

Sobre el ministerio eclesial (I)

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

Introducción

A pesar de su extensión —o precisamente por ella—, el presente artículo tiene muy pocas pretensiones de originalidad. Ni en lo exegético ni en lo histórico pretende afirmar nada que no sea ya conocido, y casi de dominio común o, al menos, suficientemente aceptado. Su única novedad podría estar en estas dos cosas: a) en el intento de poner juntos y unificar todos esos datos hoy aceptados, intento que varios han emprendido en más de una ocasión, con sistematizaciones y con acierto diversos; y b) en el objetivo que ha puesto en marcha ese afán sistematizador, y que sería el de aprender de la historia de la Iglesia, para nuestra labor misionera actual.

La acumulación de datos no se hace pues para alcanzar el saber, o la perfección académica (seguramente faltan muchos, unos por ignorancia mía y otros por la obligada selección que imponen las dimensiones de este escrito, aunque espero que los que aquí se recogen sean suficientes para justificar sus conclusiones). Pero sí quiero subrayar que el breve paseo por los datos aspira a iluminar la hora actual de la iglesia que —por lo que toca a nuestro tema— me parece marcada por estos tres grandes grupos de problemas.

1) *La actual crisis del ministerio.* Pienso que se da realmente esa crisis, y que es crisis de identidad. No me convence el argumento de quienes sostienen que la crisis del ministerio es un falso problema creado por la Iglesia al negarse a ordenar a hombres casados, y que bastaría con que la Iglesia diese ese paso para que desapareciera el problema. Independientemente de lo que haya que decir sobre esa cuestión, pienso que de poco valdría ordenar a hombres casados si no sabemos demasiado bien *para qué* se les ordena. Y que reducir ese "para-qué," estereotípicamente, a la presidencia de la eucaristía, acabaría agudizando la crisis de sacramentalización que hoy experimentan muchos ministros, y reduciendo el minis-

terio eclesial a un funcionariado, tan poco apetitoso sin celibato como con celibato.

En este sentido, muchas de las cosas que aquí digo, aunque pretenden brotar del Nuevo Testamento y de la historia de la Iglesia, forman parte de lo que ha querido ser más de una vez mi testimonio personal —más amistoso que académico— ante muchos jóvenes estudiantes de teología o candidatos al sacerdocio, cuando se les planteaba la hora de la decisión última: pedir o no pedir las órdenes, y por qué.

2) *La actual crisis del laicado* que no es sino el reverso de la anterior, y que el pasado sínodo ha vuelto a poner sobre el tapete. En realidad, el laicado es una noción totalmente correlativa a la de clero. Y los vaivenes de éste repercuten necesariamente en la definición de la identidad de aquél.

Por otro lado, es más que probable que la Iglesia esté llegando a eso que se ha llamado "la hora de los laicos," pero también que pasemos estérilmente por esa hora, por no habernos enterado de que había llegado ni de en qué consistía.

3) Y, finalmente, una preocupación personal (pero creo que también muy compartida) sobre *el modo de presencia de la Iglesia en el mundo*. Liquidada sin retorno la cristiandad, no existe aún modelo acabado con que sustituirla, y ello lleva a muchos hombres a intentar un restauracionismo de la cristiandad, que se hacen seguramente con voluntad de servicio a la Iglesia pero que, en mi opinión, pueden causarle un daño histórico casi irreparable.

Pues bien, en este contexto se me ha ido haciendo convicción personal la idea de que hay siempre un paralelismo tácito entre la forma de relación entre ministro y fieles, al interior de la Iglesia, y la forma de relación exterior de la Iglesia con el mundo. Una Iglesia que en su estructuración interna sea clerical, tendrá pretensiones clericales al presentarse en la historia de la humanidad. Si la relación ministerio-comunidad es una relación de dominio y autoritaria, la Iglesia se presentará ante el mundo con pretensiones de dominio y de autoridad exterior. Si se hace consistir el ministerio en la distancia respecto de los fieles, la Iglesia intentará también distanciarse del mundo y de sus tareas en lugar de cristificarlas... etc., etc. Este paralelismo no queda desarrollado en el artículo (el cual ha querido ser más que nada de atención a los datos de las fuentes), pero sí que aparecen en él suficientes elementos para iluminarlo.

Y, por último, una confesión personal antes de entrar en materia. Me mueve a escribir este artículo una convicción últimamente optimista. A pesar del doloroso —y tantas veces traído— "invierno eclesial" (K. Rahner), a pesar de lo duro de nuestra hora, sigo creyendo en las posibilidades creadoras que le dan a la Iglesia sus mismas fuentes —a las cuales se remite— y el hecho cristiano —del que esas fuentes testifican. Dios no ha querido poner cortapisas inútiles a su Iglesia, sino abrirla creadoramente a la misión que El le ha confiado, y que constituye su razón de ser. Y sigo creyendo que el cristianismo tiene aún un servicio que prestar y

una palabra que decir a los hombres, con tal que la Iglesia se decida a pagar el precio necesario para poder decir esa Palabra: a vivir para esa misión que la convoca, y no para sus propios intereses institucionales. Por eso la experiencia del ministerio eclesial puede ser todavía positiva y motivadora.

De acuerdo con lo dicho, el trabajo va a tener tres partes: el hecho cristiano, el testimonio de ese hecho en el Nuevo Testamento y la vivencia de ese hecho a lo largo de la historia (sobre todo de los primeros siglos). O con otras palabras, la cristología del ministerio, la teología bíblica del ministerio, y la configuración del ministerio a lo largo de una historia que es siempre mayoritariamente entrópica y minoritariamente creativa. Muchas otras cuestiones (algunas aparentemente más "actuales" por más particulares) quedarán fuera de este tratamiento expreso. Pero no creo que queden intocadas por él.

