

# Sobre el ministerio eclesial (II)

---

**José Ignacio González Faus,**  
**Facultad de Teología de Cataluña.**  
**Centro de Reflexión Teológica, San Salvador.**

## **II. Los "hombres de la comunidad." Datos de las eclesiologías neotestamentarias**

Acabamos de afirmar que, aunque la Iglesia no tenga —propriadamente hablando— "sacerdotes," necesita sin embargo ministerios, necesita funciones dedicadas a garantizar la vida sana y discipular de la comunidad. En este dato confluyen no sólo una razón histórico-teológica (es decir, que *toda* comunidad histórica necesita ese tipo de funciones y que la Iglesia no está excluida de las leyes de las comunidades históricas), sino también una razón positiva: el Nuevo Testamento da testimonio de que, en la Iglesia naciente, existieron tales ministerios. Si —tal como acabamos de constatar— en la Iglesia del Nuevo Testamento se buscan desesperadamente nombres laicos y no sacerdotales para esas funciones, es porque había unas realidades que designar con esos nombres. El verdadero problema para la Iglesia de hoy reside en si puede saber *cómo funcionaron* esos ministerios y qué hay en esos funcionamientos que sea *normativo* para ella. Es este un problema propiadamente histórico, en el que el teólogo sistemático debe atender respetuosamente a los datos de la investigación, porque la teología no tiene autoridad para saltarse ese tipo de mediaciones, y el Espíritu, que es quien las ha establecido, tampoco se revela dispuesto a ello.

### **1. La oscuridad y conflictividad de la historia son inherentes a la Iglesia**

Y hay una primera tesis que podemos establecer hoy como garantizada por la exégesis neotestamentaria, a pesar de lo complejo y lo abigarrado de la ciencia exegética. Dicha tesis podría formularse más o menos así: el Nuevo

cordar a muchos otros, mantener vivos a tantos profetas y mártires, campesinos y delegados de la palabra. Es, sobre todo, recordar a miles de mártires inocentes, indefensos y sin nombre; es recordar a todo un pueblo crucificado, cuyos nombres nunca se conocerán públicamente, pero que están integrados para siempre en Mons. Romero. En vida fue "voz de los sin voz." En muerte es "nombre de los que han quedado sin nombre." Dios quiera que un día se canonicen a "Monseñor Romero y mártires salvadoreños," a "Monseñor Romero y mártires latinoamericanos."

Quiero decir, para terminar, que mis recuerdos de Mons. Romero sólo tienen sentido dentro de un único y gran recuerdo, el del Mons. Romero total. Los recuerdos que he ofrecido no son, pues, elementos para reconstruir, después, su vida y su figura; no son como las piezas de un rompecabezas que se van uniendo hasta llegar a mostrar un cuadro. Al contrario; para mí el cuadro ha estado muy claro desde el principio; las piezas individuales, las he podido describir más o menos adecuadamente, aunque he intentado hacerlo con honradez. Otros podrán aportar otras piezas, analizar o incluso discutir las piezas que yo he presentado.

¿Cómo formular en una palabra a ese Mons. Romero total? ¿Cómo contestar, en una palabra, quién fue Mons. Romero? Como en el Nuevo Testamento, después de la muerte y resurrección de Jesús, puede haber preferencias: unos lo llamaron el mesías, otros el Hijo de Dios, otros la palabra de Dios; y todos tenían razón. A Mons. Romero lo hemos llamado pastor, profeta, mártir, preclaro creyente y preclaro salvadoreño. Si he de poner en una palabra la verdad que se expresa en esos títulos, yo me decido por la siguiente: Mons. Romero fue "una buena noticia de Dios a los pobres de este mundo," y, desde los pobres, a todos. Dicho de otra forma, todavía más radical desde un punto de vista teológico, quiero concluir con las palabras del P. Ignacio Ellacuría en la misa que tuvimos en la UCA pocos días después de su martirio y que se me quedaron grabadas: "con Monseñor Romero Dios pasó por El Salvador."

# Sobre el ministerio eclesial (II)

---

**José Ignacio González Faus,**  
**Facultad de Teología de Cataluña.**  
**Centro de Reflexión Teológica, San Salvador.**

## **II. Los "hombres de la comunidad." Datos de las eclesiologías neotestamentarias**

Acabamos de afirmar que, aunque la Iglesia no tenga —propriadamente hablando— "sacerdotes," necesita sin embargo ministerios, necesita funciones dedicadas a garantizar la vida sana y discipular de la comunidad. En este dato confluyen no sólo una razón histórico-teológica (es decir, que *toda* comunidad histórica necesita ese tipo de funciones y que la Iglesia no está excluida de las leyes de las comunidades históricas), sino también una razón positiva: el Nuevo Testamento da testimonio de que, en la Iglesia naciente, existieron tales ministerios. Si —tal como acabamos de constatar— en la Iglesia del Nuevo Testamento se buscan desesperadamente nombres laicos y no sacerdotales para esas funciones, es porque había unas realidades que designar con esos nombres. El verdadero problema para la Iglesia de hoy reside en si puede saber *cómo funcionaron* esos ministerios y qué hay en esos funcionamientos que sea *normativo* para ella. Es este un problema propiadamente histórico, en el que el teólogo sistemático debe atender respetuosamente a los datos de la investigación, porque la teología no tiene autoridad para saltarse ese tipo de mediaciones, y el Espíritu, que es quien las ha establecido, tampoco se revela dispuesto a ello.

### **1. La oscuridad y conflictividad de la historia son inherentes a la Iglesia**

Y hay una primera tesis que podemos establecer hoy como garantizada por la exégesis neotestamentaria, a pesar de lo complejo y lo abigarrado de la ciencia exegética. Dicha tesis podría formularse más o menos así: el Nuevo

Testamento no ofrece ningún *modelo único y obligatorio* de cómo estructurar la Iglesia (y, mucho menos, algún modelo entregado tal cual por el propio Jesús o por los mismos apóstoles), sino que ofrece más bien diversos ejemplos de cómo fueron estructurándose diversas iglesias, respondiendo a las necesidades y demandas de diversos momentos históricos.

Como mera constatación de un "índice de materias," es fácil evocar que, en los escritos del Nuevo Testamento, se nos ha conservado información sobre la comunidad de Jerusalén, sobre la Iglesia de Antioquía de Siria, sobre las iglesias de Corinto y algunas otras iglesias paulinas, sobre la Iglesia de Roma a la cual fue dirigida una carta de Pablo (quién sabe si también Hebreos, como ya dijimos) y de la que parece haber salido la primera carta de Pedro (y quién sabe si también las pastorales como luego veremos)... No es preciso que nuestra lista sea exhaustiva. Lo que importa constatar ahora es que las informaciones sobre todas esas comunidades permite adivinar modelos *diversos* de estructuración de la Iglesia y del ministerio eclesial. También encontramos en el Nuevo Testamento informaciones referentes a épocas distintas: unas del tiempo en que aún vivían los apóstoles, otras relativas al tiempo que suele llamarse "subapostólico" (último tercio del siglo I), y pocas ya que parecen apuntar a la época postapostólica. Y también estos testimonios epocales son *diversos*. Ninguno de ellos puede ser considerado como normativo y excluyente de los demás; y tampoco existe en este punto un "canon dentro del canon," aunque la posterior evolución condujera, por razones históricas, a la primacía de alguno de esos modelos sobre otros. Pero, en su pluralidad, intentan todos mantener vivo el evangelio de Jesús y la fe en El. Sólo que están marcados por mil circunstancias históricas que van desde *necesidades de una situación determinada* (como las exigencias de abrirse a los paganos que se le imponen a la Iglesia de Antioquía, o los peligros de pérdida de identidad que parecen amenazar a las iglesias de las pastorales...), a *cualidades de alguna personalidad determinada* y particularmente vigorosa (como puede ser el prestigio que disfrutaron Pablo o Santiago, sea entre las comunidades griegas, sea en la primitiva comunidad de Jerusalén).

A lo largo de este capítulo iremos ampliando ese condicionamiento por las circunstancias que marcan tanto la diversidad como la gran creatividad de las iglesias del Nuevo Testamento (y, por supuesto, también su conflictividad). De momento quizá sea bueno hacer un inciso para señalar que la tesis que acabamos de asentar es un dato elemental, que hoy la investigación científica considera como ya adquirido (y cuya negación haría sonreír a casi todos los especialistas). Pero es, por otro lado, un dato que choca claramente con la mentalidad —más aún que con las palabras— de algunos responsables de la Iglesia, cuya formación eclesiológica concluyó hace algunas décadas y que (quizás pensando inconscientemente en defensa

propia) parecen creer que el propio Jesús habría dejado a los doce una especie de "constitución eclesial" o de documento fundacional, por el que ellos quedaban emplazados a imponer las manos sobre unos cuantos "sucesores" (u obispos) los cuales, a su vez, se nombrarían unos ayudantes (o presbíteros) también mediante la imposición de manos, y luego otros menos importantes o diáconos, para ir reconstruyendo sucesivamente el proceso hasta nuestros días. De este modo, y por decisión expresa del propio Jesús (*ius divinum*) el esquema actual de estructuración del ministerio eclesiástico (obispos que ordenan presbíteros y diáconos) habría estado funcionando casi invariablemente y casi ya desde la resurrección del maestro. Se elabora así un concepto *meramente formal* de apostolicidad, que consiste en la sucesión ininterrumpida de esas imposiciones de manos, desde algún apóstol hasta alguno de los actuales obispos, y que vendría a constituir la *única* garantía de la verdadera eclesialidad. Es también un dato conocido cómo el Vaticano II procuró formular este punto con enorme cautela, y matizó la expresión "*divina ordinatione*" que el Vaticano I parecía referir a los "obispos, presbíteros y diáconos," aplicando a esta terna un "ya desde antiguo" suficientemente vago, y dejando el *ius divinum* sólo para el ministerio eclesiástico en general (comparar LG, 28, 1 con DS 1776, D 966). Pero, aun así, no es ésta la mentalidad que parece estar en vigor *a la hora de actuar* y de juzgar, sino más bien la del Vaticano I.

Y de hecho, esa forma de plantear es enormemente simplista y simplificadora.<sup>13</sup> Por extraño que pueda resultar a algunos (pero en absoluta coherencia con la vida del Jesús histórico), hay que comenzar afirmando que los apóstoles no tenían preparada de antemano por el maestro la respuesta a ninguno de los grandes problemas con los cuales se fueron enfrentando: tenían, eso sí, la referencia a El, la convivencia con El, y la promesa de contar con su Espíritu "todos los días hasta la consumación de los siglos."

Y la mejor prueba de esta afirmación la suministra la primera mitad del libro de los Hechos de los Apóstoles. Este libro lleva un título muy poco afortunado puesto que —como ya es sabido— habla muy poco de acciones de "los apóstoles." Su primera mitad narra más bien el nacimiento de las primeras iglesias (la de Jerusalén y las de la dispersión), con cierto papel relevante de Pedro. Mientras que la segunda parte es casi una narración de los viajes de Pablo.

Y, en mi opinión, esa primera parte del libro de los Hechos podría titularse con más exactitud algo así como "Libro de la oscuridad y la conflictividad de la Iglesia naciente." Naturalmente, se nos quiere decir que de esa oscuridad la Iglesia va a salir a flote. Pero su narración está transida por estos dos temas:

a) Tras el clamoroso éxito inicial de la primera predicación de los apóstoles, la Iglesia naciente —que sigue predicando con absoluta convicción

la salvación de Jesucristo— va experimentando que no tiene previstas las soluciones a adoptar cuando surjan los primeros problemas organizativos (admisión de paganos, ruptura con los judíos, imposición de la circuncisión y de otras normas de la ley judía referentes a alimentos, etc.; mantener intacto el número de doce por su significado escatológico —cosa a la cual se inclinó en los principios la Iglesia de Jerusalén— o dejarlo desaparecer ante las necesidades históricas; adoptar como apóstol a un "abortivo" de último hora, que no reunía la condición fundamental de ser "uno de los que nos acompañaron mientras vivía el Señor Jesús desde los tiempos en que Juan bautizaba" *cf.* Hchs 1, 22...). Para ninguno de esos problemas tenía la Iglesia unas respuestas previamente trazadas, sino que habrá de ir resolviéndolos conforme se presentan, con creatividad y con fidelidad al Espíritu (más aún que a la letra) de Jesús, y gracias al carisma audaz de algunos de sus miembros. Más aún, si en algún caso la Iglesia creyó tener establecida esa normativa previa (como fue en el citado número de doce para los apóstoles), su decisión quedó pronto superada por la dinámica de la historia.

b) En esa tarea creativa de respuesta al desafío de la historia, la Iglesia se encuentra con la complicación y la conflictividad que provienen de la resistencia de unos grupos determinados: primero los judíos, con quienes acabará rompiendo. Luego (y ya dentro de la Iglesia neotestamentaria) los cristianos procedentes del judaísmo o "fariseos convertidos" (*cf.* Hchs 15, 5). Conforme se abra más a la misión, la Iglesia primera irá tropezando con esa resistencia de "la curia de Jerusalén" que vivía esperando el retorno de Jesús, más encerrada sobre sí misma y menos volcada hacia la historia; pero fiscalizando —y obstaculizando a veces— toda la labor misionera del resto de la Iglesia.

Esta perplejidad y esta resistencia añadieron dificultades al camino de la Iglesia primera. Quizá lo atemperaron también. Pero nos dan la gran lección de que, en todo momento, y a pesar de que las disputas llegaron a ser "muy fuertes" (Hchs 15, 2.6; ver también 21, 20-22), las iglesias de judíos-griegos y de judíos-palestinos supieron evitar toda escisión y toda ruptura plena entre ellas. Así es como consiguió ir avanzando la Iglesia primitiva, y nos enseñó que, en esta historia humana, no se avanza de otro modo. Por suerte, aquella Iglesia parece haber encontrado en la figura de Pedro un mediador bastante paciente y comprensivo. Pero cabe hacer la suposición de que, para los doce, no debió resultar demasiado fácil aceptar que fuera precisamente el "advenedizo" y antiguo perseguidor, Pablo, quien les marcara a ellos, que habían estado desde antiguo con el Señor, los caminos por los cuales, de hecho, iba a discurrir toda la misión cristiana. De Pablo se nos dice expresamente que "fue bautizado" (*cf.* Hchs 22, 16), pero no que fuese incorporado al apostolado mediante alguna forma de "ordenación" especial, como es el caso de Matías (pues la "imposición de manos" de Hchs 13, 3 parece referirse a una misión

*concreta* y no al apostolado de Pablo). Y es cierto que Pablo hizo lo imposible por no romper con los doce, porque consideraba que entonces su misión sería "en vano" (Gal 2, 2). Pero esta forma tanteante y conflictiva como de hecho sucedieron las cosas, no debió ser la esperada, como ocurre siempre que Dios confía una misión. Y quizás esto nos obliga a tratar de precisar un poco más esa noción de una autoridad apostólica previamente establecida, y puramente formal por así decir. Pues, en mi opinión, habría que decir que el concepto de apostolicidad se asemeja mucho más a un concepto "balance," o resultado de todas esas decisiones e interacciones, que no a un concepto jurídico preciso, previsto y conocido ya por los mismos apóstoles, cuando éstos comenzaban a predicar y a organizar la Iglesia naciente.

Este balance se irá decantando de todo nuestro estudio del Nuevo Testamento. Ahora, tras esta introducción global, es hora de decir alguna palabra sobre la configuración de las diversas iglesias neotestamentarias, de cara a determinar el contenido y la forma del ministerio eclesial.

## **2. Las comunidades joánicas: ¿una Iglesia sin autoridad apostólica?**

Para empalmar con lo que acabamos de decir, vamos a iniciar el estudio del Nuevo Testamento por un grupo de documentos de los más tardíos. Y para situar la problemática con la que esos documentos nos confrontan, vamos a hacer una fugaz alusión a nuestra propia vida eclesial.

Es un dato conocido de nuestra historia recientes que E. Schillebeeckx, en su obra sobre el ministerio, pareció identificar prácticamente la noción de apostolicidad con la *sequela Jesu*, es decir, con aquello que constituye la condición de posibilidad y el contenido mismo del envío de los apóstoles por Jesús.<sup>14</sup> La congregación vaticana para la doctrina de la fe se sintió insatisfecha con ese concepto de apostolicidad, y en documento del 6 de agosto de 1983, reivindicó el hecho de la sucesión ininterrumpida como constitutivo formal de la apostolicidad.<sup>15</sup>

Sin entrar en polémicas de tipo personal, pienso que la congregación de la fe no deja de tener razón para rechazar una apostolicidad *meramente material*, identificada con el seguimiento de Jesús. Este era el objetivo de su matización a la obra de Schillebeeckx. Pero creo que tampoco puede defenderse contra ese concepto otra autoridad *meramente formal*, definida como pura transmisión sucesiva, y sin ninguna referencia al contenido de esa sucesión, que es efectivamente el seguimiento de Jesús. Y no creo que esto haya sido negado por la congregación de la fe. La noción teológica de apostolicidad consta en su plenitud de ambos elementos. Y esa apostolicidad es el fundamento del ministerio eclesial porque ella es *lo único que proviene de Jesús*. Esos dos componentes podrán, en algún momento concreto, suplirse o compensarse

mutuamente, pero —a la larga— deben *darse juntos*. Pues toda pretensión de una apostolicidad meramente material acaba degenerando en división y en la multiplicidad de las sectas (las cuales apelarán todas ellas a la *sequela Iesu* precisamente para separarse entre sí). Pero también: toda apelación a una apostolicidad meramente formal acaba degenerando en anquilosamiento, y en la soledad de un *rigor mortis*, donde la uniformidad proviene precisamente de la falta de vida, y donde la autoridad jesuánica de la verdad va quedando sustituida por la fuerza humana de la autoridad. Con palabras del Nuevo Testamento, la apostolicidad meramente material, la pura *sequela Iesu* intenta ser un edificio rigurosamente hormigonado "sobre el cimiento de los apóstoles y profetas," pero sin la piedra angular que es Jesucristo (*ibid*). Convendría ahora poner un ejemplo de ambas cosas. Y para esto resulta pintiparada la trayectoria de las comunidades joánicas.

