

## EL DIACONADO PERMANENTE Y LOS DIVERSOS MINISTERIOS EN LA IGLESIA

Joseph A. Komonchak\*

DOI: <https://doi.org/10.52039/seminarios.v23i65-66.2814>

Nuestro tema sugiere muchos interrogantes. Advierto desde el principio que algunos no son de mi competencia; otros, están bien tratados en libros y artículos de revistas. No estoy especializado para tratar las relaciones concretas existentes entre el diaconado y otros ministerios, ya sean «laicos» o el de los presbíteros y obispos. Trataré esas relaciones a un nivel práctico ya que lo que se puede decir a un nivel teórico son generalidades con las que no me gustaría malgastar su tiempo. Más aún, no intento discutir la historia de los ministerios, del diaconado y su interrelación, ya que son materias tratadas en publicaciones, que, presumimos, estarán a su alcance. Haré hincapié en otra serie de cuestiones, como son las relaciones entre la práctica y la teoría del ministerio. Empezaré con algunas reflexiones sobre la Iglesia y el Ministerio, urgiendo especialmente la necesidad de apropiarnos de nuestra propia experiencia de los ministerios y de su variedad. Tendremos presentes algunos elementos de la teología clásica del Orden, que servirán de fondo para algunas cuestiones que han surgido, tanto a nivel práctico como teórico, en la evolución del ministerio a partir del Concilio Vaticano II. Finalmente, perfilaré algunas soluciones prácticas y teóricas, indicando especialmente cómo el diaconado puede contribuir a esas soluciones.

### IGLESIA Y MINISTERIO

#### *La matriz de la experiencia religiosa*

Beda el Venerable escribió que «la Iglesia, cada día, da a luz a la Iglesia»<sup>1</sup>. Más recientemente, Bernard Lonergan escribía que «la

\* Joseph A. Komonchak es un teólogo de la Facultad del Seminario Dunwoodie de la archidiócesis neoyorkina. Este es un trabajo que el autor nos ha permitido traducir, después de presentarlo en el Quinto Encuentro de Directores, celebrado en Nueva Orleans el pasado febrero. Traducción de Francisco Lausac Solán.

<sup>1</sup> Beda, *Explanatio Apocalypsis*, Libro II (P. L. 93, c. 166 d).

Iglesia cristiana es un proceso de autoconstitución»<sup>2</sup>. Algunos, en una primera impresión, tildan a estas dos afirmaciones de cierto «narcisismo eclesiástico» o «introversión eclesiológica», y se inclinan por una eclesiología centrada en el Reino de Dios y en el servicio a la humanidad...<sup>3</sup>. Pienso que, aunque hay mucho de estimable en esta «revolución copernicana», es necesario darse cuenta que mientras la Iglesia exista para servir a Dios y preparar su Reino, lleva a cabo ese servicio a través de unos ministerios, cuyo efecto simultáneo es su propia autorrealización. Si la Iglesia es la «congregatio fidelium», el cuerpo concreto de creyentes a los cuales Dios ha llamado y a través de los cuales llama a otros al conocimiento y amor de Jesucristo, entonces, sirve a su fin ya que surge en el mundo una nueva generación de creyentes, que constituyen la Iglesia cristiana porque están unidos por una fe, una esperanza y un amor específicos.

La Iglesia se da cuenta de que se da a luz a sí misma a través de un conjunto complejo de palabras y acciones, celebraciones, roles, instituciones, actos de servicio, etc. El agente principal de la autoconstitución eclesial es el Espíritu Santo, el Espíritu de fe, la promesa de nuestra herencia futura, el verdadero amor de Dios, derramado en nuestros corazones. Esta fe, esperanza y amor comunes, constituyen la «comunidad del Espíritu Santo», que se realiza concretamente como una comunidad humana unida por su propio lenguaje, ritos, tradiciones, roles e instituciones, trabajos y servicios. Esta incorporación concreta y efectiva de la fe, esperanza y amor cristianos en un cuerpo de seres humanos, constituye, como hecho histórico y social, la primera mediación de la Iglesia de generación en generación. Siendo sencillamente ella misma, la Iglesia es ya signo e instrumento, es la presencia y poder perpetuados del significado y valor que Jesucristo incorporó y ofreció a la humanidad para su modo de vivir<sup>4</sup>.

La eficacia y significado concreto del papel mediador de la Iglesia se aprecia mejor reflexionando sobre nuestra propia trayectoria religiosa. ¿Cómo llegamos a oír hablar de Jesucristo y de su Padre? ¿Por parte de quién? ¿Cuándo? ¿Cuándo tuvimos por primera vez lo que podríamos llamar «una experiencia religiosa»? ¿En qué contexto? ¿Solos o con otros? ¿Hubo alguien que nos ayudó a darnos cuenta de ello? ¿Cuándo empezó a tener un sentido? ¿Qué palabras usamos para expresarlo? ¿Dónde las aprendimos? Cuando empezamos a leer la Biblia, la voz del Señor, la de los profetas, la de los apóstoles, ¿era

<sup>2</sup> Bernard Lonergan, *Method in theology*. Nueva York, Herder y Herder, 1972, 363.

<sup>3</sup> Richard McBrien, en Estados Unidos, ha hecho una dura crítica de la teología eclesio-céntrica; una crítica semejante, aunque a diferentes niveles, se puede observar por parte de la Teología Política y Teología de la Liberación.

<sup>4</sup> Esta descripción refleja la definición de Iglesia que vemos en *Lumen Gentium* 1.

el eco de lo que ya habíamos oído en nuestro interior? ¿Nos hemos sentido alguna vez en comunión cuando leíamos a Ignacio de Antioquía, a Ireneo, a Agustín, a Teresa de Avila, o a Newman? ¿Cuándo los sacramentos fueron por primera vez algo vivo para nosotros? ¿Dónde aprendimos por primera vez a esperar el perdón? ¿De quién? ¿De manos de quién hemos sentido la experiencia de un Dios consolador, animador, dispuesto siempre a recibirnos?

Para entender lo que trato de explicar a través de estas preguntas, permítidme decirles que mi intención es hacer sugerir algo parecido a lo que Karl Rahner y Lonergan, entre otros, quieren decir cuando muestran que hoy la «teología de la gracia» debe ser escrita como «teología de la experiencia religiosa». En la teología de la Iglesia debe haber también una dimensión existencial y de experiencia, pues la Iglesia es para todos nosotros, en primer lugar, un objeto de nuestra propia experiencia. La mayoría de nosotros, no llegamos a ser católicos porque estemos convencidos de los argumentos señalados por los apologistas católicos y sospecho que tampoco permanecemos en la Iglesia por ellos. Somos católicos porque encontramos y seguimos encontrando a Dios en la Iglesia; o mejor, porque Dios nos ha encontrado y nos encuentra en y a través de la Iglesia. La Iglesia como comunidad humana es la creatura de la revelación de Dios en Cristo y de su amor en el Espíritu y, creyendo la palabra predicada y urgidos por el amor derramado en nosotros, tenemos nuestro hogar en la Iglesia. Pero, como nuestro propio hogar familiar, la Iglesia estaba allí primero, y no nos podemos imaginar «a-eclesiales» de manera que podamos pretender aislar un supuesto yo «privado», «real» de la matriz de nuestra casa, familia, vecindad. Eso es lo que significa cuando decimos que la Iglesia es nuestra Madre y que nosotros somos sus hijos<sup>5</sup>.

Esta experiencia fundante de la Iglesia es, al mismo tiempo, una experiencia de la multiplicidad de los ministerios de la Iglesia. En estos ministerios nos encontramos a nosotros mismos como «objeto» de sus servicios, algunos de ellos sacramentales, otros educativos, sociales etc. Pero para todos nosotros, hubo una persona o grupo que nos habló de Dios, de su amor y de Jesucristo. A través de sus palabras y de su acción, nos formamos una visión cristiana. Aprendimos su lenguaje, asimilamos sus valores, nos orientamos con su luz bajo su exigencia y sus promesas. Llegamos a ser hombres y mujeres que aceptan como verdadera la interpretación cristiana de la realidad y luchan para vivir la vida con consistencia, teniendo en cuenta el valor y significado que esa interpretación propone y defiende.

<sup>5</sup> Robert Nisbet, *The Quest for community*. Nueva York, Oxford University Press 1953.

John O'Neill, *Making sense Together: An Introduction to Wild Sociology*. Nueva York, Harper Torchbooks 1974.

He expuesto estas preguntas y reflexiones como fondo para un examen más concreto del ministerio. A través de ellas y de vuestra propia imaginación para ampliarlas, espero que tengan un marco de referencia más amplio que el que normalmente encerraba la teología tradicional sobre el Sacramento del Orden, ya que la reflexión sobre el ministerio se centraba casi exclusivamente en los ministerios de órdenes. Pero si consideramos nuestra propia vida eclesial, se ve que el ministerio es mucho más amplio que todo lo que mostraba la teología tradicional

Veamos algunos ministerios concretos.

