irrumpió Lutero como elefante en una cacharrería.

Sin pretender minimizar las diferencias ecuménicas, el caso Lutero fue más eclesiológico que teológico, más referido a la organización de la Iglesia que a la doctrina básica de la fe. Tampoco hace falta aquí un análisis de su persona y obra para demostrarlo, es suficientemente ilustrativo rementar que todavía hoy las discordancias reconocidas por todos entre católicos y protestantes son más bien disciplinares o secundarias (autoridad ministerial, ordenamiento sacramental), en absoluto principales o dogmáticas (Trinidad, revelación, justificación...)²⁷. Pues bien, en su enfrentamiento visceral contra las autoridades romanas, y en calidad de profesor de Escritura, Lutero redescubrió ya en sus primeros escritos que en el Nuevo Testamento sólo se hablaba del sacerdocio bautismal, para nada del sacerdocio ordenado. Encontró así legitimidad a su revuelta rechazando como nulos los edictos papales. “Todo el que tenga conciencia de ser cristiano, tenga también la seguridad y la convicción de que todos somos sacerdotes en el mismo grado”²⁸.

La teología católica posterior de contrarreforma, como su propio nombre destaca, pareció reflexionar más en contra que en sí, promocionando la tradición, los sacramentos, la Jerarquía, escaldada y reaccionaria respecto a todo lo que sonase a Escritura sola, fideísmo, igualdad cristiana. No será hasta el Vaticano II que empiece a hablarse expresamente del *sacerdotium commune* de todos los cristianos, la fórmula por fin aprobada.

²⁵ T. MARCOS, *Laicos e Iglesia: Estudio Agustiniano* 27, 1992, 525-533.

²⁶ C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de eclesiología*, Madrid 2001, 947-950.

²⁷ T. MARCOS, *En nombre de la justificación: Estudio Agustiniano* 41, 2006, 452-457.

²⁸ *La cautividad babilónica de la Iglesia* 6. Lo había dicho poco antes en *A la nobleza cristiana de la nación alemana* y lo repetirá poco después en *La libertad del cristiano*, sus tres obras fundamentales de reforma, todas de 1520.

El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo (LG 10).

Como queda claro en la cita, no se pretendía rebajar el sacerdocio ministerial sino reconocer simplemente el sacerdocio universal. La famosa frase *essentia et non gradu tantum differant* ha provocado más quebraderos de cabeza de los que realmente merece. Al parecer tiene una intención antiprotestante: que no pueden igualarse ambos modelos sacerdotales, que son diferentes en sí mismos (*essentia*) y no sólo por el desempeño de un cargo comunitario (*gradu*). Pero se ha quedado en un rompecabezas sin sentido. La filosofía griega de la esencia como fundamento suprasensible contrapuesto a la apariencia caduca ha quedado tan desfasada como la astronomía geocéntrica ptolemaica. El saber actual procede por experimentos y deducciones, no por esencias y sustancias, lo que más bien suena a frascos de colonia y gastronomía.

La expresión “sacerdocio ministerial o jerárquico” no pega ni con cola, no se conjunta cristianamente hablando. Sulfatado el sacerdocio jerárquico –por lucir sin pudor un sacerdocio particular intracristiano–, el sacerdocio ministerial habría de mirarse como crasa tautología, pues el sacerdocio cristiano es un servicio y viceversa; a su vez es fórmula tautológica respecto a sacerdocio común, pues el sacerdocio general de los bautizados es un sacerdocio ministerial. En realidad nos movemos en conceptos sinónimos: decir sacerdocio, laicado, bautizado, cristiano, es estar nombrando lo mismo desde la perspectiva creyente. Hay que volver radicalmente al Nuevo Testamento y aceptar sin remilgos que entre cristianos no debe existir un sacerdocio jerárquico sino sólo un sacerdocio común. Con ello no se elimina el ministerio eclesial de gobierno y enseñanza que desde entonces ejercen obispos, presbíteros y diáconos, y que sigue siendo imprescindible en cuanto preservación de la comunión de fe que es la Iglesia. Tan sólo se aplica lo que se quiso introducir con la liquidación del sacerdocio tradicional: la extensión de la valía y la responsabilidad del sacerdocio a todos los bautizados. Ha quedado más que patente que ambos sacerdocios son incompatibles: desde el Nuevo Testamento el fiducial ha hecho superfluo el especial, y desde la historia el jerárquico ha abrasado el bautismal.

El sacerdocio universal cristiano resalta que todos los creyentes, a través de su fe en Cristo, quedan consagrados, aproximados incomparablemente a Dios, no necesitan otra mediación, ellos mismos son mediadores. Su función es transmitir la revelación, testimoniar al Verbo, la palabra de Dios definitiva; lo que realizan sobre todo con su vida, el compromiso ético de amor al pró-

jimo, el sacrificio más grato a Dios. En el fondo, el sacerdocio común es una hermosa metáfora: es un modo de destacar la igualdad de todos los cristianos en la fe, que tienen la suprema “dignidad y libertad de los hijos de Dios”²⁹; un modo de rechazar el autoritarismo, todos son como sacerdotes y reyes en Cristo, autosuficientes y soberanos en su conciencia ante Dios; y es finalmente una forma de promover la autoobligación individual, cada cual tiene que ofrecer su vida a Dios y a los demás como un sacerdocio existencial. El ministerio eclesial es un encargo especial, la labor pastoral de dirigir la comunidad, de enseñar la doctrina común, lo que incluye la animación litúrgica, pero no implica una mayor dignidad ni autoridad ni responsabilidad esenciales, esto es, en cuanto a la fe. Dicho ministerio no queda rebajado, sino resituado en su función de servicio a la comunión, fuera de lo cual debe verse integrado en el sacerdocio común.