I. El sacerdocio de Jesús y el no-sacerdocio de los sacerdotes

El punto de partida para cualquier reflexión sobre el ministerio eclesial no ha de ser ni siquiera la estructura de las comunidades neotestamentarias, sino algo todavía más cercano a la raíz: *la teología del sacerdocio de Jesucristo*.

En efecto, esa teología hubo de formularse ya en la época del Nuevo Testamento, y en condiciones claramente polémicas. Después de una llamativa y cuidadosa ausencia de la palabra "sacerdote" en todo el Nuevo Testamento, aparece la carta a los Hebreos reivindicando ese título, pero con estas condiciones: *sólo* para Jesús, y de una manera *nueva*, la cual supone el *fin* de todo sacerdocio.

Todos los datos parecen indicar que la carta a los Hebreos está dirigida a unos cristianos, descontentos por lo que consideraban "excesiva secularidad" y falta de "esplendor cultural" del cristianismo. Es probable que esos destinatarios sean los cristianos de la comunidad de Roma, cuyos orígenes "judíos" (no paulinos) se consideran hoy como un dato suficientemente adquirido. En cualquier caso, se trata de unos cristianos decepcionados, que hoy tendrían algo de "lefebvrianos," y cuya situación de descontento los hacía añorar todo el aparato religioso-ritual del Antiguo Testamento. Pero el autor de la carta, lejos de transigir con esas demandas, explica a sus destinatarios: que todo aquel esplendor litúrgico veterotestamentario era pura sombra vacua; que lo que allí podía haber de buena voluntad o de buena intención, lo ha realizado Jesucristo de una manera no ritual sino existencial; y que a ellos mismos se les abre así la posibilidad de un culto "nuevo," que consiste no en la ofrenda de dones aparatosos, sino en la entrega de sus vidas.

Se hace necesario, por tanto, exponer un poco más detenidamente la sistematización teológica (o, al menos, el esquema de ella) con que presenta esas conclusiones el autor de Hebreos. Y a ello vamos a dedicar esta primera parte de nuestro estudio. Los estudios de Albert Vanhoye —como ya es sabido— constituyen aquí un punto de referencia obligado y una palabra casi definitiva sobre el tema. Los tenemos muy presentes aunque, para evitar acumulaciones de citas, rehuyamos las referencias constantes.¹

1. La encarnación de Dios, punto final de todo sacerdocio "religioso" y veterotestamentario

Sintetizando lo más posible, cabe decir que el sacerdocio, como fenómeno religioso y veterotestamentario, puede ser descrito con estos cuatro rasgos: (a) una consagración ritual a Dios; (b) la cual hacía al consagrado participante de la santidad divina; (c) y, por ello, lo capacitaba para aplacar a Dios con sacrificios, e impetrar de Dios bendiciones para los hombres. (d) Y, de este modo, le daba un "poder" especial, que lo separaba de los no sacerdotes, y servía para transparentarles a éstos la Divinidad². Ese poder ante Dios repercutía, por tanto, en un poder ante los hombres.

La historia muestra cómo ese poder ante los hombres se protege y se salvaguarda después mediante mil instituciones humanas religiosamente justificadas: la "casta" o familia sacerdotal (la tribu de Leví), los sistemas de intransferibilidad que aseguran que no pueda cualquiera apropiarse de ese honor sino sólo aquel que es "elegido" por la divinidad, etc. Estas instituciones son lógicas no sólo por un posible anhelo de pureza religiosa, sino también porque, de hecho, el tipo de poder sacerdotal que hemos descrito, comporta en todas partes una serie de ventajas *materiales*. Pablo reconoce el derecho de los ministros veterotestamentarios a "vivir del altar" (1 Cor 9,13). Aristóteles afirma que la metafísica pudo nacer en Egipto porque allí los sacerdotes tenían la vida suficientemente cubierta. Y en otro contexto, el que visite las pirámides de Teotihuacán, en México, hallará que las ruinas mejor conservadas son las de las viviendas de los sacerdotes (las más cercanas a la pirámide), precisamente porque constituían las construcciones mejores...

Y tras hacer esta descripción deberíamos añadir, como breve comentario, que *aún hoy*, infinidad de cristianos identificarían a sus presbíteros con una caracterización como ésa. Ello no deja de ser preocupante: quiere decir que las apariencias del ministerio eclesial suenan *de hecho* a Antiguo Testamento más que a evangelio. Y que, aunque luego los teólogos expliquen que "no es eso," tal explicación permanece incomprendida o secuestrada en los ámbitos académicos, y pesa ante los fieles mucho menos que las "apariencias" de la vida eclesial de hoy.