### *La variedad de ministerios*

En la variedad de mediaciones de cristiandad, hay muchas que surgen del simple efecto de la fe, esperanza y amor al incorporarse en vidas individuales y grupos comunitarios. En la Iglesia, como en cualquier otro lugar, la intersubjetividad es siempre el vehículo más efectivo de significado<sup>6</sup>. Hay personas que viven sus vidas con un valor y verdad transparentes y simplemente al encontrarnos con ellas, somos invitados a entrar en su mundo. Dudo de que alguno de nosotros estuviera aquí si no nos hubiéramos encontrado, al menos, con una de esas personas. A tales mediaciones podemos llamarlas «ministerios»; mi única duda se centra en que quizá esta palabra sea demasiado general para usarla cuando hablamos de ministerios más diferenciados y particulares.

En la vida concreta de cualquier Iglesia hay unos ministerios que podríamos llamar formales. Por ejemplo, la persona que prepara un programa de lectura en una parroquia, el que dirige la música de la liturgia, las personas que preparan las comidas y las reuniones de los ancianos, la gente que organiza encuentros matrimoniales, cursillos, etc. Ejercen un ministerio en el más genuino sentido de la palabra; con más o menos regularidad y teniendo cierta referencia a la comunidad eclesial. Son ministerios importantes que realizan varias dimensiones de la comunidad cristiana: educación, liturgia, servicio y acción social. Sin ellos, la Iglesia no sería ni llegaría a ser diariamente Iglesia.

Hay un segundo grupo de ministerios que llevan a cabo servicios análogos, pero de una manera más regular y estable, haciendo frente a las necesidades y sirviendo en las actividades normales de la Iglesia. Estos ministerios superan, en cierto grado, a los anteriormente cita-

<sup>6</sup> Bernard Lonergan, *Method in theology*, capítulo tercero. Peter Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A treatise in the Sociology of Knowledge*. Nueva York, Anchor Books 1967. Existe traducción en castellano. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

dos y difieren principalmente en que son ejercidos con medios más organizados o «institucionalizados»; exigen una cierta preparación y, normalmente, más dedicación, al menos, de tiempo. Pienso en los diversos coordinadores del trabajo de la parroquia; la educación religiosa, la música, la liturgia, la acción social. Si los lectores litúrgicos son escogidos para una misión más amplia que la de la simple ejecución de la lectura y, si los ministros extraordinarios de la Eucaristía reciben una educación adecuada y llevan a cabo un ministerio regular, pueden ser incluidos en este grupo. Quizá sea éste el lugar para incluir a los miembros de la junta parroquial.

Finalmente, hay un tercer grupo de ministerios: el de los obispos, presbíteros y ahora, de nuevo, el de los diáconos. Para estos ministerios, los hombres, se dice, «que están ordenados»; tienen una responsabilidad permanente para enseñar y predicar, administrar los sacramentos y regir la comunidad. A estos ministerios se les considera de origen divino, o, al menos, apostólico; que son comunicados a través de un sacramento distinto, el del Orden, y que, los que lo reciben, forman parte del «clero», la «jerarquía sagrada» de la Iglesia <sup>7</sup>.

#### *Elementos de la teoría clásica*

Ahora, una teología de las Ordenes y/o del ministerio es un intento de darle sentido a la práctica ministerial de la Iglesia. Una buena parte de este trabajo mostrará, consciente o inconscientemente, la dificultad de construir tal teoría del ministerio hoy. Pero, antes de intentar esa teoría, quiero recordar brevemente dos aspectos de la teología clásica de las Ordenes: la distinción entre clérigo y laico y la concentración en las «potestades» del ministerio.

En primer lugar, me voy a referir a la distinción entre *clérigo* y *laico*. Con el fin de simplificar, voy a recordar lo que el Código de Derecho Canónico dice acerca de los clérigos, ya que refleja fielmente la teoría clásica. Aquellos que se dedican a los ministerios eclesiásticos son llamados clérigos; no son todos del mismo grado, sino que entre ellos hay jerarquía sagrada, en la cual unos están subordinados a otros. En razón del orden, la jerarquía se compone de obispos, presbíteros y ministros; por razón de la jurisdicción, consta de Pontificado supremo y del episcopado subordinado y otros grados que la Iglesia pueda constituir (Canon 108). Solamente los clérigos pueden obtener la potestad, ya de orden, ya de jurisdicción eclesiástica (Canon 118). Por institución de Cristo, el orden separa en la Iglesia a los clérigos de los laicos en lo tocante al régimen de los fieles y al servicio del culto divino (Canon 948).

<sup>7</sup> Yves Congar, *Ministères et structuration de l'Eglise* del libro *Ministères et communion ecclésiale*. Paris, du Cerf 1971.

Pienso que no es injusto afirmar que esta diferenciación aguda entre clérigo y laico, dominó la teología clásica de las Ordenes. En los tratados *De Ecclesia* y del Orden, los únicos ministerios a los que se les dio importancia fueron los que estaban bajo el poder o potestad de jurisdicción o de orden, y ambos sólo podían ser recibidos por un clérigo. No es que los teólogos no conociesen otros ministerios en la vida concreta de la Iglesia, ministerios que podían ser ejercidos por laicos. Lo que ocurre es que nunca fueron tratados en sus consideraciones teológicas. El aspecto de gobernar de los ministros de la Iglesia, se trataba en el *De Ecclesia* y el aspecto sacramental en el *De sacro ordine*. Los tratados de eclesiología tendían a ignorar el aspecto sacramental y los tratados del Orden, ignoraban el aspecto eclesial<sup>8</sup>. La gran diferencia entre clérigo y laico puede comprenderse recordando las dificultades de Newman en relación a su artículo titulado *Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* y en relación a su afán de encontrar un papel para el laico en la Iglesia<sup>9</sup>. También pueden recordarse las divergencias que sobre el «apostolado laico» surgieron en los años cincuenta, a raíz de los trabajos de Congar y Rahner<sup>10</sup>. En resumen, la visión tradicional identificaba los ministerios con el clero y los laicos eran las personas a las que se dirigía el ejercicio de esos ministerios<sup>11</sup>.

El segundo aspecto de la teología clásica del Orden, es el hincapié que se hizo en la *potestad*. La teología medieval de las Ordenes entendió la ordenación como el rito que confería un «poder espiritual», especialmente, potestad sobre un sacramento. Este poder sacramental se definía, principalmente, haciendo referencia a la Eucaristía. Así, Santo Tomás, por ejemplo, explicó la unidad del sacramento, relacionando todas las órdenes a la Eucaristía<sup>12</sup>.

Este énfasis representó un cambio importante en relación a la visión primitiva, que veía la ordenación como una introducción al *orden* de los ministerios en la Iglesia *local*. Con la multiplicación de «ordena-

<sup>8</sup> Yves Congar, *L'Eglise: De saint Augustin à l'époque moderne*. Paris, du Cerf., 1970. Yves Congar, *Quelques problèmes touchant les ministères*, aparecido en *Nouvelle Revue Théologique* 93 (1971) 785-787.

<sup>9</sup> John Henry Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*. London, Chapman 1961. Jean Guilton, *The Church and the Laity* (La Iglesia y los laicos). Nueva York 1965. Webster T. Patterson, *Newman: Pioneer for the Layman*. Newman: pionero para el laico. Washington, Corpus Books 1968.

<sup>10</sup> Paul Guilmo, *Fin d'une Eglise cléricale? Le débat en France de 1945 à nos jours*. Paris, du Cerf 1969.

<sup>11</sup> H. M. Legrand, *Insertion des ministères de direction dans la communauté ecclésiastique* en *Revue de Droit Canonique* 23 (1973) 228.

<sup>12</sup> Raymond Didier, *L'élaboration scolastique de la théologie de l'Ordre* en *Bulletin du Comité des Etudes* 38-39 (1962) 423-447. André Duval, *Les données dogmatiques du Concile de Trente sur le sacerdoce* en *Bulletin du Comité des Etudes* 38-39 (1962) 448-472. Bernard Botte, *The Sacrament of Holy Orders*. Collegeville, Liturgical Press 1962, 219-258. David N. Power, *Ministers of Christ and His Church: The Theology of Priesthood*. Londres, Chapman 1969, 113-126.

ciones absolutas» (ordenaciones sin referencia a una Iglesia o comunidad particular), las órdenes perdieron su referencia comunitaria y llegaron a ser algo que el hombre *recibía*.