En efecto, en los llamados escritos joánicos (evangelio y cartas) tenemos probablemente un caso de apostolicidad "material," en el cual la referencia absoluta a Jesús y a su seguimiento es lo que acabó dándoles autoridad.<sup>16</sup> La exégesis actual confluye cada vez más en la afirmación de que, inmediatamente detrás de esos escritos, no parece haber ningún apóstol; incluso ni siquiera aparece en ellos una sola vez esa palabra, tan frecuente en cualquier otro de los escritos neotestamentarios (salvo la formulación genérica de Jn 13, 16). Su punto de referencia es simplemente Jesús; y lo que da autoridad en aquellas comunidades no es la persona de ninguno de los doce, sino esa figura misteriosa del "discípulo amado," que quizás incluso no es ninguna persona concreta, sino la encarnación del ideal de estos escritos, (o quizás una figura señera de la comunidad a la cual ésta sabe que debe de modo especial la configuración de su tradición), pero cuya identificación con el apóstol Juan no cree poder admitir hoy la crítica histórica. Es pues el "discipulado" lo que ha convertido a estos escritos en parte del Nuevo Testamento, casi sin ninguna referencia formal al "apostolado" (o mejor dicho; sólo con la tardía referencia del capítulo 21, añadido posteriormente, aunque, por descontado, también canónico).

Aquí parece pues que tenemos planteado lo que se objetó a Schillebeeckx. Y, en efecto, la eclesiología de los escritos joánicos está hecha toda ella por la *sequela Iesu*, por la relación del discípulo individual con Jesús, actualizada en cada momento por el Espíritu, hasta el extremo de que el cuarto evangelio — como ya es conocido— reescribe la vida de Jesús *desde el contexto de la vida de aquella comunidad*.<sup>17</sup>

Y esta relación con Jesús es descrita con los rasgos más intensos de todo el Nuevo Testamento (la vid y los sarmientos, el conocimiento de Jesús por el Padre —Jn 10, 15—, la totalidad de la vida del cristiano), por lo que se convierte en el constitutivo más fuerte (y unificador) entre todos los rasgos que

configuran la comunidad, y que pueden ser diferenciadores. Si en algún caso vale, es sobre todo para la comunidad de los escritos joánicos para quien tendría vigencia aquello de que "*es más lo que nos une que lo que nos separa:*" pues lo que une es la inserción de todos los diversos sarmientos en la única vid verdadera.

Semejante relación, hará que "el discípulo" llegue a estar presente junto a la cruz de Jesús (cf. Jn 19, 25-26), allí donde todos los que tienen ministerio apostólico han huído ya, según la lectura paradigmática que hace Urs von Balthasar.<sup>18</sup> Hará también que el "discípulo" *vea más* que Pedro y siempre llegue a la fe antes que él (cf. Jn 20, 8 y 21, 7). No hay que forzar nada las cosas para adivinar aquí una crítica velada al esquema "ministerial autoritario" de las pastorales, que luego comentaremos, por cuanto este esquema amenaza con que resulte más importante obedecer a la autoridad que seguir a Jesús (porque aquello primero asegura y garantiza la vida de la comunidad mientras que esto segundo podría alguna vez ponerla en peligro). En cambio, en el esquema joánico importa exclusivamente la entrega personal a Jesucristo, que es la única que constituye al hombre en cristiano, y que no puede ser impedida por nada ni por nadie. Precisamente por eso, da la impresión de que en los escritos joánicos, no se refleja ninguna forma estructurada de autoridad eclesial: no aparecen allí doctores, ni profetas, ni maestros... ni siquiera "apóstoles" como ya hemos dicho. Buen pastor sólo hay uno, y todos los demás son mercenarios (Jn 10, 11ss), aunque esto no anula la autoridad interior de que gozaba en esa comunidad el discípulo amado. O con otras palabras: el fin de todo ministerio y de toda la misión eclesial es que los hombres sigan y obedezcan a Jesús. Donde tal obediencia se da, el ministerio se va convirtiendo en relativamente superfluo.

Y de este rápido resumen de la eclesiología del cuarto evangelio surge ahora un par de reflexiones contrapuestas y muy importantes: La primera es que a pesar de todo eso, el cuarto evangelio entró en el canon del Nuevo Testamento como ya hemos señalado. Su referencia tan intensa a Jesús hacía esto posible. La segunda es que tal entrada en el canon no tiene lugar sino luego que el evangelio ha sido corregido por (o ha recibido la interpretación auténtica de) las epístolas y el capítulo 21.

¿Por qué se hizo necesaria esta matización? Porque la misma comunidad joánica fue haciendo la experiencia de cómo esa referencia a Jesús (que al principio parecía capaz de unir más que toda fuerza disgregadora) podía convertirse ella misma en factor de división. Cada cual podía falsificar a ese mismo Jesús al que todos querían referirse, filtrándolo por su propia subjetividad más que por el Espíritu de Jesús. Y así, aparecen en seguida lecturas "docetas" de Jesús, fruto del mismo afán de exaltarle, y a las cuales ya daba pie el cuarto evangelio. A muchos discípulos bien amados debió

parecerles que todo el que no presentase una imagen doceta de Jesús negaba su divinidad igual que los "judíos" a los que el evangelio combate. O debió parecerles que la polémica con los judíos (quienes habían sido sus perseguidores) exigía una ruptura *total* con todo aquello que oliera a judaísmo.... Y cuando este grupo de discípulos se sentía llamados a imponer sus puntos de vista, por amor a Jesús sin duda, pero amparándose en el igualitarismo que caracterizaba a la comunidad, resultó que amenazaban a ésta misma. Así se llegó a una escisión de la comunidad, de la cual dan testimonio las cartas llamadas de Juan, y en la que cada grupo se sentía legitimado por su vinculación y su amor a Jesús, para llamar "anticristo" a los del otro. Por eso en dichas cartas, y curiosamente, los enemigos irreconciliables ya no son "los judíos" del cuarto evangelio, sino los otros hermanos que se han separado. La apelación a Jesús y al Espíritu resultó insuficiente para mantener en pie a la Iglesia, porque era "piedra angular sin cimientos" como antes formulábamos. Y probablemente (ésta es al menos la opinión de R. Brown), una parte de esa comunidad acabó decantándose hacia el gnosticismo, mientras que la otra parte de la comunidad se salvó —como suele decirse— porque aceptó integrarse en la gran Iglesia: aceptó la autoridad "formal," la de Pedro, aunque no sin marcar muy claramente sus condiciones y sus límites: en una autoridad que sólo puede venir del amor; que no es en sí misma santa puesto que ha negado a Jesús tres veces; y que no apacienta su propio rebaño, sino "el del Señor." Y es una autoridad que no puede disponer ni integrar totalmente la figura misteriosa del "discípulo," sino que debe preocuparse más de *su propio* seguimiento... Pero a pesar de todo, y en contraste con lo dicho en el capítulo 10 sobre el único Buen Pastor, ahora se le recomienda a Pedro que "apaciente." Este parece ser el sentido del capítulo 21, que R. Brown considera no sólo como un añadido posterior al evangelio, sino incluso posterior a las tres cartas de Juan.<sup>19</sup>

En conclusión, los escritos joánicos no han entrado en el canon por razón de alguna autoridad apostólica "formal" que los garantice, sino por lo apostólico de su seguimiento de Jesús. Esto se expresó mediante el procedimiento clásico de la pseudonimia: el apóstol Juan les dio nombre y fueron aceptados como escritos apostólicos. Pero, *a la larga*, no habrían podido entrar en el Nuevo Testamento sin aceptar un mínimo al menos de apostolicidad formal. Ellos confirman, pues, lo que antes decíamos: la autoridad apostólica, de la cual brota el ministerio, no es algo *meramente* formal y jurídico, sino que tiene un contenido material que es la *sequela Jesu*; pero, *a la larga*, una apostolicidad meramente material acaba degenerando en división y en multiplicidad de sectas enemigas.

Para el otro extremo, quizás no cabe encontrar un ejemplo igualmente puro en el Nuevo Testamento, entre otras razones porque la noción de apostolicidad formal no estaba entonces *acuñada* con la precisión con que ahora la discutimos, por falta de perspectiva histórica. Pero puede ser bueno evocar la

división que Pablo afronta en la Iglesia de Corinto, donde unos se recaban de Cefas, otros de Pablo, otros de Apolo, etc. Ante esta situación de enfrentamiento, Pablo da tres criterios muy importantes que conviene enumerar: (a) los ministros (Pablo, Apolo, Cefas, etc.) no son más que hombres y "nadie debe poner su orgullo en hombres" (cf. 1Cor 3, 21). (b) Por eso mismo los ministros no son más que "auxiliares de la fe" de cada cual, pero quien da la fe es El Señor (cf. *ibid* 5). Y (c) Cristo no está de ninguna manera "dado en exclusiva" (1Cor 1, 13). Por eso las divisiones no van a resolverse pujando a ver "quién manda más," sino "no queriendo saber más que a Jesús, y éste crucificado" (2, 1). Apelación radical y polémica, que habría suscrito la comunidad del cuarto evangelio, y que nos hace ver cómo la apostolicidad "formal" recibe su contenido y su justificación de la vinculación con Jesús.

Pero quizás, si queremos un ejemplo aún más puro, hemos de salir ya del Nuevo Testamento y entrar anticipadamente en la historia de la Iglesia. Y como puede que valga la pena hacerlo, permítaseme evocar un único y rápido ejemplo que, además, afronta nuestra misma pregunta *desde el nivel más alto* de la autoridad apostólica cual es la autoridad del ministerio de Pedro. Nos servirá de ejemplo para eso el decreto *Haec Sancta Synodus* del concilio de Constanza, ratificado además por el propio papa Martín V.<sup>20</sup>

La situación en que el cisma de occidente puso a la Iglesia, por lo que toca a nuestro tema, podríamos formularla así: los defensores de una apostolicidad *meramente* formal tendrán que contar con la seria posibilidad de que esa sucesión apostólica haya quedado definitivamente interrumpida, y nada menos que para el ministerio petrino. ¿Qué ocurriría en efecto si el verdadero papa era el llamado papa "de Avignon," a quien sucedió el papa Luna, Benedicto XIII, y cuya sucesión quedó interrumpida con él? Ocurriría nada menos que esto: ¡los papas actuales carecerían de esa apostolicidad puramente formal!

Ahora bien: el juicio histórico sobre el verdadero papa en aquel cisma no ha podido zanjarlo la historia. Y la Iglesia se ha abstenido también, muy prudentemente, de emitir ese juicio. Los argumentos de los cardenales que deponen a Urbano VI y eligen al primer antipapa de Avignon, no son despreciables aunque no fueran inapelables. Y el problema último es que, para pronunciar un juicio, nosotros no contamos más que con el testimonio de esos cardenales. Si ellos mintieron, hoy ya no podemos saberlo. En cualquier caso, como acabo de decir, la Iglesia no sólo ha tenido que renunciar a ese veredicto definitivo, sino que no ha considerado nunca como cismáticos a ninguno de los que negaron obediencia a uno de los dos papas y la dieron al otro, a pesar de que ambos papas se habían apresurado a excomulgar cada cual a su rival y a sus seguidores. Entre los cuales, en ambos bandos, hay santos canonizados incluso.

La pregunta resurge, pues, si es que acaso se rompió la sucesión *meramente* formal con Benedicto XIII (lo cual no carece de probabilidad histórica), ¿cómo se recompone esta sucesión hasta legitimar a los papas posteriores?

Y la respuesta es: por el decreto del 6 de abril de 1415 del Concilio de Constanza, que definía la autoridad del concilio "para extirpar el cisma y llevar a cabo la unidad y la reforma de la Iglesia en su cabeza y en sus miembros," una autoridad a la que "todo cristiano incluso el papa debe someterse," y que el concilio ejerció deponiendo a Benedicto XIII en 1417, y a Juan XXIII el 29 de mayo de 1415 (y, en parte también, aunque más suavemente, persuadiendo al papa romano Gregorio XII que dimitiera). Por tanto, aunque tuviera la sucesión formal, el papa Luna quedó definitivamente depuesto por falta de apostolicidad *material*: porque tanto él como Juan XXIII, con su obstinación, se apartaban del verdadero seguimiento de Jesús al prolongar aquel cisma y romper así la unidad de la Iglesia, para la cual está constituido su ministerio, poniendo sus propias reivindicaciones personales por delante del bien de la Iglesia universal.

Aquí tenemos un caso, quizás el más eximio, que muestra cómo una apostolicidad *meramente* formal puede no bastar, cuando le falta el complemento y el contenido de la misión de Jesús. Los mismos consejeros del papa Martín V, elegido por Constanza, le aconsejaron aceptar los decretos del concilio (pese a las obligaciones que imponían a los papas futuros de reformar la Iglesia, y que luego éstos acabaron no cumpliendo), como única manera de garantizar definitivamente su propia legitimidad. Y así tenemos que el decreto *Haec Sancta Synodus* cumple incluso el requisito jurídico último que se exige hoy a un decreto conciliar: el de ser aprobado por el papa.<sup>21</sup>

Los dos ejemplos que hemos propuesto en cada uno de estos dos apartados son evidentemente *casos-límite*. En la práctica, apostolicidad formal y apostolicidad material andarán suficientemente unidas, y no será preciso esgrimir la una contra la otra. Pero, en el caso límite en que esa unidad se rompiera, sabemos que ninguna de las dos puede ser esgrimida aisladamente en contra de la otra. Cada una reclama su complementaria.

Y esta aproximación que existe entre los dos conceptos de apostolicidad permite comprender por qué, en el Nuevo Testamento, la noción de apostolicidad no aparece tan claramente establecida, o no lo está plenamente en todos sus documentos, ni en todas las iglesias primitivas. En momentos normales de la vida de la Iglesia naciente, la *sequela Iesu* funcionó como garantía suficiente de apostolicidad. En otros momentos de crisis o de enfrentamiento quizás no: se necesitará entonces apelar a la sucesión formal, y esto es lo que parecen hacer las pastorales, como luego veremos. Pero esta apelación, por necesaria que sea, tampoco es por sí sola una garantía mágica,

como se ve en otros casos extremos. Y este criterio nos va a resultar importante para comprender y estudiar el resto de las iglesias neotestamentarias. Vamos a seguir con ello.<sup>22</sup>

### 3. Variedad y creatividad en las iglesias de los Hechos

La dureza de los primeros pasos de la Iglesia, comentada en el primer apartado de este capítulo, nos aporta también una serie de datos concretos, que son importantes para nuestro estudio del ministerio eclesial. Porque, poco a poco, va haciéndose perceptible la diversa configuración de la Iglesia madre de Jerusalén, y de la Iglesia posterior de Antioquía de Siria (junto con las iglesias que irán naciendo a partir de ella). Conviene ver un poco más detenidamente alguno de estos datos.<sup>23</sup>

3.1. Según parece, la primera Iglesia cristiana de Jerusalén dejó de asistir al culto *expiatorio* del Templo, aunque todavía iba a rezar a él. Pero en cambio se fue organizando poco a poco de modo muy similar al del judaísmo veterotestamentario de los "consejos presbiterales." Ello permite entrever que, sobre el primer punto, hay una comprensión muy clara del significado expiatorio —nuevo y definitivo— de la muerte y resurrección de Jesús; mientras que, sobre el segundo punto, no existe ningún dato intocable o vinculante que derive de las palabras o del hecho mismo de Jesucristo. Ni siquiera el dato importantísimo de la presencia de los apóstoles en aquella comunidad.

En efecto, la visión humana que se plasma en el libro de los Hechos permite trazar más o menos la siguiente evolución. En un primer momento aglutina al grupo "la enseñanza de los apóstoles" (2, 42) que poco después es caracterizada como "dar testimonio de la resurrección de Jesús" (4, 33). Cuando surge el primer problema en la comunidad son los apóstoles quienes "convocan al pleno de los discípulos" (6, 2), pero *es la asamblea la que aprueba* la propuesta de los apóstoles (6, 5). Cuando los judeo-griegos son obligados a huir por la persecución, toman sus propias iniciativas misioneras al margen de los apóstoles. Hasta el punto de que éstos deciden enviar a Samaria a Pedro y Pablo, nada menos, cuando comprueban el éxito de una iniciativa particular del diácono Felipe en aquella región (*cf.* 8, 5ss).<sup>24</sup> Cuando Pedro tiene la primera intuición y la primera experiencia relativa a la misión a los paganos, hay una parte de la comunidad (de "los apóstoles y hermanos") que le piden cuentas por ello (*cf.* 11, 1-3).