El mensaje del Nuevo Testamento es precisamente que *esos cuatro datos que acabamos de enumerar son los que quedan superados por la Encarnación de Dios en Jesús*. Y por eso son esos cuatro datos los que el autor de Hebreos trata de destruir sistemáticamente a lo largo de su escrito. Veamos cómo:

Tomemos los dos primeros. Para comenzar, una consagración ritual nunca acerca a Dios, ni reviste al consagrado de la santidad divina. Es éste un vano intento de disponer de Dios, de "atravesar los cielos" o de ponerse "a la derecha" misma de Dios. Un intento tan vano como el de la torre de Babel, y que sólo es sombra y apariencia. Y la prueba de la vanidad de semejante empeño es, para el autor de la carta, la debilidad humana que sigue rodeando a esos mediadores pre-

suntamente tocados por la santidad ontológica de Dios. En este punto Hebreos posee la misma doctrina que 1 Timoteo 2,5 cuando afirma que no puede haber más que "un único mediador entre Dios y los hombres," Jesús, y califica a este mediador como "*ánthropos-Xristós*." Es decir: Jesús puede representar a todos los hombres ante Dios porque comparte con ellos su misma naturaleza humana (cfr. Heb 2,14 y también Gal 3,19-20). Pero puede representar a Dios ante los hombres porque está unguido con la plenitud de la divinidad (cfr. Heb 1,3, pero también Col 2,9). Y no hay otra posible mediación porque no hay tal poder del hombre ante Dios: es Dios quien "desciende" y Su Espíritu quien nos hace "llegar hasta El." Y llegar hasta El no con dones nuestros sino mediante el don suyo de entregar nuestras vidas (cfr. Heb 8,8-11 y 10,16). Esta es la importancia y la profundidad de aquella tesis de la teología tradicional, de que en Jesús, el sacerdote era *a la vez víctima*.

Por eso mismo, tomando ahora el tercer dato, las ofrendas del sacerdocio antiguo tampoco llegaban hasta Dios, ni menos aún le agradaban, le satisfacían o cambiaban su disposición para con los hombres. Por eso les ocurre lo mismo que a la ley: a pesar de su "bondad" han acabado por convertirse en pura práctica impotente, supersticiosa y (en el peor de los casos incluso) mágica. La prueba de esto, para el autor de Hebreos, es que esos sacerdotes siempre habían de estar repitiendo sus ofrendas inútiles. Y la razón de ello es que Dios, por su santidad y su trascendencia, no se aplaca ni se complace en la sangre de animales, ni en el esplendor de vestimentas ni en la minuciosidad de reglamentos ceremoniales. Si algo humano puede agradar a Dios habrá de ser aquello humano que sea don de Dios mismo al hombre. Y esto no son los rituales ni las ceremonias, sino el corazón nuevo del hombre. Lo ritual sólo recobra sus aspectos positivos como efecto o expresión de ese corazón nuevo; nunca como causa o sustitutivo de él.

Y el lugar donde ese corazón nuevo actuó y se manifestó ha sido precisamente en la muerte de Jesús. Algo que era *lo más contrario* que podría imaginarse a un sacrificio ritual: ni tuvo ritos de ofrenda, ni ocurrió en lugar sagrado, sino "fuera." Y que fue además, "castigo legal" de un presunto delincuente religioso. Todo eso, naturalmente, mirando esa muerte con ojos humanos. Pero mirada con los ojos de Dios era el acto de total entrega de una vida, de ofrenda de sí mismo hecha posible por el mismo Espíritu Eterno de Dios (cfr. Heb 9,14), cuyo ser es la entrega.

Precisamente por eso, pasando al cuarto dato, esta forma de sacerdocio no da al mediador absolutamente ningún poder que le permita separarse de los demás. El mediador ya no es alguien que está "a mitad de camino entre los dos," semidivino sólo, pero también sobrehumano. Sino al contrario: porque su esencia es la entrega de sí, lo lleva a "asimilarse en todo a sus hermanos" (Heb 2,14) hecho igual a ellos "en todo menos en el pecado" (4,15). Ahí es donde reside esa buscada santidad del sacerdote que, de algún modo, transparenta a la divinidad: en la asimilación (o en la "encarnación") y, a partir de ella, en la común(-un)ión en

lugar de la separación (cfr. Heb 2,17 a 5,10).

Añadamos, como conclusión que brota de lo anterior, la siguiente rápida reflexión: todo empeño por superar la actual crisis del ministerio mediante un proyecto de "clericalización," es decir, mediante un proyecto de *separación* (en el título, en el *status* social, en el vestido... o en cualesquiera de esas cosas que no son "el pecado" según decía Heb 4,15) es un intento que no resolverá la actual crisis del ministerio, sino que aumentará esa sensación de pura "falsedad o sombra de las realidades verdaderas" que denunciaba el autor de Hebreos. Ello podría volver a la Iglesia más ghetto, pero menos Iglesia, más comunidad de carácter esenio, pero menos comunidad de Jesús, más organización de la superstición del hombre, pero menos institución de la encarnación de Dios. Es bien claro que "el hábito no hace al monje" y, en este sentido, es algo indiferente. Pero sí que puede configurar su *status* social y, en este sentido, hay que procurar que todo este conjunto de caracterizaciones externas no se conviertan, en la Iglesia de hoy, en aquellas "persuasivas palabras del saber humano" a las que Pablo renunciaba deliberadamente porque envuelven el mensaje y dispensan al oyente de encararse con la locura de la predicación de la cruz (cfr. 1 Cor 1). Por eso mismo, tampoco cabe argüir que la renuncia a ese *status* exterior por parte de los ministros de la Iglesia equivale siempre y en toda circunstancia a un "avergonzarse de Cristo." Hay situaciones en las que puede equivaler a un avergonzarse *de poner la identidad con Cristo precisamente en la distancia* respecto de los maltratados y de los privados de reconocimiento social.

2. El "laico" Jesucristo, único sacerdote

Esa es, a grandes rasgos, la sistematización que hace el autor de Hebreos, para combatir la concepción religiosa y veterotestamentaria del sacerdocio. Pero a partir de esta misma concepción, el autor de la carta se atreve además a recuperar para Jesús el título de sacerdote. Lo recupera, pero con estas características que vamos a enumerar ahora.