El período medieval también vio la diferenciación gradual entre la potestad de orden y la potestad de jurisdicción<sup>13</sup>. La potestad de orden el poder de santificar, especialmente, a través de los sacramentos. La potestad de jurisdicción fue el poder de gobernar a los fieles. La funesta disyunción, ya mencionada, entre la eclesiología y la teología sacramental por una parte, y entre la teología del Orden y la eclesiología por otra, tuvo como efecto la separación de las dos potestades. La jurisdicción fue considerada un asunto de gobierno público de la Iglesia y no siempre escapó de peligro de perder su base sacramental. La potestad de orden, a su vez, tendió a centrarse en el ministerio eucarístico, de tal modo, que su significación de gobierno de la comunidad iba perdiéndose de vista. La diferenciación teórica de ambas potestades fue tan grande, que los teólogos y canonistas discutieron la posibilidad de un Papa «laico» que poseyera autoridad plena sobre la Iglesia; y se dice que uno de los padres del Concilio de Trento sugirió que el Papa podía consagrar obispos para la vida sacramental de la Iglesia, en este caso concreto, la de Flandes, y podía investir de autoridad jurisdiccional a los laicos<sup>14</sup>. El efecto de todo esto fue reducir el significado de la ordenación a la comunicación de la potestad sacramental y quitar las funciones de enseñar y gobernar de su original base sacramental<sup>15</sup>. La distinción de los dos poderes afectó a la teología de los ministerios, impidiendo así una noción integral de sus varias funciones, aun cuando en la práctica ambas potestades sólo podían ser poseídas por los clérigos.

Puede parecer que me haya alejado del tema y se extrañarán de que no aterrice en el diaconado permanente y la situación actual de los ministerios. Les diré, en primer lugar, que es de cierta importancia saber cómo se origina todo esto y cómo perdura hasta hace poco tiempo. En segundo lugar, que algunos comentarios que haré de la situación actual tendrán sentido si tenemos presente este marco anterior que acabamos de ver.

### *Nuevas evoluciones en el ministerio*

Desde el Concilio Vaticano II, la Iglesia ha visto una gran evolución en la concepción del ministerio y no sería exagerado decir que ha sido

<sup>13</sup> Giuseppe Alberigo, *La Jurisdiction: Remarques sur un terme ambigu*, *Irenikon* 49 (1976) 167-180.

<sup>14</sup> Severino Dianich, *Ministère et communauté, Communautés et liturgies*, (1976) 28-29.

<sup>15</sup> Pío XII, *Mystici Corporis*; DS 3804. Véase la visión opuesta a la de Pío XII en *Lumen Gentium* 21.

la más grande y más rápida desde el siglo IV<sup>16</sup>. Este desarrollo surge de la eclesiología del Concilio y particularmente de dos de sus enseñanzas. La primera, fue la insistencia del Concilio en centrar su eclesiología en *toda la Iglesia* como pueblo de Dios antes que tratar de la distinción entre el clero jerárquico y los laicos. Se describió a la Iglesia participando de la triple función de Cristo para ver así el signo y el instrumento de la palabra y de la gracia de Cristo. La segunda enseñanza, fue la recuperación de la realidad de los carismas. El Concilio nos enseñó a *esperar* que el Espíritu Santo provocaría en la Iglesia una serie de ministerios y servicios, dones que no están mediatizados por la jerarquía. Esta restauración de los «ministerios libres», trajo como consecuencia un desplazamiento del énfasis o un cambio de modelos. Ya no sería adecuado pensar en los ministerios solamente como algo que incumbe a los clérigos, ni serían un modelo «participativo» o de «subordinación», sino que el Concilio habló de una coordinación de dones y ministerios y de comunión entre los ministros<sup>17</sup>.

Sin más demora en estas ideas ya que son de todos conocidas, vamos a considerar en primer lugar, las dos evoluciones más «formales»: la del diaconado permanente y los nuevos ministerios instituidos. En segundo lugar, veremos otras evoluciones simultáneas que no encajan fácilmente en el marco de las evoluciones «formales», como cabría esperar.

### *El diaconado permanente*

Confío en no extenderme en los orígenes y en la estructura básica del diaconado permanente. Permittedme referir las funciones que el diaconado está autorizado a llevar a cabo. El diácono, además de su función litúrgica ordinaria, puede administrar solemnemente el bautismo, reserva y distribuye la Eucaristía, preside el matrimonio, oficia en los funerales, lee la Sagrada Escritura y predica, dirige el culto del pueblo y la liturgia de la Palabra, realiza las obras de caridad, guía «remotas comunidades cristianas», y promueve y sostiene los trabajos apostólicos de los laicos. Para tales funciones, el diácono recibe la gracia del Sacramento del Orden<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Gregory Dix, *The Apostolic Ministry: Essays on the History and the Doctrine of Episcopacy*. Londres, Hodder and Stoughton 1957, 274-287.

<sup>17</sup> J. M. R. Tillard, *L'évêque et les autres ministères* en *Irenikon*, 48 (1975) 195-200. J. M. R. Tillard, *Ministère ordonné et sacerdoce du Christ*, en *Irenikon* 49 (1976) 147-166. H. M. Legrand, *Bulletin d'Ecclésiologie: Recherches sur le presbyterat et l'épiscopat*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 59 (1975) 645-724.

<sup>18</sup> Pablo VI, *Sacrum Diaconatus Ordinem* 18 de junio de 1967, sección V.

*Dos nuevos ministerios*

En el motu proprio *Ministeria Quaedam*<sup>19</sup>, la Iglesia abolió la Tonsura y las Ordenes Menores, que eran reliquias sólo conocidas en los seminarios. Las substituyó con dos nuevos ministerios: el de Lector y el de Acólito. El rito de introducción en estos ministerios, iba a llamarse en adelante «institución» y no «ordenación». La entrada en el estado clerical, que anteriormente se realizaba con la Tonsura, se reservaba ahora para la ordenación de diácono. Estos ministerios instituidos no eran clericales y podían otorgarse a hombres laicos.

De nuevo es provechoso recordar lo que estos ministerios significan. Los *Lectores* pueden leer la Sagrada Escritura (excepto el evangelio) en la Eucaristía, el salmo responsorial; pueden preparar las peticiones de los fieles (si no hay diácono); dirigir el canto y la participación del pueblo; pueden instruir a la gente para recibir los sacramentos y, si es oportuno, pueden preparar a aquellos que se les permite leer la «Sagrada Escritura por delegación temporal». Los *Acólitos* tienen que cuidar del altar, asistir al sacerdote y al diácono en la misa, distribuyen la comunión como ministros extraordinarios; en algunas circunstancias, pueden exponer y reservar el Santísimo, pero no bendecir con él...

*La situación práctica*

El ejercicio concreto de los ministerios en la Iglesia de hoy, no refleja lo que cabría esperar de estas descripciones oficiales hechas en relación a estos tres nuevos ministerios. Pienso que no hay parroquias en las que todas las funciones asignadas a estos «ministerios instituidos», no sean llevadas a cabo por laicos, tanto mujeres como hombres. Solamente una de estas funciones es designada con un rito formal —el ministro extraordinario de la eucaristía— para lo cual ni se necesita estar «ordenado» ni «instituido» sino «delegado» o «mandado» (aunque, incluso esto, no es necesario en situaciones de necesidad). Clarificaciones posteriores de Roma han intentado hacer una distinción entre un «ejercicio ordinario» y «uno extraordinario» de estas funciones<sup>20</sup>. Pero esta distinción es irreal en situaciones donde

<sup>19</sup> Este motu proprio, fue publicado el 15 de agosto de 1972. Comentarios referidos a *Ministeria Quaedam*: Documentation Catholique 69 (1972) 858-859. Notitiae 9 (1973) 86-96. Carlo Braga, *Ministeria Quaedam* en Ephemerides Liturgicae 87 (1973) 191-214. Hubert Muller, *De Suppressione Ordinum Minorum et de nova Institutione Ministeriorum in Ecclesia Latina*, aparecido en Periodica 63 (1974) 99-120. Guy Oury, *Des ordres mineurs aux ministères*, en Esprit et Vie 83 (1973) 380-383. Giuseppe Rambaldi, *Ab Ordinibus Minoribus ad Ministeria*, en Periodica 62 (1973) 173-191. Hubert Socha, *Die Dienstämter des Lektors und Akolythen*, en Münchener Theologische Zeitschrift 25 (1974) 138-151.

<sup>20</sup> Notitiae 9 (1973) 16 y 164.

los lectores «ordinarios» de la misa no han sido «instituidos» y donde los ministros «extraordinarios» de la Eucaristía tienen ya un ministerio con regularidad. No conozco a ningún obispo de este país que haya «instituido» hombres laicos para estos ministerios y hay jerarcas que han informado a Roma de que no «instituirán» hombres laicos, ni candidatos para el diaconado o el sacerdocio hasta que «las mujeres no sean incluidas en estos ministerios»<sup>21</sup>. Los nuevos «ministerios», pues, no han traído nada práctico en el ejercicio concreto del ministerio.

La situación práctica del diaconado es bastante parecida. El concilio Vaticano II ya hizo notar que en países de misión, había gente desempeñando el «ministerio diaconal», predicando la Palabra de Dios como catequistas, rigiendo comunidades cristianas dispersas en nombre del Obispo o del párroco, ejerciendo la caridad en trabajos sociales<sup>22</sup>.