Hasta aquí se percibe un cierto y lógico protagonismo de responsabilidad por parte de los apóstoles. Pero es un protagonismo de búsqueda más que de aplicación de recetas. Quizás por eso, siempre parece recabar la aprobación de toda la comunidad. Esto último, naturalmente, es más posible en comunidades no demasiado grandes, por la misma naturaleza de las cosas. No obstante, poco después, cuando de Antioquía deciden hacer una colecta por los hermanos de

Jerusalén, esta colecta será enviada a "los presbíteros" de allí (11, 30). Llama la atención que no hable aquí de los apóstoles, si bien éstos podrían quedar incluidos en esa designación (más amplia en sí misma), o bien quedar expresamente excluidos de ella por tratarse de una medida "administrativa" ajena a lo que Hechos 6, 1ss había señalado como "propio" de los apóstoles. El hecho es que, a partir de aquí, siempre que el libro de Hechos se refiera a la directiva de la primera Iglesia de Jerusalén, la designará como "los apóstoles y presbíteros" (cf. 15, 2.4.22 y 16, 4. Y nótese cómo reaparecen los presbíteros en el cap.18 en cuanto vuelve a aparecer Jerusalén). La terminología parece ahora constante siempre que la Iglesia de Jerusalén ha de tomar alguna decisión. Da la impresión de que, a pesar de la autoridad "natural" e indiscutida de los apóstoles, la Iglesia primera ha asumido el modo de configuración típico de la tradición veterotestamentaria. De hecho, pocos capítulos antes, todavía habíamos encontrado la designación de "presbíteros" para aludir a los responsables de la comunidad *judía* de Jerusalén que perseguía a la Iglesia naciente (cf. Hchs 4, 5.8.23, y 6, 12). La asunción se ha hecho de un modo natural, sin traumas, y sin poner tampoco en cuestión la autoridad natural de los apóstoles.<sup>25</sup> Pero es llamativo que cuando el autor de Hechos designa a los dirigentes de la comunidad *judía* de Jerusalén no tiene inconveniente en hablar de "sacerdotes y presbíteros" (cf. 23, 14; 24,1.4.23; 25, 15) cosa que *cuidadosamente evita* decir de los cristianos. Esto confirmaría lo dicho en nuestra primera parte.

3.2. A poco de comenzar la vida de la Iglesia naciente, tuvo lugar en Jerusalén una separación pacífica, y sin ruptura de la comunión ni de los contactos, entre los primeros cristianos palestinos, y los cristianos judíos pero de habla griega. Esta separación pareció limitarse al principio a la convivencia pacífica y armoniosa de ambas comunidades. Más tarde, por razones *externas*, como fue la persecución contra los judeogriegos, derivó hacia el establecimiento de otra comunidad eclesial en Antioquía de Siria. De esta otra comunidad, mucho más viva y creadora que la de Jerusalén, parece haber nacido no sólo la rotura de la placenta que todavía unía a los creyentes en Jesús con el judaísmo ("en Antioquía comenzaron los discípulos a llamarse cristianos," Hchs 11, 26), sino casi toda la misión y la teología de la primitiva Iglesia. Pablo, que se encontraba más incómodo en Jerusalén, habría acabado por incorporarse a esta Iglesia antioquena, para ser desde ahí enviado a diversas giras misioneras.<sup>26</sup> Pero esta comunidad mantuvo siempre la comunión con la Iglesia de Jerusalén, a pesar de las situaciones conflictivas que las envolvieron a ambas, y a pesar de que, al marcharse de Jerusalén los judeohelenistas, la comunidad palestina parece haber ido derivando hacia posiciones mucho más conservadoras.

Así es como, según la mayoría de los exegetas, hay que entender el episodio de la "creación de diáconos" en Hechos 6, 1ss. Es cierto que, si nos atenemos al primer tenor del texto de los Hechos, quizás habría que decir únicamente que la Iglesia primera *creó unos ministerios nuevos conforme iban*

*apareciendo situaciones nuevas* o necesidades que los reclamaban. Y esta lección ya sería suficiente para el objetivo de nuestro estudio. Pero es también cierto que hoy los exegetas suelen dar una versión de este episodio que va más allá del *tenor literal* del texto de Hechos: no sólo se crearon *ministerios nuevos*,<sup>27</sup> sino otra *comunidad* distinta: pues inmediatamente vemos a esos que debían ser simples "diáconos" dedicándose al ministerio de *la palabra* que los apóstoles parecían haberse reservado a sí mismos, al instituir los Siete (*cf.* Hchs 6, 4 con 6, 8ss). Quizás incluso Esteban se puso mucho más provocativo con el Sanedrín de lo que habían sido hasta entonces los apóstoles (o simplemente tenía una teología mucho más radical que éstos), y atrajo toda una persecución sobre la Iglesia judeogriega.<sup>28</sup>

Digamos, pues, como mínimo, que, en cualquiera de las dos hipótesis, tenemos una decisión que la Iglesia toma, no apelando a una constitución o norma ya dada por Jesús, sino tratando, *a la vez*, de responder a una necesidad histórica y de no romper la comunión entre sus miembros. No necesitamos más para nuestro objetivo.

**3.3.** Una vez establecida la nueva comunidad en Antioquía, da la impresión de que se estructura de forma diferente a la de Jerusalén: de un modo que es, por una parte, mucho más carismático y, por otra parte, mucho más misionero. Quizá también, en los comienzos, se trató de una comunidad más reducida, a pesar de su enorme influjo en la transmisión posterior del cristianismo. Pero el hecho es que *la estructura* de esta nueva comunidad no pareció crear problemas a los "profetas" que a veces bajaban a Antioquía desde Jerusalén (*cf.* Hchs 11, 27), mientras que sí los crearon otras decisiones de la vida de esta comunidad.

La primera referencia que tenemos a la estructura de la comunidad de Antioquía nos dice que "había en ella profetas y maestros" (Hchs 13, 1) y nos da además el nombre de bastantes de ellos. De Hechos 11, 27 y 15, 33 debemos deducir que también existían semejantes "profetas" en la comunidad de Jerusalén, aunque el autor de Hechos nunca los menciona expresamente cuando habla de la vida interna de aquella comunidad, sino siempre al hablar de sus relaciones con la de Antioquía. No tenemos ninguna definición del contenido exacto de esa expresión, pero podemos acercarnos a ella a partir de Hechos 15, 33 donde se nos dice que los enviados de Jerusalén a Antioquía para comunicar las decisiones del primer "concilio," "siendo como eran profetas, hablaron largamente con los hermanos, alentándolos y confortándolos." Se trata pues de hombres carismáticos, con el don de la palabra, con capacidad pedagógica, testificadora y robustecedora, cuyo trabajo brotaba más del carisma de los sujetos que del encargo de la comunidad. En Antioquía suplirían probablemente a los apóstoles, que permanecían en Jerusalén, sin romper el contacto ni la comunión con ellos. Pero el detalle curioso, e importante, es que *nunca se nos habla de "presbíteros"* al aludir a la comunidad de Antioquía.

La segunda referencia relativa a los ministerios en la Iglesia antioquena es que, de entre esos "profetas y maestros," parecen haber salido los primeros misioneros itinerantes (o "carismáticos ambulantes" por usar una expresión que ha hecho fortuna últimamente). El libro de los Hechos confirma esto explícitamente por lo tocante a Pablo y Bernabé (*cf.* 13, 2-3). Y además llama tranquilamente "apóstoles" a estos misioneros, al menos cuando se está refiriendo a su trabajo evangelizador (*cf.* Hchs 14, 4.14). Aquí la palabra consagrada ha cobrado, para la comunidad de Antioquía, un significado diverso del que tenía en la de Jerusalén.

Una tercera referencia que encontramos es que estos misioneros "luego de evangelizar una ciudad y hacer muchos discípulos," al despedirse "les designaban presbíteros en cada Iglesia, imponiéndoles las manos" (Hchs 14, 23). Otra huella de este mismo dato la encontraremos más adelante: cuando Pablo quiere acelerar su llegada a Jerusalén y decide no pasar por Efeso, llama sin embargo, a los "presbíteros" de aquella Iglesia para despedirse de ellos (Hchs 20, 17). En el discurso —algo melodramático— que les hace, Pablo llama a aquellos hombres "episcopos" (20, 28) lo cual testifica la indistinción entre ambas palabras, que aún volveremos a encontrar. No importa ahora si aquí se refleja la concepción paulina del ministerio o la del autor de Hechos. Lo que sí parece es que la primera misión de los judeogriegos había copiado la organización de la Iglesia de Jerusalén, si bien esto parece brotar más de una necesidad en los hechos, que de una obligación de repetir el modelo de aquella Iglesia.<sup>29</sup> En este momento no crea ningún problema el que esos presbíteros sean conversos recientes: ¿qué otra cosa podían ser? En cambio, más adelante, cuando las iglesias estén más establecidas, comenzará a resultar problemático el hecho de elegir presbítero a un recién convertido, y quizás inexperto (*cf.* 1 Tim 3, 6).

Pero este dato es importante, además, porque aquí tenemos una importante alusión a la imposición de manos. Se trata en realidad de un rito veterotestamentario (*cf.* Deut 34, 9), al igual que también lo era el rito bautismal. Pero ahora va a recibir un significado nuevo, relacionado con el don del Espíritu, que era un dato fundamental para la Iglesia primitiva: tan fundamental que su importancia y las frecuentes alusiones a él no pueden menos de contrastar con la escasa o nula importancia que parece tener en la vida oficial de la Iglesia de hoy.

A pesar de eso, a esta altura de la vida de la Iglesia primera, el significado de esta relación de la imposición de manos con el Espíritu es aún sumamente amplio y vago.

En el mismo libro de los Hechos encontramos ese mismo rito de imponer las manos con otro significado que no es el que aquí comentamos, sino el de una especie de "complemento" que distingue al bautismo de Juan del de

Jesús (cf. Hchs 8, 17; 19, 4-6; ver también 28, 8). Tampoco aparece claro en esos primeros usos si se trata de una *comunicación* del Espíritu (como sugiere Hchs 6, 6) o de un *reconocimiento* de un don del Espíritu ya comunicado (que es lo que parece ser en Hchs 13, 3).<sup>30</sup> El Nuevo Testamento mantiene ambos significados; y quizás es sólo más tarde, con la necesidad de nombrar sucesores a los apóstoles, cuando se irá decantando hacia el primer significado, dando así lugar a la visión más tardía de la ordenación como "fuente" de poderes, etc. Véase lo que diremos al hablar de las pastorales.

Finalmente, hay una última referencia que no contradice necesariamente a la anterior, pero sí puede complementarla. En ocasiones, ante diversas decisiones tomadas por algunas de estas comunidades, en Tesalónica y en Berea, no se habla ni de los presbíteros, ni de los profetas, sino simplemente de "los hermanos."<sup>31</sup> Este es un término mucho más amplio, que solía designar a toda la comunidad (véase vg. Hchs 9, 30; 11, 1; 11, 29; 14, 2; 15, 1...). Ahora van a ser *los hermanos* quienes decidan enviar a Pablo y Silas hacia Berea, o a Pablo solo hacia Atenas, en momentos conflictivos de la predicación de ambos (cf. 17, 10 y 14). No son los apóstoles afectados quienes toman esta decisión, quizá porque los miembros de aquellas comunidades saben que conocen mejor el terreno y se sienten responsables de la vida de esos apóstoles. Y si se designa al órgano de decisión de esas comunidades con un término tan totalizador (los hermanos), ello puede deberse también a que esto es posible por el carácter reducido e incipiente de aquellos grupos. Pero implica asimismo que no había ninguna norma previamente dada, sobre el modo de estructurar esos grupos.

3.4. La vida de estas dos comunidades discurre, pues, en medio de una *comunidad en la diversidad*. Ni siquiera sabemos hasta qué punto impulsaron los apóstoles toda la expansión y crecimiento de la Iglesia de Antioquía. Más bien parece que los hechos se les fueron imponiendo.

En cambio, siempre encontramos en Antioquía una clara preocupación por la comunión con la Iglesia de Jerusalén. Y se tratará de una comunión que intenta hacerse por el respeto, más que por imponer a otros la propia línea. En cuanto surgen los primeros conflictos, los antioqueños se plantean "ir a Jerusalén" a tratar con los "apóstoles y presbíteros" (cf. Hchs 15, 2. Y un eco de esta misma actitud en Gal 1, 17 y 2, 1-2).

Frente a la creatividad de la Iglesia de Antioquía, la de Jerusalén se caracterizó en más de dos momentos por un empeño inútil para imponer a todos su propia línea. Es verdad que también parece haber habido en Jerusalén hombres como Bernabé "lleno de fe y de docilidad al Espíritu," que supieron entender y apoyar la iniciativa de Antioquía (cf. Hchs 11, 19-24, aunque este párrafo no empalma mucho con el siguiente v. 25). Pero la mentalidad

dominante parece caracterizada más bien por ese empeño de imponer a todos la propia línea, arrogándose —por su tradición judía— el derecho de ser los intérpretes exclusivos de Dios. Ya hemos visto cómo ese empeño tuvo que acabar cediendo. Y en esta suavización sí que parecen haber tenido un papel sabio y decisivo los "apóstoles y presbíteros" de la comunidad de Jerusalén. El llamado "concilio de Jerusalén" (Hchs 15) deja entrever un importante modo de ejercicio del ministerio eclesial, en estos tres puntos: (a) la asamblea desautoriza determinadas conductas celosas e intolerantes que "han turbado innecesariamente" a los fieles (cf. 15, 10 y, más claro, 24-28); (b) se procura que la decisión no sea de Pedro solo, ni sólo de Santiago, sino de toda la asamblea (cf. 15, 23); (c) a pesar de todo, o precisamente por eso, la solución adoptada tiene algo de compromiso: Pedro impone su línea abierta, pero el documento final, aunque habla de "sólo las cargas indispensables," impone en realidad cosas que no eran indispensables (cf. 15, 28.29).<sup>32</sup> Santiago, a su vez, transigió probablemente en lo referente a la circuncisión, pero a cambio de salvar esa otra serie de prácticas referentes a la carne de los animales sacrificados a los ídolos y a la prohibición de la sangre, etc. Y Santiago se hace fuerte en estas prácticas porque le parece que, de lo contrario, se vuelve inútil y ridícula toda la lectura de Moisés que sigue practicándose los sábados en las reuniones de judíos convertidos (cf. 15, 21). Santiago, en aquel momento y desde su óptica muy localizada, no podía ver más. Pero es muy dudoso que —si tales preceptos eran del Concilio— Pablo haya hecho demasiado caso de ellos en su predicación posterior (cf. 1Cor 8, 8ss y Rom 14, 2-17). En cambio Santiago salvó para todas las comunidades cristianas la prohibición de las uniones incestuosas a que parece aludir la controvertida palabra *porneia*.<sup>33</sup> Y sólo el paso del tiempo fue capaz de hacer luz entre aquellos puntos diversos que se leían todos como de igual magnitud. Lección ésta confirmada por la historia infinidad de veces, y olvidada otras tantas, ya sea por la impaciencia de unos, ya por la cerrazón reaccionaria de otros.

**3.5.** Como conclusión de este apartado cabe subrayar lo siguiente: las decisiones tomadas por la Iglesia de los Hechos, fueron sugeridas o impuestas por un discernimiento lo más comunitario posible sobre las situaciones históricas, y no brotaron como aplicación de algún programa previamente trazado por Jesús. Más aún, es lícito decir, con cierta formulación provocativa, que la historia de la primitiva Iglesia no conoce propiamente ni episcopado ni papado, sino una variedad creativa en comunión, no siempre fácil, con el apostolado. En ella se muestra que el ministerio eclesial no es el mismo en una hora o actividad misionera, que en una hora o actividad estructuradora y conservadora de lo misionado.<sup>34</sup> Y según el libro de Hechos, habría que añadir que la unidad de la Iglesia primera no la dio la uniformidad en las formas de ministerio y de estructura eclesial, sino más bien la preocupación por los pobres (cf. Hchs 11, 29-30, más el llamado "testamento de Pablo" en 20, 35. Datos que confirma el

propio Pablo en Gal 2, 10).

Y a una conclusión parecida, pero más enriquecida, vamos a llegar también por el estudio de otros testimonios neotestamentarios.

#### 4. Pluralidad de ministerios carismáticos en las iglesias paulinas

Las comunidades a las que van dirigidas las cartas del llamado *corpus paulinum* (no consideramos aquí a las pastorales) permiten entrever un tipo de ministerio y de organización eclesial diferente de lo que hemos hallado en el libro de los Hechos.

Para comenzar, en estos escritos no se refleja para nada la estructura presbiteral ni aparece una sola vez la palabra *presbyteros* (lo mismo que ya dijimos que podía deducirse para la Iglesia de Antioquía de Siria). Sin embargo, diversas alusiones y enumeraciones expresas permiten entrever que, en aquellas comunidades paulinas, existía una gama amplia de ministerios, de origen más bien carismático. Y que Pablo piensa que, tras aquella diversidad de funciones, se halla la misión unificadora del Espíritu, que es uno y el mismo para todos.

Se puede centrar casi toda la reflexión en dos pasajes clásicos de 1 Corintios y de Efesios.<sup>35</sup> Aunque convendrá completar el primero con otra rápida alusión de la carta a los romanos, y enmarcarlos todos en el contexto de una importante reflexión de Pablo sobre la comunidad.

##### 4.1. Ministerios y funciones corporales

La famosa imagen de la Iglesia como *cuerpo* le ha venido sugerida a Pablo precisamente como explicación de la variedad del ministerio eclesial. El principio que enuncia Pablo en Romanos 12, 6 es que, al igual que en el cuerpo hay diversas funciones, todas ellas unificadas por un mismo principio vital, así en la Iglesia hay variados "carismas que responden a dones diversos." Y cuando, a continuación, Pablo enumera esos dones, nos damos cuenta en seguida de que se trata de verdaderas funciones eclesiales.

La enumeración de ministerios que encontramos en Romanos 12, (y que no pretende ser completa ni sistemática, sino sólo ejemplificadora), es la siguiente: *profecía, diaconía, enseñanza (didaskalia), exhortación, distribución y presidencia*, (cf. Rom 12, 6-8). Es casi imposible precisar la función exacta y la distinción entre cada uno de esos títulos. Pero cabe sospechar que un grupo de ellos son funciones relativas a la palabra (profecía, enseñanza y exhortación o consuelo), otros parecen ser de carácter más "administrativo" (servicio o *diakonia*), y reparto o distribución), y otro de carácter más decisivo o autoritativo. No deja de ser curioso que éste ocupe precisamente el último lugar de la enumeración. Pero, en cualquier caso, lo verdaderamente importante es que tras ellos esté "el amor sin fingimiento" (Rom 12, 9).