¿Sonará todo esto demasiado luterano? Bueno, por mucho que se haya equivocado Lutero, habrá que concederle haber acertado en algo. Si toda su doctrina hubiera sido pura extravagancia o rebeldía se habría difuminado en un folclore religioso irrelevante, al estilo del Palmar de Troya, por ejemplo. Ya decía san Agustín que sólo los grandes hombres han podido crear herejías³⁰, enseñanzas que delatan verdades arrumbadas en la Iglesia institucional, y por eso resultan críticas y de áspera connotación, sólidas y alternativas a la versión oficial. A autores católicos actuales resulta atrayente el Lutero de antes de 1525, el de la estricta renovación evangélica y la libertad de conciencia, mientras que el de después es visto enfebrecido por el favor civil a su movimiento y la histeria antipapista³¹.

¿Cambiar un uso lingüístico tan arraigado merece la pena? ¿No es una batalla perdida? A lo primero hay que responder que las palabras implican un contenido, no son ociosas. Si el Vaticano II propuso cambiar *extremaunción* por *unción de enfermos* fue para advertir que tal sacramento no era para agonizantes sino para el riesgo vital (SC 73). A lo segundo, contestar que tal vez sí, que no es preciso presentar batalla, pero la guerra podría estar ganada si se asume la idea de fondo, la captación del sentido primero de las palabras. Laico significa cristiano, bautizado, perteneciente al pueblo de Dios; aunque coloquialmente se tenga como antónimo de clérigo, lo decisivo es que se conozca su origen más totalizador. Sacerdote nos sugeriría también internamente al cris-

²⁹ *Lumen gentium* 9.

³⁰ *Comentarios a los salmos* 124,5.

³¹ J. DELUMEAU, *El caso Lutero*, Barcelona 1988, 77s. El año 1525 es la fecha de su pesimista *De servo arbitrio* y de su feroz *Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos*.

tiano, bautizado, laico; aunque de hecho se emplee más bien para el presbítero, bueno será que no se extravíe en la mente la amplitud que obtiene en Cristo. Además, popularmente se le aplica sobre todo el término de *cura*, “cuidador” de almas, antigua y hermosa etimología que no puede ser despectiva ni queriendo³²; y en las lenguas ilustradas *prete*, *prêtre*, *priest*, *priester*, que derivan con sencillez de presbítero. Y a propósito de la palabra *extremaunción*, la dificultad de cambio parece una prueba superada, hasta en mi pueblo, sin ser especialmente listos, la suelen llamar la “santa unción”, han aprehendido el asunto.

En conclusión, el ministerio eclesial es un servicio de enseñanza doctrinal y representación directiva comunitarias, pero no un servicio sacerdotal, que es existencial y corresponde al común de los cristianos ante el mundo. La idea de un sacerdocio colectivo responde a las innovaciones más propias de la fe cristiana: Dios es solo salvación (buena noticia, Reino, Padre), la religiosidad es simplemente ética (amar a Dios es amar a prójimo), todos son hijos iguales de Dios (desharrapados, desahuciados, malvados, extraños...), fe es experimentar a Dios personalmente y testimoniarlo (sacerdocio real). No podemos permitir que esta originalidad y belleza se disuelvan en la nada.

II. AMBIGÜEDAD SACRAMENTAL

Al igual que los dogmas componen la estructura de la fe cristiana, los sacramentos suponen lo correspondiente respecto del culto eclesial. Pues bien, sin ningún ánimo peyorativo, los sacramentos trasudan ambigüedad por todos sus pliegues; es más, la definición más genérica de sacramento, la de signo sagrado, está ya contemplando la conexión de dos mundos, el material y el espiritual, en una ambivalencia constitutiva³³. Bástenos sobrevolar los satélites verbales del universo cúltilo para corroborarlo.

1. *Sacramentum in genere*

El preludeo de los sacramentos cristianos se encuentra en una palabra griega de uso corriente en nuestras lenguas occidentales: misterio. Es un con-

³² J. COROMINAS – J.A. PASCUAL, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, II, Madrid 1980, 295ss, lo hace remontar a los albores de la lengua.

³³ Sobre los sacramentos en general, R. ARNAU, *Tratado general de los sacramentos*, Madrid 1994; F.J. NOCKE, *Doctrina general de los sacramentos*: T. Schneider, Manual de teología dogmática, Barcelona 1996, 807-846; H. VORGRIMMLER, *Teología de los sacramentos*, Barcelona 1989.

cepto que ya delata una vacilación entre medio saber y no saber, rozar sin abarcar³⁴. El sustantivo *mustérion* se compone de un sufijo que alude a un lugar o un instrumento, *-terion*, y una voz onomatopéyica, *múo*, musitar con la boca cerrada, como decir *mumm* sin despegar los labios, como los gatos maúllan por proferir miao. Así que *mustérion* reflejaría el oxímoron de expresar lo inexpressable. Tampoco hace falta darle muchas vueltas, porque es el mismo sentido que tiene nuestro vocablo “misterio”, algo secreto que se quiere intuir pero no se acaba de descifrar.