En primer lugar, subrayando el carácter "laico" que, por naturaleza, correspondía a Jesús frente a la casta sacerdotal: "aquél a quien aluden estas cosas pertenece a una tribu distinta, de la que nadie se ha dedicado al altar. Pues es bien patente que nuestro Señor ha salido de la tribu de Judá, a la cual nunca aludió Moisés al hablar de sacerdotes" (7,13.14). El sacerdocio de Jesús consistió en una determinada manera creyente de vivir su existencia humana, su existencia "laica." No, por supuesto, en esa laicidad *sin más*; pero sí en una *manera de vivirla*. No puede pues la Iglesia buscar la identidad del sacerdocio en un apartamiento ritualista de esa laicidad, sino en su conversión hacia la entrega de la vida.

En segundo lugar, encontrando en las mismas páginas de la Biblia la figura extraña de "otro" sacerdote —Melquisedec—, la falta de información sobre él la convierte nuestro autor en señal de trascendencia, y la utiliza así para establecer

el principio de que "existe un sacerdocio de otra clase" (cf. 7,11), de otro tipo. Y ello le permite proclamar tranquilamente "la abolición de la institución anterior, a causa de su impotencia e ineficacia" (7,18). Jesús podrá así ser llamado sacerdote, pero "de otro tipo:" "según el orden de Melquisedec" (5,10 y 6,20).

Y finalmente, reservando ese nuevo título de sacerdote para sólo Jesús, y nunca para los dirigentes de la comunidad. De esta manera el sacerdocio de Jesús niega por un lado, el aspecto "cúltico" del antiguo, afirmando que no hay sacrificios que ofrecer, y que no hay más que conmemorar y celebrar una vida humana que, por ser vida entregada gracias al Espíritu, se ha convertido en único sacrificio agradable a Dios y en reconciliación de los hombres con el Padre. Pero además de eso, el sacerdocio de Jesús niega también el aspecto de "poder" del antiguo orden sacerdotal: la autoridad sólo puede ser servicio y Jesús ejerció la suya sólo desde ahí: por la fuerza de su verdad, y no por la dignidad de su título de escriba que no tuvo, o de su título de sacerdote del que también careció. De manera parecida, ante el naciente ministerio de Pedro y Juan, los sacerdotes judíos se asombrarán de la fuerza de su palabra, porque eran gente del vulgo y sin títulos (*idiotai kai agrammatoi*, cfr. Hech 4,13).

A partir de estos datos, será lógico también que aquello que parecía ser la tarea específica del sacerdocio, es decir, el sacrificio (*thysia*) cambie igualmente de significado para el autor de esta carta. Nuestro autor tampoco descartará definitivamente ese concepto. Lo recuperará pero también "según un orden nuevo." Y, con esa capacidad alegórica de que hace gala, nos dejará abierta la puerta para relacionar ese orden nuevo con el "pan y el vino" (cfr. Gen 14,18, aludido en Heb 7,1). El autor, naturalmente, no fuerza su alegoría para que ese "pan y vino" no se entienda, otra vez, como mera ofrenda de dones *exteriores*. Pues lo que a él le interesa subrayar es que esos dones exteriores, y los sacrificios habituales, tradicionales, no agradan ni pueden agradar a Dios y, por eso, no le resuelven nada al hombre (cfr. 7,19ss). En cambio Jesús, en su nueva forma de sacerdocio, posee un nuevo tipo de sacrificio que es *la entrega de sí*: no "la sangre de animales ni de machos cabríos, sino la suya propia" (Heb 9,12).

Prescindimos aquí de desarrollar, aunque sí queremos insinuarlo, cómo a partir de esta última frase, puede recogerse la fórmula del "pan y vino" que nuestro autor ofrecía tan discretamente en su alegoría. A partir de las alusiones a la entrega de sí mismo, y de la propia sangre (9,14 y 12), pan y vino dejan de ser meros dones exteriores y se convierten en los símbolos ancestrales de un modo de ser humano: compartir la necesidad (el pan) y comunicar la alegría (la copa). Cuando luego la Iglesia hable de ellos como "el cuerpo" y "la sangre" de Jesús resucitado, no está aludiendo meramente a los componentes sólidos y líquido del cuerpo humano, sino a la *persona* (que eso significa el cuerpo para un semita) y a la *vida* (que eso significa la sangre para un semita) del Señor Jesús. La persona y la vida de Jesús son la necesidad humana compartida y la alegría comunicada a los hombres. Y por eso Dios se hace *real-*

mente presente ahí, y la Iglesia ha tenido un fino instinto creyente en todas sus defensas de la presencia real eucarística, aun en épocas en que quizá no tenía ni siquiera categorías filosóficas suficientes para expresar esa presencia. Aquí se ve también la profundidad de la tesis clásica, antes evocada, de que, en este tipo de sacerdocio y de sacrificio, Jesús es a la vez sacerdote, víctima y altar. ¡Para el sacerdocio levítico o religioso eso supondría una contradicción! Pero con esa contradicción aparente se pone de relieve la destrucción del concepto habitual de sacerdocio.

Y bien, precisamente por esto, el autor de Hebreos será coherente con su modo de concebir, y exhortará a los creyentes —en la pequeña sección práctica con que concluye su discurso— a que "nadie se olvide de los sacrificios (*thysiai*) que agradan a Dios y que son hacer el bien y hacer comunidad" (Heb 13,16). El culto ha sido trasplantado para un cristiano —y gracias a Cristo— de lo ritual a una determinada manera de vivir lo existencial (compárese Heb 13,16 con 7,27). Y el autor avisa a sus oyentes de que esto debe permanecer, incluso aunque les suponga "ser echados fuera del campamento cargando con el oprobio de Jesús" (cfr. 13,13).