Pues bien, lo mismo que aparece en este rápido apunte volvemos a encontrarlo mucho más estructurado en 1Cor 12, también con referencia a la imagen del cuerpo, pero subrayando ahora mucho más expresamente que es *un mismo Espíritu* el que vitaliza a ese cuerpo (cf. 1Cor 12,4.7.8.9.11). Veámoslo.

#### 4.2. Diversidad de funciones y unidad del principio vital

A lo largo de este capítulo Pablo hace una doble enumeración (vv. 8ss y 28ss). La primera es enormemente vaga y no fácil de clasificar. Respetando el orden del texto parece que encontramos:

- dones de palabras (palabra de sabiduría, de conocimiento, de fe: vv. 8-9);
- dones de curación (9b) y milagros (10);
- y un tercer grupo que vuelve aludir a funciones de la palabra, pero de las cuales quizá cabe decir que se trata de una palabra "autorizada:" hablar *en nombre de Dios*, *discreción* de espíritus, hablar lenguas o *interpretarlas* (v. 10).

No es claro si puede establecerse un paralelismo entre esta enumeración y la de Romanos. Pero tampoco importa mucho, porque lo decisivo en este momento de la carta paulina no es el contenido de la enumeración, sino las dos frases que la enmarcan, al modo de una "inclusión" bíblica, y que nosotros debemos poner de relieve.

*Al comienzo del párrafo.* Con una frase de probable acuñación trinitaria, Pablo repite:

diversos carismas pero un único Espíritu,  
diversos servicios pero un único Señor,  
diversas funciones pero un único Dios y, (1Cor 12, 4-6).

El paralelismo de la frase permite adivinar la identidad entre carisma, servicio y función. Son diversas formas de designar al ministerio eclesial.

*Al final del párrafo.* Todas estas cosas las produce *el mismo* Espíritu repartiendo lo propio de cada uno según le place (1Cor 12, 11).

En resumen, *unidad de lo diverso*. Como en el cuerpo humano (cf. vv. 12-26). Una eclesiología que no haya cometido el pecado de apagar la pneumatología (cf. 1Tes 4, 19) será siempre una eclesiología de la *comunidad en la pluralidad*. Esa comunión en la variedad pertenece a la esencia misma de la Iglesia. Su falsificación será una uniformidad jurídica que anule las diversidades, y que sólo unifique lo indiferenciado. Pero esto sería una importante deformación eclesiológica, que está más cerca de describir a cualquier gueto humano, que a la Iglesia de Cristo. La imagen de la máquina muerta sería en este caso más apta que la del cuerpo vivo.

Y este texto no concluye todavía aquí. Por fortuna para nosotros, Pablo vuelve sobre el tema (v. 28-31) y ahora sí que realiza una enumeración más técnica de ministerios eclesiales. Pues esta vez introduce su lista con las palabras: "Dios puso en su Iglesia..." Y a continuación viene la enumeración siguiente (que incluso parece hecha con cierto afán jerarquizador, como muestran los adverbios):

primero apóstoles,  
luego profetas,  
en tercer lugar maestros,  
luego poderes milagrosos,  
luego dones de curar, de asistir, de gobernar y de  
hablar en lenguas (28-29).

Con cierto "temor y temblor" quizá cabe ver aquí otra vez una clasificación en ministerios "de la palabra," ministerios "asistenciales" (milagros, curaciones, etc.) y ministerios "de autoridad." Tendríamos un esquema casi idéntico al de Romanos. Y hasta con la coincidencia de que también las funciones directivas están prácticamente en el último lugar de la enumeración. Esto puede tener una explicación natural, en la menor necesidad de decisiones autoritarias en las comunidades pequeñas. Pero no deja de llamar la atención, no sólo porque Pablo mismo ha acompañado su lista con los diversos adverbios jerarquizadores sino, sobre todo, por la yuxtaposición del "gobernar" con el "hablar en lenguas," del que ya sabemos que era un carisma al cual Pablo otorgaba bien poca importancia (*cf.* 1Cor 14).

Y, otra vez al igual que en Romanos, la enumeración se cierra con una evocación (mucho más larga ahora) de lo que es la verdadera tarea estructuradora de la Iglesia: el amor (*cf.* cap. 13). Sin él no vale ningún ministerio ni ningún carisma: ni el de profecía y saber (13, 2a), ni el de hacer milagros (13, 2b), ni las tareas asistenciales más excelentes (13, 3). Las alusiones de estas frases a la enumeración del capítulo 12 parecen más que probables.

#### **4.3. Pervivencia de esta doctrina en la carta de los Efesios**

Una enseñanza parecida encontramos en la carta de los Efesios, aunque el horizonte eclesiológico de este escrito —como ya hemos dicho— parezca referirse más a la Iglesia universal.

Para comenzar, el principio estructurador de la Iglesia es el mismo que en Romanos y Corintios: "hay un solo cuerpo y un solo Espíritu" (4, 4). Los elementos de unidad no son pues los estructurales o ministeriales, sino los "espirituales:" el mismo Señor, la misma fe, el mismo bautismo, el mismo Dios y Padre (4, 5-6). Y esa unidad se despliega inmediatamente porque "a cada cual se le ha dado el don en la medida en que Cristo lo ha distribuido" (Ef. 4, 7, *cf.* con 1Cor 12, 11). A continuación encontramos otra enumeración de mi-

nisterios: "El fue el que dio a unos ser apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y maestros" (4, 11). Pero esta variedad tiene como fin construir el cuerpo de Cristo hasta que todos alcancemos la unidad de la fe, la plenitud humana de Cristo (cf. 4, 12-13). Se cierra así un círculo que va de la unidad a la unidad, pasando por el enriquecimiento de la pluralidad. Un círculo que parece ser muy querido al Nuevo Testamento.

El esquema de unidad en lo plural es el mismo de antes. En cuanto a la enumeración, coincide con 1Corintios en el primer lugar de "apóstoles y profetas." Y quizás también en que el ministerio de autoridad tampoco ocupa un primer lugar, aunque ahora parece llevar unido el de maestro. En cambio no encontramos aquí ministerios de los que hemos llamado "administrativos" o asistenciales. Pero probablemente hay que decir otra vez que esta enumeración no pretende ser un organigrama de la estructura de la Iglesia, sino un ejemplo literario de que *la variedad de ministerios es un don del único Señor*. La uniformidad o la concentración de poderes sería, para la teología paulina, una forma de "idolatría" porque pretendería reproducir en el nivel de lo creado —y limitado— la simplicidad trascendente de Dios.

#### 4.4. Las necesidades de toda comunidad

Hasta aquí los datos de las iglesias paulinas. Se nos impone ahora una doble reflexión, no ya sobre la teología que fundamenta esos datos, sino sobre las listas de ministerios encontradas.

En primer lugar, hemos insinuado la posibilidad de que, aunque ninguna de las listas sea una clasificación técnica, pueden aproximarse bastante, no tanto en las funciones *concretas* que enumeran cuanto en los "capítulos" o grupos de funciones a las cuales aluden. En una primera aproximación general he hablado de ministerios de la palabra, de asistencia y de autoridad. Examinando un poco más esta clasificación aproximada, puede ser útil evocar una célebre reflexión de Ernst Bloch, que Alvarez Bolado ha popularizado muchas veces entre nosotros.

Según Bloch, toda comunidad en camino necesita cuatro servicios indispensables: necesita líderes, necesita maestros, necesita médicos y necesita cantores o poetas. Para Bloch esta clasificación brota de la naturaleza misma de lo que es una comunidad en camino o un pueblo en marcha. Le es indispensable la enseñanza (o la ideología que ilumina las metas y las mentes), le es indispensable (absolutamente indispensable) el liderazgo que abre los caminos, le es necesaria la solidaridad y la asistencia: tanto la ayuda material (representada en Bloch por los médicos, y en Pablo por las limosnas y las curaciones, etc.), como la ayuda espiritual: lo que Pablo llama exhortación, o labor de consuelo y de discernimiento de espíritus, y Bloch personifica en los "poetas" o cantores. Esas son las tareas del ministerio eclesial, tanto si se mantienen repartidas como si aparecen concentradas. Y esto hace ver que los

ministerios brotan en la Iglesia de la misma naturaleza de las cosas y de las necesidades mismas del pueblo de Dios. No de alguna especie de acta o documento fundacional, redactada por Jesucristo o por algún apóstol.

En segundo lugar, y atendiendo a nuestro contexto eclesial actual, puede resultar llamativo el que, en ninguna de estas enumeraciones, se habla de "obispos-presbíteros-diáconos."<sup>36</sup> Este esquema estrechador, y subordinador, del ministerio eclesial, es una posibilidad, pero no es la única y nace más tardíamente. Por otro lado quizás hay que decir que las funciones que en el *corpus* paulino aparecen tan diversificadas las vamos a encontrar también en otros momentos del Nuevo Testamento: pero allí aparecerán concentradas, y asignadas siempre, de manera genérica, al grupo de "presbíteros." Así se hablará de los presbíteros en relación con tareas de enseñanza (vg. Tito 1, 5-9), de oración por los enfermos (Sgo 5, 14), de presidencia (1Tim 5, 17; 1 Pe 5, 2)... Aquí estamos quizás asistiendo ya a una primera absorción de funciones, como la que luego vamos a ver.

¿Cuál es la razón de esta evolución? Probablemente, el carisma de las iglesias paulinas no se sostiene una vez desaparecida la gran autoridad del apóstol, y una vez crecida —y agigantada— la dimensión y la interrelación de las iglesias. No debe, por tanto, ser vista esa evolución como puramente negativa. Pero, a pesar de todo, el afán carismático de las iglesias paulinas debería hacerse mucho más presente en la Iglesia, al menos como una aspiración con la cual no es posible romper definitivamente, como una especie de norte hacia el que debería orientarse la Iglesia, aun cuando luego se quede muy lejos de él. Pues ese afán carismático viene sustentado por toda una breve teología de la comunidad que es enormemente cristiana, y que el mismo Pablo expuso en una de sus primeras cartas (1Tes 5, 12-22). Este último punto es el que nos queda, antes de cerrar el presente capítulo.

#### 4.5. La teología paulina de la comunidad

Les rogamos, hermanos, que aprecien a esos de ustedes que trabajan duro, haciéndose cargo de ustedes por el Señor y llamándolos al orden. Muéstréntenles toda estima y amor por el trabajo que hacen. Entre ustedes tengan paz.

Por favor, hermanos, llamen la atención a los inactivos, animen a los tímidos, sostengan a los débiles, sean pacientes con todos. Miren que nadie devuelva al otro mal por mal, esmérense siempre en hacerse el bien unos a otros y a todos.

Estén siempre alegres, oren constantemente, den gracias en toda circunstancia, porque esto quiere Dios de ustedes como cristianos. No apaguen el Espíritu, no tengan en poco los mensajes inspirados; pero examínenlo todo, retengan lo que hay de bueno y manténganse lejos de toda clase de mal (1Tes 5, 12-22).

Fijémonos un momento en las características que enumera este párrafo:

— reconocimiento del trabajo de los líderes (vv. 12-13: es un trabajo duro, y pocas veces bien reconocido. Pero es un reconocimiento que implica el que los líderes están "entre ustedes" y no "por encima" de ustedes porque, en este último caso, el reconocimiento se falsifica en adulación).

— Atención particular a los menores (v. 14).

— Cambio de los valores de relación (v. 15: no devolver mal por mal, sino preocuparse por hacer el bien a todos).

— Alegría que brota de la fe y de la vivencia de gratuidad (vv. 16-18).

— Libertad que no ahoga (v. 19: porque ahogando a las personas, se puede llegar a matar al Espíritu mismo, como tantas veces le ocurrirá a la Iglesia posterior).

— Capacidad de discernimiento (20-21).

Soberbio programa comunitario. Puede decirse, en mi opinión, que aquí hay una verdadera carta magna de la comunidad cristiana. Y que toda comunidad y toda "iglesia" deberían confrontarse constantemente con ese programa.

¿Será exagerado pensar que, precisamente de esta visión paulina de la comunidad, es de donde ha brotado la estructuración posterior de los ministerios en las iglesias paulinas? Ello explicaría la capacidad de sugestión que esas iglesias tienen hoy para muchos cristianos, y la necesidad de que la Iglesia "oficial" mire con valentía hacia ellas y se deje interpelar por ellas.<sup>37</sup>

## 5. Unificación de ministerios y mayor rigidez estructural de las pastorales

Hoy es opinión casi común que las cartas pastorales no fueron escritas por Pablo, a pesar de que el *Comentario Bíblico San Jerónimo* ha vuelto a defender la autoría paulina de estas cartas, con argumentos de cierta entidad.

La cuestión no es teológicamente indiferente. Si las pastorales fueran de Pablo esto significaría que el apóstol había acabado por entrar en un esquema de estructuración eclesiástica y en una concepción del ministerio mucho más centralizadas y autoritarias, como las que luego han estado en la base de la concepción católica. Por otro lado, si las pastorales fuesen de Pablo tendrían que haber sido escritas antes del año 67, y reflejarían, por tanto, una concepción relativamente antigua del ministerio, y no una evolución mucho más tardía (de alrededor del año 100), que es lo que suele decirse. No cabe duda de que ambas cosas resultarían muy cómodas para el teólogo.

Pero un teólogo sistemático no debe entrar demasiado fácilmente en cuestiones exegéticamente discutidas; y he defendido en otros momentos que, en

estos casos, es preferible adoptar con cautela posiciones minimalistas. Aquí, además, voy a apoyarme en una impresión subjetiva, una especie de "sensación lingüística" personal, que formulo más o menos así: si uno leyera en griego las pastorales a continuación de las cartas paulinas, y si luego le aseguran que las pastorales son de la pluma de Pablo, tendría una sensación similar a la de quien lee seguidas una página de García Márquez y otra de M. Delibes, y luego le aseguran que son del mismo autor... El estilo dice algo del hombre, por lo menos a veces.

Este tipo de impresiones, desde luego, no constituyen ya un argumento. Han de ser sometidas a un análisis más minucioso, como hacen los especialistas en Nuevo Testamento. Pero pueden ser una razón que se afiade para mantenerse en lo que parece opinión común de los exegetas. De acuerdo con esto, suponemos que las pastorales aparecen, quizás en Roma, hacia fines del siglo I, como obra de un discípulo o de alguien que apela a la autoridad de Pablo. Reflejan entonces una evolución o, al menos, otra forma de estructuración del ministerio de la que conviene comentar más estos tres rasgos.

(a) La estrecha vinculación entre ministerio eclesial y vigilancia doctrinal.

(b) Las informaciones que suministran sobre la organización ministerial de aquellas iglesias (presbíteros —identificados con obispos— y diáconos).

(c) La insistencia en la apostolicidad formal, con la imposición de manos, como fuente del ministerio eclesial. Quizá valga la pena decir una palabra sobre cada uno de estos puntos.

### 5.1. La noción de heterodoxia

Las pastorales están llenas de largos párrafos contra los sembradores de doctrinas falsas o especulaciones locas (cf. 1Tim, 1, 3-10; 4, 1-10; 6, 3-6; 2Tim, 2, 16-17 y 3, 1-9)... Además ven la aparición de esas doctrinas casi como la calamidad que anuncia el fin de los tiempos. Y son unas cartas que repiten hasta el cansancio expresiones como "enseñanza sana" (cf. 1Tim, 1, 10; 2Tim, 4, 3; Tito 1, 9); "palabra sana" (1Tim, 6-3; 2Tim, 1, 13); "depósito doctrinal" (*paratheke*: 1Tim, 6, 20; 2Tim, 1, 14) o "afirmaciones dignas de crédito" (cf. 1Tim, 1, 15; 2Tim, 2, 11-13; Tito 3, 8)... Frente a esto, todas las demás doctrinas son calificadas como "mitos" (1Tim, 1, 4; 4, 7; 2Tim 4, 4) o como "discursos vacíos" (1Tim, 1, 4-6; 6, 4.20; 2Tim 2, 14.16.23)... Casi parecería que la única misión del "presbítero" es presevar ese depósito doctrinal de todo contagio o contaminación con los mitos. De modo que nunca encontramos aquí a los ministros de la Iglesia relacionados con la eucaristía o el bautismo.

Esta especie de obsesión revela quizás no simplemente un autor angustioso, sino una situación angustiosa: la dura crisis de identidad de la Iglesia todavía joven, frente al gnosticismo y la rejudaización. Esta situación angustiosa genera a veces en el autor reflejos autoritarios, como si la verdad fuese algo que puede

preservarse por la fuerza. Y ello pese a que el autor establece varias veces el principio de que la ortodoxia sólo se afirma con magnanimidad, con paciencia, y sin polémicas, etc. (cf. 2Tim, 2, 24.25; 4, 2). Principio muy olvidado, pero que también está en las pastorales.

Es comprensible que estos tonos desconcierten o disgusten a una mentalidad moderna. La mentalidad moderna vive obsesionada por la hermenéutica y por la necesaria relatividad y particularidad de todo lenguaje. Y ha sido, además, duramente aleccionada por la historia, sobre la pecaminosa tendencia del ser humano a confundir su propia seguridad con la verdad divina. Creo sinceramente que esas preocupaciones de la mentalidad moderna son en principio muy legítimas. La hermenéutica es absolutamente necesaria (por más riesgos que pueda tener), si es que la verdad es "católica." La mejor manera de "corromper el depósito de la fe" no es tratar de reformularlo, sino tratar de guardarlo intocado, tal cual: pues en este caso acabará fermentando o marchitándose. Y eso se lo ha enseñado la historia a la Iglesia en más de una ocasión. El depósito de la fe sólo se conserva como los seres vivos: renovándose.