La tercera Instrucción sobre la Sagrada Liturgia (1970) autorizó a los obispos, en donde carecen de sacerdotes, a designar personas, tales como los catequistas en los países de misión, para celebrar la Liturgia de la Palabra y distribuir la comunión. No pueden decir la Plegaria Eucarística, pero ven muy útil leer la narración de la Cena del Señor y pueden hacerlo como lectura en la Liturgia de la Palabra. De este modo, las asambleas litúrgicas se componen de la Liturgia de la Palabra, de la recitación del Padre Nuestro y de la distribución de la comunión<sup>23</sup>. En su informe al Sínodo de los Obispos de 1974, el cardenal Knox hablaba de las muchas comunidades cristianas de América Latina, Asia y África e incluso, en algunos lugares de Europa, donde faltan sacerdotes. Decía que «a tales comunidades hay que darles oportunidad para reunirse en oración comunitaria, para escuchar la Palabra de Dios, para celebrar los sacramentos del Bautismo y del Matrimonio, para recibir la comunión, especialmente el domingo, bajo la presidencia de algún miembro de la comunidad de los fieles, de alguna religiosa o de algún catequista que hayan recibido del Obispo el mandato de cuidar de la comunidad». Continuó diciendo «que la Congregación para el Culto Divino estaba estudiando estas experiencias y esperaba que pronto podría ofrecer a los Obispos algunos principios generales de pastoral y liturgia para tener celebraciones comunitarias bajo la presidencia de un laico»<sup>24</sup>. El Obispo Jean Honore de Evreux, ha escrito a sus parroquias rurales a las que no puede enviar sacerdotes, animándoles a que continúen reuniéndose los domingos bajo la presidencia de un laico en vez de viajar a algún sitio donde

<sup>21</sup> Conferencia Católica Canadiense, *Ministries and Liturgy*.

<sup>22</sup> Vaticano II, *Ad gentes* 16.

<sup>23</sup> *Third Instruction on the Correct Implementation of the Constitution on the Sacred Liturgy*, September 1970, in Flannery, 217.

<sup>24</sup> *Notitiae* 10 (1974) 357-358. *Documentation Catholique* 72 (1975) 367-368.

puedan oír la Santa Misa<sup>25</sup>. Recientemente la Iglesia del Zaire ha comenzado a experimentar esto después de un período preparatorio de catequesis durante dos años<sup>26</sup>. En Estados Unidos conozco algunas situaciones muy semejantes a éstas que acabamos de mostrar.

Ahora bien, en muchos de estos casos, los laicos se comprometen con ministerios, que a decir verdad, no se distinguen de aquellos para los que los diáconos son ordenados e incluyen también muchas de las funciones del sacerdote. Estos laicos no tienen que ser «instituidos» para estos ministerios; reciben una especie de «delegación» o «mandato» del Obispo. Se dice que esto suele ser excepción en la teoría y en la práctica; en realidad, al decir «en la ausencia de un sacerdote o diácono», supone que se da de una forma u otra. Pero esto no altera el hecho de que en muchas regiones, el ejercicio *normal* de la religión Católica, se realizará bajo la presidencia de laicos, hombres y mujeres. Los laicos les predicarán y les enseñarán; bautizarán a sus hijos, dirigirán la vida de la comunidad, presidirán las celebraciones comunitarias del domingo, serán testigos en las bodas y enterrarán a los muertos<sup>27</sup>. El sacerdote irá cuando pueda, a confesar, a decir la misa, y a la unción de los enfermos. La Iglesia en tales comunidades tendrá una experiencia de los ministerios que no se centrará en el sacerdocio como lo es actualmente para nosotros, ni en el *diaconado* como ministerio de ordenación.

Esta evolución, a partir del Concilio, da lugar a muchos interrogantes pero antes de plantearlos, pienso que es importante indicar lo valioso de este desarrollo. Ante todo, ha dado a la Iglesia muchos nuevos ministerios y ministros y ha hecho de la Iglesia un cuerpo ministerial mucho más flexible. Ha hecho de la comunidad local la *referencia* primaria e inmediata del ministerio y esto le hace recuperar un aspecto muy importante. Estos ministerios relacionan más estrechamente al ministerio con el carisma: son escogidos para estos ministerios aquellos que ya han dado *signo* en sus *propias comunidades* de talento y voluntad para poderles confiar la tarea de la Iglesia. Finalmente, los nuevos ministerios son una demostración del no clericalismo del ministerio, tanto en el sentido de que no son ministerios clericales, como en el sentido de que las circunstancias concretas de vida de estos ministros son diferentes de las condiciones de clase y celibato que han marcado tradicionalmente al ministro.

<sup>25</sup> Documentation Catholique 70 (1973) 1040-1041 y 72 (1975) 347-348.

<sup>26</sup> Documentation Catholique 70 (1973) 89. André Turck, *Des ministères pour quelle Eglise?* en *Communautés et Liturgies* (1976) 31-37. Pierre Lefebvre (Teólogo en Kinshasa) escribe en *Communautés et Liturgies* (1976) 279-281.

<sup>27</sup> En 1973 los Obispos alemanes recibieron el permiso para autorizar a los seglares a predicar en determinadas circunstancias. Véase en *Documentation Catholique* 70 (1973) y 71 (1974). En 1974, los Obispos de Brasil recibieron el permiso para autorizar a los seglares a ser testigos oficiales de un matrimonio. *Documentation Catholique* 72 (1975) 609-10.

### ALGUNOS INTERROGANTES SURGIDOS DE ESTA EVOLUCIÓN

Espero que mantengan este valor positivo de la evolución al mismo tiempo que sugiero algunas preguntas relacionadas con esta evolución, tanto a nivel práctico como teórico. Se me pidió que diera una visión teológica del tema y los teólogos estamos obligados a interrogarnos y a suscitar preguntas.

#### *Interrogantes teóricos y prácticos*

El primer interrogante es práctico aunque incide inmediatamente en consideraciones teóricas. Está relacionado con el diaconado. Si los laicos pueden hacer todo (o al menos, las cosas más importantes) que hacen los diáconos, ¿por qué es necesario «ordenar» a gente? No nos sorprende el que los mismos Obispos se hagan esta pregunta. Sabrán que los Obispos americanos pidieron permiso a Roma para encargar a laicos que hicieran todas estas cosas sin necesidad de instituir el diaconado permanente en los Estados Unidos<sup>28</sup>. Que este tema sea estudiado por los Obispos es quizá una indicación de que no sólo es cuestión de teólogos el que se plantee el porqué de la ordenación.

Este interrogante lleva consigo dos consideraciones teóricas. La primera es que la práctica posconciliar tiene que considerarse como una importante desviación de la teoría tradicional de Ordenes y Ministerios. No conozco una sola comunidad en la amplia tradición católica en la que tales ministerios hayan sido confiados a personas que no han sido ordenadas, tanto en el sentido amplio como restringido de la palabra, ya que según la visión clásica, estos ministerios implicaban un ejercicio de «poder sagrado» (Sto. Tomás) que no deriva simplemente del bautismo, sino que es comunicado sacramentalmente en la ordenación<sup>29</sup>.

Puede objetarse inmediatamente que estos nuevos ministerios pueden ser adaptados dentro de la teoría clásica. Después de todo, los ministros que llevan a cabo estos roles son «delegados», «constituidos» o «mandados» por el Obispo y esto es suficiente para introducirlos dentro de las categorías de la teoría clásica. Son excepciones de la regla y la postura clásica permitía tales excepciones.

<sup>28</sup> Edwin B. Neill, *Restoration of the Permanent Diaconate in the United States*, en *The Jurist* 29 (1969) 70-77. Richard L. Rashke, *The Deacon in Search of Identity*. Nueva York, Paulist Press 1975, 23-30.

<sup>29</sup> *Potestas spiritualis*. Para Santo Tomás, esta expresión tiene un significado amplio ya que puede usarse para describir también el efecto de las órdenes menores. En todo caso, no se refiere a un poder «físico», sino a una autorización para llevar a cabo un rol que tenga relación con el culto.

Una primera respuesta a este planteamiento es señalar que la excepción da indicios de convertirse en regla, a no ser que uno abrigue la esperanza de que la crisis vocacional va a resolverse en un futuro inmediato. Pero la respuesta más eficaz, es el segundo interrogante teórico que lleva consigo esta evolución del ministerio. La delegación de autoridad por parte del Obispo al laico se entiende aquí, yo creo, como un asunto de la potestad de Jurisdicción y no de Orden. Y mientras esta separación de la Potestad de Orden y de Jurisdicción está relacionada con la tardía teoría medieval de la Potestad en la Iglesia, está en contradicción con la noción integral del ministerio pastoral que el Concilio Vaticano II ha intentado restaurar. Es decir, una teoría que legitime el desarrollo posconciliar tiene que hacer referencia a la visión de la Iglesia y al concepto de ministerio que el Concilio Vaticano II ha intentado sobreponer.

El Vaticano II parte de una triple división del ministerio pastoral: enseñar, regir y santificar<sup>30</sup>. Estas tres funciones no sólo se encuentran en los mismos ministros sino que también tienen el mismo origen. *Lumen Gentium* establece que «la consagración episcopal, confiere junto al poder de santificar, el de enseñar y gobernar»<sup>31</sup>. Dicho de una manera sencilla, esto significa que para el Concilio, la Potestad de Orden no proviene de una fuente —la ordenación episcopal— y la Potestad de Jurisdicción de otra —la delegación papal—; la autoridad pastoral plena se recibe por la *ordenación*, y lo que Pío XII enseñó que era una delegación papal, el Vaticano II lo expresó como la necesidad de una comunión jerárquica con la Cabeza y miembros del Colegio Episcopal<sup>32</sup>. Por muy sutiles que puedan parecer las diferencias prácticas, hay que notar que se establece un principio importante. La base sacramental de la autoridad episcopal es la que permite decir de los Obispos que están confirmados plenamente en su «cargo pastoral», el cuidado permanente y diario de su grey; los obispos no han de ser vistos como vicarios del Romano Pontífice ya que ejercitan un poder que les es propio<sup>33</sup>. Puede decirse que el Vaticano II intentó algo parecido en relación a los presbíteros aunque no hay un texto claro como el que hemos citado en relación a los Obispos. El Decreto sobre los Presbíteros dice que para el ejercicio de su ministerio pastoral de regir al pueblo, al sacerdote se le «confiere una potestad sagrada» y es presumible que sea por la ordenación<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Irenikon 49 (1976) 169-174.

<sup>31</sup> Vaticano II, *Lumen Gentium* 21.

<sup>32</sup> Contrastar la proposición de Pío XII en *Mystici Corporis* con la de *Lumen Gentium* 21.

<sup>33</sup> Vaticano II, *Lumen Gentium* 27.

<sup>34</sup> Vaticano II, *Presbyterorum Ordinis* 6. Power, *Ministers of Christ and His Church*, 157-159 y 163-169. Friedrich Wulf, *Commentary on the Documents of Vatican II*, volumen IV. Nueva York, Herder and Herder 1969 215, n. 14, 233-235.

Estas afirmaciones del Vaticano II provienen de dos principios fundamentales. El primero, es la concepción del ministerio pastoral como un todo integral, en el cual hay un lazo profundo y esencial entre las funciones de predicar y enseñar, de presidir la Eucaristía y de regir la comunidad. No sólo hay un lazo entre el ministerio de la Palabra y el del Sacramento, sino que ambos están intrínsecamente unidos al ministerio de regir. De no ser así, corremos el peligro de reducir este ministerio último a una simple tarea administrativa. El ministerio pastoral en *todas* sus dimensiones necesita referirse al poder del Espíritu que es uno de los significados de la ordenación. Creo que esta visión integral del ministerio pastoral puede observarse en los textos de las ordenaciones primitivas y en la teología del ministerio existentes hasta el tiempo en que la diferencia entre la Potestad de Orden y la de Jurisdicción se hizo tan radical <sup>35</sup>.

El segundo principio asumido por el Vaticano II fue la idea que subyace en toda la reforma litúrgica que inició el Concilio, principalmente, el que las leyes y ritos de la Iglesia deben reflejar honestamente las necesidades, realidades y la vida concreta de la Iglesia <sup>36</sup>. La Liturgia debe simbolizar la vida. Bajo este principio, la reforma litúrgica unas veces ha intentado cambiar los ritos y otras veces, cambiar la vida práctica. Pero cualquier situación en la cual las leyes de la actividad litúrgica no reflejen lo que sucede en la Iglesia, tienen que ser cambiadas. Aplicado esto al Sacramento del Orden, ha traído como consecuencia la abolición de las Ordenes Menores ya que no eran ministerios eficaces y se han buscado ministerios más eficaces (que no necesitan ser impuestos desde arriba sino que emergen de la vida de las Iglesias particulares), se han revisado los ritos de ordenación y ha sido restaurado el diaconado.

Después de ver esto, surge una pregunta básica: esta evolución, por la cual, personas que no han sido ordenadas asumen funciones, que anteriormente para ejercerlas se exigía ordenación, ¿no corre el peligro de deshacer lo que ha intentado el Vaticano II? En efecto, la evolución actual confiere las funciones esenciales de predicar, enseñar y gobernar a los no ordenados mientras que la función principal de santificar se reserva a los ordenados. La ordenación se considera necesaria para esta última función, y no para las anteriores. El ministro de la Palabra no es el de la Eucaristía y el ministro de la Eucaristía no es el coordinador de la vida de la comunidad. Se distingue de nuevo la Potestad de Orden de la de Jurisdicción e incluso más, se ponen una y otra en manos diferentes. Así se disuelve el concepto íntegro del ministerio pastoral y el concepto más pleno del ministerio pres-

<sup>35</sup> Power, *Ministers of Christ and His Church*, 30-52.

<sup>36</sup> Dianich, *Ministère et Communauté* 28. Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium* 21-40.

bilateral es reducido de nuevo hasta el punto de que el presbítero se convierte principalmente en el ministro de la Eucaristía, Penitencia y Unción de los enfermos que nadie más puede hacer <sup>37</sup>.

De todo esto surgen implicaciones que afectan al diaconado ya que no hay «cosas» sacramentales que hace el diácono que no puedan ser hechas por personas no ordenadas. Y ésta es la razón por la que se cuestiona la utilidad práctica de «ordenar» a alguien para ejercer el diaconado. Esta cuestión presupone que la ordenación tiene relación con la comunicación de «poderes», especialmente «poderes» sacramentales que nadie más posee. El cuestionamiento no considera que la *ordenación* es la base espiritual para *todas* las funciones del ministerio pastoral. No es una misión o delegación canónica. Se entiende perfectamente que surja este cuestionamiento cuando de hecho la práctica, vida y ministerio concretos de la Iglesia, no están de acuerdo con la teoría sacramental que subraya el Vaticano II, ni con la reforma de los ritos de ordenación, ni con la restauración del diaconado. Se contradice el principio que subyace en la Reforma Litúrgica ya que las funciones para las que se afirma que es necesaria la ordenación, son asumidas y ejercidas normalmente por personas que no han sido ordenadas <sup>38</sup>. No satisfechos con la contradicción, la gente (incluyendo los obispos) se preguntan, ¿qué puede significar la ordenación?

#### *Consecuencias «pragmáticas»*

Pueden surgir muchas preguntas. ¿Cómo ocurre esto y por qué? ¿Por qué el desarrollo posconciliar no refleja la teoría del Concilio? Permittedme un par de respuestas que no quieren ser ni originales ni exhaustivas.

En primer lugar, el desarrollo concreto fue más deprisa que las respuestas oficiales. En países de misión, muchos catequistas estaban ya realizando las funciones de los diáconos mucho antes del Concilio. En nuestros países, los laicos estaban ejerciendo los ministerios de Lector y Acólito, antes de que la reforma de las órdenes menores creara los dos ministerios oficiales. Si el diaconado y estos dos ministerios hubieran estado a disposición cuando estos ministerios empezaron a ser ejercidos por laicos, hubiera habido una relación mucho más coherente entre la teoría y la práctica.

Además de esto, hay algunas consideraciones que yo las clasificaré como «pragmáticas». Bajo la disciplina actual, sólo los hombres

<sup>37</sup> Johannes Neumann, *Wort und Sakrament nicht spalten*, en *Orientierung* 40 (1976) 86-87.

<sup>38</sup> Dianich, *Ministère et Communauté* 28.

pueden ser ordenados diáconos; los candidatos solteros tienen que comprometerse a guardar el celibato, los casados deben entender que no pueden volver a casarse después de la ordenación y el compromiso de un ministro ordenado, se entiende como permanente y para toda la vida. Ahora, de hecho, muchos de estos ministerios son ejercidos por hombres y mujeres casados y solteros, y con bastante frecuencia sólo por un tiempo (o al menos sin un compromiso formal para un servicio permanente). Si los requisitos canónicos para ordenarse de diáconos se les aplicara a estos ministros, habría una pérdida numérica sustancial. Antes de sufrir esta pérdida, muchos obispos prefieren vivir con la contradicción que he estado subrayando. Es mejor tener el número de ministros que actualmente tienen, y mejor tener hombres y mujeres como ministros, que tener el número reducido a la mitad al integrarles en el único programa disponible para ministros ordenados<sup>30</sup>.

### ¿HACIA SOLUCIONES?

Si yo titulo esta última sección, ¿hacia soluciones?, es porque el interrogante y el «hacia» indican los tanteos que vislumbro en lo que vamos a analizar ahora. He intentado en las secciones precedentes clarificar las cuestiones que pueden surgir de la teoría y práctica del ministerio y ahora me gustaría, al menos indicar, algunas orientaciones para encontrar soluciones. Y ya que hemos estado considerando tanto la teoría como la práctica, no se sorprendan si divido estas consideraciones en soluciones prácticas y teóricas.

#### *En la práctica*

Lo primero que sugeriría es que hay cosas que se les debe permitir desarrollarse por sí mismas durante más tiempo. Digo esto por dos razones. Primero, porque al decir esto, estoy en comunión con casi todo el mundo que ha escrito sobre el ministerio, especialmente, sobre el diaconado, que están de acuerdo en que los ministerios se ratifican por la práctica y no por seguir una teoría de lo que deberían ser.

La segunda razón deriva, según mi parecer, de que la des gana para ordenarse para estos ministerios proviene, al menos en parte, de consideraciones pragmáticas. Yo me inclinaría a que algunos de los requisitos canónicos que lleva consigo la ordenación, fueran mitigados con el tiempo. Pienso especialmente en la legislación sobre el ce-

<sup>30</sup> Estas explicaciones pragmáticas reciben confirmación en los artículos de Neumann y en el de Pierre Lefebvre, citado en la nota 26.

libato, pero no excluiría tampoco aquellos requisitos de sexo y de un «compromiso permanente».

Finalmente, una tercera razón para permitir el desarrollo práctico es que, si la ordenación significa concretamente lo que uno concluye viendo la enseñanza del Vaticano II, entonces su utilidad se verificará a nivel local y comunitario. De hecho, la «delegación» o «mandato» para estos nuevos ministerios es en muchos sitios algo mucho más importante que el hecho de mandar una carta. Frecuentemente es una forma litúrgica, en la que la comunidad llama al ministro para un servicio específico y pide a Dios que le bendiga en esta tarea. En cierto sentido, este servicio es ya una especie de «ordenación» que refleja en gran manera lo que este rito significó en la Iglesia primitiva. Volveré a esta consideración después.

Puede ayudar a la comprensión, el indicar qué beneficio práctico puede tener el diaconado en este país. Nosotros no tenemos la experiencia de los países de misión, de los muchos catequistas enrolados en un «diaconado anónimo», y puede afirmarse que el restablecido diaconado es el equivalente de tales ministerios en Estados Unidos y Europa, con la ventaja de que aquí tiene o puede tener mucha más coherencia entre la teoría y la práctica. En cierta medida, pues, el desarrollo práctico del diaconado puede verse como el lugar de verificación de una teoría integral del ministerio.

En primer lugar, el diaconado puede expresar el contexto comunitario y la referencia comunitaria de la ordenación. Se escoge a un hombre para el diaconado, alguien que es conocido por la comunidad local y que ha demostrado talento y voluntad para servir a la Iglesia. Este hecho puede ser beneficioso para unir los carismas de servicio personal cristiano y el carisma de la ordenación. Congar tiene un comentario muy acertado: «No se debería separar el nuevo don de gracia, que es la ordenación sacramental, de aquellos dones primeros que le preceden, acompañan y completan. La Iglesia ordena o nombra a uno de sus miembros en el cual la comunidad y la autoridad reconocen tales dones y los miembros ordenados o nombrados se aplican a desarrollarlos mediante la oración y la fidelidad a su llamada»<sup>40</sup>.

Este proceso para discernir una «vocación» es mucho más realista e igualmente, mucho más eficaz que el proceso por el que las personas son aceptadas para la ordenación, las cuales nunca habían tenido una oportunidad de mostrar los dones precisos que requiere el ministerio.

Algo semejante se puede afirmar de la referencia a la comunidad por parte del diácono. Evitando extremismos, pienso que es razonable decir que la mayoría de los diáconos ejercerán sus ministerios en la

<sup>40</sup> Congar, *Ministère et communion ecclésiale* 46.

comunidad en que han vivido. Sus ministerios tendrán entonces una raíz comunitaria que no se encuentra hoy, por ejemplo, en el nombramiento de sacerdotes, y el diaconado puede ayudar a descubrir ese valor en la Iglesia.

En segunda lugar, el diaconado puede ser un medio eficaz para la «desclericalización» del ministerio. Si de hecho permanecen ciertas formas canónicas clericales (no sé con seguridad si las habrá o si debería haberlas)<sup>41</sup>, aspectos sociológicos comúnmente asociados con los clérigos, no se encontrarán entre los diáconos. Esto ya es visible actualmente. Los diáconos, son clérigos canónicamente hablando, pero no visten como los clérigos, no viven en casas parroquiales, no son célibes como han sido los clérigos y conservan sus trabajos. Ellos demuestran que la ordenación no tiene que significar la entrada en una clase o casta distinta del resto de la Iglesia. Los diáconos, pues, pueden dar una visión diferente de lo que el «ministro ordenado» significa, lo cual, a su debido tiempo, repercutirá indudablemente en otros grupos de ministerios.

En tercer lugar, la presencia normal de los diáconos, puede liberar a la Iglesia para comenzar a pensar de diferente manera en relación a las necesidades de sus comunidades y sobre la manera de ejercer el ministerio en ellas. Suponed, por ejemplo, que un Obispo pudiera contar con cinco o siete diáconos en cada una de sus parroquias. ¿No pensaría de diferente manera en relación a su diócesis? ¿No podría planear de otra manera las necesidades de su pueblo? Y todo ello, ¿no abriría camino a otros ministerios y trabajos distintos de los clásicos?

Finalmente, este tipo de ministerio diaconal puede corregir lo que Nathan Mitchell llama una «proporción desequilibrada entre los ministerios», un énfasis en el presbiterado, que por una parte, no refleja realmente la «norma teológica clásica», según la cual nuestra Iglesia es episcopal y, por otra parte, restringe seriamente el espacio de búsqueda de los futuros ministerios.

Los comentarios de Mitchell son provocativos: «Sospecho que continuaremos experimentando dificultades en encontrar un equilibrio tolerable en la Iglesia, hasta que sea contrarrestado el desequilibrio masivo de personas que ejercen los ministerios. Podemos descubrir que nuestro problema no es que haya muy pocos sacerdotes, sino que haya demasiados. Lo que tenemos son muy pocos Obispos, diáconos, maestros, evangelizadores, profetas, cantores, predicadores... Encontraremos mucha dificultad en ver la necesidad de diversificar seriamente los ministerios hasta que no estemos dispuestos a admitir que el rol presbiteral es mucho más modesto de lo que habíamos pensado. Quizá

<sup>41</sup> Communications 3 (1971) 187-191. James A. Coriden, *Ministries for the Future*, aparecido en *Studia Canonica* 8 (1974) 255-275.

lo que más ayudaría a diversificar el ministerio en la Iglesia, sería multiplicar por cinco el número de Obispos. Pues esto, por una parte, requeriría una apropiación sobria de lo que la función de supervisor significa en la vida práctica de los cristianos. Y por otra parte, nos forzaría a devaluar la prelación y a escalar en la dirección del cuidado pastoral»<sup>42</sup>.

Ciertamente que no tenemos poder para quintuplicar el número de Obispos, pero podemos hacer algo en los otros ministerios. De hecho, ya se ha hecho algo y ciertamente afecta al ejercicio y significado concreto del sacerdocio.

### *En teoría*

Si la teoría del ministerio es algo más que una serie de abstracciones, debe estar afectada por la evolución práctica descrita en la sección anterior. De hecho, las dos cuestiones teóricas que quiero exponer brevemente ahora, ya han sido mencionadas con anterioridad: la relación entre ministerio y comunidad, y el significado (significados) de la ordenación.

### *Ministerio y comunidad*

Ives Congar en su reciente «retractatio», señaló que en su obra anterior usaba el esquema lineal clásico, el cual, presentaba la relación entre ministerios y comunidad como un movimiento horizontal de Cristo, a los Apóstoles (sacerdocio) y a los fieles. Aquí el sacerdocio media entre Cristo y la Iglesia; los ministerios son concebidos como causas eficientes o instrumentales. Aunque se hizo un esfuerzo por encontrar sitio para el «apostolado seglar», el resultado fue, como lo admite el mismo Congar, que quedaban los seglares simplemente como receptores pasivos de los servicios del sacerdocio. Los estudios bíblicos actuales, el Vaticano II y las discusiones ecuménicas, le han conducido a rectificar su esquema: «Sería necesario sustituir el esquema lineal por un esquema en el que la comunidad aparezca como la realidad envolvente *dentro de la cual* los ministerios, incluso los ministerios instituidos sacramentalmente, estén situados como *formas de servicio de aquello* que precisamente la comunidad está llamada a ser y a hacer»<sup>43</sup>.

En otro artículo, Congar hacía hincapié en que se debía comenzar con la idea de que la Iglesia misma es un cuerpo ministerial, llamada a ser ministerial al mismo nivel profundo que lo es cristiana: «Es den-

<sup>42</sup> Nathan Mitchell, *Ministry Today: Problems and Prospects*: en *Worship* 48 (1974) 336-346.

<sup>43</sup> Congar, *My Path-Findings in the Theology of Laity and Ministries*, *The Jurist* 32 (1972) 169-188.

tro de esta condición general de servicio y de misión cómo los ministerios se constituyen como una estructuración de misión y de servicio... Así los ministerios son funcionales: son estructuraciones de un cuerpo en el que cada miembro tiene su rol en y para la vida de todos»<sup>44</sup>.