Como se ve, ha cambiado totalmente el sentido de la palabra *thysia*. Y sólo este cambio permite su recuperación. Pues esta palabra, que en el Antiguo Testamento aparece más de cuatrocientas veces, en los evangelios sólo la encontramos dos veces en labios de Jesús: y ambas para desautorizarla (cfr. Mt 9,13 y 12,17)³. Pero la teología del autor de Hebreos no ha sido infiel a Jesús: simplemente ha sabido mostrar (al igual que hará el evangelista Mateo con la ley)⁴ que aquella desautorización hecha por Jesús no equivalía a "derogar el sacrificio, sino a cumplirlo realmente." Es más bien el Antiguo Testamento el que —sin Jesús— se deroga a sí mismo, porque "no ha sabido consumir nada" (Heb 7,19)⁵. Para expresar esta superación del Antiguo Testamento, el Nuevo recurrirá al adjetivo *amomos* (sin defecto) que según el ritual judío había de caracterizar al cordero⁶: ofrenda *sin mancha* no hay otra que la vida para los demás, la vida entregada; y ese tipo de ofrenda es absolutamente imposible para el hombre⁷. Este detalle es el que nos va permitir ahora decir una última palabra sobre la relación de la carta a los Hebreos con el resto del Nuevo Testamento. Pues, luego de todo lo dicho, podría surgir la pregunta de si el autor de Hebreos, con su recuperación del sacerdocio para aplicarlo a Jesús, no se ha apartado del resto del testimonio neotestamentario.

3. Un sacerdocio nuevo, único e irrepetible, que es la verdadera realidad de todas las antiguas sombras

A pesar de la clara diferencia de lenguajes, Hebreos, en el fondo, no ha contradicho al resto del Nuevo Testamento con su hábil recuperación del título de sacerdote. Más bien ha aclarado las cosas desde planteamientos que quizá antes no habían estado así de explícitos y así de hirientes. Hablando de Jesús, Pablo

prefiere repetir la expresión más laica de que "se entregó." Pero Ef 5,2 llama a la entrega de Cristo "don y sacrificio" (*prosfora kai thysia*). Y a partir de ahí, Pablo puede exhortar a los cristianos a que conviertan *sus personas* (¡no otros dones exteriores!) en un "sacrificio santo" (*cfr.* Rom 12,1 donde *hagios* puede equivaler al *amomos* de la expresión consagrada). Y Pablo considerará su propia entrega a la tarea apostólica como "sacrificio y liturgia" (*thysia kai leitourgia*: Fil 2,17) o incluso, al acusar recibo de un regalo de los filipenses, se atreverá a llamarlo con una de sus efusiones afectivas "sacrificio agradable a Dios" (4,18).

Estos pocos textos son, sin embargo, suficientes para afirmar que Pablo y Hebreos coinciden en la concepción *existencial* de lo que (a partir de la entrega de Cristo) ha pasado a ser el antiguo sacrificio ritual. Difieren sólo en que Pablo por esa misma razón, no da el título de sacerdote a ese Jesús que se entrega. Mientras que Hebreos, también por esa misma razón, sí se lo da. Hebreos pues "sacerdotaliza" lo que ya Pablo había calificado como entrega sacrificial. El lenguaje sacro se recupera ahora plenamente para lo existencial, pero sin que sea ya posible volver a contraponer lo "sacro" y lo "existencial."

Y, en absoluta coherencia con todo este planteamiento, se encuentran los dos datos siguientes del Nuevo Testamento que, a la luz de lo anterior, recobran ahora todo su significado y toda su profundidad.

En primer lugar, deliberadamente, el Nuevo Testamento evita siempre llamar sacerdotes (o vocablos derivados del *hiereys* griego o del *kohen* hebreo) a los dirigentes cristianos, comenzando por los mismos apóstoles. No sin dificultades, pero con absoluta decisión, el Nuevo Testamento crea aquí de la nada todo un léxico nuevo, tomado del modo existencial "profano," y no del religioso-ritual: enviados (*apostoloi*), supervisores (*episkopoi*), servidores (*diakonoi*), dirigentes (*hegoumenoi*) o, simplemente, "los que arriman el hombro" (*kopiountes*).⁸ Todo este esfuerzo lingüístico muestra claramente dos cosas: que la Iglesia ha de tener y tuvo siempre sus dirigentes, pero que esos dirigentes no tienen que ver con el hecho religioso del "sacerdocio," sino con el hecho existencial de la vida entregada hasta morir, de Jesús. En todo caso, como vamos a ver, si hay algo "sacerdotal" en el Nuevo Testamento será la comunidad de vida que brota de Jesucristo.