Pero pienso que, a pesar de todo, nuestra legítima obsesión hermenéutica tampoco acaba de justificar el desconcierto y el disgusto aludidos ante las pastorales. Más aún, temo que sea un desconcierto que brota de la falta de hermenéutica. Por eso quizá sea bueno hacer una rápida digresión para señalar por qué no es legítimo proyectar nuestras preocupaciones hermenéuticas sobre las cartas pastorales, no para desautorizar a aquéllas ni para desconfiar de éstas. En las pastorales no se trata de problemas hermenéuticos. Sino que, para su autor, la doctrina ortodoxa se distingue de la heterodoxa *por las prácticas que genera*, o de las cuales brota (cf. 1Tim, 4, 2-5; 6, 5; 2Tim, 3, 1-9; Tito 2, 12). La preocupación de ese autor no es meramente teórica o de comprensión, sino práctica. Son en realidad modos de vivir lo que se expresa en esos modos de hablar: "profesan conocer a Dios pero *con sus obras* lo niegan" (Tito 1, 16). Y esto solemos olvidarlo nosotros al leerlas, pese a que el autor lo había dicho muy claramente desde el comienzo: la finalidad de la doctrina es "el amor que procede de un corazón puro" (1Tim, 1, 5), pues la doctrina no hace sino "presentar el plan de Dios basado en la fe" (1, 4).

Ahora bien, estas prácticas no cristianas que señalan las pastorales caben todas en dos capítulos que podemos formular así: una doctrina que nace para justificar el seguimiento de los propios deseos egoístas, y una doctrina que quiere afirmar la ley en lugar del corazón puro, que es el que genera la verdadera libertad evangélica. Vamos a verlo un poco más despacio.

Una de las cosas que pretenden los heterodoxos de las pastorales es "hacer con la religión un negocio" (1Tim, 6, 5). Y este es un peligro muy serio, puesto que nuestro autor sabe que "la raíz de todos los males es el afán de dinero" (6,

10). La religión —dice él— podrá ser llamada "negocio," pero en un sentido muy distinto de ese afán material de lucro: precisamente en cuanto lo combate y enseña a contentarse con poco (6, 6).

Para poder enfocar así la vida, estos heterodoxos suelen afirmar que "la resurrección ya ha tenido lugar" (2Tim, 2, 18), lo que los llevó a creer que su voluntad ya no tiene ninguna clase de trabas: pero con ello no harán más que la voluntad del diablo (cf. 2Tim, 2, 25). Por eso lo único que quieren es "seguir los propios deseos" y para ello buscan maestros que les enseñen eso (2 Tim 4, 3).<sup>38</sup> Pero esto precisamente es lo mismo que habían hecho los ahora cristianos cuando aún eran paganos (cf. Tito, 3, 3).

Y esta misma manera de enfocar se refleja también en un largo pasaje de la 2Pedro (2, 12-20), del cual conviene al menos entresacar una frase que resume perfectamente lo que aquí está en debate: "les prometen libertad cuando ellos mismos son esclavos de la corrupción; pues, cuando uno se deja vencer por algo, queda esclavo de eso que lo ha vencido" (v. 19). Esta frase resume perfectamente lo que estaba en juego en el primero de los frentes doctrinales de las pastorales.

Frente a esos autoengañados, hay otros que "pretender ser doctores de la Ley" (1Tim 1, 7. cf. Tito 2, 9), pero su sabiduría se reduce a prohibir el matrimonio y una serie de alimentos supuestamente impuros (1Tim 4, 3), siendo así que "todo lo que ha creado Dios es puro" (4, 4). Igualmente, las "controversias en torno a la ley" que se le desaconsejan a Tito (3, 9), provienen de hombres que afirman que hay cosas impuras, y no saben que los impuros son ellos: pues "para los puros todo es puro, mientras que para los manchados y descreídos nada hay puro porque tanto su razón como su conciencia están manchadas" (Tito 1, 15).

Esta es, pues, la heterodoxia que parecen combatir las pastorales: una forma paganizante de vivir, para la que el deseo egoísta del hombre es puro, y una forma judaizante de vivir para la que las cosas no son puras y el hombre ha de purificarse con ritos y abstenciones. La pregunta teórica es en realidad *dónde está la libertad* (como mostraba 2Pe 2, 19): si en las obras del deseo, o en reprimir el deseo por las obras de la ley. Es la misma polémica de Pablo contra paganos y judíos. Y la respuesta no es ni una ni otra. La libertad está en el corazón nuevo y bueno.

En este sentido, pienso que en las pastorales hay mucha menos novedad de la que suele decirse: en este punto coinciden con todo el Nuevo Testamento. O, en todo caso, habrá una novedad que es más *de tono* (provocado por la situación de crisis y la juventud de las iglesias)<sup>39</sup> que *de fondo*. La impresión contraria brota de proyectar en las pastorales problemas *posteriores* como son nuestras propias preguntas hermenéuticas. Pero con este criterio de ortodoxia

aquí encontrado, pensemos dónde habría estado la herejía en la primera polémica de Lutero contra las indulgencias, por ejemplo... La complejidad posterior del problema proviene de que, a lo largo de la historia, la autoridad eclesiástica ha utilizado más de una vez la noción de ortodoxia para cubrir afanes de dinero o de vivir según los propios deseos de poder, etc., etc. Pero repito, éstos son, en realidad, problemas *posteriores*.

Y de todo esto brota una conclusión muy importante. Si semejante "ortodoxia" pertenece a la misión de los ministros eclesiales destinatarios de estas cartas, el ministerio eclesial tiene, antes que ningún "poder," una *tarea de ejemplaridad* en la verdad. Lo que quiere decir; una ejemplaridad *evangélica* y no meramente "ética" o de obras de la ley. Una ejemplaridad de la libertad del amor. Tampoco una falsa ejemplaridad del autoengaño en beneficio del propio encumbramiento o en beneficio del sistema, sino esa verdadera ejemplaridad de la honradez con lo real, de aquello que Newman llamaba "no pecar contra la luz." Sería importante no olvidar nunca esta conclusión. Y ella debería ser criterio decisivo a la hora de elegir o discernir los responsables últimos de la Iglesia. Pues hoy nuestra Iglesia da más sensación de aquella primera ejemplaridad en beneficio del sistema, que de esa otra ejemplaridad por la honradez con lo real.

## 5.2. Los colegios de "episcopos" o "diáconos"

La estructuración del ministerio que revelan las pastorales ha podido ser determinada con suficiente exactitud, y es además bastante conocida. Por eso, en este apartado, vamos a limitarnos a reproducir datos que son de dominio casi común y que pueden encontrarse en cualquier manual o comentario. Las pastorales permiten entrever la existencia de dos grupos directores en cada Iglesia. A los miembros del primer grupo se los denomina indistintamente "obispos" (*episkopoi*) o "presbíteros." A los del segundo grupo se los denomina diáconos. La *Nueva Biblia Española*, con un intención muy válida, los traduce como "responsables" y "auxiliares." Digamos una palabra sobre cada uno.

Por lo que toca al primer grupo, la identidad entre el cargo de obispo y el de presbítero es un dato establecido *no sólo para estas cartas, sino para el resto de documentos del Nuevo Testamento* donde aparezca esta terminología. Cuando el autor escribe a Timoteo que "es cosa buena desear ser obispo" (3, 1ss) no está bendiciendo muchas aspiraciones secretas a una mitra, sino que se limita a afirmar que es bueno el deseo de entrar en el grupo de los que se preocupan por la comunidad. Cuando a continuación describe las cualidades que han de requerir esos cargos de la comunidad, habla sólo de obispos y diáconos (8ss). Sin embargo, poco después vuelve a hablar del grupo dirigente, y ahora los llama presbíteros (*cf.* 5, 17). Y esta ambivalencia se ve confirmada por otros varios pasajes neotestamentarios. En las mismas pastorales volvemos

a encontrar unas instrucciones muy parecidas (Tito, 1, 5ss) y allí son llamados presbíteros (v. 5) los que casi a continuación reciben el nombre de obispos (v. 7). Pero, aun fuera de las pastorales, en la narración de los Hechos (20, 17ss), Pablo se dirige al grupo dirigente de la ciudad de Efeso llamándolos "obispos" (20, 28), cuando poco antes los habla caracterizado como "presbíteros" (20, 17). Y, ya en el *corpus paulinum*, el encabezamiento de la carta a los Filipenses saluda a los "obispos y diáconos" de aquella Iglesia (Fil 1, 1). La no mención de los presbíteros resultaría inexplicable si no fuesen iguales a los obispos.

Por lo que toca al trabajo de estos obispos/presbíteros, parece ser doble: cuidar la enseñanza como pide todo el enfoque de estas cartas, y dirigir la vida de la comunidad. Así 1Timoteo 3, 2 exige que sean "hábiles para enseñar" y 1Timoteo 5, 17 constata que puedan presidir con más o menos habilidad (aunque repite que lo principal es que se esfuercen "en la palabra y la enseñanza").

Repito que estos datos son hoy del dominio común. El Nuevo Testamento no conoce la estructuración que poco después vamos a encontrar en las cartas de Ignacio de Antioquía tomadas en su redacción actual:<sup>40</sup> no hay un jefe local de la comunidad dotado de poderes propiamente episcopales, ni hay tampoco una distinción tajante, por lo que se refiere a la potestad, entre el obispo monárquico y los sacerdotes.<sup>41</sup> Quienes crean que las pastorales fueron escritas en fecha relativamente temprana, podrán argüir que esto es debido a que los apóstoles todavía vivían, y eran ellos los verdaderos "obispos." (Por eso he dicho antes que estas cuestiones no eran teológicamente insignificantes). Otros argumentan que ese obispo monárquico es precisamente Timoteo, o Tito que, por eso, son los destinatarios de las cartas. El argumento, sin embargo, es débil, puesto que a ninguno de ellos se les llama "obispo" ni se le atribuye la función de "apacentar" (*poimainein* o *episkopein*). Quizás es mejor concluir con G. Lohfink que Timoteo y Tito son "prototipo del ministro responsable pero no arquetipo del obispo."<sup>42</sup> Su función, curiosamente, no tiene nombre, con el cual ser designada. Y cuando, en otra ocasión, cercana en espacio y tiempo a la de las pastorales, el autor de la 1Pedro se designa a sí mismo, lo hace llamándose "copresbítero" simplemente (5, 1).<sup>43</sup> Por lo demás, el tono de las cartas muestra que, aunque parecen dirigidas a un único personaje, están pensadas para ser leídas por toda la comunidad: por eso contienen instrucciones sobre los diversos componentes de ella (esclavos, mujeres, etc.), y por eso se cierran con un saludo "a ustedes" o a "todos ustedes" (cf. 1Tim 6, 21; 2Tim 3, 22; Tito 3, 15). Nos encontramos pues, muy probablemente, "en camino" hacia una situación que acabará siendo la que describe Ignacio de Antioquía, pero todavía no en la situación de Ignacio de Antioquía. Es importante subrayar tanto que esta situación es fruto de una lógica evolución de las cosas como el que, su última fase, ya no pertenece al Nuevo Testamento, ni siquiera a esa parte

del Nuevo Testamento que se escribe luego de muertos los apóstoles.

Hasta ahora hemos hablado menos del segundo grupo porque, lo que está más claro y más trabajado, son las funciones del primero.

De las tareas del segundo grupo no se dice prácticamente nada, sino que tan sólo se subrayan sus cualidades morales. Algunos, por el hecho de que se pida que no sean "amantes de ganancias torpes" han querido deducir que los diáconos se dedicaban a la administración de los bienes de las iglesias y, por eso, estaban más expuestos a esa tentación. Estaríamos pues en una situación como la de Hechos 6, cuya exactitud histórica ya dijimos que era cuestionable. Pero, probablemente, no es posible concretar tanto y hay que ver en los diáconos a los "auxiliares" del grupo anterior.

Y quiero cerrar este apartado con una aguda observación de R. Brown que nos ayudará a no absolutizar o exclusivizar el testimonio de las pastorales. Si nos tuviéramos que atener *exclusivamente* a las cualidades que aquí se proponen para los ministros de la Iglesia, entonces Pablo debería haber sido excluido del ministerio porque no poseía varias de esas cualidades.<sup>44</sup> Esta observación es algo más que un sutil malabarismo dialéctico. Incide en algo que afecta tanto a la naturaleza misma del ministerio eclesial, como a la actual situación de crisis de la Iglesia. Pues el ministerio no puede ser lo mismo en una situación misionera, que en una situación de "asentamiento:" en la primera hay que arriesgar mucho más, mientras que en la segunda, sentirán muchos la tentación de "enterrar el talento." Y lo que ocurre en nuestra Iglesia hoy es que muchos cristianos sienten la necesidad de volver a una Iglesia misionera, precisamente porque ven en la crisis actual del mundo una oportunidad misionera para la Iglesia. En cambio, otros muchos cristianos sólo sienten hoy la necesidad de "asegurar y conservar lo que ya se tiene" (o lo poco que queda), porque vivencian la crisis actual del mundo como una época de gran peligro para la Iglesia, ante cuya amenaza resultan ya insuficientes hasta los consejos del autor de las pastorales...<sup>45</sup> Los repetidos conflictos de la época actual, entre el Vaticano y muchas órdenes religiosas, han brotado, en mi opinión, de esta misma raíz.

### 5.3. La imposición de manos

Finalmente, en las pastorales encontramos una estructuración mucho más articulada (aunque quizá no completa) del gesto de la imposición de manos. Dicho gesto adquiere ahora el carácter de una verdadera "ordenación" para la comunidad. Timoteo posee un *carisma* (no meramente una "función"), que le ha sido *dado* (no meramente "reconocido") *con* la imposición de manos del grupo de presbíteros (1Tim 4, 14) y *mediante* la imposición de manos de Pablo (2Tim 1, 6). No creo que sea posible utilizar la diferencia de preposiciones (*meta* y *dia*) para pretender que en el segundo caso tenemos la "ordenación" específica a manos del obispo, y en el primero la "confirmación"

por parte del grupo de presbíteros asistentes, tal como se realiza en las actuales ordenaciones sacerdotales. Creo que esa interpretación peca de un cierto "fundamentalismo," que hace decir a los textos más de lo que ellos pretendían. El autor de estas cartas parece hablar aquí más despreocupadamente, y lo único claro es que las pastorales testifican la transmisión del ministerio de responsable, mediante un rito de imposición de manos, que puede ser realizado por el apóstol o por los "presbíteros" de una comunidad determinada. A su vez, este rito está llamado a perpetuarse, puesto que a Tito se le recomienda que "constituya presbíteros" (Tito 1, 5). Y, aunque aquí no se alude expresamente a la imposición de manos, ésta parece quedar implicada, cuando vemos que en 1Timoteo 5, 22 se recomienda al destinatario que "no impongas las manos precipitadamente a nadie." Aquí sí que resulta lógico suponer que ambas frases aluden a lo mismo, pese a la pequeña diferencia de lenguajes.

Tenemos, pues, que la imposición de manos se ha convertido ahora en el *modo de transmitir el carisma de dirección de la comunidad*. El ministerio es considerado aquí más "hacia dentro," en consonancia con todo el tono de estas cartas. En Hechos 13, 3, por el contrario, la imposición de manos tenía un carácter más "hacia afuera:" implicaba el "ser enviado por el Espíritu Santo" (v. 4) hacia el mundo exterior a la comunidad. En las pastorales, en cambio, implica ser constituido por el Espíritu Santo como vertebrador de la comunidad.

Ambos significados no deben contraponerse del todo, pero su diferencia sí que es clara, y nos habla de dos posibles enfoques del ministerio eclesial. Por eso precisamente, y esta será la última observación de nuestro breve análisis, resulta bien extraño que en todas las pastorales no se hable para nada de relación entre ministerio y presidencia de la eucaristía. Ni cuando se enumeran las tareas de los obispos-presbíteros (*cf.* párrafo 5, 2), ni cuando se habla de la imposición de manos.

Como conclusión podemos decir tres cosas: La primera, aquel gesto antiguo y veterotestamentario, que tiene su base antropológica como manifestación de confianza y acogida,\* ha ido recibiendo un significado nuevo que podemos definir como confiar el servicio eclesial (transmitiéndolo así). Se marca aquí el carácter eclesial del ministerio, que dio título a toda esta segunda parte de nuestro trabajo: los ministros son efectivamente "hombres de la comunidad." Sin perjuicio de que esos "hombres de la comunidad" puedan asumir tareas diversas, más hacia el interior (pastorales) o más hacia el exterior (Hechos).

La segunda, esta evolución no es sino *muy lógica*. Ella salvaguardó probablemente la identidad de la Iglesia primitiva, en los momentos de su consolidación. Es una conquista que debe ser mantenida; y las pastorales no deberían ser denostadas por ella como ejemplos de conservadurismo, o

muestras de un "catolicismo temprano." Ninguna comunidad se mantiene desde el puro espontaneísmo. Las mismas comunidades eclesiales nacidas de la reforma hubieron de acabar escribiendo "sus propias pastorales" cada cual a su manera. La apostolicidad formal podrá no ser suficiente ella sola (como antes dijimos), pero es absolutamente conveniente.

La tercera, decir que es "muy lógica" no significa defender que sea dogmáticamente necesaria e inamovible. Esta conquista para la consolidación de la comunidad parece haber brotado de la evolución misma de la historia de la Iglesia primitiva. Ningún indicio autoriza a decir que procede de alguna legislación o norma, dada de antemano por el propio Jesús. O, citando otra vez a R. Brown: "el hecho de que las pastorales fueran configuradas por el problema que existía entonces, no ha sido a menudo reconocido. Se ha pensado que describían un orden eclesial ideal, adecuado para la continuación de la actividad misionera."<sup>4</sup>

## **6. La necesidad de ser "comunidad alternativa" y la tensión hacia esa meta**

Hay un último punto que es común a todas las iglesias del Nuevo Testamento aunque, para estudiarlo, nos limitaremos al evangelio de Mateo,<sup>5</sup> dado el carácter de síntesis que parece tener este escrito. Me refiero a la obligación que tienen los ministros eclesiales, y todos los cristianos, de configurar a la Iglesia como "comunidad alternativa" y que está en línea con la ejemplaridad del ministerio que ya hemos encontrado.