La palabra vino que ni pintiparada para designar el culto oculto –irresistible aliteración– que grupos religiosos griegos habían decantado mezclando mitología agrícola propia y espiritualidad oriental, ambas escenificando nociones de muerte y resurrección, transmitiendo fuerza vivificadora a los que las celebraban, las vivían, asegurándoles la victoria ultraterrena. El centro estaba en la participación en esas ceremonias privadas, crípticas para los no iniciados, salvíficas para los integrados, los *mustéria*. La palabra entonces adquiere una nueva acepción manteniendo constante la ambivalencia previa: “rito” litúrgico en el que la energía divina es alcanzada a través de la representación humana.

La Biblia griega LXX va a utilizar dicho término en los sentidos vistos, unas veces con el significado general de secretos profanos (Jdt 2,2; Sir 22,22) y otras en la acepción concreta de ritos paganos a rechazar (Sb 14,15.23). Pero juntando ambas nociones ambiguas –secreto intuido y presencia ritual– comienza a irse colando una tercera, típica de la apocalíptica judía, la de “decisiones divinas” escondidas y favorables que van a ser testimoniadas por y para sus elegidos (Dn 2,18s; Sb 2,22). Y ésta será la idea predominante en el Nuevo Testamento, la que resalta el designio inescrutable y salvífico de Dios que empieza a ser desplegado en medio de los creyentes (Mc 4,11) y que ha encontrado su culminación reveladora en la persona de Jesucristo. Tal es el “misterio de Dios” (1Cor 2,1): “Cristo entre vosotros” (Col 1,27).

La patrística griega, como es natural, seguirá la estela acumulada que va remolcando tras sí el vehículo *mustérion*, cada vez más espumosa de polivalencia, coagulada en torno a tres grumos³⁵. El principal será el propiamente

³⁴ G. RICHTER-K. RAHNER, *Misterio*: H. Fries, *Conceptos fundamentales de la teología*, III, Madrid 1967, 81-94; P. NEUENZEIT-H.R. SCHLETTE, *Sacramento*: Ibidem, IV, 156-174; H. KRÄMER, *Mustérion*: H. Baltz-G. Schneider, *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, II, Salamanca 1998, 342-351.

³⁵ A. HAMMAN, *Sacramento*: A. Di Berardino, *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, II, Salamanca 1992, 1925s; A. NOCENT, *Sacramentos*: Ibidem 1926-1931; B. STUDER, *Mistagogia; Misterio*, Ibidem 1456-1457.

cristiano, el que se condensa como revelación de Dios en Cristo. Pero en ello va incluido el sentido original de fondo, el de secreto velado y desvelado. Y va a adquirir además una curiosa transformación el otro grumo, el ritual. Si inicialmente se denuestran los misterios paganos como malos plagios de la liturgia cristiana, desaparecidos aquéllos por la preferencia imperial hacia la Iglesia, se revertirá paulatinamente su significado ignominioso y la palabra *mustérion* servirá para nombrar los cultos cristianos. San Cirilo, obispo de Jerusalén de mitad del siglo IV, titulará precisamente su obra sobre el bautismo y la eucaristía *Catechesis mistagógicas*, esto es, enseñanzas de iniciación en los misterios. Y san Ambrosio, obispo de Milán en la misma época, llamará su escrito sobre algunos sacramentos *De mysteriis*.

La patrística latina va a continuar la triple acepción oscilante aportando su propio matiz lingüístico, remachando la ambigüedad. De un lado transcribirá la palabra *mustérion* como *mysterium*, y de otro la traducirá como *sacramentum*. Las Biblias latinas, Vetus y Vulgata, y los Padres comienzan usando ambos vocablos más o menos indistintamente, hasta que sus destinos semánticos vayan deslindándose. La etimología descubre en *sacramentum* una materialidad (*-mentum*, como en griego *-terion*) que engancha algo sagrado (*sacrum*), y la vida cotidiana lo emplea en ámbitos institucionales fijándolo como “juramento”, la promesa sacra de fidelidad militar al emperador o la fianza ante el templo como aceptación de sentencia de un tribunal. Fue Tertuliano quien supo aplicar la palabra al bautismo, el compromiso ritual por la doctrina cristiana³⁶, y con ello quedó asentada su validez para la fe y los cultos de la Iglesia. *Mysterium* tendrá que ver entonces sobre todo con la acepción genérica profana de secreto o con su correspondencia religiosa de revelación, mientras *sacramentum* se reservará para la acepción paralela de rito religioso, comportando además la de compromiso humano. Pero toda esta plurivalencia no puede dejar de estar entremezclada: los cultos cristianos son plasmación del designio misterioso divino, comportan la gracia de Dios y atan la voluntad del participante.

La consideración sobre el símbolo ratifica la ambivalencia de fondo que venimos resaltando³⁷. *Súmbolon* significa “conjunción”, reunir dos o más elementos dispersos, de modo que a partir de uno se pueda deducir el resto, llegar al todo desde la parte. Platón lo empleó para el mito del andrógino demediado por los dioses en hombre y mujer para evitar su fuerza, de forma

³⁶ *A los mártires* 3,1.