En consonancia con esto, y éste es el segundo dato, el lenguaje neotestamentario que nunca llama sacerdotal al grupo dirigente, llama en cambio sacerdotal a todo el grupo de creyentes o de seguidores de Jesús, porque, por el bautismo, están convocados a reproducir en sí mismos la vida-entregada de Jesús. Sólo ocurre esto en dos momentos del Nuevo Testamento. Hebreos no se había atrevido a hacerlo, quizá porque el material veterotestamentario que encontró para llamar sacerdote a Jesús había sido la figura *individual* de Melquisedec (personificada también en la alusión al rey del Salmo 110). Pero otros pasajes del Nuevo Testamento sí que se atreven a hacerlo, porque encuentran pie para ello en la alusión del Exodo a un *pueblo sacerdotal*. Y así el Apocalipsis hablará dos veces de un reino de sacerdotes (1,6 y 5,10; *cfr.* también 20,6). Y la primera carta

de Pedro, que procede probablemente de Roma, a donde quizás fue escrita la carta a los Hebreos como antes dijimos, mantiene una coherencia de lenguajes que parece ser pretendida y que, si Roma hubiese sido la destinataria de Hebreos, permitiría hablar de una lección bien aprendida. La 1 Pedro llama sacerdotal al pueblo cristiano en cuanto "como piedras vivas se edifican" y de esta manera ofrecen a Dios, por Jesucristo, "el sacrificio (*thysia*) espiritual" (*cf.* 1Pe 2,5.6). Pero, poco después, hablando y exhortando a los dirigentes de la comunidad entre quienes el mismo autor se incluye, no los llama para nada sacerdotes, sino simplemente "presbíteros" (1Pe 5,1-4). Es legítimo concluir por consiguiente que lo que hay de "sacerdotal" en la Iglesia no se basa en el ministerio eclesial (ni coincide con él), sino en la vida de Jesús comunicada al creyente. No olvidemos que los exegetas califican a la primera carta de Pedro como una exhortación *bautismal*.

Y si ahora echamos otra vez una ojeada a nuestro momento histórico, hay que reconocer que, en este punto, el lenguaje eclesiástico de hoy configura todo un universo lingüístico contrario al del Nuevo Testamento. A lo más, hoy se suele hablar de Jesucristo como "sumo" sacerdote, pero no como único sacerdote. Con ello hemos ido a parar a la concepción que ve el sacerdocio de Jesús no como algo nuevo y superador de los antiguos, sino como un *caso particular más* (si bien el más excelso) de un concepto universal de sacerdocio el cual, aún después de Jesús, permanece intocado (y hasta confirmado). Con ello también, los demás usos de la palabra "sacerdote" han acabado por expresar, *de hecho*, "otras realizaciones de ese concepto universal, general de sacerdocio," más que la posibilidad de participar en la vida entregada de Jesús, mediante la entrega de la propia vida del cristiano, hecha posible por el mismo Espíritu de Jesús.

Y, porque este es el inconsciente latente de nuestra Iglesia, resulta luego imposible recuperar el llamado "sacerdocio de los fieles," y su fundamentación bautismal, a pesar de las exhortaciones bienintencionadas y de los empeños voluntaristas de hacerlo. Pero son exhortaciones inútiles, porque chocan con una mentalidad inconsciente contraria a la del Nuevo Testamento.

4. El esquema cristiano: la más profunda fidelidad en la ruptura más aparente

Para terminar, permítaseme ampliar un poco más algo que ya ha quedado insinuado, y que constituye un punto importante de la teología de Hebreos. Al hacer toda su revolución, y al desautorizar con aquella radicalidad el hecho religioso del sacerdocio (incluso del sacerdocio veterotestamentario), el autor de Hebreos no cree ser infiel al Antiguo Testamento, sino más bien cumplirlo. Este es un dato decisivo de cualquier cristología: Jesús da cumplimiento al Antiguo Testamento en el seno de una aparente ruptura con él⁹. La argumentación de la

carta a los Hebreos vuelve repetidas veces sobre este modo de concebir, mediante la contraposición entre tipo y antitipo, sombra y realidad verdadera, anuncio y cumplimiento, etc., etc. Pero, aún mejor que el léxico de la carta, formula esto mismo una frase feliz de A. Vanhoye: "el Antiguo Testamento como revelación, anuncia el fin del Antiguo Testamento como institución."¹⁰ Estamos aquí en el meollo mismo del hecho de Jesucristo, de los títulos que se le aplican cambiando su significado, y de su misión salvadora, que da vida pasando hasta el fondo por la muerte.

Será importante no olvidar nunca este principio porque luego, al pensar en nuestra situación actual, iremos viendo que ese principio tiene también una cierta aplicabilidad para la Iglesia. Aunque la Iglesia ya no es el Antiguo Testamento, tampoco es aún el cumplimiento absoluto de la promesa. Por eso, cabe decir también de ella que "la Iglesia como revelación anuncia (no su fin, pero sí) su perpetua reforma como institución." Y esto habría de ser fundamental, no sólo para la problemática hodierna, sino, sobre todo, para la fidelidad plena —y no farisea— de la Iglesia al Dios de Jesucristo. También el pecado de la Iglesia puede asemejarse aquí al pecado de Israel: aferrarse a su propia materialidad, y no saber reconocer al Jesús que viene a darle cumplimiento, en un aparente destrozamiento de esa materialidad.

Este principio tan importante puede dar razón asimismo de la unidad dinámica del Nuevo Testamento, en medio de su pluralidad constatada y que, ahora mismo, volveremos a palpar. Y así Pablo y Santiago pueden sonar a contrapuestos en sus formulaciones sobre Abraham o sobre la justificación por las obras. Pero lo curioso es cómo Mateo, partiendo desde un talante que podríamos llamar "santiaguista" (por la importancia de las obras), llega a posiciones de desautorización de la ley muy cercana a Pablo. Y cómo los escritos de Juan, partiendo desde un talante muy paulino (por antijudaico) llegan a posiciones muy "santiaguistas" de valoración de la ética. El Nuevo Testamento es la interacción de esas pluralidades y la totalidad de esas parcialidades.