Con esta visión, Congar busca evitar dos extremos: el uno, que coloca a los ministerios entre Cristo y la comunidad y, el otro, que coloca a la comunidad entre Cristo y los ministerios. Se necesita un esquema en que solamente se vea a Cristo estableciendo inmediata y simultáneamente tanto a la comunidad como a los ministerios: «Se pueden vislumbrar los ministerios como una estructura dentro de una comunidad cualificada y viviendo como cristiana. El ministro no crea la comunidad desde fuera y desde arriba. Está puesto por el Señor en la comunidad para erigirla y construirla. Tampoco puede decirse que los ministros emanan de la comunidad, o al menos, no puede afirmarse esto si no se dan algunas cualidades. Pero hay un sentido por el cual los ministerios no sólo provienen de la Iglesia, sino que, en tanto son constituidos por ella, representan y personifican a la comunidad»<sup>45</sup>.

En esta perspectiva, Cristo y el Espíritu Santo, hacen surgir dentro de la Iglesia los diferentes servicios y ministerios que describí al principio: las carismas de servicio personal, formas más formales y estructuradas de ministerios y los ministerios de «ordenación» del diácono, presbítero y obispo. Todos éstos son las obras del Espíritu en la Iglesia, el regalo de Cristo a la Iglesia «para el recto ordenamiento de los santos en orden a las funciones del ministerio, para edificación del Cuerpo de Cristo» (Ef. 4, 12). La vida y servicio de la Iglesia depende de ellos y sufre seriamente cuando no están funcionando en un orden que respete sus múltiples características y virtudes.

Teniendo esta visión de los ministerios de la Iglesia, la simple subdivisión entre clérigos y laicos, entendida en el sentido clásico, es inadecuada. No todas las cosas derivan del clérigo al laico. Cada ministerio de la comunidad es, en algunos aspectos, objeto del ministerio de otro miembro<sup>46</sup>. La «plenitud» del ministerio no reside en ningún ministro particular y no hay nadie en la Iglesia que no tenga alguna clase de ministerio del cual la Iglesia pueda beneficiarse.

Está claro después de esta breve revisión que la teoría que hemos pergeñado, solamente se verificará en el curso de la práctica eclesial.

<sup>44</sup> Congar, *Ministère et communion ecclésiale* 39.

<sup>45</sup> Congar, *Ibid.*, 37.

<sup>46</sup> Jean Delorme, *El Ministerio y los Ministerios según el Nuevo Testamento*. Madrid, Cristiandad 1975. John H. Elliott, Ver su artículo sobre el Ministerio en el Nuevo Testamento, aparecido en la revista *Theological Studies* 36 (1975) 782.

### Ordenación

Sólo dentro de este contexto puede empezarse a discutir el significado o significados de la *ordenación*. Es un término usado para distinguir entre la variedad de ministerios. Hoy, según los recientes documentos, sólo puede usarse refiriéndose a los ministerios del diaconado, presbiterado y episcopado. En otros ministerios, una persona es «instituida» o «mandada», «delegada»... Según la opinión común, sólo los diáconos, presbíteros y obispos, reciben el «Sacramento del Orden».

La restricción del término «ordenación» a la tríada clásica, data de 1972. Aparece en el decreto *Ministeria Quaedam* que también establece los ministerios «instituidos» de Lector y Acólito. Anteriormente a esta fecha, el término «ordenación» implicaba a las ordenes menores e incluso, de alguna manera, a la Tonsura. Desde el Concilio de Trento, fue opinión teológica común, el que sólo el diaconado, presbiterado y episcopado, pertenecían al Sacramento del Orden, aunque en nuestro siglo ha habido importantes teólogos que defendían que también las órdenes menores pertenecían al Sacramento del Orden. Que el Sacramento del Orden, deba ampliarse más allá de los tres ministerios y que por consiguiente, el término ordenación pueda aplicarse a otros ministerios, depende ciertamente, del concepto de sacramento que uno tenga, de la autoridad de la Iglesia para cambiar los elementos de un sacramento y del significado que se le asigne al término «ordenación».

Desde un punto de vista, la ordenación es un acto paralelo al que tienen otras comunidades para incrementar sus ministros. Existe un proceso de selección de individuos y la comunidad confía que sean capaces de llevar a cabo funciones importantes para su vida. Existe un acto de institución pública que implica que el trabajo que va a realizar esa persona está en función de la comunidad y que el individuo se compromete para esa tarea. El efecto del rito de institución es dar el poder y autorizar al individuo a llevar a cabo actos públicos para y en el nombre de la comunidad.

Todos estos elementos se incluyen en el concepto de una «ordenación» pero no hay nada en ellos que establezca con mayor diferenciación entre unos ministerios y otros.

Quizá pueda objetarse que estoy olvidando lo que es específico de las «ordenaciones» de la Iglesia: la petición a Dios del «poder sagrado» que constituye a unos cristianos ministros para los otros. Estoy de acuerdo; pero también estoy de acuerdo con James Gustafson de que lo específicamente cristiano sólo puede ser conocido después y a través de un análisis que muestre lo que la Iglesia tiene, como comu-

nidad humana, en común con otras comunidades humanas»<sup>47</sup>. Incluso entonces, lo «específicamente cristiano», basándonos en principios de la Teología Católica clásica, no será un sustitutivo de lo que es común sino que operará en y a través de lo que la Iglesia tiene en común con otras comunidades humanas»<sup>48</sup>.

En nuestro caso, lo específicamente cristiano será la invocación al Espíritu Santo en la oración de la Iglesia. Este elemento en una ordenación simboliza la convicción de la Iglesia de que su vida no deriva de sí misma sino de Cristo y de su Espíritu y que los ministerios que comunican, sustentan, desarrollan y expresan su vida, derivan su poder no de la comunidad ni de los individuos elegidos, sino de Dios. Pero puede notarse que esto, que es ciertamente un elemento de distinción en una ordenación, no aporta un principio de diferenciación entre los ministerios. Todos los ritos por los que los cristianos son admitidos a los ministerios, implican alguna invocación de la bendición poderosa de Dios sobre los nuevos ministros. Damos por supuesto que las oraciones difieren para los diferentes ministerios, pero si la oración de la Iglesia es verdadera y efectiva, entonces, debemos creer que la Iglesia no reza para lo que no necesita y no reza en vano cada vez que pide a Dios que bendiga y dé poder a una persona para un ministerio.

Ni parece justo señalar que un elemento material de la ordenación distinga a un ministerio de otros. En la normativa actual, es cierto que sólo el diaconado, presbiterado y episcopado son administrados por la imposición de las manos (advirtiendo que esto ocurre en la Iglesia occidental que restringe este acto solamente a estos ministerios). La tradición oriental, sin embargo, también aplica la imposición de las manos para las órdenes menores<sup>49</sup>. Podemos afirmar que la tradición no es uniforme en relación a este asunto.

Hay que señalar todavía que la imposición de las manos es un gesto sacramental común y Godfrey Diekmann ha hecho notar recientemente que es la «acción sacramental básica»<sup>50</sup>. El significado concreto de la acción, le viene dado por la oración que le acompaña, la cual especifica si el gesto es para un exorcismo, un acto de reconciliación, de curación o de ordenación. No parece imposible el creer que la imposición de las manos pudiera haberse usado para la transmisión de otros

<sup>47</sup> James Gustafson, *Treasure in Earthen Vessels: The Church as a Human Community*. Nueva York, Harper and Row 1961, 100.

<sup>48</sup> Carl Peter, *Dimensions of Jus Divinum in Roman Catholic Theology*, *Theological Studies* 34 (1973) 227-250.

<sup>49</sup> Cyrille Vogel, *Chirotonie et Chirothesie: Importance et relativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres*, *Irenikon* 45 (1972) 7-21 y 207-238. Everett Ferguson, *Laying on of hands: Its significance in Ordination*, *Journal of Theological Studies* 26 (1975) 1-12.

<sup>50</sup> Godfrey Diekmann, *The Laying on of hands: The Basic Sacramental Rite*, *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 29 (1974) 339-351.

ministerios distintos de la tríada actual, como parece ser la práctica en algunos lugares y situaciones <sup>51</sup>.