³⁷ H.R. SCHLETTE, *Símbolo*: H. Fries, *Conceptos fundamentales de la teología*, IV, Madrid 1967, 271-279; J. RIES, *Symbolé, symbolisme*: *Catholicisme*, XIV, París 1996, 636-654.

que cada parte es *súmbolon* de la otra³⁸, algo así como nuestra popular media naranja. En sentido más general se puede decir que la filosofía platónica va a hacer del simbolismo una de sus claves interpretativas. Para ella la realidad se explica como una separación entre lo sensible y lo inteligible, de manera que no puede entenderse lo primero sin lo segundo, y además lo uno participa de lo otro como el molde y la copia, como la figura y la sombra. Podríamos considerarla una “ontología o metafísica del símbolo”³⁹, las cosas visibles son imágenes o reflejos de la veracidad espiritual, de las ideas invisibles.

Siendo utilizado el platonismo por parte de la patrística como metodología para la exposición del cristianismo, la mentalidad simbólica inundará tanto la teología de la salvación como la liturgia sacramental. *Súmbolon* sirve para los personajes del Antiguo Testamento que prefiguran las realidades del Nuevo, para los ritos religiosos principales, para sus elementos (agua bautismal, óleo de unción) y para las fórmulas utilizadas en esos ritos. Precisamente los latinos impondrán la transliteración *symbolum* para las confesiones de fe que se expresaban en el bautismo. Al final, símbolo acabará concretándose en dos direcciones prominentes, como credo de fe y como tipología representativa, cediendo para sacramento la denominación de los ritos cúltricos. Pero la escolástica, con su gusto por el aristotelismo causal y empírico, marcará el declive de la acepción tipológica y del símbolo. Y no digamos la modernidad cartesiana y científica, que en su pulsión matemática y física enterrará el simbolismo como lo más opuesto al positivismo y la verdad.

2. Sacramenta in specie

La concreción en siete de los sacramentos como ritos fundamentales de la Iglesia, separados del resto de ceremonias que quedaron postergadas en el subgrupo de sacramentales, es una de las invenciones de la teología escolástica. ¿Cómo se llegó a esta conclusión? ¿En qué se basaron para discriminar exactamente lo que era sacramento estricto y lo que se definía por su parecido al sacramento, esto es, sacramental? Al parecer concurrieron varias razones, ninguna de ellas suficiente por sí sola, de modo que la explicación última se mueve entre la mezcolanza, la casualidad y la necesidad. Pero los escolásticos eran muy quisquillosos, no iban a dejar un cabo suelto así como así.

La argumentación primera sería teológica, encontrando en la Escritura y luego en los Padres la mención de los ritos más importantes y antiguos: el

³⁸ *Banquete* 191d.

³⁹ SCHLETTE 274.

bautismo y la eucaristía, por supuesto, los “sacramentos mayores o principales”, pero también el perdón (Jn 20,23) y la unción (St 5,14), la confirmación (Hch 8,14-17), la ordenación (1Tm 4,14) y el matrimonio (Ef 5,32)⁴⁰. Otro argumentario sería el simbólico, advirtiendo en la cifra siete un número perfecto y paradójico donde los haya, una fracción completa o una totalidad parcial: tres personas divinas (Padre, Hijo y Espíritu) y cuatro elementos mundanos (agua, tierra, fuego, aire) suman el total de la realidad, los planetas eran siete, la semana tenía siete días, la enseñanza constaba de siete artes (*trivium* y *quadrivium*)...⁴¹. Además de esto, la consideración sociológica no es desdeñable: así como la patrística asumió para los ritos cristianos las virtudes de los cultos místéricos, la escolástica tuvo que delimitarlos especialmente, dado que al dirigir la cristiandad correspondía a la Iglesia el ordenamiento socio-religioso de la vida. Como remate, el sello antropológico de santo Tomás parece cuadrar las cuentas, desflecando siete momentos esenciales de la vida humana que serían los realizados por la liturgia cristiana: nacimiento, alimentación, crecimiento, equivocación, dedicación eclesial o familiar, enfermedad y muerte⁴².

En todo caso la fijación litúrgica en número septenario estaba cogida con alfileres, y uno de los caballos de batalla de la protesta protestante –otra aliteración– fue precisamente el sacramental. Donde unos definían siete como cifra revelada por el Espíritu, los otros no hallaban más que dos rastreando las palabras de Cristo. (Ni que la Trinidad estuviese dividida.) Sólo tras una de esas famosas contribuciones que han agigantado la figura de Karl Rahner, la teología católica puede admitir que los sacramentos son “auto-realizaciones de la Iglesia”, es decir, modos de cumplir su tarea de trasladar el anuncio de salvación a la existencia concreta humana⁴³. De un plumazo solventó los arrecifes traicioneros de la navegación ecuménica: no es necesario que Cristo haya instituido directamente cada sacramento, todos provienen indirectamente de él a través de la Iglesia; no es trascendente el número de siete, podrían ser seis (inicialmente estuvieron unidos bautismo y confirmación) o nueve (numerando de modo independiente diaconado y

⁴⁰ Y. CONGAR, *La idea de sacramentos mayores o principales*: Concilium 4, 1968, 24-37.