5. Transición a la segunda parte

Una vez que hemos establecido con toda su radicalidad, la doctrina cristológica sobre el sacerdocio, debemos afrontar cierta objeción, que puede ser formulada así: la doctrina de la carta a los Hebreos, precisamente por su carácter polémico, es en exceso unilateral. Se la puede comparar a determinadas afirmaciones polémicas de Pablo sobre la "exclusividad" de la cruz, o la "exclusividad" de la fe, que luego el propio Pablo completa o matiza, con su misma conducta o en momentos menos polémicos.

En el caso de Hebreos, la unilateralidad consiste en una afirmación no balanceada del carácter escatológico del hecho cristiano (¡el autor parecería pensar a veces que el pecado ya no es posible en la Iglesia!). Ahora bien, el cristianismo no afirma sólo el "ya sí" de la escatología, sino también su "todavía no." El pro-

blema de la armonización de ambas afirmaciones es uno de los problemas teológicos fundamentales y, como ya comentamos en la cristología, puede autorizar cierta *recuperación* de las realidades pasadas, con tal de que esa recuperación no suponga una recaída.¹¹

En esta situación de retraso de la escatología, cabe decir que la inmediatez del hecho de Cristo puede necesitar otras aparentes mediaciones, no por falta de plenitud de la mediación cristológica, la cual ha empalmado definitivamente nuestra "carne y sangre" (Heb 2,14) con los "cielos atravesados" y la sesión a la diestra del Padre (Heb 8,1), sino por falta de capacidad de los hombres para captar esa plenitud, desde la dimensión de su historia temporal concreta.

Dicho de modo más sencillo, o quizás más psicológico, aun después de Jesucristo la gente necesita testigos, y tenderá a sacralizarlos: a convertirlos en "puentes ontológicos" entre Dios y los hombres y, por tanto, en "sacerdotes" según el significado antiguo. La gente necesita expresiones exteriores, solemnes, ceremoniosas, y tenderá a magnificarlas. Sólo importa comprender que ésa es una necesidad del *psiquismo humano* y no una exigencia de la psicología de Dios. Ella puede ser requerida por la pedagogía para con los hombres, pero no por el culto debido a Dios. Esta percepción clara es la que haría que la "recuperación" de las falsas mediaciones superadas no se convirtiera en una "recaída" en ellas, o un retorno al Antiguo Testamento. Ha de ser una recuperación que no vuelva a absolutizar esas pseudomediaciones, sino que sea plenamente consciente de su interinidad y de su provisionalidad.

Es mérito de la Iglesia a lo largo de su historia, haber captado esa necesidad de la situación de los hombres, y haber tenido la oportuna condescendencia pedagógica con ella. Pero la condescendencia pedagógica se desvirtuaría si se convirtiera en claudicación, porque ello implicaría la recaída en el Antiguo Testamento y una evacuación tácita de Jesús. Este peligro ha amenazado muchas veces al catolicismo. Así, por ejemplo, aún es posible recordar muchas lecturas "católicas" de Hebreos 5, 1ss. que tomaban este texto como una descripción del sacerdocio de Jesucristo, ¡cuando en realidad es una descripción del tipo de sacerdocio anulado por Jesucristo! Curiosamente, lo cristológico era usado en esas lecturas como una sutil excusa para recaer en el Antiguo Testamento. Y, en esta misma línea, cabe también recordar esa discutible definición del cura como *alter Christus*, en la cual lo más curioso —y lo peligroso— es que lo de *alter Christus* amenazaba con funcionar como excusa para dispensar al ministro de intentar ser *alter Iesus*: era la *dignidad* del resucitado más que la *vida humana* del Jesús histórico lo que parecía encarnar el cura. Esta ideología del *alter "Christus"* sin el *alter "Iesus"* ha sido una de las razones que más ha desvirtuado el ejercicio del ministerio eclesial, y una de las causas más serias de su crisis actual.¹²

Como ahora mismo vamos a ver, la Iglesia, por su realidad intrahistórica —y no meramente escatológica—, *necesita ministerios*. Los necesita porque Dios respeta siempre las leyes de la historia al encarnarse en ella. Pero ese ministerio

eclesial no tiene una fundamentación *inmediatamente* teológica ni cristológica (esto atentaría contra la unicidad del único mediador y del sacerdocio único de Jesucristo), sino una fundamentación inmediatamente eclesiológica. A veces se quiere recuperar ese carácter inmediatamente cristológico (o "sacerdotal") para los ministros de la Iglesia, argumentando que todos los fieles son sacerdotes a la hora de poder dirigir su culto a Dios, pero el ministro lo es además para manifestar la presencia activa de Cristo mediador (es decir, de Cristo sacerdote) en la vida de los creyentes. Pero a eso hay que responder que manifestar la presencia activa de Cristo mediador sólo podrá hacerlo el ministro eclesial *destruyendo su propia pretensión mediadora y sacerdotal* (pues en eso consiste la mediación de Jesucristo). De no ser así, esa pretendida manifestación se convertirá insensiblemente en *sustitución*. También ha de haber en la comunidad cristiana alguien que haga presente el señorío único del Padre y de Jesús (*cf.* 1 Cor 8,6), lo cual es un rasgo fundamental y constitutivo de la comunidad: pues la comunidad de fe ya no es dueña —de— sí, no es "demócrata," sino obediente. Pero esa presencia activa del único Señor sólo podrá hacerla presente el ministro destruyendo *su propio nombre de Señor*, o su propia autoridad, y no haciéndose llamar "padre" (*cf.* Mt 23, 7-11). De ahí la tendencia del Nuevo Testamento a evitar no sólo el término concreto de "sacerdote," sino otros como los de jerarquía o potestad (*eksousia*), para los responsables de la Iglesia. Pues de lo contrario, otra vez, con la excusa de manifestar, suplantaría. Y de hecho, esto es lo que ocurrió no pocas veces en el pasado reciente: el sacerdote era sacerdote por medio de Cristo, sin duda pero *además* de Cristo: las gentes lo veían como representante *de Dios*, etc. Y por eso se le *separaba* de la gente, siendo así que la función mediadora de Jesucristo se realiza en su "asimilación total" a sus hermanos. Por eso, si se quiere hablar de una visibilización de la presencia de Cristo en la vida de los creyentes, yo prefiero hacerlo con el lenguaje neotestamentario de la *reconciliación*: "Dios en Cristo nos reconcilió con El, y nos confió el servicio de la reconciliación" (2Cor 5,18ss). El ministerio eclesial es un servicio de reconciliación que encarna la reconciliación del mundo con Dios. Es una tarea creadora de comunión y de comunidad, que reflejen la comunión del mundo con Dios.