La expresión "comunidad alternativa" suscita a veces algunos celos, porque podría suponer que la Iglesia pretende "suplantar" al mundo.<sup>6</sup> Por eso, debemos apresurarnos a aclarar que nuestra fórmula no quiere decir más que la de "sacramento de salvación" típica del Vaticano II. *Señales visibles* (sacramentos) de salvación sólo puede haberlas si se muestra que hay *alternativas posibles* (por parciales que sean) a la situación de no-salvación. Y para mostrar que existen esas posibilidades es por lo que, en el Nuevo Testamento, Lucas subraya la organización "comunista" de la Iglesia primera de Jerusalén (cf. Hchs 2, 43-47 y 4, 32-36). Y Pablo apoya el carismatismo de sus iglesias, como expresión de que la verdadera comunidad no se construye impositivamente y desde arriba, sino por la comunión en la diversidad. Y las Iglesias joánicas tardaron tanto en aceptar la indispensable autoridad eclesial porque les parecía que empañaba la fraternidad cristiana...

Esta obsesión de mostrar que son posibles la fraternidad (Lc), la igualdad (Juan) y la libertad (Pablo), o que en Cristo Jesús ya no hay señor ni esclavo, ni varón ni mujer, ni judío ni griego, etc., estuvo presente, de diversas maneras, en casi todo el Nuevo Testamento. Pero esta obsesión necesaria tropieza, ya en el mismo Nuevo Testamento, con la dureza de lo real, y con la vetustez de los

hombres pecadores, quienes se aprovechan de la libertad y de la igualdad para afirmar su propio egoísmo.

Pues bien, parece haber sido el evangelista Mateo quien realizó mejor la síntesis entre ambos principios: entre la *comunidad alternativa* y la *comunidad de este mundo*.<sup>50</sup> Mateo establece claramente la autoridad del ministerio eclesial pero, a la vez, procura asentar con igual claridad los límites y las condiciones de esa autoridad. Igual que entendió como posible salvar al judaísmo condenando a los judíos, ahora establecerá la posibilidad de salvar la autoridad condenando sus modos "religiosos" de ejercerse. Esta es el punto que nos queda por estudiar y, para eso, atenderemos principalmente al capítulo 18 de su evangelio.

### 6.1. Las tres novedades del ministerio cristiano

El capítulo 18 de Mateo recoge bastantes palabras que pueden ser palabras auténticas de Jesús. Pero las compone de una manera que tiene todas las huellas de ser un trabajo redaccional, obra del evangelista. Por eso hemos de atender principalmente a esta labor de composición, que se refleja sobre todo en el *esquema* del capítulo, para poder descubrir sus lecciones.

Y esta composición redaccional, parece haber dispuesto las palabras de Jesús en tres importantes capítulos de enseñanzas.

El primero es que *la autoridad cristiana no tiene que ver con "ser mayor"* (Mt 18, 1-9). Con esta expresión queda enmarcado todo el capítulo, y el evangelista subrayará expresamente que este es un criterio "del reino" (cf. v. 3). A la pretensión de ser el mayor se contraponen el "hacerse como niños" (vv. 3-4). Y cada vez hay más acuerdo entre los exegetas acerca de que el niño no es citado como modelo de inocencia, etc., sino como ejemplo de pequeñez, y hasta de poco aprecio,<sup>51</sup> de "humillación" (v. 4). Estirando la comparación, en una breve digresión suscitada por el tema del escándalo de los "pequeños"<sup>52</sup> el evangelista llega a insinuar que hacerse como niños puede significar incluso "mutilarse" (cf. 8-9). Lo que supone la máxima inversión del poder terreno que siempre implica más bien "autoampliarse." Estas palabras de los versos 8.9 están claramente sacadas de su contexto jesuánico, para reforzar la lección que quiere dar Mateo.

La segunda es que *la autoridad cristiana tiene que ver sobre todo con la universalidad* y, por eso, *con los excluidos* (Mt 18, 10-14). La mención de los niños lleva fácilmente a pensar en los perdidos, los de afuera. Y Mateo coloca entonces a continuación la parábola de la oveja perdida (10-14), que también ha sido sacada del contexto en el cual la pronunció Jesús, y que concluye con una expresión que también encontramos en el apartado anterior: "uno de estos pequeños" (cf. v. 14 con v. 6).

Hay que valorar la creatividad y la audacia que supone este cambio de con-

texto: lo que Jesús parece haber dicho de su conducta con los marginados sociales, lo aplica ahora Mateo a la conducta del ministerio eclesial: "el Hijo del Hombre vino a buscar lo que estaba perdido" (v. 11). Para valorar esta audacia del evangelista, bastaría con pensar que quizás en ningún otro punto ha sido la autoridad eclesiástica tan poco fiel a Jesús, a lo largo de la historia, como precisamente *en este punto*. Los clásicos temas de la simonía, del lujo, del nicolaísmo, del poder terreno... han sido en realidad infidelidades *menores* que esa tendencia a vivir y actuar "para sí y los suyos más que para los perdidos," y a poner su propia alegría en los conservados más que en el recuperado (que aquí no alude tanto a los materialmente *pobres*, cuanto a la *universalidad*). Esa tendencia que, a lo largo de la historia, ha producido tantas rupturas de la unidad cristiana. Y es que las autoridades mundanas son siempre autoridades de una fracción (de un partido, de una clase social, etc.). La autoridad y el ministerio cristianos deberían ser *de todos* y, precisamente, por eso de los más alejados. ¡Qué difícilísima es esta orientación que, además, suele tropezar con una gran resistencia por parte de las "ovejas" que se autodefinen como fieles!

La tercera es que *la autoridad ha de ser en la Iglesia sólo una instancia última* (Mt 18, 15-20). A continuación de la parábola de la oveja perdida, Mateo propone una serie de normas de conducta práctica, las cuales parecen subrayar la vigencia de las instancias intermedias, incluso en el campo que puede ser más decisivo, y es el del delito. Cada cual debe ir a buscar también sus *propias* "ovejas perdidas," o perdidas *para él*, en lugar de recurrir a que la autoridad las excluya. Y debe buscarlas aunque él no tiene ningún poder coercitivo ni ninguna legitimación para tomarse la justicia por su mano. Pero es que debe buscarlas mediante el diálogo fraterno, comprendiendo cuánto más vale "ganar al hermano" (v. 15) que reivindicarse a sí mismo. Pero a los hombres nos pasa que no somos lo suficientemente libres ni lo suficientemente fraternos, ni lo suficientemente humildes para hacer bien esa corrección fraterna. Con frecuencia la convertimos en una ofensa vindicativa. Y por eso preferimos el recurso a la autoridad, mediante la delación o la denuncia anónima. Jesús propone otro camino infinitamente más noble y más humano. Y en ese otro camino la actuación autoritaria es sólo el último recurso. Todo esto podemos afirmar aun sin entrar en los dos puntos exegéticamente discutidos de este pasaje: qué significa la palabra *ekklesia*<sup>53</sup> y a quién van dirigidas las palabras del v. 18.<sup>54</sup> Dejando abierta la discusión exegética, queda clara la propuesta de un camino más fraterno que autoritario. Y el evangelista añade una razón impresionante: Jesucristo está ya allí donde la fraternidad comienza (aunque sea entre dos o tres *cf.* vv. 19-20). No dice Mateo que Cristo está allí donde el orden se restablece, por necesario que esto pueda ser a veces (*cf.* v. 18: "reconocido en el cielo").<sup>55</sup>

Y también hay que añadir que estas tres observaciones afectan no sólo a la

autoridad, sino *a todos los miembros* de la comunidad. Si los componentes de la comunidad viven buscando cada cual "ser más grande," si viven centrados sobre sí mismos, y con más disposición para la victoria que para el diálogo fraterno, entonces la autoridad tenderá a considerarse como encumbramiento, a enfocarse como autocentramiento y a proceder autoritariamente.

*Conclusión y fundamento de estas conductas: Dios es perdón.* El último toque de este trabajo redaccional es que Mateo cierra el capítulo colocando, precisamente aquí, la parábola del siervo inmisericorde (vv. 13-31). Nos dice con esto que el fundamento de lo anterior es que la autoridad de Dios es *perdón*, mientras que la autoridad humana (la del siervo cuya deuda fue perdonada) tiende a ser *violencia*. La liturgia católica es enormemente profunda cuando reza aquello de que *omnipotentiam Tuam parcendo maxime et miserando manifestas* (que Dios manifiesta su omnipotencia sobre todo perdonando y teniendo misericordia). Ojalá que esta *lex orandi* se haga para todos nosotros, cristianos, un poco también *lex vivendi*.

### 6.3. El contraste con las autoridades religiosas

Hay que añadir que lo que Mateo propone como normas de acción en su capítulo 18, se ilumina más con las denuncias del resto del evangelio, las cuales van dirigidas al modo "judío" de ejercer la autoridad: el de los escribas y fariseos. Muy probablemente la expresión "escribas y fariseos" responde más al contexto histórico donde Mateo escribe que al contexto en el cual Jesús vivió y quizás pronunció estas críticas. Por eso, en el subtítulo, me he referido más bien a la autoridad "religiosa" en general. En cualquier caso, "Mateo es consciente de que, por sí mismas, las figuras autoritarias comenzarían inevitablemente a actuar como los escribas y fariseos. Y, a través de los ataques de Jesús a las autoridades judías, Mateo corrige estas actitudes incipientes dentro de la Iglesia... Para contrarrestar tal peligro, insistirá en que la Iglesia debería gobernar *no sólo en nombre de Jesús sino también en el espíritu de Jesús*."<sup>56</sup>

Esta crítica de la autoridad "religiosa" podríamos reducirla a dos puntos: imponer cargas innecesarias, que los mismos dirigentes no están dispuestos a llevar (*cf.* Mt 23, 2-4 y también el discurso de Pedro en Hchs 15, 10), y afán por ser vistos y alabados, por los primeros puestos de los títulos de honor (*cf.* Mt 23, 5-12 y nótese la aparición del "ser vistos" también en la crítica a la religiosidad farisea de Mt 6, 1ss).

De esta doble fuente es de donde deriva toda una serie de conductas, que irá denunciando el resto del capítulo 23 y que todas merecen el mismo calificativo: una autoridad que actúe de acuerdo con los dos principios enumerados será una autoridad *hipócrita*. Y la hipocresía consistirá en cumplir reglamentos minuciosos para olvidar las grandes virtudes (vv 23-24); limpiar lo de fuera dejando sucio lo de dentro (25-28); incapacidad para reconocer de

palabra los pecados que evidencian sus mismas obras (29 ss); mentir con sutiles distinciones jurídicas (16-22); para acabar "cerrando los mismos cielos" que ellos dicen abrir y con cuya apertura pretenden justificar su poder (13-15).

La seriedad enorme de estas observaciones de Mateo la percibió ya san Jerónimo cuando, en su comentario a este pasaje, tuvo el valor de escribir: "desgraciados de nosotros a quienes han pasado estos mismos vicios de los fariseos."<sup>57</sup> Por eso los ministros y las autoridades de las iglesias haríamos muy bien en mirar con profundo respeto estas palabras, como palabras dirigidas a *nosotros mismos* (que es lo que quieren ser), más que como huellas de un pasado ya totalmente vencido y que no nos afecta a nosotros para nada. Mateo pensaba que la Iglesia podía ser más infiel al señorío de Jesús por el *modo de ejercer* la autoridad (necesaria por otro lado para ella) que no *por la ausencia*, de esta autoridad. Y por eso, la tentación para nuestra Iglesia podría consistir hoy en aceptar decididamente toda la (necesaria) recuperación de la autoridad que hace el evangelista Mateo, pero sin incorporar a la vez, todos los correctivos y las conversiones que el espíritu de Jesús impone a la autoridad. Y esa pretensión del *alter Christus* sin el *alter Iesus*, como formulábamos antes, podría ir a dar a lo que R. Brown califica como "el principio de Caifás:" la falsa apelación al "pueblo" para justificar las conductas que defienden los intereses del poder.<sup>58</sup>

## 7. Conclusiones sobre el Nuevo Testamento

7.1. Desde el *punto de vista histórico* cabe sospechar que en las iglesias del Nuevo Testamento debió darse una evolución semejante a ésta: de la estructura "presbiteral" de la Iglesia de Jerusalén (que imitaba el modelo judío de organización), se fue pasando, durante la misión cristiana, a grupos de comunidades de organización bastante carismática, pero polarizadas por la personalidad sobresaliente de algún "apóstol" o carismático itinerante. Al ir muriendo éstos, renace la forma "presbiteral," si bien ahora con algún "copresbítero" que sería una especie de *primus inter pares*. Y de aquí queda ya preparado el terreno para pasar a la situación del episcopado monárquico, tal como la encontramos repentinamente en las cartas de Ignacio de Antioquía.<sup>59</sup>

7.2 Desde el *punto de vista teológico* brotan algunas conclusiones más.

Primera. Jesús dejó a la Iglesia simplemente el "apostolado." Esta institución demuestra la necesidad y la eclesialidad del ministerio. La Iglesia necesita hombres para la misión de la comunidad y hombres para ayudar a la vida de la comunidad.

Pero Jesús dejó el campo libre para configurarse de modo que pudiera responder a los diversos desafíos de la misión, la cual constituye el verdadero mandato del Señor (*cf.* Mt 28, 19-20 par.). Entre ellos estaba también el

desafío decisivo de la sucesión de los apóstoles. Y, para responder a esos desafíos, la Iglesia se valió, tanto de modelos "sociales" ya existentes (cf. presbiterado judío), como de la propia experiencia de los apóstoles con Jesús (colegio apostólico y primacía de Pedro).

Segunda. Las tareas que se van imponiendo a los primeros ministros eclesiales caben quizás en este triple campo: enseñar, ayudar, coordinar (o liderar); lo cual, a su vez, no anda tan distante de las tareas que Bloch descubre para todo pueblo o comunidad en marcha.<sup>60</sup> Y todavía podemos añadir una pequeña palabra sobre cada una de ellas.

*Enseñar* significa, a la vez, salvaguardar y transmitir; conservar y actualizar; mantener y traducir. Porque el "depósito" cristiano es vivo, y sólo se lo conserva cuando se lo mantiene transmisible. Esta dualidad tiene su riesgo; pero es mayor aún el riesgo de un conservar literalmente inalterado, que se reduzca a ser conservación de un cadáver. Los judeocristianos y Pablo, con sus audacias y su creatividad, fueron más fieles al depósito de Jesús que la primera comunidad de "fariseos convertidos" de Jerusalén.

*Ayudar* es una tarea "integral" que se refiere tanto a lo material como a lo espiritual, sin que quepa contraponer o dilematizar ambas tareas. Desde el primer momento el ministerio eclesial tiene que ver también con el reparto de pan (Hch 6, 1ss). La ayuda espiritual la describe muy bien Hechos 14, 22 (*episteridson tes psychas*) como un robustecer los ánimos creyentes. Y eso incluye, por su misma naturaleza, una difícil pedagogía a dos manos: consolar y exigir a la vez.

*Coordinar y liderar* tienen la misión decisiva de mantener la unidad de la comunidad, en medio de la inevitable y necesaria pluralidad de sus miembros. Fomentar la comunión de los diferentes, más que imponer la propia línea particular, es la misión del ministerio cristiano.<sup>61</sup> En la comunidad nadie es señor de nadie, como tampoco nadie es propiedad de nadie (de Apolo, de Cefas...etc.). Y esto vale tanto de los grupos o personas entre sí, como por referencia a sus ministros. Porque todos tienen "un único Dios y un único Señor" (1Cor 8, 6).

Tercera. Llama en cambio la atención la ausencia de informaciones en el Nuevo Testamento sobre la relación de los ministros de la Iglesia con el culto. Esta distancia se marca no sólo por lo que toca a la terminología, como ya dijimos, sino por lo que toca a las tareas concretas. Santiago 5, 14ss nos ha dejado una breve referencia a la oración de "los presbíteros" sobre los enfermos, ungiéndolos con aceite, que quizá entra más en el capítulo de "atención a los enfermos" que en el capítulo propiamente "cultural." Juan 20, 23 nos ha conservado una alusión al poder de perdonar los pecados. Pero sobre la manera de estructurarse esa función (así como la *estructura* de las celebra-

ciones de la Cena del Señor)<sup>62</sup> el Nuevo Testamento no nos ha dejado ningún testimonio.

Cuarta. En el desempeño de esta tareas, tanto el ministro como la comunidad deben atender seriamente a la obligación de intentar ser "comunidad alternativa" o "comunidad levadura" ante la historia. Esto marca *no una superioridad* de los cristianos, pero sí una *mayor responsabilidad* de los cristianos, precisamente porque la misión cristiana no debe imponer nada, sino sólo ofrecer buena noticia. Y eso implicaría hoy, para el ministro eclesial, la gravísima obligación de ser, a la vez, hombre de una eclesialidad incontestable por lúcida que sea, y también hombre de un profundísimo respeto a la "imagen de Dios" y a la dignidad divina de todos los seres humanos. Respeto que es, en sí mismo, religioso, y que debería traducirse en todos los detalles, aun de su conducta cotidiana.