⁴¹ J. DOURNES, *Para descifrar el septenario sacramental*: Concilium 4, 1968, 75-94. El simbolismo de los números es muy antiguo. Está presente en la Escritura: “doce” como totalidad desde la astrología babilónica, “cuarenta” como tiempo de preparación y prueba (o castigo) desde la media existencial humana; y en la filosofía pitagórica: las cosas son números en cuanto ordenables y combinables (ARISTÓTELES, *Metafísica* 1090a).

⁴² *Suma teológica* III,65,1.

⁴³ *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1964. Original alemán de 1960.

episcopado) o los que provea la eficacia pastoral de la Iglesia. Sin pretender meternos en la piel protestante, la propuesta parece bastante asumible para ellos, de hecho en los inicios dudaron respecto a la penitencia⁴⁴, han mantenido ritos litúrgicos de ordenación y matrimonio, y los pastores incluyen en sus deberes la visita y consuelo de los enfermos.

Ligada al número siete, la interpretación causal de la gracia en los sacramentos será otra de las aportaciones de la teología bajomedieval. La utilización del aristotelismo para comprender la fe, característico de la escolástica, llevará a esta conclusión adoptando su realismo instrumental. Si desde la filosofía platónica la patrística había concebido los sacramentos como ritos que *participaban* de la salvación divina que representaban, el aristotelismo servirá a la escolástica para *materializar* ese aspecto restringiéndolo como distintivo de los siete sacramentos. Para Aristóteles la filosofía se centra en investigar la causalidad, descubrir la verdad consiste en “ocuparse de la esencia de lo existente”, “buscar la causa de las cosas”⁴⁵. Así, los sacramentos serán interpretados y aislados no sólo en cuanto *contienen* la gracia, la simbolizan, siguiendo la mentalidad de participación de la copia en el original, sino en cuanto la confieren, la *causan*, por la fuerza misma de la acción celebrativa originante. Los sacramentos son instrumentos, condensaciones de la gracia. Trento compendiará la elucubración escolástica de los sacramentos como “forma visible de la gracia invisible”, que “contienen y confieren la gracia que significan a los que no ponen óbice”⁴⁶. Pero todo ello no va a poder escapar de la ambigüedad, cuando no inmerja directamente en la confusión.

Para san Agustín, quien más habría elaborado una sacramentología en la patrística, los sacramentos son “signos sagrados”, estructura visible de palabra y elemento que anuncia una presencia invisible, ceremonias simbólicas que al participar de lo divino comunican al creyente fuerza salvífica. El *sacramentum* incorpora y por tanto inculca la *res* que señala, una energía en quien se zambulle y cree⁴⁷. Las características centrales del sacramento en cuanto rito, gracia y compromiso son claras en él. Pero debido a su esencialismo, la definición del mínimo para que algo sea lo que es, la teología esco-

⁴⁴ *La cautividad babilónica de la Iglesia* ruge con las primeras palabras: “Comenzaré por negar la existencia de siete sacramentos y por el momento propondré sólo tres: el bautismo, la penitencia y el pan”. La penitencia es comentada luego como mera actualización del bautismo, augurando su fin.

⁴⁵ *Metafísica* 993b; 1025b.

⁴⁶ DENZINGER-HÜNERMANN 1639; 1606.

⁴⁷ Por ejemplo, *La doctrina cristiana* 3,13; *Tratados sobre el evangelio de san Juan* 80,3; *Cartas* 89,9.

lástica deviene minimalista. La gracia sacramental es eficaz *ex opere operato*, en virtud de la obra realizada, independientemente de la fe del ministro que lo imparte y casi de la del sujeto que lo recibe. A éste sólo se le pide que no lo rechace, que no ponga obstáculo activo. Tan estricta objetividad abocaba a un automatismo cercano a la magia. Se irá negligiendo el rasgo de compromiso personal de los sacramentos para atollarse en su básica estructura externa. Se la llamó materia y forma, siguiendo el esquema de Aristóteles para abordar la composición de la realidad, que parecía concordar con la terminología agustiniana de elemento y palabra. Pero dicha determinación era difícil (cuál es la materia del matrimonio y la penitencia), cambiante (materia del orden en la entrega de instrumentos o en la imposición de manos, forma de la unción penitencial o sanante), abstrusa a fin de cuentas para la espiritualidad sacramental.

Así que de los tres rasgos legados por la sacramentología patristica: rito, gracia y compromiso, el último parece diluirse en el limbo de lo superfluo. No debe, sin embargo, olvidarse. El óbice u obstáculo de que habla Trento como invalidación de la gracia sacramental es precisamente la pasividad o ausencia de fe personal. Ello está presente en la escolástica, aunque emborronado por su estilo académico, casi su deformación profesional, el irrefrenable impulso analítico que todo lo desmenuza al límite, hasta llegar a una pequeñez conceptual y una nada real. En los sacramentos, siguiendo la terminología agustiniana, los teólogos desgajaron sus tres componentes básicos desde tres posibilidades de recepción, naturalmente objetándose entre ellos, otra característica académica, aunque en este caso positiva pues obliga a afinar al máximo la lógica. Pedro Lombardo encuadrará las situaciones y Tomás de Aquino fijará los términos⁴⁸. El *sacramentum tantum* se refiere al hecho ceremonial externo, el signo sensible simplemente, que tiene lugar cuando alguien lo recibe sin fe. La *res tantum* señala la gracia misma, la realidad espiritual invocada y presencializada, la meta del rito sagrado, alcanzable sin el sacramento en el caso del martirio. Y finalmente, la *res et sacramentum* expresa la conjunción ideal entre la gracia y la liturgia, que se da cuando uno vive la celebración sacramental con fe. De manera que no es posible la gracia sacramental sin la fe del receptor, los sacramentos son eficaces sólo en la fe.