O con otras palabras, el ministro eclesial no es ya simplemente, o por su mismo *status*, un hombre "de Dios" o un *alter Christus*, sino que es un "hombre para la comunidad" creyente y, *precisamente por eso* y a través de eso, hombre de Dios e imitador de Jesucristo.

De acuerdo con esto, la tesis de este trabajo será que, el momento histórico actual parece exigir —y permite— una superación de esa "recaída en el Antiguo Testamento," sin ir a dar por otro lado en un escatologismo comunitario, imposible por unilateral. Pero para delimitar las posibilidades de recuperación del hecho cristológico, se nos hace necesario estudiar ahora un poco más los testimonios del mismo Nuevo Testamento y de la vida misma de la Iglesia. O con otras palabras, es preciso estudiar un poco si lo que el Nuevo Testamento y la tradición permiten y exigen a la Iglesia está en consonancia con ese que parece ser imperativo

de nuestra hora histórica. (Continuará)

NOTAS

1. He utilizado sobre todo: *Situation du Christ*, París, 1969. *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca, 1984. Más los apuntes académicos: *Textus de sacerdotio Christi* (Roma, 1969); *De Epistola ad Hebraeos Sectio Centralis* (Roma, 1966). Puede verse también: J. Smith. *A priest for ever*, London, 1969. B. Klappert, *Die Eschatologie des Hebraeerbrieves*, München, 1969.
2. Quizá convenga notar que este sistema de "separaciones" tiene su lógica inmanente: la santidad de Dios consiste en su lejanía de nosotros mucho más que en su misericordia. Y, desde este presupuesto, la experiencia religiosa de que Dios es santo y el hombre pecador, lleva a la conclusión de que sólo "separándose" de los hombres es posible acercarse a Dios sin morir. De ahí las innumerables "leyes de pureza" del Antiguo Testamento.
3. Desvalorizada aparece también en Mc 12,33. Pero ahora no está en labios de Jesús, sino del escriba que le preguntaba, y como consecuencia de la enseñanza dada por Jesús en su respuesta.
4. *Cfr.* Mt 5,17.
5. Consumar, llevar a perfección, divinizar... traducen la célebre *teleiosis* que expresa la perfección ontológica de Dios. Deliberadamente he rehuído citar aquí los textos en que aparece, dada la imposibilidad de una traducción satisfactoria. Pero es preciso recordar, siquiera sea en una nota, que con esta palabra es como mejor se expresa esa presunta "divinidad ontológica" que no tuvieron los sacerdotes ni los ritos antiguos. Y que, según Vanhoye, la *teleiosis* traduce precisamente la expresión "llenar las manos" (*mille-yad*) con que se designaba la consagración sacerdotal en el Antiguo Testamento. He expuesto esto mismo en *La humanidad nueva*, (6a. edición corregida), pp. 61-62 y 150-152.
6. Se lo encuentra en Ex 29,1 y en Lev 1,3.10; 4,3; 5,15; Ezeq 43,22... Lo curioso de esta palabra es que, traduciendo un vocablo hebreo que designa más bien la pureza moral y religiosa (*tamim*), los LXX la han empleado sobre todo para la ofrenda *cúbica*. Como si expresaran así la búsqueda de un camino (fallido) para la imposible pureza del hombre ante Dios.
7. La aplican a la obra de Jesucristo Heb 9,14 ("se ofreció a sí mismo, sin mácula") y 1Pe 1,19 ("el cordero sin mancha Cristo"). A partir de Jesucristo, 2Pe 3,14 se atreverá a proponerla como programa a los cristianos. Y lo mismo hará el *corpus paulino* (Ef 1,4; Fil 2,15; Col 1,22) siempre como obra de Cristo o de Dios.
8. La orientación de ese lenguaje la muestra bien Heb 12,15 donde se califica como "episcopal" la natural preocupación o responsabilidad de *todo cristiano* por la comunidad.
9. Véase por ejemplo lo que digo sobre el mesianismo de Jesús en *La humanidad nueva*, pp. 252-257: Jesús es el esperado que destruye las esperanzas.
10. *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo... (cit)*, p. 197.
11. *Ver La humanidad nueva*, pp. 150-151.
12. Hago esta afirmación sobre todo a nivel *estructural*, y sin entrar en los niveles *personales* donde —evidentemente— pudo darse y se dio una gran santidad en la manera como muchos curas ejercieron su ministerio.