Algunos teólogos no se fijan en el rito externo sino en el efecto interno de la ordenación, para así poder encontrar la característica que lo distinga, bien sea la «gracia sacramental» o «el carácter» de las órdenes. En relación a la gracia sacramental, hay que preguntarse si hay tanta diferencia entre el efecto del rito sacramental de la ordenación y el efecto pedido en la oración a Dios por la Iglesia en otros ritos de «institución». En relación con el «carácter» sacramental, diré en primer lugar, que es un tema en el que no existe un consenso teológico real. Las interpretaciones del «carácter» van desde especulaciones profundas, místicas, ontológicas, a meros hechos como, por ejemplo, el que la Iglesia no vuelva a ordenar a alguien que ya ha sido ordenado <sup>52</sup>. (Esto último, también se ha afirmado de las órdenes menores que nunca fueron repetidas). En segundo lugar, el significado teológico y práctico, del carácter tiende a exagerarse. No es muy evidente de que sirva dar un significado a un ministerio cuando el valor o utilidad prácticas se ponen entre interrogantes <sup>53</sup>. Pienso que es verdad en el caso de muchos sacerdotes que han abandonado el ministerio pero ninguno parece apelar al carácter del diaconado cuando surgen discusiones sobre su valor. Finalmente diré, que la tradición aporta muy poco en esta materia del diaconado, ya que se centra solamente, según he podido comprobar, en la imposibilidad de repetir la ordenación. Si el diaconado tiene esto en común con las «órdenes menores», entonces, no nos sirve para clarificar las diferencias entre los ministerios.

Por último, podemos considerar la aportación de los acuerdos ecuménicos recientes sobre el ministerio y la ordenación <sup>54</sup>. Un consenso notable parece estar surgiendo y es que la ordenación sirve para simbolizar a la Iglesia dos hechos extremadamente importantes: la unión entre los ministerios de hoy y el ministerio de Jesús y la dependencia de todos los ministerios del poder del Espíritu Santo. Esto implica elementos vitales para la autocomprensión de la Iglesia, especialmente el sentido eclesial de que no se hace a sí misma, que no es simplemente la reunión natural de un grupo de individuos que tienen una mentalidad similar, sino que es la obra de Dios, la comunidad continuadora del ministerio de Jesús y de los Apóstoles, la presencia cargada de energía del Espíritu Santo. En el rito de la ordenación, todo esto se

<sup>51</sup> Congar, *Ministères et structuration de l'Eglise*, La Maison-Dieu 102 (1970) 18. Congar, *Ministère et communion ecclésiale* 45. André Seumois, *Notitiae*, 8 (1972) 242-245.

<sup>52</sup> Alfredo Marranzini, *Aspetti della Teologia del Sacerdozio dopo il Concilio*. Roma, Città Nuova 1974, 25-64.

<sup>53</sup> Mitchell, *Ministry Today*, 338.

<sup>54</sup> Católicos, Anglicanos, Protestantes y Metodistas. Véanse las discusiones recientes del Consejo Mundial de las Iglesias.

simboliza con la imposición de manos por parte de personas que están ya en el ministerio apostólico y por la invocación del Espíritu Santo.

Estos elementos son cruciales para la comprensión del significado de la ordenación, y un consenso sobre ello es un signo de cómo las Iglesias cristianas han sido capaces de superar las disputas de la Reforma. Estoy de acuerdo en que estos elementos son esenciales en una ordenación pero no sabría decir si no están también presentes en ritos distintos del de la ordenación. Todos los ritos, pienso, deberían reflejar los mismos lazos de unión con el ministerio apostólico y la misma dependencia de la acción actual del Espíritu Santo.

El resultado de estas consideraciones, es sugerir que la «ordenación» debería tener una referencia más amplia de la que los recientes documentos nos muestran. Ofrezco como hipótesis para explicar la noción más restringida de la ordenación, el hecho de que la historia de la Iglesia muestra una notable diversidad en la variedad y responsabilidades de ministerios distintos del diaconado, presbiterado y episcopado. Parece pues concluirse que, donde hay tal variedad, no puede haber un sacramento. Yo me pregunto si tal suposición es válida. Mi propia tendencia actual es pensar que todos los ritos de instalación en un ministerio son actos de «ordenación» y estoy de acuerdo con las proposiciones de Charles Wackenheim: «De hecho, pienso que todos los ministerios eclesiales requieren una ordenación. Pero, ¿qué hemos de entender por esto? Fiel a nuestro método, veamos lo que se hace. A los ojos de la Iglesia, para autorizar a un ministro a que ejercite su rol de servicio a la comunidad, debe ser asignado y mandado oficialmente para este fin. Entonces parece normal que la comunidad participe en la elección y formación del ministro; el mandato oficial se le confiere por uno o más ministros, en principio, por el Obispo o por su delegado. Esta investidura oficial es lo que se llama una ordenación. Ya consista en la imposición de las manos acompañada de una plegaria de consagración o tome otra forma, el significado del rito es el mismo: la Iglesia intenta afirmar que el ministerio confiado a una persona no es el resultado de un simple reconocimiento por parte de la comunidad, sino que es parte de la misión o envío del Hijo por el Padre y la de los Apóstoles por Cristo. De hecho es Dios mismo quien llama al ministro ordenado por la Iglesia para recibir el servicio de la Palabra, de los sacramentos, de la unidad. Hoy, el mismo principio de ordenación está en debate. Algunos candidatos al ministerio rehúsan la ordenación porque les parece que es dar un paso para ser admitidos dentro del clero. Sin embargo, el sentido primigenio de la ordenación no tiene nada que ver con el *status* clerical. Todos los ministros deben ser ordenados, abandonando la idea de que 'su ministerio' es sólo una iniciativa privada. Los cristianos que no han sido ordenados no son ministros, pues es esencial al ministerio que sea ratificado por la

Iglesia a la que el ministerio estructura. Los cristianos que no son ministros no tienen un *status* inferior al de éstos, simplemente, su función es diferente. Es el consenso eclesial el que distingue en cada época los ministerios propiamente hablando de las vocaciones y servicios carismáticos. Gracias a Dios, hoy en la Iglesia, hay numerosos carismas que no tienen que estar ratificados por la ordenación. Por otra parte, la ordenación no es especialmente un acto jurídico, sino un gesto sacramental celebrado en la Iglesia. En el futuro, debería haber, no un ritual único de ordenación, sino formularios variados y sencillos, adaptados a las diversas formas presentes y futuras del ministerio»<sup>55</sup>.

Permitidme resumir todo esto. Como cada uno de los sacramentos, una ordenación es una ocasión de que la Iglesia recuerde y se dé cuenta de lo que es... Específicamente, una ordenación recuerda y realiza la dependencia total de la obra de Cristo, el ministerio de los Apóstoles y la presencia del Espíritu. La comunidad discierne en medio de ella la presencia de individuos a los cuales puede confiar los ministerios que comportan la predicación de los Apóstoles, que median el poder perenne de la obra de Cristo, que guían y coordinan los diversos actos de amor y servicio que constituyen la comunión del Espíritu Santo. Por medio de unos ritos y de una plegaria formal, aquellos que ya están en el ministerio apostólico, autorizan a estos individuos a emprender sus ministerios en, para y en nombre de la Iglesia. Por medio de estos ritos, la Iglesia cree que estos individuos reciben el poder de Dios para llevar a cabo sus ministerios con eficacia. Finalmente, como es dentro de la comunidad donde se disciernen los dones individuales para el ministerio y como es a través del rito y oración comunitaria como se les confía el ministerio, así también los ministros son responsables de la comunidad y están ligados a ella.

Si me preguntan, ¿por qué ordenar a los diáconos?, les replicaría refiriéndome a los diversos elementos de esa descripción. Hay razones prácticas: la Iglesia necesita de los servicios del diaconado y tiene un sentido social muy bueno instituir gente para este ministerio. Hay razones teológicas: además de que el título de este ministerio se remonta a un origen apostólico (o subapostólico), existe el significado simbólico-sacramental de la ordenación, de la dependencia de la Iglesia y sus ministerios de Cristo y su Espíritu con la convicción de que la comunión del Espíritu Santo no puede ser «ministrada» a no ser en y a través del Espíritu.

Si estos elementos son estimados, entonces pienso que puede darse la vuelta a la pregunta: ¿Por qué no ordenar a los diáconos? Porque es un hecho básicamente teológico y no canónico y la descripción que

<sup>55</sup> Charles Wackenheim, *Esquisse d'une théologie des ministères*. Revue des Sciences Religieuses 47 (1973) 3-26.

hemos hecho de la ordenación no aumenta el espectro de clericalismo. Porque no supone que los ministros ordenados absorban los dones del Espíritu en la Iglesia y porque relaciona intrínsecamente el discernimiento de los dones personales y el «don» de una función ministerial que es el efecto de una ordenación; y porque no desprecia la variedad de servicios en la Iglesia y no impide una evaluación de cada uno de ellos en un dominio verificable. Sin grandes pretensiones por esta descripción, la expongo como unos puntos de debate tanto a nivel práctico como teórico.

### CONCLUSIÓN

Al terminar este largo trabajo, además de pedirles perdón por su extensión, sencillamente repetiría que las cuestiones teóricas que les he mostrado en las secciones últimas, encontrarán su solución sobre todo a través del rodaje concreto de la nueva evolución del ministerio. Como he dicho anteriormente, el diaconado como ministerio corriente en la vida de la Iglesia, puede ser particularmente útil. Estaré satisfecho, si algunas de mis anotaciones les permiten dirigir sus programas diaconales con una confianza renovada e incluso con un poco más de luz.

Facultad del Seminario Dunwoodie  
Archidiócesis de New York, USA.