Después de tanto merodeo conceptual la antropología contemporánea ha replanteado el valor del símbolo, la esencia simbólica del hombre en cuanto ser corpóreo-espiritual: el primer arte funerario, las pinturas de las cavernas, el alfabeto, los mitos ¿qué son sino aspiraciones, explicaciones y co-

⁴⁸ ARNAU, 1994, 122-125.

municaciones simbólicas? Convencionalmente el símbolo se entiende como un signo, si bien un signo especial⁴⁹. Todo signo funciona como un vector (significante) que apunta a algo distinto de sí (significado). Tanto significante como significado pertenecen a la experiencia sensible, y entre ellos se da una ligazón natural: el humo es signo de fuego. El símbolo quiere avanzar un poco más. Pretende ser un signo pero de algo no accesible a los sentidos, respondiendo a la apertura trascendente del espíritu humano. Para ello, para que un significante sensible desvele un significado metafísico, necesita un eslabón intermedio que conecte ambos, un significado en parte visible y en parte oculto, un primer significado perceptible que aluda a su vez al segundo significado inaccesible. Será una sugerencia mitad natural y mitad convencional de algo abstracto. Por ejemplo, el blancor es signo de cosa intocada, en consecuencia es símbolo de honestidad y pureza: *candidatus* y *candidus* significan blanqueado y blanco en latín, y después aspirante e inocente. O también, un trapo de colorines suele valer de identificación colectiva, que a su vez representará cohesión, un pasado y un destino comunes: la bandera es símbolo de la patria.

El significado segundo, la meta del significante simbólico, necesita del significado primero para ser accesible, o dicho con otras palabras, sólo puede señalarse lo sobrenatural desde una doble estructura natural, la segunda con un pie en cada borde. Justamente como el lenguaje analógico, en parte unívoco y en parte equívoco, el único posible para nombrar lo divino, pues al mismo tiempo brota de la experiencia y supera la experiencia: Dios es bueno pero no exactamente como experimentamos lo bueno, sino mucho mejor, supremamente. El símbolo es así como un signo doble, de modo que su ambivalencia inicial se duplica. Y por si todo esto fuera poco, en su pretensión metafísica los símbolos sólo pueden ser sugeridores y dúctiles, esto es, polisémicos. El fuego (significante), a partir de sus efectos materiales, calor y combustión (significado primero), sugiere calidez de hogar, pasión de amor, pero también destrucción y violencia, o tal vez purificación y recomienzo (significado segundo).

De forma, modo y manera que la ambigüedad sacramental que estamos evocando desde el principio no hace más que aumentar cuanto más la analizamos. O quizá que el paso del tiempo nos ha ido haciendo cada vez más conscientes de su polivalencia. En resumen, si no quieres caldo toma dos tazas.

⁴⁹ P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, 283ss; R. PANIKKAR, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Barcelona 1998, 19-32.

3. Sacramentum ordinis

La tradición legada por la teología patristica y escolástica debe ser conjuntada con la mentalidad actual. Comprendería así los sacramentos de la Iglesia como su liturgia principal (elemento y palabra, materia y forma, gesto y oración) que escenifica y revela la fuerza de Dios (*virtus, gratia*, salvación) en situaciones concretas de la existencia humana interpelando su adhesión (compromiso, fe, voluntad). Ritos religiosos de decisión, ¿hasta qué punto queda ligada en ellos la presencia de Dios? La elucidación de este punto es la base de la teología sacramental.

Los sacramentos son símbolos, signos sagrados, alusiones a lo trascendente. Parten de una realidad mundana (significante) que quiere escenificar para el creyente un hecho espiritual (significado segundo), para lo cual necesitan un elemento intermedio (significado primero) asociado de modo natural tanto a la realidad mundana como espiritual. En cuanto símbolos, no sirven a necesidades físicas sino psíquicas, se dirigen a la fe, nutren la experiencia religiosa⁵⁰.

En el bautismo (de *baptismós*, baño) el agua indica primeramente lavado, que de ese modo sugiere limpieza religiosa, perdón de los pecados. El agua bautismal no lava físicamente, sino que sirve para representar una purificación espiritual, es como una limpieza del pecado. ¿Hasta dónde llega ese “como”? Por definición, por ser simbólico-religiosa, no puede ser una eficacia meramente indicativa, neutra. E igualmente por definición tampoco puede ser física, material. Así que será una eficacia justamente *sacramental*, esto es, real desde la fe. El bautismo limpia del pecado por el arrepentimiento y conversión de quien se bautiza, si es adulto, o por la protección de la familia y comunidad salvífica mediante la formación en la fe, si es niño.