Quinta. Dentro de este marco hay que añadir que el Nuevo Testamento deja hoy a la Iglesia una gran libertad para configurarse a sí misma de acuerdo con las exigencias actuales de la misión. Esa libertad brota de la variedad y adaptabilidad que nos han mostrado los ministerios de las iglesias del Nuevo Testamento. La configuración de los diversos ministerios eclesiales puede aspirar hoy a una "comunión en la diversidad." Y para mantener esa comunión el Nuevo Testamento ofrece ya un punto de referencia que es mediación privilegiada del seguimiento de Jesús: los pobres. El respeto a ellos, la opción preferencial por ellos (personal y estructural), el que todos —"judíos y griegos"— tengan hoy como constitutivo de su ministerio el "acordarse de los pobres" (Gal 2, 10). Este último punto es de los que más contribuirán a dar a la Iglesia ese carácter de "comunidad alternativa" que veíamos en la conclusión anterior.

Vistas estas conclusiones cabe añadir que la aspiración actual de sustituir el binomio "clérigos-laicos" por el binomio "comunidad-ministerio" se revela como profundamente neotestamentaria, y obligatoria para toda la Iglesia de hoy.

Nos queda por ver si es posible también extraer algunas lecciones de la evolución del ministerio eclesial a lo largo de la tradición y de la historia eclesiásticas. (Continuará).

## NOTAS

13. Cf. G. Lohfink. *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao 1986. X. Alegre, "El movimiento de Jesús y las primeras comunidades cristianas", en *Misión Abierta* nos. 5-6 (1987) 28-57.
14. Cf. E. Schillebeeckx, *El ministerio eclesial. Responsables de la comunidad cristiana*, Madrid 1983. Soy consciente de que la posición de Schillebeeckx quiere ser mucho más compleja de lo que sugiere mi texto (cf. pgs. 66-72). Pero, probable-

mente, lo que alarmó en este punto pudo ser algunas frases como las siguientes: "Apostolicidad significa *primariamente* la conciencia que tiene la comunidad de proseguir la causa de Jesús... *En consecuencia*, la apostolicidad incluye concretamente: el anuncio apostólico del mensaje propio de Jesús, del cual es inseparable su persona y, en consecuencia, su muerte y resurrección. La interpretación apostólica del rechazo y de la muerte de Jesús pertenece al núcleo esencial del evangelio" (p. 73, subrayados míos).

15. "Apostolicitas Ecclesiae non ita intelligenda est ut omnes fideles sint Apostoli, etsi collectivum modo; nec ulla communitas potestate gaudet conferendi ministerium apostolicum, quod fundamentaliter ab ipso Christo Domino conceditur. Ecclesia igitur, cum se per Symbola apostolicam profitetur, praeter concordiam magisterii sui cum doctrina Apostolorum, *continuitatem exprimit muneris Apostolorum, ope structurae successionis effectam*, vi cuius missio apostolica usque ad consummationem saeculorum permaneat oportet. Huiusmodi Apostolorum successio, qua Ecclesia tota constituitur apostolica, perlinet ad vivam Traditionem, quae inde ab initio in Ecclesia facta est atque esse pergit forma vitae ipsius Ecclesiae. Quare *a recto tramite aberrat qui huic vivae Traditioni singulas Scripturarum partes opponunt, ex quibus ius ad alias structuras deducere volunt*" (III, 2).  
El primer subrayado viene a resumir la postura de la Congregación de la fe, aunque no detalla cuál es el contenido exacto de esa *structurae successionis* que aquí vamos a considerar como la imposición de manos hecha con esa intención. En el segundo subrayado la Congregación parece conceder que esa postura no deriva de la Escritura (que incluso puede ser contrapuesta a ella), sino de la tradición de la Iglesia. Y, lo que es más sorprendente, parece privilegiar la autoridad de esa tradición frente a la de la Escritura. Hay aquí un punto que parece necesitar un estudio ulterior.
16. Cf. R. Brown, *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca 1983; *The Epistles of John*, Londres 1983. O. Tuñí, *Jesús y el evangelio en la comunidad joánica*, Salamanca 1987. R. Schnackenburg, *El evangelio de san Juan*, Barcelona 1980. J. A. Estrada, *La Iglesia. ¿Institución o carisma?*, Salamanca 1984, cap. 4.
17. Ejemplos en O. Tuñí. *Op. cit.* 36ss. Son clásicos tanto la referencia a la expulsión de la sinagoga para quien confiese que Jesús es el mesías, como la designación de los adversarios como "los judíos." Ambas cosas responden al momento histórico que vive la comunidad y no al que vivió Jesús.
18. En *Mysterium Salutis*, III, 2 (ed. castellana) pp. 215-217.
19. "Puede representar el último estadio de los escritos joánicos." (*Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao 1986, p. 120. Pero en su amplio comentario al cuarto evangelio —Madrid 1979— Brown no se pronuncia sobre la fecha del cap. 21).
20. Ver sobre todo: G. Alberigo, *Chiesa Conciliare*, Brescia 1981. Además: W. Ullmann, *The origins of the great Schism*, Londres 1948. B. Thierney, *Foundations of the conciliar theory*, Cambridge 1955. P. de Vooght, *El conciliarismo en los concilios de Constanza y Basilea* (en O. Rousseau, *El concilio y los concilios*, Madrid 1962), más sus artículos en *Isis* (1963, 57-86) e *Irenikon* (1963, 61-75) y *Les pouvoirs du Concile et l'autorité du pape*, París 1965. También H. Jedin, *Manual de historia de la Iglesia*, Barcelona 1973 (vol 4). Un

resumen sencillo y muy claro de todo el estado de la cuestión lo ofrece H. Küng, *Estructuras de la Iglesia*, Barcelona 1965, pp. 265-310.

21. Cf. en G. Alberigo (*op. cit.*, 246) los testimonios de Giovanni de Ragusa y Ludolf von Sagen. Todavía, cuando en Basilea se comienzan a desorbitar las cosas y Eugenio IV (sucesor de Martín V) piense en disolver el concilio, el cardenal legado Cesarini le escribirá que "si alguien dice que los decretos de aquel concilio (Constanza) no son válidos, deberá confesar también que la deposición de Juan XXIII, hecha en razón de aquellos decretos, no tuvo valor. Y si no lo tuvo, tampoco la elección de Martín V que se hizo cuando aquél todavía vivía. Y si Martín V no fue papa, tampoco lo es vuestra santidad..." (Cita completa en H. Küng, *op. cit.* 276).
22. Algo parecido cabría decir de otro de los textos de la Iglesia primera que suelen presentarse como decisivos para reivindicar una apostolicidad meramente formal: me refiero al libro III del *Adversus Haereses* de Ireneo. Tampoco pretende allí Ireneo erigir una *pura* apostolicidad formal en criterio *universal*, de apostolicidad, sino que hace más bien un argumento *ad hominem* en un momento de crisis, en el que los herejes apelan al evangelio de Jesús, pero pretenden tener ellos un conocimiento mejor de ese evangelio, accesible sólo para ellos y que, *o vendría de una transmisión secreta hecha por los apóstoles*, o superaría incluso el grado de conciencia evangélica que habían alcanzado éstos en su momento. Ireneo les toma la primera palabra y arguye: vamos a examinar pues aquellas iglesias de las que sabemos que fueron fundadas por algún apóstol y mantienen desde aquel momento una sucesión ininterrumpida; a ver si en esas iglesias se afirma algo de lo que dicen los herejes. Y argumenta: "La tradición de los apóstoles está bien patente a todo el mundo, y pueden contemplarla todos los que quieran conocer la verdad. En efecto: podemos enumerar a los que fueron instituidos por los apóstoles como obispos sucesores suyos hasta nosotros; y éstos no enseñaron nada semejante a los delirios (de los herejes). Porque, si los apóstoles hubiesen sabido 'misterios ocultos' para ser enseñados exclusivamente a los 'perfectos' a escondidas de los demás, los hubiesen comunicado antes que a nadie a aquéllos a quienes confiaban las mismas iglesias, puesto que querían que éstos fueran muy 'perfectos' e irreprochables (cf. 1Tim 3, 2) en todos los aspectos, dado que los dejaban como sucesores suyos para ocupar su propia función de maestros" (III, 2,1). Y poco después, "Si surgiese alguna discusión, aunque fuese de alguna cuestión de poca monta, ¿no habría que recurrir a las iglesias antiquísimas que habían gozado de la presencia de los apóstoles, para tomar de ellas lo que fuese cierto y claro acerca de la cuestión en litigio?" (III, 4,1). Aquí ni siquiera es la autoridad formal de esas iglesias lo que se reivindica, sino la *posibilidad material de que ellas hayan mantenido más exactamente la enseñanza de los apóstoles* por sus condiciones privilegiadas. Más aún, Ireneo supone que hay un momento en que los apóstoles consignaron también por escrito su predicación, porque "ni siquiera querían tener comunicación oral con alguno que pudiera desfigurar la verdad" (III, 3, 4). Con ello —y por así decir— la apostolicidad meramente material y la formal han quedado suficiente e inseparablemente unidas. De modo que en adelante, la apelación a la autoridad apostólica habrá de ser *también* apelación al contenido de esa autoridad. Y este momento son los escritos del N. T. y, más en concreto, los

evangelios: todos ellos (según parece creer Ireneo) se remiten ininterrumpidamente a algún apóstol y en ellos se contiene el testimonio de Jesús. Pero aun así — continúa— la síntesis plena de ambas formas de apostolicidad sólo se encuentra si se toman *los cuatro a la vez*. Y si se toma uno de ellos aisladamente y sin los otros, puede romperse otra vez la continuidad con los apóstoles, por muy formal que sea la sucesión. Y esto —afirma Ireneo— es lo que hacen los ebionitas con el evangelio de Mateo, los marcionitas con el de Lucas, algunos gnósticos con el de Marcos, y los valentinianos con el de Juan (cf. III, 11, 17).

A una conclusión parecida nos llevaría el análisis de otro texto clásico: el de Tertuliano *De praescriptione haereticorum* 32, con su célebre grito: *edant ergo origines ecclesiarum suarum...* etc.

23. Cf. J. Roloff, *Hechos de los Apóstoles*, Madrid 1984. J. Rius, *El camino de Pablo a la misión de los paganos. Comentario exegetico a Hechos 13-28*. Madrid 1984.
24. Todo parece indicar que Hechos 8, 5ss. no se refiere al apóstol Felipe, sino al diácono del mismo nombre de quien se habla en 6, 5. Pues la primera predicación en Samaría tuvo lugar durante la huída de Jerusalén, cuando "al ir de un lugar a otro los dispersos iban anunciando el mensaje" (8, 4). Esto mismo parece confirmar Hechos 21, 8 donde aparece Felipe "el evangelista" y se aclara que "era uno de los siete." Cf. J. Roloff, *Op. cit.* 183-84.
25. En esa autoridad natural hay también tensiones entre la línea del respetado Santiago "hermano del Señor" y la línea más universal de Pedro. Con clara ventaja para éste.
26. Los datos sobre Pablo en Hechos 9-15 no parecen fácilmente armonizables con lo que el mismo apóstol dice de sí en Gálatas 1-2. Para las cuestiones históricas remito otra vez al libro de Roloff, si bien conviene notar que el prologuista de esa obra considera como uno de los puntos más inaceptables "la vinculación —o desvinculación— de Pablo con respecto a su comunidad de Antioquía" (p. 15).
27. De diáconos en realidad no habla para nada el texto de Hechos 6, 1ss., salvo el uso genérico de la palabra "servicio," que vale tanto para el reparto de bienes (6, 2) como para la predicación de los apóstoles (6, 5).
28. Véase sobre este punto el excelente artículo de R. Aguirre, "La Iglesia cristiana de Antioquía de Siria", en *RLT* 10 (enero-abril 1987) 63-88.
29. Aunque ahora tratamos de presentar lo que Lucas describe y no la realidad histórica, puede ser bueno advertir que más de un exégeta considera que la observación de Hechos 14, 23 está un poco teñida por la idealización que realiza a veces Lucas. Hay otros datos que testifican que no todas las ciudades de la misión paulina tenían ya presbíteros. (Cf. R. Brown, *Las iglesias que los Apóstoles nos dejaron*, Bilbao 1983, p. 33).
30. Todavía la Iglesia posterior se verá obligada a veces a distinguir entre una *cheirotónia* (o imposición de manos en el sentido de transmisión de poderes) y la mera *cheirotésia* (o simple instalación en un cargo). Ver parte III de este trabajo.
31. En la segunda parte de Hechos, al hablar de los viajes posteriores de Pablo, se utiliza más bien la palabra "los discípulos" (cf. vg. 21, 4 y 16). Quizá la designación es intencionada cuando se trata de cristianos no conocidos. Pues, al llegar a Jerusalén, vuelve a hablarse de "los hermanos" (21, 7).
32. Al menos según la presentación de Hechos que quizá mezcla las conclusiones del concilio con las del postconcilio. Pues Pablo en Gálatas 2 no presenta las cosas

- así, y resulta más fidedigno por cuanto Lucas no parece haber participado en el concilio y, además, tiende a ser irenista en los conflictos eclesiales.
33. Cf. Levítico 18, más R. Aguirre, *art. cit.* 77. Si la *porneia* de Hechos 15, 29 alude a la misma conducta que 1Corintios 5, 1, podemos añadir que Pablo (que no parece haber acatado en exceso los preceptos referentes a los alimentos), fue en cambio muy severo en la aplicación de este otro punto.
  34. Expresamente no quiero llamar "pastoral" a esa actividad estructuradora y conservadora de lo adquirido (tal como se hace por ejemplo en las llamadas "cartas pastorales"); pues hoy, en una época de cambio histórico tan profundo, el cuidado "pastoral" de los cristianos no convertidos o "de nacimiento," es prácticamente un trabajo *misionero* y no meramente conservador. En este sentido creo que se habla con razón de una "segunda evangelización." Remito a la conclusión de este trabajo (IV, 1).
  35. La filiación paulina de Efesios es hoy muy cuestionada por los exégetas y, al menos, sí cabe afirmar que su *eclesiología* es muy distinta de la 1Corintios. Mientras ésta última carta posee una *eclesiología* de la comunidad *local*, en Efesios encontramos una *visión* teológicamente muy elaborada de la Iglesia *universal*: ella es la esposa *inmaculada* del Señor, el cuerpo de Cristo o *sacramento* de la recapitulación de todo en El, la plenificación del Cristo-total que va llegando a sí mismo conforme se cristifica la realidad (cf. 1, 20-23). Nada de esto aparece en 1Corintios. Sin embargo, y para lo que ahora nos interesa, es legítimo prescindir de esta diferencia y destacar el punto que ambas cartas tienen en común: una *diversidad* de ministerios carismáticos en la *unidad* del Espíritu, sea que esto se diga de la Iglesia local, o de la universal.
  36. Con la excepción del saludo de Filipenses (1, 1), donde Pablo, además de la comunidad, menciona expresamente sus "obispos y diáconos," expresión que tiene el mismo sentido que luego veremos en las pastorales, y que debe obedecer a algún dato histórico, puesto que, todas las demás veces que saluda o se despide, Pablo habla genéricamente de "los santos," "los hermanos" o "la iglesia." Y, en todo caso, si quiere aludir a personajes con función concreta, suele hablar de sus "colaboradores" o "los que trabajan."
  37. Habrá que recordar no obstante que, tras esas iglesias carismáticas, está la autoridad última de Pablo, que debió ser un hombre apasionado y un temperamento autoritario, lo que se nota muchas veces en su mismo afán de dominarse. Sería interesante analizar más despacio su conducta en algunos casos en los que intervino, como el incestuoso de Corinto, o la discusión sobre las mujeres, en donde él mismo parece contradecir sus propios argumentos ("—pero en Cristo no es así...") para acabar reulando de su inflexibilidad inicial y reduciéndola a una "costumbre." Véase lo que diremos en la conclusión de este trabajo sobre la espiritualidad del ministerio en la 2Corintios y la manera como Pablo concibe o quiere ejercer su autoridad.
  38. Ver asimismo 1Tim 6, 9; 1Tim 3, 6; Tito 2, 12...
  39. Nótese, p. ej., la alusión al *miedo* en 1Tim 5, 20.
  40. Digo "en su redacción actual," para no entrar en la tesis de J. Rius Camps sobre la presunta interpolación posterior de esas cartas, precisamente en los pasajes más "autoritarios," punto éste sobre el que no estoy capacitado para pronunciarme. Cf. *The four authentic letters of Ignatius the martyr*, P.I.O.S., Roma 1980.

41. Esta indistinción llega al menos hasta san Jerónimo, quien identifica diáfananamente obispos y presbíteros (cf. PL 22, 1192 y 26, 252): "El apóstol enseña claramente que son lo mismo los presbíteros que los obispos... (sigue comparando Hchs 20, 28 con Tito 1, 5ss). El que más tarde se eligiera uno para ponerlo al frente de los demás fue como remedio para las peleas, y para evitar que, tirando cada cual para su lado, desgarraran la Iglesia" (*Epist. ad Evangelum*).

"Por tanto, es lo mismo el presbítero que el obispo, y las iglesias se gobernaron por un consejo presbiteral hasta que, por insinuación del demonio, aparecieron las pasiones en el religión, y comenzaron a decir; 'yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas' (1Cor 1, 12). Pues, cuando cada cual pensaba que los que bautizaba eran 'suyos' y no de Cristo, se decidió en todo el mundo que uno de los obispos fuera puesto al frente de los restantes, y que le tocara el cuidado de toda la Iglesia, para arrancar gérmenes de cismas" (*Comentario a Tito* 1, 1, 5). Ambos textos parecen responder a los hechos históricos y al Nuevo Testamento. Por eso suscitan la pregunta: si en un momento dado fue legítimo cambiar en un sentido para evitar los cismas ¿no podrá ser legítimo en otro momento cambiar en otro sentido —que tiene además avales en la tradición— cuando la inercia histórica haya hecho del centralismo o del autoritarismo males serios para la Iglesia?

Las últimas huellas de este modo de ver llegan nada menos que hasta el siglo XV, cuando dos papas concedieron poder para conferir las órdenes sacerdotales a personas que no eran obispos (Bonifacio IX en 1400 al abad de Saint-Osith, y Martín V en 1427 al abad de Alzelle: cf. DS 1145 y 1290). Ambos datos crean serias dificultades a nuestra manera de pensar. Se ha llegado a decir que tales bulas eran inválidas porque el papa se había salido de su poder, o que *conferre ordines* sólo significa que el abad podía llamar a cualquier obispo aunque no fuese el ordinario... La respuesta más común suele ser que los presbíteros que recibieron esos poderes sólo podrían ordenar válidamente en los casos previstos por el indulto pontificio, mientras que un obispo siempre ordenará válidamente aunque lo hiciera contra la voluntad del papa (cf. J. Lecuyer, en la obra en colaboración, de G. Barauna, *La Iglesia del Vaticano II*, I, p. 884). Sin embargo, es posible que esta respuesta merezca un examen más atento. El ministerio eclesial no es el bautismo. Y hoy no creo que haya muchos que consideren sinceramente válidas las ordenaciones del Palmar de Troya. Pero quizás no hemos reflexionado suficientemente cuál es el elemento que invalida lógicamente esas órdenes, a pesar de su corrección canónica. Quizás a partir de aquí podría surgir otra pregunta ulterior y no exenta de interés en estos momentos históricos: ¿estamos tan seguros de que el universal colegio apostólico con su cabeza no tiene acaso poder para declarar inválidas las órdenes que en el futuro pudiera conferir Mons. Lefebvre? ¿O cabe hablar también aquí de una falta de apostolicidad "material," en una situación límite, semejante a la del concilio de Constanza que antes comentamos? ¿No tendría eso que ver con la "intención de hacer lo que hace la Iglesia" que se considera necesaria para todo sacramento?...

Esto liberaría a la Iglesia de muchos falsos miedos a chantajes, que no hacen más que obstaculizar su misión. Sólo convendría quizás —por razón de la seriedad del asunto— que esa decisión fuese asumida, como hemos dicho, "por el universal colegio apostólico junto con su cabeza."

- así, y resulta más fidedigno por cuanto Lucas no parece haber participado en el concilio y, además, tiende a ser irenista en los conflictos eclesiales.
33. Cf. Levítico 18, más R. Aguirre, *art. cit.* 77. Si la *porneia* de Hechos 15, 29 alude a la misma conducta que 1Corintios 5, 1, podemos añadir que Pablo (que no parece haber acatado en exceso los preceptos referentes a los alimentos), fue en cambio muy severo en la aplicación de este otro punto.
  34. Expresamente no quiero llamar "pastoral" a esa actividad estructuradora y conservadora de lo adquirido (tal como se hace por ejemplo en las llamadas "cartas pastorales"); pues hoy, en una época de cambio histórico tan profundo, el cuidado "pastoral" de los cristianos no convertidos o "de nacimiento," es prácticamente un trabajo *misionero* y no meramente conservador. En este sentido creo que se habla con razón de una "segunda evangelización." Remito a la conclusión de este trabajo (IV, I).
  35. La filiación paulina de Efesios es hoy muy cuestionada por los exégetas y, al menos, sí cabe afirmar que su eclesiología es muy distinta de la 1Corintios. Mientras ésta última carta posee una eclesiología de la comunidad *local*, en Efesios encontramos una visión teológicamente muy elaborada de la Iglesia *universal*: ella es la esposa inmaculada del Señor, el cuerpo de Cristo o sacramento de la recapitulación de todo en El, la plenificación del Cristo-total que va llegando a sí mismo conforme se cristifica la realidad (cf. 1, 20-23). Nada de esto aparece en 1Corintios. Sin embargo, y para lo que ahora nos interesa, es legítimo prescindir de esta diferencia y destacar el punto que ambas cartas tienen en común: una *diversidad* de ministerios carismáticos en la *unidad* del Espíritu, sea que esto se diga de la Iglesia local, o de la universal.
  36. Con la excepción del saludo de Filipenses (1, 1), donde Pablo, además de la comunidad, menciona expresamente sus "obispos y diáconos," expresión que tiene el mismo sentido que luego veremos en las pastorales, y que debe obedecer a algún dato histórico, puesto que, todas las demás veces que saluda o se despide, Pablo habla genéricamente de "los santos," "los hermanos" o "la iglesia." Y, en todo caso, si quiere aludir a personajes con función concreta, suele hablar de sus "colaboradores" o "los que trabajan."
  37. Habrá que recordar no obstante que, tras esas iglesias carismáticas, está la autoridad última de Pablo, que debió ser un hombre apasionado y un temperamento autoritario, lo que se nota muchas veces en su mismo afán de dominarse. Sería interesante analizar más despacio su conducta en algunos casos en los que intervino, como el incestuoso de Corinto, o la discusión sobre las mujeres, en donde él mismo parece contradecir sus propios argumentos ("—pero en Cristo no es así...") para acabar reculando de su inflexibilidad inicial y reduciéndola a una "costumbre." Véase lo que diremos en la conclusión de este trabajo sobre la espiritualidad del ministerio en la 2Corintios y la manera como Pablo concibe o quiere ejercer su autoridad.
  38. Ver asimismo 1Tim 6, 9; 1Tim 3, 6; Tito 2, 12...
  39. Nótese, p. ej., la alusión al *miedo* en 1Tim 5, 20.
  40. Digo "en su redacción actual," para no entrar en la tesis de J. Rius Camps sobre la presunta interpolación posterior de esas cartas, precisamente en los pasajes más "autoritarios," punto éste sobre el que no estoy capacitado para pronunciarme. Cf. *The four authentic letters of Ignatius the martyr*, P.I.O.S., Roma 1980.

41. Esta indistinción llega al menos hasta san Jerónimo, quien identifica diáfananamente obispos y presbíteros (cf. PL 22, 1192 y 26, 252): "El apóstol enseña claramente que son lo mismo los presbíteros que los obispos... (sigue comparando Hchs 20, 28 con Tito 1, 5ss). El que más tarde se eligiera uno para ponerlo al frente de los demás fue como remedio para las peleas, y para evitar que, tirando cada cual para su lado, desgarraran la Iglesia" (*Epist. ad Evangelum*).
- "Por tanto, es lo mismo el presbítero que el obispo, y las iglesias se gobernaron por un consejo presbiteral hasta que, por insinuación del demonio, aparecieron las pasiones en el religión, y comenzaron a decir; 'yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas' (1Cor 1, 12). Pues, cuando cada cual pensaba que los que bautizaba eran 'suyos' y no de Cristo, se decidió en todo el mundo que uno de los obispos fuera puesto al frente de los restantes, y que le tocara el cuidado de toda la Iglesia, para arrancar gérmenes de cismas" (*Comentario a Tito* 1, 1, 5). Ambos textos parecen responder a los hechos históricos y al Nuevo Testamento. Por eso suscitan la pregunta: si en un momento dado fue legítimo cambiar en un sentido para evitar los cismas ¿no podrá ser legítimo en otro momento cambiar en otro sentido —que tiene además avales en la tradición— cuando la inercia histórica haya hecho del centralismo o del autoritarismo males serios para la Iglesia?
- Las últimas huellas de este modo de ver llegan nada menos que hasta el siglo XV, cuando dos papas concedieron poder para conferir las órdenes sacerdotales a personas que no eran obispos (Bonifacio IX en 1400 al abad de Saint-Osith, y Martín V en 1427 al abad de Alzelle: cf. DS 1145 y 1290). Ambos datos crean serias dificultades a nuestra manera de pensar. Se ha llegado a decir que tales bulas eran inválidas porque el papa se había salido de su poder, o que *conferre ordines* sólo significa que el abad podía llamar a cualquier obispo aunque no fuese el ordinario... La respuesta más común suele ser que los presbíteros que recibieron esos poderes sólo podrían ordenar válidamente en los casos previstos por el indulto pontificio, mientras que un obispo siempre ordenará válidamente aunque lo hiciera contra la voluntad del papa (cf. J. Lecuyer, en la obra en colaboración, de G. Barauna, *La Iglesia del Vaticano II*, I, p. 884). Sin embargo, es posible que esta respuesta merezca un examen más atento. El ministerio eclesial no es el bautismo. Y hoy no creo que haya muchos que consideren sinceramente válidas las ordenaciones del Palmar de Troya. Pero quizás no hemos reflexionado suficientemente cuál es el elemento que invalida lógicamente esas órdenes, a pesar de su corrección canónica. Quizás a partir de aquí podría surgir otra pregunta ulterior y no exenta de interés en estos momentos históricos: ¿estamos tan seguros de que el universal colegio apostólico con su cabeza no tiene acaso poder para declarar inválidas las órdenes que en el futuro pudiera conferir Mons. Lefebvre? ¿O cabe hablar también aquí de una falta de apostolicidad "material," en una situación límite, semejante a la del concilio de Constanza que antes comentamos? ¿No tendría eso que ver con la "intención de hacer lo que hace la Iglesia" que se considera necesaria para todo sacramento?...
- Esto liberaría a la Iglesia de muchos falsos miedos a chantajes, que no hacen más que obstaculizar su misión. Sólo convendría quizás —por razón de la seriedad del asunto— que esa decisión fuese asumida, como hemos dicho, "por el universal colegio apostólico junto con su cabeza."

42. "Die Normativität der Amtsvorstellungen in der Pastoralbriefen", en *Theo Quart.* 157 (1977) 93-106. Resumido en *Selecciones de Teología* 17 (1978) 287-294.
43. También aquí volvemos a encontrar la función de ejemplaridad antes aludida: hay que apacentar "no por sórdida ganancia" y no "como tirarizando," sino "siendo modelos del rebaño" (vv. 2-5). Detalles tantas veces olvidados.
44. "De hecho, Pablo podía no reunir varios de aquellos requisitos que las pastorales exigían de los presbíteros-obispos... Precisamente fue esa vitalidad tempestuosa y su disposición para luchar cuerpo a cuerpo por el evangelio, lo que convirtió a Pablo en un gran misionero, pero tales cualidades no le habrían hecho simple supervisor de la comunidad establecida" (*Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, p. 35). Y más adelante: "la confianza en la prudencia de tales líderes fieles al pasado crea una tendencia que no favorece las innovaciones necesarias para una misión dinámica... Las autoridades eclesiales lo mismo que los seglares han juzgado a los pastores frecuentemente en base a las líneas propuestas en las pastorales" (*ibid.* 41).
- La verdad de esta observación la pone de relieve la actual línea de nombramientos episcopales en todo el mundo: cabe decir que hoy ya no se nombra obispos a los pablos, sino a los timoteos...
45. En este sentido habría que añadir que los viajes de Juan Pablo II no son propiamente viajes *misioneros* (y ¿cómo podrían serlo, por lo demás, en las condiciones en que se realizan?), sino que pretenden ser ante todo *refuerzos de la organización eclesial*. En ellos no se anuncia el evangelio (que puede darse por supuesto o por ya anunciado), sino más bien principios "naturales" o controvertidos de moralidad, e imperativos de identificación eclesial. Pero es que tampoco es propiamente el "anuncio" lo que allí importa, sino el movimiento de masas y el espectáculo que entra por los ojos.
46. Y que había sido utilizado por el propio Jesús (cf. Mt 19, 15; Mc 6, 5).
47. *Op. cit.* 451. Sobre la normatividad de las pastorales véase también el artículo citado en N. 42, opuesto a la concepción de H. Schlier que, de hecho, erige las pastorales en única normativa eclesial. Según Lohfink tomar las pastorales tal cual como normativas implicaría la normatividad del matrimonio de los ministros. Normativo en las pastorales es lo afectado por los conceptos de *parathêke* o *didaskalia*. Transcribo las conclusiones según la traducción de *Selecciones de Teología*: "Dios confió el evangelio a Pablo, éste lo confió como *parathêke* a Timoteo y Tito y éstos a su vez a otros. Es pues una sucesión de *doctrina*, de enseñanza y no del *poder ministerial* ... Las pastorales saben que, sin un ministro en las iglesias locales, la transmisión del evangelio no es posible. Y por esto hablan mucho del ministerio. Pero no para establecer estructuras determinadas del ministerio, sino para garantizar la fiel transmisión de la *parathêke*... Si le preguntáramos al autor de las pastorales si lo que él propiamente quería era una determinada estructura ministerial como norma para la Iglesia, respondería: 'No, no quiero un determinado *ministerio*, sino el *evangelio* como norma para la Iglesia. A ustedes les toca crear *el* ministerio que es el mejor garante de la transmisión y realización del evangelio'..."(293.94).
48. Para la comunidad de Marcos cf. X. Alegre, *art. cit.*, 36-40.
49. Suspicacias de este tipo se formularon antaño contra *La alternativa cristiana*, de

J.M. Castillo y, más recientemente, contra *La Iglesia que Jesús quería*, de G. Lohfink. Este autor habla preferentemente de "comunidad de contraste." Jon Sobrino suele decir a este propósito que (al menos para la Iglesia latinoamericana) le resulta mucho más exacta la expresión de "comunidad levadura."

50. Ver R. Aguirre en *RLT* (cit) p. 81.
  51. Cf., p. ej., P. Bornard, *El evangelio según san Mateo* (Madrid 1983) p. 389: "en la Palestina del tiempo de Jesús, como en el mundo antiguo en general, el niño es un ser débil, sin pretensiones, cuya humildad es más social que subjetiva; no tiene nada que decir en la sociedad y debe limitarse a obedecer las órdenes que se le dan; como los *pobres* en Mateo sólo puede 'recibir' con alegría lo que se le ofrece." Esto mismo sugiere, en el pasaje paralelo de Marcos (9, 36), la línea previa (35b).
  52. Mateo empalma este escándalo con el tema anterior de los *pequeños*, suprimiendo los versos intermedios que aparecen en Mc 9, 38-41.
  53. ¿La Iglesia universal? ¿La comunidad de Jerusalén? ¿La comunidad de Antioquía que, según muchos, es la comunidad en la que escribe Mateo? Y también ¿la totalidad de esas comunidades o sus dirigentes? etc., etc.
  54. Predomina la opinión de que Jesús se dirige a todos los discípulos (cf. 18, 1: *oi mathêtai*). Sin embargo véase, p. ej., Mt 10, 1; 11, 1, donde los "discípulos" son expresamente los *doce* (*tous dôdeka mathêtas*).
  55. Todos los comentaristas manifiestan una gran extrañeza por los calificativos que Mateo usa a la hora de formular la sentencia: "sea para tí como pagano y publicano." Pues precisamente ambos términos designan el objeto de una benevolencia especial de Jesús ("amigo de publicanos," etc). Por eso me atrevo a sugerir si no será que la frase "ténlo como pagano y publicano" no significa propiamente: ténlo como excluido y digno de condena, sino más bien esto otro: ténlo como alguien a quien hay que recuperar.
  56. R. Brown, *Op. cit.* 132 y 134.
  57. *Vae nobis miseris ad quos phariseorum vitia transierunt* (PL 26, 168).
  58. "A menudo las iglesias funcionan de la manera que yo llamo 'el principio de Caifás' cuando encuentran un líder molesto: es mejor eliminar uno a que perezca toda la institución (Jn 11, 50). Puede que ese principio sea socialmente inevitable; pero su mismo origen nos lleva a que el designarlo como aspecto negativo no sea demasiado duro" (*op. cit.* 41).
- Otro ejemplo de este modo de proceder lo encontramos en los criterios utilizados cuando el proceso del famoso arzobispo Carranza y que ya he citado en otros lugares: "si una vez prendían a un hombre, aunque no hubiese hecho por qué, le habrían de levantar algo porque no pareciese que le habrían prendido livianamente," porque por lo visto "es menor inconveniente que padezca uno, que no hacer sospechosa su autoridad y oficio" (Cf. ambas citas en mi *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, p. 191).
59. En cambio, la IClemente ( fechada hacia el año 95) y que establece ya muy claramente el principio que llamamos de apostolicidad "formal" (los apóstoles allí donde predicaban iban estableciendo *episkopous kai diakonous* y éstos a su vez nombraron otros sucesores), parece reflejar todavía la misma organización del consejo presbiteral que vimos en las pastorales (cf. *IClem* 42, 44, 47).

60. Respecto a la clásica "triple potestad" (de maestro, rey y sacerdote) hay que decir que no está tan distante de esta clasificación, si bien mantiene la ambigüedad del término "sacerdote" entre lo cúltilo y lo solidario. Y hay que decir además que esas tres palabras sólo pueden ser leídas desde su significado *cristológico* y no desde su significado mundano. Apelar, p. ej., a la realeza de Cristo, para justificar el poder temporal de los papas, es una de las atrocidades que se han cometido a lo largo de la historia, y muestra los peligros de esas falsas lecturas no cristológicas.
61. "Unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo." Este célebre principio agustiniano es el que hoy en día se ve seriamente amenazado por todos los "judeopalestinos" de nuestra Iglesia, que no soportan lo dudoso y que sólo parecen querer de la iglesia su propia seguridad y comodidad. Y por eso leen la fórmula agustiniana de esta otra manera: "unidad mucho más allá de lo necesario, la línea del superior en lo dudoso, y medidas constrictivas en todo" (donde es de notar que esos judeos palestinos suelen tener audiencia preferencial a la hora de la designación de superiores). Pero tal Iglesia nunca será una comunidad, en la que brille el carácter alternativo de todo lo de Jesús.
62. De cuya existencia, por otro lado, sí que tenemos algún testimonio (Cf. 1Cor 11, 17ss). Pero lo que allí se nos dice relativo a su estructura es que las eucaristías no son compatibles con las diferencias escandalosas de niveles de vida en los que "unos pasan hambre y otros se embriagan."