En la eucaristía (de *eukharistía*, agradecimiento o bendición de la mesa) el pan y el vino compartidos expresan unión vital, como una comida familiar o un banquete de bodas, lo que a su vez sirve para señalar la unión espiritual de los convidados con Jesucristo y entre sí, la comunión, como todos comulgamos del mismo pan todos somos el mismo cuerpo (1Cor 10,17). La presencia de Cristo en el pan y el vino, por ser simbólica no es física y por ser sagrada no es sólo simbólica: es sacramental, de nuevo, cierta desde la mística creyente. La comunión entre los cristianos no es consanguínea o física ni abstracta o simbólica, sino igualmente sacramental: son Iglesia, comunidad de compromiso religioso.

⁵⁰ *Sacrosanctum concilium* 59.

En el sacramento del orden (de *ordo*, estamento) la imposición de manos es señal de trasmisión, en este caso trasferencia de autoridad que hacen los anteriores ministros a los nuevos, que a su vez simboliza la elección divina para presidir la comunidad eclesial. No es una designación directa de Dios para regir la Iglesia, no hay una esencia superior del ministerio ordenado sobre el bautismal. Pero tampoco es un nombramiento puramente social, funcional, para evitar barullos de convivencia religiosa. Es un nombramiento sacramental, querido por Dios desde la fe.

La polémica actual sobre una interpretación funcional u ontológica del ministerio es tan antigua como la Reforma. Para Lutero es un cargo social y temporal, a disposición de la comunidad que lo elige y puede desahuciarlo. Trento insistió por tanto en la doctrina ontológica escolástica del carácter y la consagración permanente⁵¹. Quizá habría que resolver que el ministerio de gobierno en la Iglesia ni es funcional ni esencial, sino todo lo contrario, las dos cosas a la vez, una esencia funcional o una función esencial, vete tú a saber. Si fuera sólo funcional se podría variar a capricho, según vaivenes culturales y temporales, demasiado humanos. Si fuera únicamente esencial sería intocable, estratosférico, demasiado sagrado, justamente lo que abrogó el evangelio.

La autorrealización de la Iglesia ha exigido desde el principio ministerios de dirección según necesidades circunstanciales, sucesivamente los Doce (pensando en renovar Israel) y los Siete (aludiendo a los gentiles de Palestina); luego apóstoles, profetas y maestros (organizándose para la evangelización itinerante); episcopos, presbíteros y diáconos (priorizando la consolidación local). No son sacerdotes, pero su carisma es imprescindible para la misión de la Iglesia, dedicados a la enseñanza y vivencia unitarias de la fe en sus comunidades, de modo que ellas la irradian posteriormente. No es que sólo ellos deban leer, interiorizar, celebrar y testimoniar la Escritura, cosa de todos, sino que su *ministerio* es aunar la diversidad de experiencias individuales, culturales e históricas en la conexión única con el origen, la tradición y la actualidad conjuntas de la Iglesia⁵².

Todos los cristianos son responsables de la propia fe y su testimonio, pero los ministros eclesiales lo son de la unidad de fe o Iglesia. Sin fe común no habría Iglesia, pero como la Escritura sola es diversamente interpretable, sin ministros no puede haber fe común, ni por tanto Iglesia unida (como muestra el protestantismo). Y también al revés –como un círculo virtuoso–,

⁵¹ DENZINGER-HÜNERMANN 1609; 1767; 1774.

⁵² DIANICH 175-243.

sin Iglesia única languidecería la fe, no es posible su conservación intacta a través del tiempo, los individuos son finitos y distintos y la fe se deshilaría entre civilizaciones, siglos y mentalidades hasta hacerse irreconocible (como entre luteranos y bautistas, por ejemplo, que brotando de la misma fuente han difluido mucho su credo), necesitándose también el ministerio eclesial, “sin ministerio no hay Iglesia”⁵³.

El ministro no es especialmente *alter Christus*, cosa que conviene y concierne a todo creyente. De hecho, fue una fórmula empleada inicialmente por Pío XI para fomentar la espiritualidad y ética sacerdotales más que su dignidad⁵⁴, y cuyo rastro evangélico es más general (Lc 10,16). Tampoco habría que pensar que actúa particularmente *in persona Christi* mejor que *in persona Ecclesiae*. Los matices de estas últimas expresiones provienen de discusiones escolásticas sobre la situación de sacerdotes excomulgados, si pierden la primera, referida al poder consecratorio de orden, o sólo la segunda, centrada en el poder eclesial de jurisdicción⁵⁵. Pero esa es otra discusión, más bien farragosa y canónica. En nuestro caso, podríamos decir que todo cristiano debe saberse actuando *in persona Christi*, es una cuestión de testimonio existencial, mientras el ministro obra *in persona Ecclesiae*, representando la construcción unitaria de la fe, tanto en la enseñanza doctrinal como en la presidencia institucional.

El ministerio no es un estamento de poder sagrado dentro de la Iglesia, sino un encargo imprescindible para que la Iglesia cumpla su función. Si la Iglesia es vehículo de la revelación de Dios en Cristo, y si no puede existir Iglesia sin ministerio ordenado, éste es instrumento indirecto de la presencia de Dios cuando mantiene, y sólo en ese caso, la cohesión eclesial. El ministerio debe conservar la Iglesia, por tanto la palabra evangélica, no es una mera función social, la fe los considera elección divina. Más allá de su testimonio personal de fe, que le une a todo cristiano, su carisma de presidencia sirve al testimonio común de fe, que es la Iglesia.

La importancia entonces estriba en el ministerio, no en los ministros, pero ¿quién no lo confunde?, ¿quién puede evitar trastabillar en el difuso borde que separa cargo y persona, grandeza institucional y debilidad individual? El ministerio ordenado implica autoridad, pero no en sí sino sólo para la comunión eclesial, y a saber cuándo aquella era inevitable o exigible y cuándo no, cuándo era preferible imponer la obligación y cuándo deseable

⁵³ IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los tralianos* 3,1.

⁵⁴ *Ad catholici sacerdotii*: AAS 28, 1936, 5-53.

⁵⁵ GRESHAKE 153-158.

aceptar la libertad. Es la oscilación misma del carisma: mitad aptitud y mitad actitud; del ministerio: un servicio vacío si no incluye autoridad; y del sacramento: un misterio sólo descluido en lo prosaico.

Las funciones del ministerio eclesial suelen compendiarse sin mucha discusión desde el Vaticano II en tres: regia o pastoral, profética o magisterial y sacerdotal. Proviene de las tres instituciones básicas del Antiguo Testamento, que el Nuevo vio realizadas en Cristo, los Padres extendieron a los cristianos y el protestantismo ajustó para el ministerio, lo que fue asumido en el pasado siglo por el catolicismo⁵⁶. Pero dado que la misma tripartición se aplica al laicado⁵⁷, su valor caracterizante y distintivo del ministerio desaparece. Quizá podría intentarse una clarificación distinguiendo términos hasta ahora sinónimos. A todo cristiano concernirían las funciones regia de soberanía y libertad, y profética de actualización y testimonio personal de la fe. El ministerio eclesial, por su parte, consistiría en el desempeño del encargo pastoral de cohesión colectiva y magisterial de enseñanza oficial: fueron las razones de su origen en la primitiva Iglesia y son las razones que lo siguen haciendo necesario. Y todos quedarían conjuntados de nuevo en la función sacerdotal, tal como venimos diciendo: ser cristiano significa vivir desde un sacerdocio existencial, la dignidad y obligación que impone el conocimiento de la revelación en Cristo.

De las dos tareas ministeriales la principal es el servicio magisterial o de la palabra. Que la Iglesia es “asamblea de Dios” (1Cor 1,2) o “comunidad del Espíritu” (2Cor 13,13) quiere decir que está convocada y conformada por la fe. Ahora bien, “la fe viene de la predicación” (Rm 10,17). Como la Iglesia se asienta en la fe, la labor central del ministerio es enseñarla y cuidarla. Una vez más, portador de fe es todo creyente, pero la tarea ministerial se refiere a la fe comunitaria: la fe del origen, de la tradición y de la actualidad que vincula a todos, la doctrina que produce unidad. Pero para mantener la fe común y la comunión de fe, para mantener la Iglesia, es necesario un servicio de autoridad, la función de pastor, símbolo de poder solícito y no despótico. Un poder tendente solamente a la cohesión de la doctrina y de la comunidad. Las funciones pastoral y docente quedan mutuamente imbricadas en el ministerio, no es posible la una sin la otra, fe común que no precise de autoridad y autoridad que no mire a la fe común. Estas dos funciones integrarían el *munus sanctificandi* –el hasta ahora llamado oficio sacerdotal– del ministerio: en la oración litúrgica, en la administración sacramental, el ministro proclama la palabra y preside la reunión.

⁵⁶ O'DONNELL-PIÉ-NINOT 1072-1075.

⁵⁷ *Lumen gentium* 25-28; 34-36.

¿En qué se diferencia el presbiterado diocesano y el regular? Las funciones ministeriales de enseñar y presidir quedan concentradas en una comunidad parroquial, en el primer caso, mientras que en el segundo son delegadas en una institución religiosa para organizar su difusión mundial. Es decir, según qué caso, las mismas tareas tienen un empleo más local o más internacional, al primero le distingue el arraigo parroquial, al segundo la itinerancia indefinida. De todos modos, es una diferencia líquida, poco fija, pues partiendo de una diversa tonalidad vocacional –una más individualizada, otra más comunitaria– su ejercicio fáctico pudiera igualarlas por completo.

Terminando. Tenemos pues ambigüedad sacramental al principio, en el medio y al final, la ambivalencia y equivocidad nos rodean por todas partes, cuando no la oscuridad y el enrevesamiento. Pero al fin y al cabo todo ello deriva del sacramento mismo, no parece haber solución a la paradoja. Es el precio a pagar por la conexión de lo mundano y lo sagrado, por necesitar visibilizar lo invisible, por celebrar lo divino en forma humana, por integrar en oración tanto el don como la tarea. La solución será no perdernos en la ambigüedad renunciando a entenderla e iluminarla, dejándola en su contradicción. Pero tampoco podemos eliminarla como si no existiese, identificando el envés con el revés, la empiria y la teología, la física y la fe.

TOMÁS MARCOS MARTÍNEZ, OSA
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid