

SUMARIO

Editorial

Los Encuentros Nacionales para responsables de Clero: 15 años de historia

Crónica

VI° Encuentro Nacional de Responsables de Clero

Presentación del VI° Encuentro Nacional

Mons. Carlos María Franzini

Teología

El Ministerio Presbiteral. Teología, Pastoral y Espiritualidad. Introducción
Pbro. Franco Giulio Brambilla

Teología

La teología del Ministerio
Pbro. Franco Giulio Brambilla

Pastoral

Ser sacerdote hoy: la figura pastoral.
Pbro. Franco Giulio Brambilla

Teología espiritual

La figura espiritual del presbítero diocesano
Pbro. Franco Giulio Brambilla

Teología

Teología del ministerio: Ecos de la exposición del Padre Franco Brambilla
Mons. Antonio Marino

Pastoral

La naturaleza del ministerio ordenado pide una pastoral orgánica
Mons. Hugo Santiago

Servicios de la CEMIN

Información. Taller de acompañamiento espiritual
Curso prolongado de formación sacerdotal permanente.

EDITORIAL

Los Encuentros Nacionales para Responsables de Clero
15 años de historia.

El objetivo primero de *Pastores* es la de ser un medio para la Formación Permanente de los sacerdotes. Por eso desde el comienzo acompañamos todo el camino que en esta área pastoral se fue realizando en la Iglesia en Argentina. Es interesante, con el paso de los años, poder constatar cuánto se ha caminado y cómo han ido evolucionando los temas prioritarios y sus acentuaciones.

En junio de este año se realizó el VI° Encuentro Nacional de Responsables de Clero, organizado por la Comisión Episcopal de Ministerio a través Secretariado Nacional para la formación permanente de los Presbíteros, que presentamos en este número.

Este Encuentro se inscribe dentro de una fecunda historia de trabajo sobre esta temática de la Formación Permanente en nuestro país, que arranca con la preparación al Sínodo sobre la formación sacerdotal (1990) y otra instancia posterior al mismo en 1991, ambas reuniones realizadas en Buenos Aires. Luego comienzan las Jornadas o Encuentros Nacionales que se denominaron “para Responsables de Clero”, pensando en aquellos presbíteros que en sus diócesis han recibido la misión de animar la formación permanente o de acompañar a sus hermanos sacerdotes.

La primera se realizó en Fisherton (Santa Fe) en marzo de 1992, abordándose el tema de la formación permanente en su sentido más amplio.

En la ciudad de La Falda, (Pcia. de Córdoba, en junio de 1996, se realizó el II° Encuentro. En él se buscaba continuar la reflexión y el estudio de las distintas problemáticas que se refieren a la pastoral sacerdotal¹, esta vez dedicados a alentar y ayudar a la formación de los responsables (Vicarios, Delegados, Animadores) de Clero de las diócesis del país, atendiendo a las características de la etapa inicial de la vida presbiteral (introducción al ministerio, primeros cinco años).

El III° Encuentro², tuvo lugar en Cosquín (Pcia. de Córdoba) en mayo de 1998. Con la presencia de Mons Uriarte, (en aquel tiempo Obispo de Zamora, hoy de San Sebastián, España) y Presidente de la Comisión de Clero de la Conferencia Episcopal Española. Se trabajó sobre las distintas etapas de la vida ministerial y las posibles vías de atención pastoral a cada una.³

En junio de 2001 tuvo lugar en Huerta Grande (Pcia. de Córdoba) el IV° Encuentro⁴. El tema fue “*La formación permanente y madurez afectiva del presbítero*”, con la iluminación del Padre Amedeo Cencini, sacerdote Canosiano, Profesor en el Ateneo Salesiano y la Universidad Gregoriana, con conocimientos y estudios en psicología. También se invitaron en esta oportunidad los formadores de seminarios para pensar en la vinculación entre la formación inicial y la vida presbiteral.

La perspectiva presentada y la calidad del expositor fueron tan valoradas, que se lo invitó nuevamente, esta vez para el V° Encuentro. Realizado también en Huerta Grande, en

¹ Cfr. *Crónica del Encuentro* en Pastores N° 6, Agosto de 1996. También la ponencia “*Nueva evangelización y formación permanente*”, del Pbro. Carlos María Galli, presentada en el encuentro, en Pastores N° 7, Diciembre de 1996.

² Cfr. *Crónica del Encuentro*, en Pastores N° 12, Septiembre de 1998.

³ La estructura fundamental de estas exposiciones está presentada en los artículos de Mons. Uriarte publicados en Pastores: “*Creecer como personas para servir como pastores*” (Pastores N° 6, agosto de 1996) y “*Madurar espiritualmente durante toda la vida*” (Pastores N° 10, diciembre de 1997)

⁴ Cfr. *Crónica del Encuentro*, la exposición “*Formación Permanente y madurez humana del presbítero*” y un Reportaje al R.P. Amadeo Cencini, en Pastores N° 21, Septiembre de 2001.

junio de 2004, el tema trabajado fue el de la formación permanente y su relación con la formación inicial, planteando qué es y que no es la formación permanente y ubicando la formación inicial como una de sus fases. Se desarrolló también la actitud fundamental que desde el punto de vista subjetivo hace posible la Fp: “la docibilitas” entendida como *“disponibilidad constante a aprender que se expresa en una serie de actividades ordinarias, y luego también extraordinarias, de vigilancia y discernimiento, de ascesis y oración, de estudio y apostolado, de verificación personal y comunitaria, etc., que ayuden cotidianamente a madurar en la identidad creyente y en la fidelidad creativa a la propia vocación en las diversas circunstancias y fases de la vida”*.⁵

El camino recorrido nos muestra la atención dedicada a las distintas dimensiones de la FP durante estos años. Primero fueron las mediaciones pedagógicas de la FP (Sentido de la FP, Responsable, primeros cinco años) en los dos primeros encuentros. Luego la acentuación estuvo puesta en las dimensiones espiritual, humana y afectiva (tercer a quinto encuentro) y ahora en la dimensión teológica.

Se llega así a este VIº Encuentro donde se trabaja sobre la teología del ministerio ordenado, desde la perspectiva y novedad que trae el CV II, y de la cual surgen un estilo pastoral y un modelo espiritual del sacerdote. El expositor invitado fue el Pbro. Franco Giulio Brambilla, teólogo y actual rector de la Facultad de Teología de Milán.

En este número de *Pastores* publicamos una Crónica del Encuentro, la Presentación realizada por Mons. Carlos Franzini, Presidente de la CEMIN y las exposiciones del P. Brambilla. Completamos con una ponencia de Mons. Hugo Santiago, Obispo de Santo Tomé, que continúa la reflexión sobre la perspectiva pastoral del presbítero.

Finalmente y para dar a conocer las actividades que la CEMIN ofrece en orden a la formación permanente, presentamos el Taller de “Acompañamiento espiritual” y el “Curso Prolongado de FP” que se realizarán próximamente. Ambas presentaciones incluyen introducciones y fundamentos sobre el motivo de su realización y ofrecimiento.

⁵ Cfr. *Crónica del Encuentro*, las exposiciones “*Formación Permanente. Novedad y Originalidad del concepto*” y “*La docibilitas. Punto de encuentro entre la Formación Permanente y la Formación Inicial*”, y una *Entrevista* al R.P. Amedeo Cencini, en *Pastores* 30, Septiembre de 2004. También, del mismo Encuentro, “*Las debilidades e inconsistencias en la persona del sacerdote. Dinamismo y caminos de superación*”, en *Pastores* 31, Diciembre de 2004.

**VIº Encuentro Nacional de Responsables de Clero
Comisión Episcopal de Ministerio
Secretariado Nacional para
la formación permanente de los Presbíteros**

Desde el Lunes 2 al Viernes 6 de Julio se realizó en la Casa de Retiros el Cenáculo, en la Montonera (Pilar – Buenos Aires) el VIº Encuentro Nacional de responsables de Clero. Participaron 117 sacerdotes de 48 Diócesis. Muchos de ellos con alguna responsabilidad en sus Diócesis en relación con la formación permanente de los Sacerdotes, otros, formadores de Seminarios. Estuvieron también presentes los Obispos que integran la Comisión episcopal de Ministerios y algunos más (11 en total).

En el comienzo del encuentro Mons. Carlos María Franzini, presidente de la CEMIN nos dio a todos la bienvenida, presentó al P. Franco Brambilla (nuestro expositor invitado) y recordó los objetivos del encuentro:

Profundizar en la reflexión y el intercambio los siguientes temas

- Situación de la Teología del ministerio ordenado del Vaticano II a nuestros días
- El ejercicio del ministerio presbiteral a partir de esa identidad teológica
- La espiritualidad que brota de esta teología del ministerio ordenado
- Los vínculos entre formación inicial y permanente

Puso de relieve también que este encuentro tenía previstos momentos para la oración, el intercambio grupal, la fraternidad y recreación y nos invitó a participar activa y creativamente porque tenía que ser también para nosotros, que intentamos servir en nuestros presbiterios a la formación permanente, una experiencia integral de formación.

El expositor invitado fue el Pbro. Franco Giulio Brambilla, teólogo y actual rector de la Facultad de Teología de Milán. Al llegar a su arquidiócesis, luego del encuentro en Argentina, fue nombrado Obispo auxiliar de la misma. Mantendrá su tarea de rector de la facultad.

En la tarde del lunes presentó una introducción general y en las mañanas del Martes, Miércoles y Jueves los temas principales del Encuentro: La teología del ministerio. Ser sacerdotes hoy: la figura pastoral. La figura espiritual del presbítero diocesano. El día Martes después de la exposición del Padre Franco Giulio, Mons. Antonio Marino, Obispo Auxiliar de la Plata presentó los “Ecos de la exposición del P. Brambilla”. El día Miércoles fue Mons. Hugo Santiago, Obispo de Santo Tomé, quien hizo el comentario “La naturaleza del Ministerio ordenado pide una pastoral orgánica” y el Jueves el P. Leonardo Cappelluti csj deteniéndose en algunos puntos que juzga más importantes y entregándonos un artículo de Christian Pretch Bañados “Un Pastor que acompaña”

En el comienzo de las tardes de Martes a Jueves nos reunimos en grupos por región para intercambiar impresiones sobre lo expuesto en las mañanas y formular preguntas, comentarios y aportes a los expositores. Fue un momento importante y vivido en un clima de intercambio sincero y fraterno. Después de ese momento grupal y una pausa nos encontrábamos nuevamente para el diálogo con ellos.

El clima general del Encuentro fue muy fraterno y nos permitió compartir momentos informales durante las comidas, viendo algún partido de fútbol por las noches y aprovechando el amplio jardín de la Casa cuyas comodidades fueron apreciadas por todos.

La presencia y las exposiciones del P. Franco Giulio fueron muy valoradas, no sólo por la claridad y competencia indiscutibles, sino también por la calidez y las resonancias espirituales y pastorales que tuvieron claramente un carácter testimonial. También los comentarios que acercaron la reflexión a nuestra realidad argentina fueron importantes y reconocidos por todos.

La celebración de la Eucaristía y el momento de adoración del Miércoles por la noche nos permitió llevar a su culminación la reflexión y el intercambio fraterno realizado. En la primera jornada presidió Mons. Oscar Sarlinga, Obispo de la Diócesis de Zárate Campana en la cuál se encuentra la Casa “El Cenáculo”, el día Martes Mons. Carlos Tissera, Obispo de San Francisco y miembro de la CEMIN. El Miércoles y el Jueves presidieron Mons. Emilio Bianchi Di Carcano y Carmelo Giaquinta, eméritos de Azul y Resistencia respectivamente y miembros de la CEMIN. Final mente, el Viernes, Mons. Carlos Franzini su presidente.

El día Viernes después de despedir al P. Franco Giulio en el desayuno nos reunimos nuevamente en grupos por región para identificar las perspectivas que la reflexión de estos días proyectaba en relación con la formación inicial y permanente. Lo conversado en cada región fue puesto en común en un plenario y llevado a la Eucaristía con la que culminó nuestro Encuentro.

VIº Encuentro Nacional de Responsables de Clero (Pilar, 2 al 6 de julio de 2007)

Presentación del encuentro

+ *Carlos María Franzini*
Obispo de Rafaela
Presidente de la CEMIN

Ante todo quiero darles la cordial bienvenida en nombre de los miembros de la Comisión Episcopal de Ministerios (CEMIN) y del Secretariado Nacional para la Formación Permanente de los Presbíteros a todos los participantes de este Encuentro. Somos conscientes de que participar del encuentro es un nuevo esfuerzo para todos; sin embargo esperamos que al cabo de la semana estemos satisfechos de haberlo hecho. Creemos que el tema que nos convoca y el servicio que prestamos en favor de los presbíteros lo amerita.

Muchos ya nos conocemos desde hace tiempo con motivo de estos encuentros o por otros motivos. Otros participan por primera vez de este tipo de Encuentros. Por ello hemos creído con la CEMIN que sería bueno comenzar el encuentro con una presentación del mismo. Presentación del sentido de estos Encuentros Nacionales de Responsables de Clero en general y presentación de este VIº Encuentro.

Primero conviene repasar brevemente la historia de estos encuentros y los temas que fueron abordando, como para ubicarnos en el VIº Encuentro. Desde hace mucho tiempo la CEMIN viene convocando a encuentros de sacerdotes, designados por sus obispos, que de una manera u otra están ligados por su ministerio a la vida presbiteral. Sin embargo fue a comienzos de los años 90 cuando se vio la necesidad de formalizar estos encuentros, llamados “de Responsables de Clero” en realidad por no encontrar otra denominación más apropiada. Por *Responsables de Clero* entendíamos aquellos presbíteros que colaboran más directamente con sus obispos en la atención de sus hermanos del presbiterio. Lo que hoy suele llamarse “*pastoral sacerdotal o presbiteral*”. Nos referíamos a Vicarios Generales o para el Clero; Delegados episcopales; Decanos u otros miembros de Consejos Presbiterales; integrantes de Equipos de Formación Permanente. Incluso incluíamos aquí a los que llamamos “carismáticos”, es decir curas que sin tener ningún cargo formal en este sentido, sin embargo son “referentes” en sus presbiterios.

La idea de esta convocatoria era ofrecer desde la CEMIN un **espacio de reflexión, formación e intercambio de experiencias** en una campo de la pastoral para el que, en la enorme mayoría de los casos, no habíamos sido formados. Con el paso de los años hemos confirmado lo válido de esta propuesta y la riqueza recibida en cada uno de los encuentros. Los temas abordados han ido respondiendo a lo que desde la CEMIN y el Secretariado fuimos discerniendo como conveniente, en función de distintas necesidades y preocupaciones recogidas tanto en las regiones, como en nuestra tarea común. Al mismo tiempo algunos “hitos” de la vida de la Iglesia nos han marcado el rumbo. Así los temas abordados fueron:

- Iº Encuentro (1992); en Fisherton: Planteo aproximativo al “acompañamiento” de la vida presbiteral.
- IIº Encuentro (1994); en La Falda: Formación Permanente Presbiteral; qué es, sus dimensiones y su planificación.

- III° Encuentro (1998); en Cosquín: Las etapas de la formación permanente, acompañados por Mons. Juan María Uriarte, Presidente de la Comisión para el Clero, de la CEE.
- IV° Encuentro (2001); en Huerta Grande: La dimensión humano-afectiva de la formación permanente, acompañados por el P. Amedeo Cencini.
- V° Encuentro (2004); en Huerta Grande: La vinculación entre formación inicial y permanente, nuevamente acompañados por el P. Amedeo Cencini.

Conscientes de la necesidad de vincular cada vez más formación inicial y permanente, y en atención a ciertos temas abordados, en algunos de estos encuentros invitamos formalmente a los formadores de los Seminarios, a través de la Organización de los Seminarios en Argentina (OSAR). Creemos que ha sido una rica experiencia, que conviene continuar. De hecho también los hemos invitado en esta oportunidad. Además con frecuencia los formadores de Seminarios están bastante ligados a tareas de formación permanente en sus respectivas diócesis.

En cuanto a las características y objetivos de este encuentro conviene aclarar que no se trata de un curso, jornadas académicas o espirituales, o una mera convivencia. Sin descuidar el aspecto reflexivo y doctrinal, ni las dimensiones espiritual o de convivencia fraterna, pretendemos ante todo **ofrecer elementos formativos que nos ayuden a todos los participantes en nuestra práctica pastoral en favor de los presbíteros** de nuestras diócesis, lo que vale para toda práctica pastoral no improvisada. Por ello junto a la seriedad y la profundidad de las exposiciones, valoramos el aporte de la reflexión y el diálogo de todos los participantes. Así es que nuestros encuentros se estructuran dejando un lugar importante no sólo para las conferencias y los diálogos con los expositores sino también buscando favorecer un diálogo sincero y profundo entre todos sobre los temas que nos ocupan. Estamos convencidos que de todo ello se pueden extraer abundantes frutos. En la misma línea hemos incorporado en nuestros últimos encuentros un espacio para la reflexión en perspectiva de continuidad entre formación inicial y permanente (formadores-responsables), que quisiéramos aprovechar lo más posible.

Con respecto al tema elegido en esta oportunidad me permito comenzar con una breve pero significativa anécdota que puede iluminarnos. Cuando hace pocos años Mons. Antonio Marino fue nombrado Obispo Auxiliar de La Plata tuvo que dejar las cátedras que tenía en la Facultad de Teología de Buenos Aires, entre ellas Orden Sagrado. Me consta lo costoso que fue encontrar su reemplazo ya que en toda el área de Buenos Aires y sus alrededores, a pesar de que en este territorio se encuentran más de diez diócesis, varios centros de estudios teológicos y seminarios y casi un tercio de la población del país, no se encontraba un profesor que pudiera desarrollar la Teología del Orden Sagrado. Elocuente constatación de lo poco desarrollada que está entre nosotros la reflexión y el estudio de una materia que, sin ser objetivamente la más importante, debiera ser para los pastores un tema de central importancia y consideración. En efecto, daría la impresión que, transcurridos más de cuarenta años del Concilio Vaticano II, aún hay una **riqueza inexplorada –o insuficientemente conocida- en su teología del ministerio ordenado**, al menos en nuestro medio. Más allá de formulaciones teóricas, en la vida concreta de nuestras Iglesias pareciera seguir vigente el paradigma tridentino de presbítero, incluso entre muchos que se tienen por muy “aggiornados”. Esto sin descalificar todo lo bueno que dicho paradigma ha aportado a la vida eclesial durante siglos. Espero que nuestra reflexión de estos días confirme esta afirmación.

De hecho en estos encuentros, y en tantas otras circunstancias parecidas, solemos hablar de algunas problemáticas sacerdotales que vienen a confirmarla. No podemos reducir la

problemática de la vida presbiteral a la dimensión humano-afectiva, por importante y decisiva que ésta sea. Más bien hay que intentar una mirada englobante, en la que todas las dimensiones de la formación están implicadas, también la intelectual: ya no se habla tanto de la “crisis de identidad” vivida en el inmediato postconcilio (Juan Pablo aludía a ello en *Pastores dabo vobis* y también otros autores, como Amedeo Cencini), sin embargo la experiencia cotidiana nos muestra a presbíteros con un marcado **individualismo pastoral**, que prescinde en los hechos de toda relación con el obispo y los demás presbíteros; la **raíz sacramental de la relación obispo-presbíteros** no pareciera ser tenida demasiado en cuenta y a menudo dicha relación es planteada sobre todo en términos jurídicos o disciplinarios; es frecuente una cierta “esquizofrenia” en la vida de muchos presbíteros, que distingue absolutamente entre **vida privada y ministerio**, lo que supone una mirada funcionalista del ministerio muy marcada; la **pastoral orgánica** en nuestras Iglesias sigue encontrando un obstáculo notable en muchos presbíteros que –paradójicamente - a menudo se quejan de falta de orientaciones comunes; la **teología de la Iglesia particular**, revalorizada y alentada por el Concilio, en los hechos es desconocida y -muchas veces- traspolada a la iglesia “parroquial”; la igual dignidad de todos los bautizados y la teología del pueblo de Dios, a menudo chocan con **autoritarismos y dificultades para la corresponsabilidad y el trabajo orgánico y participativo** entre presbíteros, y entre éstos y los demás fieles, laicos y religiosos; el **impacto del cambio epocal** en el que estamos inmersos arrasa con certezas e identidades, y de ello no nos salvamos tampoco los pastores... Por otra parte, en el mundo globalizado e “internetizado” de hoy, llegan cotidianamente hasta nosotros **planteos y cuestionamientos** que -aún siendo propios de otros contextos culturales- van haciendo mella en un número no pequeño de presbíteros del país. Al mismo tiempo se siente la **falta de una espiritualidad del clero diocesano** incisiva y entusiasmante, que no nos lleve a “pedirla prestada”, como si no tuviéramos suficiente fundamento teológico para una vida espiritual honda y comprometida por el sólo hecho de ser presbíteros diocesanos. Esto a pesar de lo mucho que se ha escrito y predicado sobre el tema en los últimos años (y décadas).

En fin, estos son algunos de los motivos por los que la CEMIN ha creído oportuno proponer este espacio de reflexión y diálogo sobre: **la situación de la teología del ministerio ordenado del Vaticano II a nuestros días, el ejercicio del ministerio presbiteral a partir de esta identidad teológica, la espiritualidad que brota de esta teología del ministerio ordenado**. Al hacer esta propuesta no queremos reducir todo a la esfera meramente doctrinal o académica. Sabemos que la vida y el ministerio de los presbíteros son mucho más ricos y complejos que lo que puedan enseñar los libros y las ideas “claras y distintas”. De hecho los anteriores encuentros han abordado varias de estas dimensiones. Sin embargo estamos convencidos que con ideas más claras sobre nuestra identidad teológica, según la entiende la Iglesia, es más fácil tener una mirada más completa para hacer un discernimiento más agudo y buscar soluciones más logradas a las dificultades que presenta la vida presbiteral contemporánea. Pero, sobretodo, una identidad teológica más clara favorece una vida presbiteral más plena y fecunda, que eso es lo que debe buscar una adecuada pastoral presbiteral.

De todos estos temas veníamos conversando en la CEMIN cuando llegó a nuestras manos un artículo del P. Franco Giulio Brambilla que los abordaba de manera sistemática. Así fue que lo contactamos e invitamos a acompañarnos en este encuentro. Con gran generosidad y esfuerzo aceptó la invitación y hoy está acá para iniciar nuestras tareas. Desde ya le agradecemos sinceramente su presencia y sus aportes. A pesar de su rica formación

teológica y su experiencia pastoral⁶, con mucha sinceridad el P. Franco Giulio nos manifestó su desconocimiento de la realidad argentina, por lo que vimos la conveniencia de completar sus exposiciones con algunos “comentaristas”, que nos ayuden a verificar cómo se dan entre nosotros los temas expuestos por el P. Brambilla. Para ello hemos invitado a Mons. Antonio Marino, Mons. Hugo Santiago y el P. Leonardo Cappelluti,scj, que nos aportarán su reflexión y experiencia. La dinámica prevista incluye, después de la introducción al tema general que desarrollará a continuación, tres exposiciones del P. Brambilla y sus respectivos comentarios en las mañanas de martes, miércoles y jueves. Por las tardes tendremos un tiempo para dialogar por grupos, en orden a profundizar lo escuchado, completarlo con nuestros aportes y preparar preguntas para un posterior diálogo con el expositor. El viernes lo dedicaremos a dialogar entre nosotros todo lo compartido estos días en la perspectiva de la continuidad entre formación inicial y permanente.

⁶ El P. Brambilla es sacerdote de la diócesis de Milán (Italia), Doctor en Teología por la Universidad Gregoriana (Roma); ha sido profesor por muchos años en el Seminario Arquidiocesano de Milán, en Venegono; actualmente es el Decano de la Facultad Teológica del Norte de Italia. Ha publicado numerosos artículos y libros de teología y pastoral. Ha dictado conferencias sobre temas teológico-pastorales en diversas diócesis italianas y el año pasado fue el Relator de la Asamblea Eclesial de Verona.

EL MINISTERIO PRESBITERAL TEOLOGÍA, PASTORAL Y ESPIRITUALIDAD

Introducción

La praxis pastoral y reflexión teológica sobre el ministerio ordenado durante el posconcilio se colocó en el esforzado trabajo de “aggiornamento” de la Iglesia. Si en el Concilio el tema de los laicos provocó una verdadera reformulación de la eclesiología del Vaticano II, llevando a escena la centralidad de la categoría de pueblo de Dios, en el posconcilio todos los estados de la vida eclesial pasaron por el tamiz crítico de la relación Iglesia y sociedad. La misión de la Iglesia en el mundo ocupó los pensamientos de la conciencia cristiana, y esta perspectiva siguió cambiando en las distintas estaciones después del Concilio. La relación evangelización y promoción humana y/o liberación, el tema del discernimiento, la instancia de la nueva evangelización, hicieron volver continuamente a la Iglesia a la tarea de anunciar el evangelio hoy, teniendo en cuenta la distancia entre la conciencia cristiana y la mentalidad moderna en la prima fase (1965-1985 aprox.); y después confrontándose con la cuestión de los nuevos movimientos religiosos y de las religiones mundiales en la segunda fase (1985-2005 aprox.). Con este fondo, la comprensión del ministerio, la práctica pastoral y la espiritualidad ministerial estuvieron en el centro de las crisis y de los sueños que acompañaron la misma vida de la Iglesia al reformular su misión. Si en esta semana no colocamos nuestra reflexión sobre este fondo, corremos el riesgo de no ver el cambio en profundidad, y de aislar las dificultades, así como las nuevas oportunidades del ministerio presbiteral, del contexto eclesial e histórico.

No es mi intención, ahora, reconstruir todos los contextos desde el Concilio hasta la actualidad. Sólo hago notar que en los últimos veinte años del siglo XX hubo un cierto movimiento en el panorama teológico en lo que respecta a la reflexión sobre el ministerio ordenado. Este reavivarse del debate sobre el sacerdote deriva de nuevas formas de investigación, pero sobre todo de una situación eclesial cambiada. El fuego de la discusión se concentra en la relación entre ministerio y comunidad, en particular la comunidad local. Todo eso encontró en el Sínodo de los Obispos del 1990 y en la sucesiva Exhortación Apostólica *Pastores dabo vobis* un punto de convergencia⁷. Traje de regalo dos tomos desde Italia, dos textos como donación de una Iglesia a una Iglesia hermana, para renovar los profundos vínculos que nos unen.

Estos dos libros tienen el valor de recopilar una vasta reflexión sobre nuestro tema: el *primero*, por decirlo de alguna manera, oficial, promovido por la Conferencia Episcopal Italiana⁸; y el *segundo*, viene de mi Iglesia local de Milán, y recopila la reflexión sobre el

⁷ En torno al tema del Sínodo señalamos: *Identità e formazione del sacerdote*, fascicolo di *Communio* 112 (1990) 5-139; D. TETTAMANZI (a cura di), *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali*, Logos, Roma 1990. Inoltre si veda: A. RAUCH - P. IMHOF (Hrsg.), *Das Priestertum in der Kirche. Diakonat, Presbyterat und Episkopat*, Kaffke Verlag, Aschaffenburg 1987; G. RHEINBAY, *Das ordentliche Lehramt in der Kirche. Die Konzeption Papst Pius XII. und das Modell Karl Rahners im Vergleich* (= Trierer Theologische Studien 46), Paulinus Verlag, Trier 1988; P. HOFFMANN, *Priesterkirche* (= Theologie zur Zeit 3), Patmos, Düsseldorf 1989; G. MARTELET, *Théologie du sacerdoce. Deux mille ans d'église en question. T. II: Des Martyrs à l'Inquisition*, Cerf, Paris 1990; ID., *Théologie du sacerdoce. Deux mille ans d'église en question. T. III: Du schisme d'Occident à Vatican II*, Cerf, Paris 1990; H. BARTH, *Einender Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990.

⁸ F. BROVELLI – T. CITRINI (a cura di), *La spiritualità del prete diocesano*. Atti dei Seminari e Convegni 1979-1989, Glossa, Milano 1990, pp. 475.

sacerdote de un maestro de teología⁹. Sería pretencioso recoger en síntesis este riquísimo material. Me parece, sin embargo, que la reflexión está sustentada por una intuición de fondo.

La tesis que formulo es simple y esclarecedora: *la figura teológica del ministerio como servicio a la fe es la verdad de su ejercicio pastoral y de su vivencia espiritual*. La aclaración teológica del ministerio ordenado en la Iglesia ilumina el valor pastoral-espiritual de nuestro ser sacerdotes. Pero se debe decir también: la práctica pastoral y la vivencia espiritual del sacerdote no se deducen simplemente de su verdad teológica, sino que deciden respecto de la evidencia de la verdad teológica del ministerio ordenado. La verdad del ministerio no se da por encima del ejercicio pastoral y de la conciencia de fe del sacerdote, pero la figura histórica del ministerio es el lugar en el cual la verdad teológica toma cuerpo dentro de una libertad creyente. Verdad del ministerio y libertad creyente (eclesial) del sacerdote se copertenecen. Entre ellos se debe establecer una circularidad virtuosa. El ejercicio pastoral y la vivencia espiritual del ministerio ordenado no “ponen en práctica” una verdad sabida prescindiendo de la decisión personal de entregarse al Señor en el servicio a la fe de los hermanos. Si, como dice nuestra tesis, la *verdad teológica* del ministerio es el *servicio a la fe* (eclesial) aquélla sólo puede darse en la historia de una libertad que se deja plasmar por el don del Señor. Este don configura el servicio *pastoral* del creyente que se hace sacerdote dentro de una cierta imagen de Iglesia en el mundo, e informa la vivencia *espiritual* del sacerdote como una vocación cristiana. También delinea su pasión fundamental: dar la vida para edificar la Iglesia como el lugar de la fraternidad evangélica. Por la vida del mundo.

Ésta es la perspectiva del camino de nuestra semana. De eso deriva el recorrido, que se articula en tres etapas:

- 1) La identidad teológica del ministerio ordenado;
- 2) La figura pastoral del ser sacerdotes hoy;
- 3) El ministerio diocesano como forma de vida espiritual.

Los tres aspectos, teológico, pastoral, espiritual, se presentan así entrelazados **con** el hilo conductor de una única reflexión. Este recorrido teológico exigiría ser colocado, como decía antes, en el esforzado trabajo del cambio civil y cultural en el cual se encontró la Iglesia en el posconcilio. La crisis y, respectivamente, la toma de conciencia del ministerio, se debe ver en transparencia con el destino de la Iglesia en su relación con la sociedad¹⁰. Sobre este fondo, introduzco brevemente los tres aspectos a los que dedicaremos los informes de los próximos tres días.

1. LA IDENTIDAD TEOLÓGICA DEL MINISTERIO ORDENADO

El debate teológico posconciliar, a propósito del sacerdote “en cura de almas”, siguió en estos veinte años básicamente dos corrientes.

La *primera corriente* se encuadró en la relación ministerio-comunidad. Provocaron la reflexión, en primer lugar, peculiares situaciones de carácter pastoral: la grave disminución en el número del clero en ciertas regiones de Europa y de América; algunas prácticas del ministerio en el contexto de comunidades alternativas; la experiencia de las comunidades de base de América latina. Estas situaciones pastorales estimularon a la teología a discutir sobre

⁹ G. MOIOLI, *Scritti sul prete*, Glossa, Milano 1990, pp 325.

¹⁰ Cfr. a esto, la relación de G. COLOMBO, en su contribución al Congreso, *Il prete. Identità del ministero e oggettività della fede*, Glossa, Milano 1990, 13-50.

la legitimidad teológica de tales experiencias del ministerio. Fue quizás el frente más ruidoso y combativo, pero las soluciones propuestas no siempre condujeron a la comprensión teológica del sacerdote y, a veces, resultaban demasiado problemáticas desde el punto de vista práctico.

La *segunda corriente* retomó la reflexión teológico-dogmática sobre el sacerdote. En los últimos veinte años se destacaron algunas publicaciones de distinto valor respecto de la teología del ministerio ordenado. El análisis de estos tentativos hace surgir la cuestión decisiva: se trata de superar la falsa alternativa entre deducción cristológica y fundación eclesiológica del ministerio. La contribución del debate me parece muy valiosa, porque propuso una comprensión del ministerio que, aún colocándolo en un marco eclesiológico, muestra sin embargo su inserción en la voluntad del Señor Jesús.

La discusión parte de un vicio metodológico: se tiende a tratar por separado la Iglesia del misterio de Cristo. Si, en efecto, Cristo y la Iglesia se consideran separados el uno de la otra, es evidente que el m., debiéndose poner dentro de estos dos polos, resultará prácticamente dividido entre dos instancias no fácilmente componibles. Por otra parte, no es suficiente referirse a la misión del Espíritu como término medio para unir los dos momentos del problema. De este modo no se logra comprender la *especificidad teológica* del ministerio respecto de la común derivación de toda la Iglesia de Cristo.

La conclusión crítica que se puede sacar de esta segunda corriente del debate es la siguiente: es necesario mostrar la especificidad del ministerio ordenado, indicando la modalidad con la cual éste media entre el momento apostólico originario y el momento posapostólico de la Iglesia. Por eso es decisivo retomar una teología del orden. Ésta se puede expresar en estos términos: ¿por qué existe y debe existir en la Iglesia un ministerio ordenado y por qué se nos constituye en él a través de un “sacramento”? Mañana, en la conclusión del primer informe, desarrollaré un pequeño recorrido teológico: delinearé la imagen del sacerdote como figura de la vía cristiana y espiritual al servicio de la fe de los demás.

2. LA FIGURA PASTORAL DEL SACERDOTE HOY

Una pista ulterior de estudio se podría distinguir en la figura pastoral del sacerdote hoy. En particular, la investigación relativa al presbítero diocesano produjo un esfuerzo de búsqueda interesante.

Señalo la investigación promovida por la *Comisión episcopal del Clero* de la Conferencia Episcopal Italiana, por su significado en orden a nuestro tema¹¹. La cuestión se presenta, en primer lugar, como el problema de la espiritualidad del presbítero diocesano, pero la reflexión

¹¹ Cfr. CEI, *Spiritualità del presbitero diocesano, oggi*. Seminario di Studio promosso dalla Commissione Episcopale per il Clero, Roma, 30-31 marzo 1979, Pro Manuscripto, pp. 51; *La spiritualità del presbitero diocesano oggi*. Atti del Convegno Nazionale promosso dalla Commissione Episcopale Italiana per il Clero in collaborazione con la Commissione Presbiterale Italiana, Roma, 3-6 novembre 1980, AVE, Roma 1981, pp. 168: los documentos del segundo congreso se encuentran en *Per una ricerca dell'identità pastorale del ministero presbiterale*, in COMMISSIONE PRESBITERALE SICILIANA (a cura di), *Eucaristia e problemi di vita dei sacerdoti, oggi*, Roma 13-16 febbraio 1984, Pro Manuscripto, 115-168; *La vita spirituale del presbitero diocesano oggi. Problemi e prospettive*. Atti del 3° convegno organizzato dalla Commissione Episcopale del Clero della CEI in collaborazione con la Commissione Presbiterale Italiana, Roma 24-27 gennaio 1989, C. Eucaristico, Ponteranica (Bg) 1989, pp. 204. Este valioso material está actualmente recopilado in F. BROVELLI - T. CITRINI (a cura di), *La spiritualità del prete diocesano*. Atti dei Seminari e Convegni 1979-1989, Glossa, Milano 1990, pp. 475.

se corrió indicando en el ejercicio del ministerio la “figura de valor” para la existencia del sacerdote.

Antes que nada, esta investigación teológica busca precisar la *figura histórica del sacerdote diocesano*. La figura histórica del ministerio está referida a la Iglesia como misterio de comunión y sujeto histórico. Una comprensión de la naturaleza del ministerio no puede reducirse a plantearlo sólo en relación a la Iglesia como “misterio de comunión”. La categoría de pueblo de Dios estuvo sujeta a un proceso de ocultamiento, probablemente por su uso a veces distorsionado¹². Pero una eclesiología integral no puede oscurecer el carácter histórico de la Iglesia.

La figura histórica peculiar del ministerio se determina como *dedicación a la Iglesia* en su calidad de sujeto histórico. La afirmación presupone una eclesiología de la Iglesia local, que está constantemente amenazada por los tentativos de concebir la Iglesia local como una subdivisión administrativa de la Iglesia universal. En esta óptica el ministerio ordenado se realiza de modo típico en la dedicación a la Iglesia en su calidad de “signo real” de la salvación destinada a todos los hombres. Ese signo encontrará su realización simbólica cuando no sólo se lo relacione genéricamente a la Eucaristía, sino a la Eucaristía en una Iglesia local.

Por esto el ministerio ordenado se da en la figura “típica” del obispo y de su presbiterio, entendido como *collegium*. De allí deriva la imagen histórica del ministerio y la forma de su ejercicio: la *dedicación a la comunidad* como tal. Naturalmente, después se abre el espacio para otras figuras analógicas, no sólo en la línea de los demás grados del ministerio (obispo, presbítero, diácono), sino también de otras figuras que dilatan de alguna manera la concentración simbólica del ministerio en torno a la comunidad local (religiosos, institutos seculares, misioneros, etc). Por cierto, es sabido que la historia de la Iglesia presenta formas muy diferentes de figuras del sacerdote, pero sin un criterio no se podrán integrar los conflictos, ni se podrán determinar las formas históricamente condicionadas por situaciones límite.

La concentración de la figura del sacerdote diocesano en torno a la *caridad pastoral* como «valor-guía de una experiencia presbiteral diocesana» requirió una aclaración de esta noción¹³. La expresión se comprendió tradicionalmente en la línea de una perfección personal (en la línea de la caridad-virtud) sin que tuviera una relación con el ejercicio del ministerio. Justamente esta concepción pudo justificar un ejercicio del ministerio fijado sobre la santidad personal sin relación con las condiciones objetivas del ministerio, sin dejarse, por lo tanto, interrogar por él.

La aclaración de la categoría de “caridad pastoral” se produjo de esta manera. Dentro de la doctrina general de la gracia, entendida como caridad sobrenatural, la caridad pastoral aparece, en la vida del sacerdote, como una determinación particular de la relación con Cristo

¹² Cfr. G. COLOMBO, «Il “Popolo di Dio” e il “mistero” della Chiesa nell’eclesiologia post-conciliare», *Teologia* 10 (1985) 97-169.

¹³ Cfr. G. COLOMBO, «Fare la verità del ministero nella carità pastorale», in *La spiritualità del prete diocesano*, 306-321; F. BROVELLI, «L’atto pastorale del presbitero come atto educativo alla fede», in G. SALDARINI (a cura di), *Il presbitero educatore*, Centro Ambrosiano/Piemme, Milano/Casale Monferrato 1989, 102-128.

mediante el Espíritu. Bajo este perfil, la caridad pastoral no puede ser contrapuesta o simplemente agregada a la fe. La caridad pastoral califica la existencia creyente del sacerdote y se radica en la fe. De allí deriva la superación del dualismo o de la separación entre vida de fe/caridad y ministerio del sacerdote: «en el ejercicio del propio ministerio y no fuera de él, el presbítero encuentra las razones y los motivos de su propia santificación»¹⁴.

Por eso entre caridad pastoral y buena ejecución del ministerio presbiteral no existe automatismo, por lo cual cada acción del sacerdote es un buen ejercicio del ministerio, por el mismo hecho de ser ejecutada con donación y generosidad. La calidad *pastoral* de la dedicación *en el* ministerio exige que la misma sea medida con el criterio del “buen” ejercicio del ministerio, al servicio de la Iglesia, es decir, de la Iglesia como “signo” del anuncio del evangelio dirigido a cada hombre. Por lo tanto, se puede afirmar: «la “caridad pastoral”, no queriendo expresar un automatismo, expresa una posibilidad y a la vez una exigencia, la posibilidad/exigencia que la santidad del presbítero sea la que deriva... *directamente* del compromiso ministerial y no casualmente aparecida en ocasión del ministerio presbiteral»¹⁵. La conclusión se demuestra, entonces, como una explicación de la figura del presbítero diocesano: la caridad pastoral tiene como criterio la verdad del ministerio.

3. EL MINISTERIO DIOCESANO COMO FORMA DE VIDA ESPIRITUAL

Una tercera pista prometedora es la que concierne a la reflexión sobre la *epiritualidad* del presbítero diocesano¹⁶. Lo que caracteriza esta investigación es el esfuerzo de poner en tema *la figura espiritual del sacerdote diocesano*, es decir, del presbítero en cura de almas. Hizo una hasta ahora insuperada contribución al trabajo el teólogo milanés G. Moiola¹⁷. Me parece que su resultado se podrá recopilar en torno a dos instituciones:

¹⁴ Cfr G. COLOMBO, «Fare la verità del ministero», 312.

¹⁵ *Allí*, 313-314.

¹⁶ La literatura que se dedicó al tema es extensa: confróntese A. BARRUFFO, «Sulla spiritualità del presbítero», *CivCatt* 140/3 (1989) 501-507; M. CAPRIOLI, «Unità e armonia della vita spirituale. In margine al n. 14 del Presbyterorum Ordinis», *Ephemerides Carmeliticae* 33 (1981) 91-123; ID., «I presbiteri, ministri del popolo di Dio. Traiettorie conciliare e contenuto dottrinale del n. 4 del Decreto “Presbyterorum Ordinis”», *Teresianum* 34 (1983) 121-145.307-334; A. FAVALE, *Spiritualità del ministero sacerdotale*, LAS, Roma 1985, pp. 176; B. FRALING, «Müssen Priester Vorbild sein? Überlegungen zum Ethos des kirchlichen Amtes», *TuG* 70 (1980) 97-116; V. GROLLA, «La vita spirituale dei presbiteri di fronte a nuovi problemi», *RCLIt* 70 (1989) 257-272; R. GUERRE, *Spiritualità del sacerdote diocesano*, Ed. Mazziana, Verona 1989 (or. bras. 1987); M. HEBRAIZ, «Espiritualidad sacerdotal. Líneas de respuesta a un reto de la gracia sacerdotal», *Revista de Espiritualidad* 43 (1984) 95-127; P. RABITTI, *Il prete. L'uomo della carità pastorale. Note sulla spiritualità del prete diocesano*, Dehoniane, Bologna 1980.

¹⁷ La puntual meditación del tema produjo una abundante reflexión: «Temi maggiori per una spiritualità del clero diocesano», *La Scuola Cattolica* 91 (1963) 469-495; «Per un orientamento bibliografico sulla spiritualità del clero diocesano», *ivi* 91 (1963) 531-536; «Concilio Vaticano Secondo e spiritualità del clero diocesano. Riflessioni e problemi», *Presenza Pastorale* 39 (1969) 454-475; «Sul ministero presbiterale come ideale di vita», *Communio* n. 4 (1972), 3-11; «Per una ripresa di coscienza della sacramentalità dell'ordine sacro», in *Sacerdoti nello Spirito*, Triuggio, 1973, 149-166; «Sacerdozio del Nuovo Testamento e ideale di vita nella storia della spiritualità cristiana», in *Sacerdoti nello Spirito*, 167-184; «Dogmatica e storia nella “definizione” del ministero presbiterale», in *Chiesa per il mondo, II. Fede e prassi*, EDB, Bologna 1974, 89-96; «Parlare ancora, oggi, di “spiritualità” sacerdotale?», *RivClt* 65 (1984) 162-167. Las contribuciones precedentes, junto con otras, han sido recopilados en G. MOIOLI, *Scritti sul prete*, Milano, Glossa, 1990, pp. 325 [de ahora en adelante citaré de esta recopilación, con el título de la contribución].

En primer lugar, es punto de partida «la conciencia que el ser-presbítero-diocesano es una *figura de valor cristiano*; una vez realizada, el mismo presbítero se realiza como “hombre espiritual”»¹⁸. Es necesaria una paciente reconstrucción de la “figura de valor” del presbítero diocesano como auténtica posibilidad de vida espiritual. La ganancia esencial del recorrido pasa a través del subrayado de la “calidad de diocesano” como referente por la forma de vida del sacerdote. La calidad de diocesano está identificada en la peculiar relación entre el sacerdote y el obispo al servicio de una determinada diócesis.

En segundo lugar, con el Concilio¹⁹, la “calidad de diocesano” del sacerdote recibe una nueva iluminación: antes que nada, mostrando cómo la referencia del sacerdote al Obispo se radica en la común “derivación” del sacramento del orden; además, la calidad de diocesano se relee en la *dedicación estable*, con el Obispo y en referencia a Él, a esta Iglesia y en esta Iglesia. Precisamente la referencia a la Iglesia local como horizonte que abraza las ulteriores distinciones permite después la integración de otras modalidades de servicio estable a la Iglesia y la apertura a la Iglesia universal.

La bondad de la recuperación también fue confirmada por la reposición más clara del modelo agostiniano (de comunión) para expresar la figura de valor del Obispo y del Presbítero, que entraba en dialéctica con el modelo dionisiano (jerárquico) y sus sucesivas interpretaciones.

La ganancia esencial de esta reflexión, desde el perfil teológico, se puede indicar en una doble perspectiva: la que privilegia el horizonte comprensivo de la misión de la Iglesia, y en particular de la Iglesia local, para definir al sacerdote; la que recupera la relación con el Obispo dentro del «único presbiterio», visto como un *collegium*, sobre la base del sacramento del Orden. De allí deriva la instancia de repensar el sacramento del orden en relación a la cambiada visión eclesiológica y de integrar también la figura del Obispo (y, en sub orden, del diácono) para determinar la especificidad del ministerio, sobre la base del único origen sacramental.

CONCLUSIÓN

Debido a que el ser sacerdote es servicio a la comunidad, como lugar en el que se custodia y se realiza la buena relación con el Señor porque se ofrece como signo para todos, las cuestiones que respectan al sacerdote involucran la imagen de la Iglesia. El cuidado de esta imagen, para que sea signo transparente y significativo, aparece como el lugar principal para que el ministerio adquiera una evidencia personal, sin la cual no puede proponerse de modo convincente a los demás. Y a la vez encuentre las razones y los recorridos por los cuales sea figura de vida cristiana persuasiva, en el cuadro armónico de las vocaciones eclesiales y de los ministerios cristianos. Las ulteriores cuestiones se deberán leer rigurosamente dentro del haz de luz que evocamos. Sólo las recuerdo: las determinaciones de una espiritualidad diocesana, la referencia al obispo y a la Iglesia local, la colaboración dentro del presbiterio, la racionalización del trabajo pastoral, nuevas formas de vida común o personal, el ejercicio del ministerio (palabra, celebración, guía de la comunidad) como forma del ser creyente, la

¹⁸ Cfr G. MOIOLI, «Linee storiche», in *Scritti sul prete*, 195.

¹⁹ G. MOIOLI, «Concilio Vaticano II e spiritualità del clero diocesano», in *Scritti sul prete*, 91-112; «Linee storiche», in *ivi* 199-202; «Linee interpretative sintetiche», in *ivi* 210-220. Nella stessa linea G. COLOMBO, «La spiritualità del Presbitero diocesano nella prospettiva della teologia dogmatica», in *La spiritualità del presbitero diocesano*, 249-267.

posibilidad de componer competencia “ministerial” e inclinación personal, la integración cordial y robusta de las condiciones existenciales del ministerio²⁰. Es esto lo que enseña la investigación de los que se dedicaron con pasión a la reflexión teológico-espiritual sobre el sacerdote. Este patrimonio no debe quedar disperso, pero puede convertirse en la base de despegue para descubrir nuevos horizontes del ministerio. Siempre que se esté convencido de que esa mirada competente y tal servicio desinteresado por la misión de la Iglesia es un valioso regalo del Señor que debe ser apreciado por todos.

Franco Giulio Brambilla

²⁰ Si veda su questo le piste indicate da T. CITRINI, «Il “prete” secondo Giovanni Moioli», 33-35.

LA TEOLOGÍA DEL MINISTERIO

Premisa: Teología del ministerio y conciencia de sí mismo del sacerdote

El primer encuentro no tiene como objetivo reconstruir la teología del ministerio, ni el debate que por oleadas se repitió en el período posconciliar. Ya existen reconstrucciones disponibles: yo también me dediqué, durante casi diez años, a delinear la discusión, hasta el comienzo de los años '90 del siglo pasado.²¹ Una mirada a las publicaciones de los últimos diez/quince años permite detectar que ya no se observa un gran interés por la teología del ministerio, sino más bien una particular atención por los temas prácticos.²²

Para nuestra reflexión interesada en la teología del ministerio, la cuestión se encuadra de la siguiente manera: ¿Qué relación hay entre el cambio posconciliar de la teología del ministerio y los modelos de autocomprensión del ministerio? ¿Cómo influyó en la conciencia de sí mismo del sacerdote el encendido debate del posconcilio? El traspaso de una concepción sacra/sacerdotal a una ministerial, de una visión cristológica a una eclesiológica, ¿influyó en la comprensión de sí mismo del sacerdote? ¿O fue el cambio social y, más específicamente, la distinta relación entre Iglesia y sociedad y entre Iglesia y cultura la encargada de aclarar con una nueva luz o ensanchar sus sombras respecto del modo de entender la misión del sacerdote?

El ministerio del sacerdote es solidario con la misión de la Iglesia: cambiando la segunda, el primero debe reformularse dentro de una práctica diferente de la evangelización. La misión de la Iglesia, sin embargo, se ve influenciada por el cambio cultural. Los cambios producidos durante el tumultuoso período conciliar incidieron profundamente no sólo sobre la imagen de la Iglesia, sino también sobre la figura del sacerdote. Por lo tanto, entre Iglesia, ministerio y sociedad se establece un complejo vínculo de interacción. No se puede pensar que la reflexión teológica haya permanecido inmune a las preguntas radicales que provienen del vínculo vital y atormentado entre Iglesia y sociedad.

²¹ F.G. BRAMBILLA, «Comunità e ministero: il dibattito sul prete», *Rivista del Clero Italiano* 58 (1983) 268-273; ID., «Nuove prospettive nella teologia del ministero», *Rivista del Clero Italiano* 68 (1987) 726-740; ID., «Per una teologia del ministero ordinato», in E. CAPPELLINI (a cura di), *Episcopato, Presbiterato, Diaconato. Teologia e diritto canonico*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1988, 11-74; pero sobre todo sintéticamente: ID., «La teologia del ministero: stato della ricerca», in G. COLOMBO (a cura di), *Il Prete. Identità del ministero e oggettività della fede* (= Disputatio 2), Milano, Glossa, 1990, 51-122; una reconstrucción complementaria que se remonta al inmediato posconcilio: E. CASTELLUCCI, «A trent'anni dal decreto "Presbyterorum Ordinis". La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale», *ScCatt* 124 (1996) 3-68.195-261.

²² Pude consultar tres bibliografías bastante amplias: la primera en el manual recientemente publicado de E. CASTELLUCCI, *Il Ministero ordinato* (= Nuovo Corso di teologia sistematica 10), Brescia, Queriniana, 2002, 351-381; la segunda en el panorama de la teología del ministerio, en lengua alemana: J. MÜLLER, *In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, Würzburg, Echter, 2001, 338-372; la tercera privada, de más de 500 títulos que gentilmente me facilitó T. CITRINI.

La misma teología dogmática no pretende separar la figura histórica de la Iglesia y del ministerio de su imagen teológica, casi como si de la visión teológica derivara directamente una práctica de la misión eclesial y del servicio del sacerdote. La relación entre verdad teológica (de la Iglesia y del ministerio) y figura práctica está más articulada; y se sabe que los cambios históricos de la Iglesia y las figuras sociológicas del ministerio interaccionaron profundamente con su conciencia teológica.

En nuestra primera reflexión, me detengo en la influencia recíproca entre teología y praxis histórica del ministerio. Me pregunto si el desarrollo de la reflexión teológica de los años '80 influyó en la conciencia del sacerdote, si las oscilaciones contenidas en las teologías posconciliares del ministerio volcaron su incertidumbre en la conciencia presbiteral. O bien, me pregunto si la conciencia de sí mismos de los sacerdotes no es deudora del cambio civil y del modo en que la Iglesia piensa su misión. Formulo esta hipótesis: el desenfoque de la actual conciencia de sí del ministerio no deriva solamente de las distintas acentuaciones de las teologías sobre el sacerdote, sino también, y quizás sobre todo, de problemas más complejos relacionados con el cambio cultural de las vicisitudes de la Iglesia en la época contemporánea. Bastaría con leer dos libros, de dos áreas culturales diferentes, que cobraron cierto interés en Europa por darse cuenta de la puesta en juego.²³ La cuestión del ministerio es quizás el *test* más significativo del vínculo entre Iglesia y sociedad.

En efecto, la reflexión teológica sobre el sacerdote encontró un punto de enardecimiento en los años '80, como consecuencia de factores prácticos²⁴. Provocaron la reflexión, en primer lugar, determinadas situaciones de carácter pastoral: la grave escasez de clero en algunas regiones de Europa y de América; ciertas experiencias y praxis del ministerio en el contexto de comunidades alternativas; la experiencia de las comunidades de base en América Latina en el marco de la teología de la liberación. Estas situaciones pastorales estimularon a la teología a discutir sobre estas experiencias. Sin embargo, es fácil intuir el problema subyacente: ¿cuál es la concepción de Iglesia sobre la que se basa una determinada figura del sacerdote? ¿Cuál es la relación entre visión teológica y diferentes figuras históricas del ministerio?

En los años '90 la situación se modificó: la escasez del clero se convirtió en endémica en el norte de Europa, y comienza a preocupar seriamente también a la Iglesia de los otros países. Si en los años '80 la investigación teológica se había concentrado en la cuestión del “derecho” de las comunidades a celebrar la eucaristía y, como consecuencia, a tener un ministerio que la presidiera, la literatura de los años '90 puso el acento en la relación entre ministerio ordenado y otras figuras ministeriales en la Iglesia.

La situación de los colaboradores pastorales, que con el correr del tiempo se volvió muy apremiante debido al peso ministerial que estos laicos con dedicación exclusiva tienen en el concreto trabajo pastoral, el significado eclesiológico de su servicio, la delimitación de sus tareas y de las competencias, el surgimiento de algunas tensiones, transferieron la pregunta sobre el ministerio concentrándola sobre una ministerialidad más difundida en la Iglesia. Por cierto, el problema que hoy tiene mayor incidencia en la conciencia del sacerdote es la

²³ G. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Cerf, 1995; tr. it., *Immaginare la Chiesa cattolica*, Milano, San Paolo, 1998; M. KEHL, *Wohin gehet di Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg, i. Br., Herder, 1996; tr. it., *Dove va la chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Brescia, Queriniana, 1998.

²⁴ F.G. BRAMBILLA, «La teologia del ministero: stato della ricerca», 51-66.

relación entre ministerio ordenado y nuevas figuras ministeriales de relevancia pastoral y misionera. La discusión sobre la práctica del ministerio dentro de una multiplicidad de ministerios, dio origen a la pregunta sobre la Iglesia como *communio*, no tanto ya como problema teológico, sino como una cuestión del funcionamiento pastoral, desde su dimensión local hasta llegar a implicar las dinámicas de comunión de la Iglesia universal. La pregunta sobre la Iglesia amplía el horizonte del problema, pero quizás también permite reencontrar la óptica más real para el servicio del sacerdote: sólo es posible una teología del orden dentro de la Iglesia *como communio* y que vive *como communio*. Esta ampliación permite reencontrar la cuestión propiamente teológica del ministerio a la cual había llegado la reflexión de los años '80: la teología sobre el sacerdote oscilaba entre deducción cristológica y fundación eclesiológica, sin arribar sin embargo a una composición satisfactoria. Si el asentamiento de la reflexión teológica era precario, como se vio en los balances al comienzo de los años '90, tenemos que preguntarnos si esta insuficiente maduración deja huellas en la incertidumbre de la conciencia del sacerdote en los umbrales del tercer Milenio. Por lo tanto, son tres las pistas de nuestra renovación sobre la teología del ministerio en perspectiva pastoral: 1) la figura teológica del sacerdote; 2) la relación entre ministerio y nuevas figuras ministeriales; 3) la figura del ministerio como servicio de la fe (eclesial).

1. La identidad teológica del ministerio ordenado

El debate teológico posconciliar a propósito del sacerdote “en cura de almas” siguió básicamente dos corrientes. Evidentemente, aquí no es posible brindar el análisis puntual del debate, pero sí se puede indicar por lo menos el sentido del problema y sus conclusiones.

1.1 Respecto de la *relación ministerio-comunidad* estamos, quizás, frente al aspecto más discutido en el último período del Siglo XX. Está quien habló de un “cambio total” en la consideración del sacerdote²⁵. La cuestión parece restringirse a un ámbito más determinado respecto de los años anteriores: la relación entre ministerio y comunidad. Es evidente, sin embargo, que la discusión atañe a la misma naturaleza de la Iglesia en su derivación de Cristo.

Esquemáticamente, en esta orientación se pueden individualizar dos elementos comunes: *el interés práctico* que motiva la reflexión teológica y la propuesta de nuevas figuras del m.; la connotación *eclesial* del m., visto principalmente como una ‘función’ en vista de la edificación de la comunidad. De estos elementos, el debate hizo derivar dos corolarios teológico-prácticos: el derecho de la comunidad a la Eucaristía y el derecho a tener un m. que la presida. Si, por lo tanto, los criterios de admisión resultan demasiado selectivos – entre ellos se destacan, sobre todo, el celibato y la prohibición del sacerdocio a las mujeres – es necesario, según esta corriente de pensamiento, superarlos en favor del derecho de la comunidad a tener un presidente. Este resultado de la comprensión posconciliar polarizó el m. en el servicio a la comunidad y a su misión, con referencia al Obispo²⁶. Tal concentración fue, sin dudas, beneficiosa, porque dejó ver el vínculo que une el m. a la Iglesia local.

²⁵ Cfr. por ej. J. GALOT, «Un nuovo ministero sacerdotale?», *CivCatt* 133 (1982) 2: 117-28; A. MARRANZINI, «Teologia del Sacerdozio dopo il Vaticano II», *Asprenas* 28 (1982) 111-54; U. RUH, «Im Spannungsfeld von Gemeinde und Amt», *HerKorr* 39 (1985) 130-33.

²⁶ En el decreto del Vaticano II cfr. R. WASELYNCK, *Les prêtres. Elaboration du decret «Presbyterorum Ordinis» de Vatican II*, Cerf, Paris 1968; P.J. CORDES, *Sendung zum Dienst*, Frankfurt 1972; tr. it. *Inviati per servire. Presbyterorum Ordinis: storia, esegesi, temi, sistematica*, Piemme, Roma 1990.

No obstante, en la orientación tratada²⁷, la relación se invierte: ya no va del ministerio a la comunidad, sino de la comunidad al ministerio. La noción de “comunidad” aparece, sin embargo, fluctuante entre un concepto eclesiológico y una figura sociológica²⁸. De aquí deriva el doble derecho, a la Eucaristía y a su presidente. De todas formas, las figuras de comunidad son bastante variadas por visión eclesiológica e interés pastoral y terminan por decidir sobre la calidad y la necesidad del m.

La conclusión frente a esta orientación es más bien crítica: el nexo entre comunidad y ministerio debe articular la relación, pero también la diferencia específica del ministerio respecto de la Iglesia/comunidad. La “diferencia” del m. con relación a los otros miembros de la comunidad se debe resguardar de la que se define, retóricamente, una concepción “sacra” del sacerdote. Pero esto exige que se recupere el discurso en sus términos propiamente teológicos. La “diferencia eclesiológica” del m.o. debe ser pensada como un momento necesario en la constitución de la comunidad cristiana, como lugar de culto espiritual y, por lo tanto, de la figura cristiana de la fe. Un “momento” intrínseco de la constitución de la Iglesia y que debe entenderse dentro de ella. Veremos un desarrollo de esta posibilidad en la tercera parte de este informe.

1.2 La segunda corriente del debate critica algunos ensayos²⁹ que *retoman la teología sistemática y/o dogmática del m.o.* La línea teológica más acreditada hasta no hace mucho tiempo era la que se remontaba hasta la raíz cristológica del m.o. En esa óptica, la razón que justifica el m. en la Iglesia es la voluntad de Cristo, profeta, rey y sacerdote, representado en la misión de la Iglesia. La relación Cristo-Iglesia, además, ha cambiado mediante una transposición de las funciones salvadoras de Cristo hacia la Iglesia. Esta derivación del ministerio de la voluntad de Cristo declinó con diversas acentuaciones: según se privilegie la función “sacerdotal” con referencia a Cristo sacerdote o la función “pastoral” con relación a Cristo, jefe y pastor³⁰.

²⁷ Los autores recordados son E. SCHILLEBEECKX, L. BOFF, J. MOINGT, H. KÜNG, P. SCHOONENBERG, C. DUQUOC (cfr. la documentación en mis artículos citados bajo el N.º 1). Cfr. el número 3 de 1980 de *Concilium* intitulado *Il diritto di una comunità ecclesiale ad un presidente*: 393-558 con los aportes de Schillebeeckx, J.B. Metz, S. Dianich, H. Waldenfels, N. Greinacher, H.-J. Vogels.

²⁸ Para la ambivalencia del término «comunidad» en la comprensión del m., ver J. RATZINGER, «Diritto della comunità all'eucaristia? La “comunità” e la cattolicità della Chiesa», in *Elementi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 1986, 203-19: en él se delinearán las vicisitudes históricas del concepto de “comunidad”, sobre todo en el período moderno (207-214).

²⁹ Cfr. los textos más significativos bajo el perfil de la propuesta: S. DIANICH, *Il prete a che serve?*, Paoline, Roma 1978, retomado y ampliado en *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiológica*, Paoline, Roma 1984; B.D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae*, Cerf, Paris 1978; G. GRESHAKE, *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*, Herder, Freiburg 1982 (tr. it., *Essere preti. Teologia e spiritualità del ministero sacerdotale*, Queriniana, Brescia 1984); G. MARTELET, *Deux mille ans de l'Église en question. Crise de la foi, crise du prêtre*, Cerf, Paris 1984; tr. it., *Teologia del sacerdozio. Duemila anni di chiesa in questione*, Queriniana, Brescia 1986.; A. FAVALE, *Il ministero presbiterale. Aspetti dottrinali, pastorali, spirituali*, LAS, Roma 1989.

³⁰ En esta línea encontramos: J. RATZINGER, «Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes», *GuL* 41 (1968) 347-75; A. FAVALE – G. GOZZELINO, *El ministero presbiteral*, ElleDiCi, Torino 1972; B.D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère. «In persona Christi. In persona ecclesiae»*, Cerf, Paris 1978; H. U. v. BALTHASAR, *Los estados de vida del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985 (or. 1977), 217-335.

En este modo de proceder no está en discusión la *legitimidad* de transponer las funciones de Jesús al sacerdote y, respectivamente, a la Iglesia, sino la *modalidad* con la que está pensada esta transposición³¹. La misión de la Iglesia, y en ella del m. o., no se puede pensar como una extensión que va “más allá de” Cristo y lo “supera”: la misión de Jesús se hace actual a través de la acción del Espíritu. La “representación” del m., por lo tanto, no se puede expresar en la línea de una multiplicidad de funciones que sustituye la unicidad absoluta de Cristo pastor. El inconveniente surge especialmente cuando se quiere precisar el sentido del concepto de “representación”. A veces la noción se desarrolla utilizando metáforas bíblicas: se trata de reflejar la pareja pastor-rebaño y apóstol-comunidad en la de ministro-Iglesia.

Otras veces, el discurso parte de la afirmación de Cristo jefe/señor y se extiende en el tema de la autoridad, necesaria para construir la Iglesia como cuerpo³². En todo caso, el hecho de que la naturaleza del m. derive de Cristo indica, con dificultad, según cuáles criterios la analogía del pastor (jefe) puede pasar de Cristo al m.o. La comprensión del m. en torno a la analogía “pastoral”, muy utilizada en el magisterio conciliar e posconciliar, tiene por cierto una amplia base bíblica, pero es necesario precisarla en el traspaso de Cristo a los apóstoles y de los apóstoles a los ministros de la Iglesia. En especial, la derivación del m. de Cristo corre el riesgo de olvidar la temática del sacerdocio común y universal de los fieles, con el cual se pretende significar que la misión salvadora de Cristo pasa en su totalidad a la misión de la Iglesia.

Por otra parte, el intento de explicación eclesiológica del m. parece signado por una peligrosa incapacidad para justificar la “diferencia” del m.o. No faltaron intentos positivos³³ en esta dirección, pero el resultado que obtuvieron no fue plenamente convincente.

En conclusión, la base de este debate es una falsa alternativa: la contraposición entre fundación cristológica y comprensión eclesiológica del m.o. La discusión parte de un vicio metodológico: se tiende a tratar por separado la Iglesia del misterio de Cristo. Si, en efecto, Cristo y la Iglesia se consideran separados el uno de la otra, es evidente que el m., debiéndose poner dentro de estos dos polos, resultará prácticamente dividido entre dos instancias no tan fáciles de conciliar. Por otra parte, no es suficiente referirse a la misión del Espíritu como término medio para unir los dos momentos del problema. De este modo no se logra comprender la *especificidad teológica* del m.o. respecto de la común derivación de toda la Iglesia de Cristo.

La conclusión crítica que se puede sacar de esta segunda corriente del debate es la siguiente: es necesario mostrar la especificidad del m. o., indicando la modalidad con la cual éste media entre el momento apostólico originario y el momento posapostólico de la Iglesia. Por eso es decisivo retomar una teología del orden. Ésta se puede expresar en estos términos:

³¹ Sobre el triple *munus* cfr. las reconstrucciones de L. SCHICK, *Das Dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien*, P. Lang, Frankfurt – Bern 1982; A. FERNANDEZ, *Munera Christi et munera ecclesiae. Historia de una teoría*, Ed. Univ. Navarra, Pamplona 1982.

³² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita*, 217-30.

³³ H. LEGRAND, «I ministeri della Chiesa locale», in *Iniziazione alla pratica della teologia*, Queriniana, Brescia, 1986, Vol. III, 185-283; or.: «Les ministères de l'Église locale», in *Initiation à la pratique de la théologie, Dogmatique II*, Cerf, Paris 1983, Tome III: 181-273; S. DIANICH, *Teologia del ministero. Una interpretazione eclesiológica*, Paoline, Roma ²1984. G. GRESHAKE, *Essere preti. Teologia e spiritualità del ministero sacerdotale*, Queriniana, Brescia 1984 (or. 1982).

¿por qué existe y debe existir en la Iglesia un ministerio ordenado y por qué se nos constituye en él a través de un “sacramento”? Sobre este punto, también desarrollaré una pista en la tercera parte del informe.

2. la relación entre ministerio y nuevas figuras ministeriales

Mientras tanto, desde mediados de los años '80 y en toda la década del '90, la escasez de clero se hizo crónica, y no sólo en Europa, lo cual llevó a los responsables eclesiales a abrir paso a la figura de los «Pastoralreferenten/innen», en los países de lengua germánica, y de los «laicos a tiempo completo con una misión pastoral» en Francia. La presencia de estas nuevas figuras de ministerio, muchas veces con una lógica profesional, requirió una consecuente reflexión teológica, para justificar su vocación como auténtico apostolado de los laicos.³⁴ Las referencias al Concilio invitaban a legitimar estos nuevos ministerios en la Iglesia a partir del bautismo y de la confirmación, dentro de la misión de la Iglesia. Sin embargo, estos nuevos ministerios laicales fueron ocupando progresivamente puestos de guía de la comunidad y tareas normalmente reservadas al ministerio ordenado. La reflexión, que al principio estaba enfocada hacia el binomio de los dos estados eclesiales, se mostró incapaz de deducir de la naturaleza teológica del ministerio las delimitaciones de tareas propias de cada estado. La urgencia del problema se manifiesta en un resurgimiento de la reflexión en los años '90, enfocada ahora hacia la relación entre parroquia y asamblea eucarística, y entre guía de la comunidad y presidencia de los sacramentos,³⁵ respectivamente. Aquí nacen otros problemas que se reflejan tanto en la imagen del ministerio ordenado, que se concentra nuevamente hacia la vertiente “cultural” de la presidencia eucarística, como en el significado teológico de las “guías de comunidad” sin ministerio ordenado.

Esto comporta un cambio en la figura del ministerio y de los laicos con una misión eclesial: se trata de una verdadera *mutación ministerial*, porque, por un lado, hay cada vez menos ministros “ordenados” (célibes) para un número cada vez mayor de comunidades; por el otro, surgen figuras “ministeriales” de comunidades más radicadas en el territorio, más en contacto con la vida de la gente, con muchas habilidades ministeriales, sin haber recibido un “orden” específico. Son clarísimos los puntos que se deben evitar: por una parte, hay que hacer algo para que el ministro ordenado no se transforme en un “nómada” del culto, porque, además, un culto nómada, donde el sacerdote llega para las prestaciones ministeriales que le competen (sustancialmente la misa y la confesión), no refleja la concepción cristiana del sacramento; por otra parte, es necesario descartar que las figuras ministeriales a tiempo completo (y/o parcial) sean concebidas como sujetos pastorales sustitutivos, y que se tengan

³⁴ En el área francesa, el texto más esclarecedor es el de B. SESBOÛÉ, *N'ayez pas peur! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui* (= Pascal Thomas - Pratiques Chrétiennes), Bruges - Paris, Desclée de Brouwer, 1996, pp. 192; y además PASCAL THOMAS, *Que devient la Paroisse? Mort annoncée ou nouveau visage?*, Paris, Desclée, 1996; se podrá encontrar una excelente reflexión sobre el cambio eclesiológico que se está produciendo en G. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Cerf, 1995.

³⁵ Cfr. P. WALTER, «Gemeindeleitung und Eucharistiefeyer. Zur theologischen Ortsbestimmung des Amtes», en B. FRALING – H. HOPING – J.C. SCANNONE (Hrsg.), *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog* (FS. P. Hünermann), Freiburg. i. Br., Herder, 1994, 378-391; ID., «Vorsteher der Eucharistie und Gemeindeleitung», *LS* 46 (1995) 193-198; D. WIEDERKEHER, «Wer A sagt, sollte auch B sagen», *Diakonia* 28 (1997) 174-179; C. BÖTTIGHEIMER, «Mysterium Christi und sakramentales Amt. Zum Problematik von Gemeinden ohne sonntägliche Eucharistiefeyer», *SdZ* 215 (1997) 117-128; W. BEINERT, «Eucharistie wirkt Kirche – Kirche wirkt Eucharistie», *SdZ* 215 (1997) 665-677.

por “empleados eclesiásticos”. El “ministerio de hecho” que éstos llevan a cabo impulsa a una renovada reflexión eclesiológica.

Se debe evitar el peligro inminente de una culturalización del clero y de una burocratización de los laicos. La cuestión crucial de fondo invita a pensar *la misión de la Iglesia* según un *diseño de comunión*. Se produce de este modo una mutación eclesiológica: la figura práctica de la Iglesia pasa a ser el vehículo de su diferente imagen de comunión. Está en juego la forma de llevarse a la práctica la *communio* hacia la vida de las personas en el futuro inmediato.

Naturalmente, la mutación más profunda es la que respecta a la figura del ministerio ordenado. Es en este punto donde se ve el mayor cambio, del que habrá que evaluar cuál es su incidencia sobre la conciencia de sí mismo del ministerio. De ese cambio se conoce muy bien el punto de partida; el punto de llegada, en cambio, se puede anticipar como una meta de la que sólo se entrevén las líneas generales. Queda claro que la actual situación decreta el fin de la figura del sacerdote tridentino, caracterizado por una relación vertical/individual con la *cura animarum* (nótese el plural), con una comunidad de referencia específica, con una relación estable y duradera con la comunidad de los fieles (expresada por la imagen del pastor «esposo» de la comunidad). En la historia, éste fue un concepto importante bajo el perfil de la dedicación y de la espiritualidad del ministerio. Produjo una larga serie de «figuras ideales» de sacerdotes y obispos, concentrando a su alrededor también una multiplicidad de imágenes evangélicas, que servían para delinear la figura del «pastor». El límite fundamental de esta imagen se detecta fácilmente en la concepción vertical e individualista de la relación del ministerio con la comunidad, definida significativamente con el plural «*cura de almas*». Volveré sobre este punto en la segunda relación.

Los dos puntos que se deben evitar requieren, sin embargo, que se precise la nueva figura del ministerio ordenado en relación a los laicos a tiempo completo. Por un lado, es menester rechazar la figura de un ministerio «itinerante» ligado principalmente al culto, en el que las dimensiones de anuncio y de guía pastoral están reducidas al mínimo: la primera – la comunicación de la fe – no se puede resolver en la función de *formador de cuadros* (presidentes de comunidad, catequistas, operadores pastorales de sector) sin contacto directo con las personas; la segunda – la guía pastoral – no se puede reducir a la idea de un *coordinador pastoral* de zona (vicaría, ciudad, unidad pastoral, etc.) que anima las grandes líneas de la acción pastoral. Precisamente la dimensión sacramental en su lógica cristiana exige un contacto directo con una comunidad de referencia, aún cuando el sacerdote tenga como radio de acción un territorio de varias parroquias. Por otro lado, ya no deberá pensarse la figura del laico a tiempo completo (y/o parcial) como «empleado eclesiástico», generando una nueva burocracia eclesiástica que agravaría y filtraría todavía más la distancia del clero. Debemos ser conscientes de que en las figuras de los nuevos ministerios se entrelazarán dos lógicas según una propia dinámica específica: la primera es la de la misión y/o mandato eclesial, el cual es generador de relaciones significativas eclesialmente relevantes, con una dinámica de comunión precisa; la segunda requiere componer el mandato con el estado laical, de personas casadas, con familia, con las consecuentes exigencias (la casa, los hijos, la estabilidad del lugar, el tiempo de trabajo, etc.) que introduce dinámicas existenciales y espirituales distintas.

En positivo, la cuestión de la relación entre ministerio ordenado y laico con un ministerio eclesial (a tiempo completo y/o parcial) plantea la cuestión de su interpretación teológica y de su reconocimiento institucional. Las dos cosas tienden a la *valorización*

pastoral de la figura del laico con una misión ministerial. ¿Surgirán de aquí dos figuras de ministerio, como alguien prospecta? ¿O será más bien una figura articulada de ministerio que, además de la dilatación hacia el diaconato, preverá otras identidades ministeriales? ¿Y cuáles serán? ¿Cuál será su horizonte de acción? ¿Y cómo deberá reformularse la figura del ministerio ordenado? ¿De este último se dará sustancialmente una sola realización como lo es hasta hoy, o se puede pensar también en una formación diferenciada? ¿Y cuál es la repercusión sobre los itinerarios formativos? ¿Cómo pensar en la formación de una ministerialidad instituida sin que surja una formación paralela respecto de la del ministerio ordenado?

En todo caso, hoy la situación está cambiando y la prueba del *ministerio ordenado en relación con el nacimiento de nuevas formas ministeriales a tiempo completo (y/o parcial)* pone en evidencia el nuevo modo de entender la misión pastoral. Retomando la reflexión de Sesboüé,³⁶ podemos partir de su constatación: «Estamos en presencia, sin embargo, de un “hecho de Iglesia” nuevo y, según toda verosimilitud, destinado a durar. Este ministerio existe, y la asociación cada vez mayor de los laicos a las tareas pastorales propias de la Iglesia está por llegar, no sólo en Francia, a un momento de decisión clave».³⁷ A mí me parece que la cuestión debe invitar a una serena reflexión. El riesgo más grande que se teme es el de la «clericalización de los laicos»: el laico quedaría así alejado de su tarea de testimonio en la vida cotidiana y civil, e investido de tareas propias del clero. A mí me parece que éste es un problema enfatizado sobre todo por los teólogos: en realidad, la definición de laico es muy discutida, y el intento de definirlo en base a las tareas desarrolladas, temiendo por lo tanto su desnaturalización si se modifican sus funciones, termina por aumentar el sentido de los ámbitos de compromiso (*intra* y *extra* eclesiales) respecto de la calidad cristiana de su testimonio.

El problema de la clericalización del laico es, en todo caso, un problema de discernimiento: se trata por lo tanto de discernir y formar a los laicos a los cuales se les conferirá un «mandato eclesial» de manera tal que no se favorezca la aparición de formas patológicas, donde se involucren personas que ven este ministerio como un “sacerdocio subrogado”. Por eso el problema esencial es el contexto formativo y el lugar de crecimiento de los nuevos ministerios. Se entiende por qué, sin una profusa promoción de la ministerialidad temporal y *part-time*, los contextos y los criterios de elección de los ministerios a tiempo completo quedarán sin lugares de crecimiento. Veo otra objeción más radical: la de la laicización de la pastoral cuando fuera confiada indiscriminadamente a los laicos y sin una relación orgánica con el ministerio ordenado. El ministerio quedaría entendido sólo en la forma «cultural» y/o «itinerante» (eucaristía y reconciliación), mientras las nuevas formas ministeriales serían «sujeto» de las funciones de anuncio y de guía pastoral.

Éstas podrían arrastrarse hacia formas de ejercicio socializantes (el anuncio como «comunicación» y la presidencia de la comunidad como «líder»), mientras que el ministerio ordenado devendría cada vez más un “técnico del culto”, con consecuencias fáciles de imaginar. Estaríamos ante la separación de las funciones de anuncio y de guía de la comunidad de su raíz sacramental. Se necesita, por lo tanto, una justificación de los nuevos ministerios, no sólo a partir de la raíz bautismal, sino desde una valorización teológica del «mandato eclesial».³⁸

³⁶ B. SESBOÜE, *Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, 96-114.133-160.

³⁷ *Idem*, 133.

³⁸ B. Sesboüé habla de «envío en misión», en el sentido de una certificación de la autoridad competente (en general el Obispo titular) para el ámbito de ministerio pastoral que se delega: una carta de envío que también

La cuestión más importante de la nueva situación será *la recaída sobre el ministerio ordenado*: la figura del sacerdote vinculado a una comunidad de dimensiones humanamente vivibles irá hacia un deterioro de la conciencia de sí mismo. Probablemente, es aquí donde encuentra una razón el resurgimiento de tipologías fuertes (sacrales) del sacerdote: serían una forma de defensa inconciente ante la disminución práctica de relevancia eclesiológica del ministerio.

3. La figura del ministerio como servicio a la fe

La conclusión de nuestra reflexión crítica es la siguiente: el estado actual de la teología del ministerio ordenado requiere pensar su naturaleza desde la conexión entre cristología y eclesiológica. Creo que el punto de mediación se puede encontrar en una *antropología de la fe cristiana (eclesial)*. El evento de la Iglesia y la figura cristiana de la fe (en su derivación de Cristo) abren el espacio para el ejercicio de las distintas figuras históricas de la libertad eclesial. Por lo tanto, el ministerio ordenado no se debe situar sólo en el punto de encuentro entre *auctoritas* de Cristo y *communio* del Espíritu Santo,³⁹ es decir, en la relación entre raíz cristológica y dimensión pneumatológica/eclesiológica. El ministerio, por el contrario, se debe colocar en el espacio entre la historia de Jesús y su destinación por el mundo.

La historia de Jesús genera la vicisitud de la Iglesia para los hombres. En este marco, el ministerio ya no oscilará entre dos polos (Cristo y la Iglesia) sin encontrar su criterio. El debate teológico reconstruido hasta ahora abre algunas pistas de reflexión; sobre ellas deberá cimentarse con mayor precisión la teología. Me parece que la situación se podrá aclarar reconduciendo el tema del ministerio ordenado a la forma de la fe cristiana (eclesiale) en cuanto recibida de Jesucristo. Los posibles pasajes de este desarrollo de una teología del ministerio ordenado me parecen los siguientes cinco:

- 1/ el “cristiano” como creyente “espiritual”
- 2/ la forma eclesial de la fe y sus figuras carismáticas
- 3/ la naturaleza específica del ministerio como dedicación a la fe eclesial
- 4/ la figura histórica del ministerio ordenado
- 5/ los grados del ministerio: obispo, sacerdote, diácono

se puede resaltar con un momento ritual. La literatura alemana observa una oscilación en lo que a esto respecta: cfr. G. GRESHAKE, «Der theologische Ort des Pastoralreferenten und sein Dienst», *LS* 29 (1978) 18-27; H.J. POTTMAYER, «Thesen zur theologischen Konzeption der pastoralen Dienste und ihrer Zuordnung», *TuG* 66 (1976) 313-331; P. HÜNERMANN, «Ordo in neuer Ordnung», in F. KLOSTERMANN (Hrsg.), *Der Priesterangel und seine Konsequenzen*, Düsseldorf, 1977, 90-94; P. NEUNER, «Die Kirche entwickelt heute neue Ämter», *HerKorr* 49 (1995) 128-133. La discusión se agudizó después de la Instrucción del 15 de agosto de 1997: P. HÜNERMANN, «Laien nur Helfer?», *HerKorr* 52 (1998) 28-31; M. THEOBALD, «Die Zukunft des kirchlichen Amtes. Neutestamentliche Perspektiven angesichts gegenwärtigen Blockaden», *SdZ* 216 (1998) 195-208; S. KNOBLOCH, «Zurück vor das Konzil? Zur römischen Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester», *Orientierung* 62 (1998) 50-54; B.J. HILBERATH, «Theologie des Laien», *SdZ* 217 (1999) 219-232; K. KOCH, «Pastorale Konsequenzen nach der Laien-Instruktion», *US* 54 (1999) 229-235; H. VORGRIMLER, «Liturgische „Laien“-Dienste zwischen Weihe und Beauftragung. Systematisch-pastorale Aspekte», in M. KLÖCKENER - K. RICHTER (Hrsg.), *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung* (= QD 171), Freiburg i.B. - Basel - Wien, Herder, 1998, 86-106.

³⁹ Cfr. G. GRESHAKE, *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*, Herder, Freiburg - Basel - Wien, 1982 [1991], pp. 254: aquí 111-112, tr. it., *Essere preti. Teologia e spiritualità del ministero sacerdotale*, Queriniana, Brescia, 1995, pp. 339, que desarrolla sobre todo esta perspectiva.

1. *El “cristiano” como creyente “espiritual”*. Una antropología cristiana debe trazar las líneas fundamentales y la fenomenología del cristiano como hombre «espiritual». Describe las singulares condiciones de la libertad cristiana. Es menester mostrar cómo la fe, en cuanto fe *cristiana*, es una auténtica posibilidad de la existencia humana y de su compromiso en la historia. La *supremacía de la fe* es lo que define al hombre «según el Espíritu»: por un lado, dice la relación de la libertad a Jesucristo, por el otro, esta referencia se produce en una historia que discierne en el Espíritu la fidelidad a la revelación de Jesús de Nazareth. Como consecuencia, la prioridad de la creencia es el dato originario de la figura antropológica del cristiano. La supremacía de la fe connota de esta manera el ejercicio de todo carisma en la Iglesia y, en especial, del carisma apostólico: éste determina la comprensión que tiene de sí mismo el ministerio ordenado, cuando ejerce la “presidencia en el discernimiento”.

La cuestión de la fe está de esta manera en el centro de los intereses del creyente, y así queda también en el carisma del ministerio ordenado: convertido en ministro del evangelio, el pastor no deja de ser creyente, sino que el discernimiento autorizado de la fe de la comunidad pasa por el testimonio de la fe personal y eclesial. La supremacía de la fe es, por lo tanto, la raíz del ministerio ordenado: toda la formación debe apuntar al *creyente che se convierte en sacerdote* y al sacerdote que continúa *alimentándose en su ser creyente*.

2. *La intrínseca dimensión eclesial del creyente*. La figura del creyente cristiano tiene una intrínseca dimensión eclesial. La libertad creyente existe como libertad eclesial, es decir, en el pueblo de la nueva alianza que nace del anuncio de Jesús resucitado.

El evento de la Iglesia surge como comunión plasmada por el anuncio pascual, un anuncio que es memoria de las vicisitudes de Jesús de Nazareth, que genera comunión en torno a las formas prácticas en que se representa el anuncio (la Palabra y los Sacramentos) y que es, mediante la acción del Espíritu, comunión del Padre en su Hijo Jesucristo.⁴⁰ La Iglesia nace, entonces, de la comunicación de la Trinidad en la historia.

La transmisión del evento de la Iglesia, en tiempos posapostólicos, requiere una permanencia del anuncio. Eso sucede según dos formas fundamentales: una *objetiva*, que transmite el anuncio en los gestos que forman la conciencia creyente (palabra y sacramento); otra *intersubjetiva*, que se verifica en el testimonio y en la actividad carismática de los creyentes. Éste es el marco eclesial dentro del cual es posible comprender adecuadamente una teología del ministerio ordenado. La acción del Espíritu mediante la Palabra y los Sacramentos da origen a la Iglesia: ésta se articula entre forma fundamental del *testimonio* y figuras específicas de los *carismas* y *ministerios*. La libertad cristiana existe en la variedad de los carismas, pero su auténtica comprensión no puede prescindir de la raíz común de la conciencia creyente.

Los carismas/vocaciones/ministerios/misiones en la Iglesia tienen, por lo tanto, la figura del testimonio. Éste permite entender que la acción diversificante del Espíritu (la multiplicidad de los carismas) radica en la acción unificante del mismo Espíritu (la unidad del hombre espiritual en Cristo). Esto se comprende aclarando su dimensión trinitaria y cristológica del testimonio y de los carismas: en la Iglesia, las figuras cristianas individualmente no pueden pretender decir la totalidad del misterio de Cristo. La multiplicidad de los carismas no divide ni representa adecuadamente la unicidad inagotable

⁴⁰ Se debe remitir a la eclesiología: cfr. un ejemplo óptimamente desarrollado en S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Genova, Marietti, ³1987.

del misterio de Cristo, pero hace presente toda la pascua de Jesús en el fragmento de una figura histórica. Se necesitan muchos rostros para decir la riqueza inagotable del Señor Jesús.

3. *El ministerio ordenado como dedicación a la fe eclesial.* La comprensión teológica del ministerio ordenado indica una figura específica de la responsabilidad de la fe de los demás. El ministerio ordenado, en cuanto servicio a la fe de los demás y a la edificación de la comunidad, deriva de la voluntad positiva del Señor. Sin embargo, una vez establecida en sede histórica la voluntad de Cristo de donar un ministerio para la Iglesia, la teología tiene la tarea de comprender la razón teológica de este hecho en el marco de la revelación. El ministerio se comprende en relación a la fe eclesial, por haber sido recibido de Jesucristo. Esto permite mostrar *por qué* existe un ministerio *en la* Iglesia y un ministerio *para* la Iglesia.⁴¹ Por una parte, el ministerio se refiere a las leyes con las que la misión del Espíritu levanta continuamente la Iglesia y, en ella, la libertad «eclesial» y «carismática».

Esto comporta consecuencias precisas sobre la figura espiritual y sobre el ejercicio pastoral del sacerdote, porque su accionar nunca se podrá separar de las modalidades «cristianas» con las que el hombre está «en el Espíritu» y con las que la Iglesia está ante Cristo. Por otra parte, hay que entender la razón por la cual no sólo existe, sino que *debe existir* un ministerio en la Iglesia. La especificidad del ministerio ordenado es, en efecto, la particular forma en que un creyente se “hace cargo” de la fe de los demás, es decir, da razón de la verdad/vida de Dios para que sea fiel al testimonio apostólico. En particular, el ministerio ordenado es el carisma que *asegura, preside, promueve* la fidelidad de la Iglesia actual respecto de su origen apostólico. El servicio a la fe eclesial marca desde el principio la pasión por el ministerio y se expresa como “presidencia en el discernimiento”.

En efecto, su actividad específica es ocuparse del futuro de la Iglesia *posapostólica*: el ministro ordenado asegura la continuidad/fidelidad de la Iglesia al único testimonio fundador, y en este sentido insuperable, de la Iglesia apostólica. Dentro de la pluralidad de modos en los que la Iglesia se transmite («todo lo que ella es, todo lo que ella cree», *DV*,8), el ministerio ordenado asegura que la recepción del Evangelio, realizada por toda la Iglesia en las variadas formas de su existencia, es un recibimiento *fiel y coherente* con la tradición apostólica. Naturalmente, hay tantas formas de este *testimonio de fidelidad* como grados y modos de ejercicio del ministerio ordenado (desde los que requieren más responsabilidad hasta los más humildes y cotidianos, todos necesarios para la comunión eclesial). Tampoco se debe pensar sólo en una intervención en forma de control, porque se estaría introduciendo una comprensión prevalentemente jurídica de tal testimonio. El ministerio ordenado preside la eucaristía (y la celebración sacramental): de esta manera, la comunión actual al Señor Jesús es presencia de su sacrificio pascual y justamente de ese modo la Iglesia continúa y se transmite en el tiempo. Se comprende por qué se accede al ministerio ordenado mediante el *sacramento*, con el cual se es incorporado al misterio de Cristo que no deja de comunicarse con la Iglesia. El ministerio se convierte así en el signo real del donarse *fiel y actual* de Cristo mediante el Espíritu.

4. *La figura histórica del ministerio ordenado.* La figura histórica del ministerio se refiere a la Iglesia como misterio de comunión y sujeto histórico. Una comprensión de la naturaleza del ministerio no se puede plantear sólo en relación con la Iglesia como misterio de comunión. Una eclesiología integral no puede oscurecer el carácter histórico de la Iglesia. La

⁴¹ Creo que la formulación agostiniana: «cristiano *con* ustedes, obispo *para* ustedes» es mejor que la formulación: el ministerio *dentro* de la Iglesia y *frente* a la Iglesia. El «frente» introduce una alteridad que necesita ser determinada en la forma de la dedicación (ser *para*) a la Iglesia en su totalidad.

figura histórica peculiar del ministerio se determina, entonces, como dedicación a la Iglesia en su calidad de sujeto histórico. La afirmación presupone una eclesiología de la Iglesia local, que a veces parece difícil de diseñar. Negativamente, ya no se puede seguir negando la calidad teológica de la Iglesia local (entendida como pueblo de Dios reunido en torno a la eucaristía, presidida por el obispo), ni seguir pensando en una eclesiología universal antes del reconocimiento de la manifestación de la Iglesia como *communio* en la *communio* de las Iglesias episcopales. Positivamente, es necesario aclarar que la lógica que une lo singular a lo plural deberá superar un planteo cuantitativo o administrativo, para pensar la unidad de la Iglesia *a través del* conjunto de las Iglesias locales, en comunión entre ellas y con la Iglesia de Roma.

En esa óptica, el ministerio se realiza de modo ejemplar en la dedicación a la Iglesia como «signo real» de la salvación destinada a todos los hombres. El ministerio no se debe asociar sólo genéricamente a la eucaristía, sino a la eucaristía en una Iglesia local. Por eso el ministerio ordenado se da en la figura “típica” del obispo y de su presbiterio, entendido como *collegium*; y no se da en una especie de común denominador en el que además se distinguen grados diferentes. De allí deriva la imagen propia del servicio a la fe de los demás por parte del obispo/presbiterio y la unidad de su ejercicio pastoral: la unidad del ministerio es la dedicación a la comunidad cristiana y no sólo a una parte o dimensión de ella.

5. *Los grados del ministerio: obispo, sacerdote, diácono.* Pasando a la cuestión de los distintos grados del ministerio ordenado, se debe reconocer que la gradualidad y pluralidad con que se manifiesta el orden sagrado tiene como índice la diversidad de grados en que el ministerio se relaciona con la identidad histórica de la Iglesia. “Diversidad de grados” no se debe entender de manera cuantitativa o temporal. En esta línea, el *Obispo* tiene responsabilidad hacia la Iglesia local en su globalidad y, sin embargo, no la puede ejercer sino solidariamente con la *communio* del presbiterio. Por otra parte, la responsabilidad in sólido del presbiterio (todos los presbíteros de una Iglesia local – incluidos los religiosos y los que tienen otras pertenencias – comprometidos pastoralmente en la diócesis) no se subdivide simplemente en relación a porciones geográficas (parroquias u otras subdivisiones). El *sacerdote* (el párroco) representa, localmente, la totalidad de la responsabilidad ministerial del obispo y de esta manera realiza, simbólicamente, también su figura. Además, a nivel del sacerdote/párroco se practica una dedicación a la Iglesia como sujeto histórico, por ser «signo» del anuncio dirigido a todos. Esta globalidad significa que el sacerdote, al cual se le confía una porción de Iglesia, realiza, por así decirlo, el todo en la parte, y que el ejercicio de su ministerio asume la dimensión de dedicación a la Iglesia como tal, que es propia del ministerio ordenado en sí mismo. Esta mirada a la totalidad de la vida de la Iglesia es el alma de la acción pastoral y de la espiritualidad del sacerdote. Finalmente, el *diácono*, más allá de las múltiples configuraciones históricas, aparecerá entregado a la Iglesia, en las diferentes maneras en que se concreta la única *communio* eclesial, como figura de colaboración con el ministerio y en el ministerio.

El recorrido, delineado casi como una tesis, representa una dirección que podría desarrollarse para hacer desaparecer la contraposición entre deducción cristológica y fundación eclesiológica del ministerio. Cuando en la reflexión teológica se consolidan contraposiciones dialécticamente improductivas, hay que buscar en otro lugar un punto de partida capaz de superar un *impasse* que paraliza el esplendor del testimonio del sacerdote y de la vocación que le corresponde. Ante la dramática disminución de las vocaciones al ministerio, es necesario apasionar de modo renovado a una vocación cuyo «afecto» fundamental sea el de dedicarse a la Iglesia local, para que sea signo vivo del evangelio

recibido para el mundo. En este sentido, el ministerio puede retomar la imagen del Pastor que da su vida por las ovejas. Jesús es el único y insuperable Pastor, pero ¡Él manda obreros a su mies, para que sean un fragmento vivo y palpitante de su ser-pastor, que da la vida en plenitud!

Franco Giulio Brambilla

SER SACERDOTES HOY: LA FIGURA PASTORAL

La especificidad del ministerio ordenado, esclarecida por la reflexión teológica, es como la gramática del servicio pastoral y de la espiritualidad del sacerdote (diocesano). Dedicaremos a ella nuestros dos pasos siguientes, hoy y mañana. En este segundo informe, trataré de delinear la dinámica de la figura pastoral del sacerdote en la actualidad. La pasión del ministerio debe permitir el reencuentro con el *esplendor de la fe cristiana* dentro de un *común camino eclesial en un mundo que cambia*. La situación pastoral es muy disímil de país a país; estoy a disposición para escuchar cuál es la vuestra. Hoy trataré de bosquejar algunos elementos de la vida pastoral del sacerdote, a partir de la experiencia de la que provengo.

En primer lugar, la condición actual de la fe. Notamos un proceso de empobrecimiento de la fe, porque se la aprecia principalmente como religión terapéutica, es decir, por su capacidad de sanar, serenar, unificar la vida, dar confianza y esperanza dentro de la forma fragmentada y dispersa de la vida posmoderna. La misma Iglesia es vista como estación de auxilio para la respuesta a antiguas y nuevas necesidades, como una “cruz roja” de los males sociales. Tiene el máximo de *rating* y de valoración, cuando se presenta como Iglesia de la caridad. Hoy la fe parece estar al servicio del sentimiento de lo sagrado y de la necesidad de solidaridad. Estos dos aspectos no son desventajosos en un primer momento. Por tradición ininterrumpida, creo que sucede aquí también, la Iglesia siempre sirvió a la necesidad de espiritualidad y de solidaridad social. Sin embargo, en la fidelidad al Señor Jesús, mantuvo la conciencia de que su misión no es sólo una estrategia de auxilio espiritual o un programa social. Las personas heridas en el espíritu o llagadas en el cuerpo son para la Iglesia una vocación interminable (“¡a los pobres los tienen siempre con ustedes!”) Pero este servicio hace volver a todos a una “necesidad” más grande y decisiva: el deseo de Dios. De todos modos, no se accede al misterio santo de Dios como a una necesidad, sino como a un deseo (a veces adormecido y sepultado en las miles de necesidades de la vida actual) que hace crecer el camino de la libertad. También el pobre, el necesitado o la persona en busca de unidad interior pueden entregar su vida a Dios y a los demás, no sólo cuando sienten la necesidad de hacerlo, sino cuando entran en la “libre unión” de la fe.

La fe es algo que nos liga al Señor (es el sentido del término religión: de *re-ligar*), que es la meta de nuestro deseo de vida, porque intuimos que la vida se recibe donándola, se conquista gastándola, se reencuentra abriéndola al mundo. Entrega al sentido de la existencia, abnegación por el prójimo, apertura al mundo son los tres aspectos humanos que recibimos de la familia en el misterio de la creación. Éstos constituyen el tejido de la vida cristiana *como vocación*: la buena relación con el Señor, en una comunidad fraternal, como testimonio para el mundo. Por cada cambio epocal debemos recobrar la frescura del contacto con el Evangelio vivo, para concentrarnos en lo esencial y recuperar la linfa vital del origen.

La respuesta pastoral para dar a esta situación de la fe parece resumirse en un imperativo: *¡concentrarse en lo esencial!* Es un imperativo que todos repiten, pero para el que cuesta encontrar indicaciones persuasivas, sobre todo para los sacerdotes. La Iglesia, con su acción pastoral, está sobrecargada de expectativas y de necesidades; la vida de las comunidades parece casi extenuada por la gran cantidad de cometidos que, desde abajo y

desde arriba, se les exigen a la figura del sacerdote y a la parroquia. Desde abajo, por las expectativas de la gente que golpea a la puerta del sacerdote como si se dirigiera a lo de un administrador de lo sacro y para las ocasiones más disparatadas de la vida; desde arriba, porque muchas veces la parroquia y el sacerdote son percibidos como el terminal de iniciativas pensadas en otro lugar. Sería suficiente conservar – no sé si acá también... – el correo que recibe un párroco durante un año, como para registrar los pedidos atribuidos a su rol. Se siente aprisionado entre las expectativas de la gente y las tareas que cada tanto se le encargan. Muchos pidieron casi un alto contemplativo en el camino, para observar serenamente lo mucho y quizás demasiado que hacen y para encontrar la brújula. En un libro mío sobre la parroquia⁴², bosquejé las pistas para esta concentración en lo esencial. Hoy es necesario hacer resplandecer el “rostro” de la parroquia desde una óptica misionera, para orientarse en el laberinto de las infinitas cosas que se le piden al ministerio del sacerdote.

Para orientarse en el camino, formulo cinco preguntas, que son como las pistas para una revisión de la figura pastoral del sacerdote en la actualidad. ¿Cómo está cambiando la figura del sacerdote en la teología y en la práctica? ¿El ministerio del sacerdote puede transformarse en un camino espiritual? ¿Qué relación hay entre las funciones que se requieren al sacerdote y el buen ejercicio del ministerio? ¿A qué debemos apostar, desde el punto de vista pastoral, en la presente situación? ¿Bajo qué condiciones humanas y espirituales es posible una renovación del “ser sacerdotes”?

Quisiera responder a tales preguntas en cinco etapas: en primer lugar, éstas no se refieren a la parroquia, sino a sus pastores, y me gustaría que la mirada apuntara a su vivencia, al “ser sacerdote”. Claro que la “vivencia cristiana” no es sólo la propia biografía emotiva, el relato del propio sentir y sentirse, como tampoco es un deber público, con prescindencia de la propia inversión personal. Es vivencia *de algo*, es servicio *para alguien*: es vivencia *del ministerio*, y es servicio que *se da en una vivencia*. Separar los dos lados nos coloca de frente a dos experiencias lamentablemente presentes en algunas ocasiones: la de una vivencia espiritual alejada de las formas del ministerio; la de un ministerio que reviste el rol de un “empleado de lo sagrado”. Es menester establecer el círculo virtuoso para “ser sacerdotes hoy”.

1. *Ser sacerdotes en el cambio*

La primera pregunta: ¿Cómo está cambiando la figura del sacerdote en la teología y en la práctica? En primera instancia, debemos recordar el cambio que se produjo en la reflexión eclesiológica y en la práctica pastoral a propósito de la figura del pastor. El énfasis del posconcilio respecto del tema de la corresponsabilidad laical y la retórica de “una Iglesia íntegramente ministerial” según algunos amenazó la figura del sacerdote. “La parroquia no es del sacerdote, sino de todos nosotros”, dice el slogan que cada tanto resuena en los ambientes eclesiales. En estos años aprendimos que sólo reflexionando sobre los ministerios en la Iglesia y superando tanto la óptica de la alternativa, como la del contrapeso entre clero y laicos, es posible permitir la evolución de las cosas y consolidarlas en actitudes estables. La especificidad reconocida al sacerdote se mantiene, y no sólo por la lógica ínsita en el tiempo

42

F.G. BRAMBILLA, «La Parrocchia: un bilancio», *Rivista del Clero Italiano* 85 (2004) 273-289, ahora retomado en ID., *La parrocchia oggi e domani*. Terza edizione aggiornata con un Bilancio, Cittadella, Assisi 2004, pp. 350.

completo, sino por su valor teologal: una comunidad cristiana no puede prescindir de la referencia al ministerio ordenado.

Sin embargo, hay dos datos nuevos que amenazan esta conciencia obvia: la disminución del clero y la elevación de su edad media. La necesidad del sacerdote para la parroquia parece desmentirse por la disminución del número de ministerios y por la falta de fuerzas humanas y espirituales. La nueva situación plantea así cuestiones urgentes. ¿Cuál es la forma ideal de la comunidad parroquial? ¿Debe ser a medida del sacerdote/párroco? ¿Se deben mantener parroquias con un único pastor de referencia (parroquias que cuenten únicamente con el párroco), o bien se debe desalentar esta fragmentación, teniendo en cuenta la escasez del clero, favoreciendo un trabajo en red entre las parroquias dentro del territorio? Las preguntas remiten a una cuestión más fundamental: ¿cuál debe ser la calidad de la relación entre ministerio y comunidad? ¿Qué significa cuando el Código dice que el «párroco es pastor *propio* de la comunidad que le fue confiada» (*can. 519*)? ¿Qué quiere decir «la cura pastoral de la comunidad» (*can. 519*)?

Es necesario dar una rápida mirada a la historia, sobre todo al modo de entender la *cura animarum*⁴³. Bastará con hacer un recorrido por el cambio que se está produciendo en la figura clásica del párroco. El teólogo Rahner advirtió sobre la posibilidad de entender el «principio parroquial» (*Pfarrprinzip*) también como “principio del párroco” (es decir, el conjunto de derechos/deberes propios del párroco).⁴⁴ Esto pertenece a la concepción feudal y tridentina de la parroquia y posibilitó una relación privilegiada entre el pastor y la comunidad, en torno al tema de la *cura animarum*. Ésta es la figura del sacerdote que recibimos y que en muchos sentidos todavía resiste: el párroco (con los presbíteros) es el *pastor de su comunidad*. Tal imagen generó figuras espléndidas por su dedicación al ministerio y por su imagen espiritual: todos podrán recordar la larga serie de “figuras ideales” de sacerdotes y de obispos. ¡Para cada uno de nosotros será el rostro de *su* sacerdote y de *su* obispo, ese de la primera hora que nunca se olvidará!

El límite fundamental de esta imagen se puede detectar en la concepción “vertical” y “individualista” de la relación del pastor con la comunidad, definida con el plural de cura de “almas”. Pastoral significaba, en primer lugar, cura *de almas*, en la óptica de la *salus animarum*. Eso también estaba relacionado con una cierta concepción del cristianismo, centrado en la cuestión de la salvación “eterna” (individual). Se prestaba menos atención a la formación *de una comunidad fraternal*. Respecto de la comprensión de sí mismo del sacerdote, esta imagen conllevaba a pensar el ministerio más como sujeto de relaciones directivas y unidireccionales con las “almas”, que como miembro de un presbiterio (y de una comunidad) con la cual compartir la misión. Esa figura del párroco produjo, por cierto, historias espléndidas de santidad: pero aquí no está en discusión la autenticidad personal del sacerdote, sino más bien la imagen eclesiológica del ministerio. También la figura del sacerdote está cambiando, es más, en muchos aspectos ya cambió.

El pasaje que se está produciendo está determinado por la modificación de la imagen de la Iglesia. Un traspaso que no deriva sólo del “mundo que cambia”, sino también de la

⁴³ Cfr. . CITRINI, «Il sacerdote in parrocchia», in *Chiesa e parrocchia*, LDC, Torino 1989, 129-146: 132-134.

⁴⁴ K. RAHNER, «Pacífiche considerazioni sul principio parrocchiale», in *Saggi sulla Chiesa*, Paoline, Roma 1966, 337-394: 340-341..

toma de conciencia eclesiológica del Vaticano II, que se remonta a la imagen de la Iglesia de los Apóstoles y a la práctica eucarística de las Iglesias locales del primer milenio.

Se trata del «pasaje del binomio individualismo + verticalidad a una pastoral que valoriza la dimensión de comunión tanto de la *ecclesia* como del presbiterio»⁴⁵. La eclesiología del Concilio afirma que la acción pastoral tiene como objetivo la edificación de la Iglesia como signo real del Evangelio para la vida del mundo. La pastoral ya no tiene más como sujeto únicamente al pastor y a los “colaboradores del apostolado jerárquico”, sino a todo el pueblo de Dios. La actuación eclesial es la forma en que el pueblo de Dios se edifica, dejándose plasmar por la Palabra y por la Eucarística como cuerpo de Cristo, pan repartido para nosotros y para todos. Edificación de la comunidad (comunión) y su difusión en el mundo (misión) no son más que los dos lados del único camino por el que los hombres acceden a Cristo. El nuevo *Código* también evidencia, tanto en la definición de parroquia (*can.* 515) como en la de párroco (*can.* 519), el tema de la *cura pastoral de la comunidad*, concentrándolo en torno al ejercicio de los *tria munera*⁴⁶. De aquí derivan las dos coordenadas esenciales para comprender la tarea del presbítero: la relación con la comunidad, para que sea el signo que hace presente el misterio de Cristo hoy; la relación solidaria con el presbiterio y con el Obispo y, por lo tanto, con toda la Iglesia local.

Esto es entonces lo que está surgiendo lentamente: la figura del sacerdote deberá caracterizarse por la “horizontalidad” y por la “comunión”. Si se terminó el tiempo de la parroquia autosuficiente, ¿entonces también se terminó la figura del párroco aislado y monocrático! Sigue siendo necesario, pero ya no es suficiente. El presbítero es el hombre de la comunión que preside la sinfonía de los carismas eclesiales: cuida su surgimiento, custodia su singularidad y complementariedad, promueve su plena expansión misionaria. Éste es el sueño: ver nacer personas que estén en medio de la comunidad como los que sirven a la comunión. Procediendo de esta manera, el rostro de la parroquia se volverá por sí mismo misionero, porque será como la zarza ardiente que lleva a Dios.

2. Ser creyentes en el ministerio

La segunda pregunta sugiere la *cuestión esencial*: ¿El ministerio del presbítero puede transformarse en un camino espiritual? La pregunta es “esencial” porque sólo la síntesis que se produce en el ejercicio del ministerio puede hacer que el sacerdote encuentre la unidad de la vida espiritual.

La concentración en lo esencial de la acción pastoral es la condición para encontrar la unidad de la vida de fe. El sacerdote podrá ser *pastor* auténtico sólo como *creyente*. Esta afirmación puede parecer paradójica. ¿Cómo se hace para “ser pastores” sin “ser creyentes”? Sin embargo, basta reflexionar un momento: aquí no se quiere afirmar solamente que la *fecundidad* del ministerio depende de la *santidad* de la vida. Esto se decía antes, en todos los cursos de ejercicios espirituales para sacerdotes. Hoy se puede, y se debe, decir algo más: ¿es posible realizar una vivencia espiritual auténtica, no *a pesar del* ministerio, sino precisamente *en el ejercicio* del ministerio? ¿Es posible *ser pastores* sólo *siendo* (y *¡seguir siendo!*)

⁴⁵ T. CITRINI, «Il sacerdote in parrocchia», 134.

⁴⁶ Sobre la figura del párroco en el *CJC*: D. MOGAVERO, «Il parroco e i sacerdoti suoi collaboratori», in *La parrocchia e le sue strutture*, Dehoniane, Bologna 1987, 119-146; M. MORGANTE, *La parrocchia nel codice di diritto canonico*, Paoline, Cinisello B. 1985, 20ss; E. CAPPELLINI (a cura di), «Il Presbiterato: ministerialità sacerdotale e servizio pastorale», in *Episcopato, Presbiterato, Diaconato*, Paoline, Cinisello B. 278-323.

creyentes? No solamente es la cuestión esencial para el sacerdote, sino que también es el “caso serio” de la misma reforma de la parroquia. La renovación de la comunidad cristiana está calificada por el cambio de mentalidad del pastor: la “conversión pastoral” pasa por la “conversión ministerial”, y con ella también de todo el pueblo de Dios.

Éste es el punto sobre el que cae la renovación de la parroquia. Es paradójico que sea justamente la figura del pastor (en la Iglesia local) la que ofrece más dificultades para ser entendida como *via sanctitatis*. El hombre de la Palabra y de la Eucaristía, el hombre de la comunión y de la caridad, ¿cómo puede no ser discípulo del Evangelio mientras lo anuncia, lo celebra y lo transmite como experiencia de comunión? La historia del primer y del segundo milenio cristiano parecen estar enfrentadas una con la otra. En el primer milenio, Agustín – como para citar un caso emblemático – de monje pasó a ser pastor: él hace experiencia, primero *a pesar del* trabajo pastoral, después *justamente desde* el ejercicio del ministerio, de la misma *caritas* trinitaria. En el segundo milenio, grandes figuras de obispos y pastores santos también debieron buscar una santidad casi por el costado o por encima del ministerio, saciándose en otras fuentes y otras espiritualidades para sostener la opacidad de la tarea pastoral. Sin embargo, algunos – piénsese sólo en Francisco de Sales, en San Francisco Javier o en el cura de Ars – aunque partiendo de una visión individualista de la espiritualidad, porque la vida eclesial disponible no brindaba otra cosa, supieron transfigurar un ministerio que se mostró persuasivo *a través de* la caridad pastoral.

Es la cuestión de la *espiritualidad del presbítero diocesano*. En este punto, quiero decirles que la Iglesia italiana, en los años '70 y '80, produjo una reflexión de verdadera calidad⁴⁷, pero costó muchísimo tratar de llevarla a la práctica en el servicio pastoral.

Me pasó de escuchar de algunos obispos y sacerdotes nuestros la siguiente observación preocupada: se nota en el clero una fuga de la pastoral ordinaria, una sustracción de las responsabilidades cotidianas, una renuncia al servicio humilde y diario, para refugiarse en el calor de un lugar elegido o para convertirse en sacerdotes “en carrera”. A lo mejor hay un defecto de evidencia de la práctica del ministerio que mina como un mal invisible el esplendor de su testimonio. Será necesario que los pastores/obispos de la Iglesia no se sustraigan de la responsabilidad de favorecer la evidencia del “ser sacerdote” como un camino evangélico, no sólo por las condiciones personales, sino también por las situaciones pastorales. La expectativa de muchos presbíteros se centra en ver en la guía de los obispos una sabiduría que conduzca la Iglesia diocesana con verdadero sentimiento por el ministerio y la vida personal de los sacerdotes, favoreciendo el cuidado de sí mismo, el tiempo dedicado a la vida espiritual, la calidad de las relaciones entre sacerdotes, el estilo de un testimonio evangélico. La reforma de la parroquia pasa por la renovación de la vida del sacerdote, de su conciencia ministerial, de su imagen de hombre de la comunidad, porque está dedicado al servicio de la misión de Jesús.

De todas maneras, creo que es en la misma conciencia del sacerdote donde se debe producir esta “concentración en lo esencial” de su “ser sacerdote” y, a la vez, de su “ser creyente”. Dice el famoso dicho de A. de Saint-Exupéry: «Sólo se puede ver bien con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos». Encontrar lo esencial no es una operación de adelgazamiento cuantitativo de la acción pastoral, sino que es una cuestión de cambio cualitativo de los gestos y de la mente. Es una pregunta que escuché repetir a muchos, sobre

⁴⁷ El material de un decenio de Congresos y Seminarios se puede encontrar en el tomo : CEI - COMMISSIONE PER IL CLERO, *La Spiritualità del Prete Diocesano. Atti dei seminari e convegni 1979-1989*, a cura di F. Brovelli e T. Citrini, Glossa, Milano 1990, pp. 475.

todo en los encuentros del clero. Claro, muchas de las cosas de la vida dispersa del sacerdote se reducirán, otras se podarán, otras se inventarán creativamente.

Lo esencial, sin embargo, es una *cuestión de mirada, de visión*. Trato de describirlo: la predicación debe ser el lugar donde escuchar la palabra para el mismo sacerdote; la celebración, el momento de la oración común con la asamblea; el sacramento de la reconciliación, la experiencia de la misericordia que cura y salva también la indiferencia del sacerdote; la instrucción y la catequesis, el espacio para su formación personal e intelectual; la guía de la comunidad, el lugar donde plasmar su capacidad de relación; el acompañamiento de los novios y de las familias, el momento para entender hasta qué medida la alegría y el sufrimiento de las personas pueden convertirse en su propia herida y consolación; la caridad y el servicio, el modo para ser en el campo capaz de brindar obediencia al hermano, afecto desinteresado, vida sobria y pobre, y así siguiendo.

Desarrollo dos ejemplos, a título de provocación. ¿Es posible para el sacerdote un *ministerio de la reconciliación* sin sentir la exigencia de un estudio de las modalidades de acompañamiento espiritual y de una competencia sapiencial respecto de la acción moral en el mundo actual? ¿Es persuasivo un *ministerio de la catequesis* que no dedique un conveniente espacio al estudio de la Palabra, a apropiarse de un texto bíblico o de un recorrido de catequesis, a preparar instrumentos que faciliten el acceso de las personas encargadas? En Italia se dice, con un poco de humorismo: se susurra que es difícil para un sacerdote (aunque no sólo para él) leer un libro por año, se sugiere que un artículo, para ser de lectura accesible, no debe superar las quince páginas... Lo esencial de la mirada es, al mismo tiempo, lo esencial de la acción pastoral: cuando se realiza en las posibilidades del ministerio, encuentra solo su brújula. Tendríamos que volver más de cerca sobre la figura espiritual del sacerdote.

3. *Ser pastores en el discernimiento*

Podemos plantear la tercera pregunta, casi en perfecta continuidad: ¿qué relación hay entre las tareas que se le piden al presbítero y el buen ejercicio del ministerio? Es menester precisar en qué sentido el ministerio del sacerdote puede y debe ser “bueno”. El ministerio es bueno, si hace posible que la parroquia se realice como comunidad evangélica. El discurso sobre la parroquia es prioritario, porque guía el sentido del mismo ministerio del sacerdote. La parroquia, como figura privilegiada de Iglesia que insiste en un territorio para suscitar la fe en las condiciones que ofrece la vida cotidiana, delinea desde adentro el ejercicio del ministerio del pastor. Existe una correspondencia recíproca entre *imagen concreta* de Iglesia y *figura histórica* del sacerdote. Por esto un “buen” ejercicio del ministerio debe interrogarse sobre cuál es la imagen de Iglesia que quiere edificar.

La forma en la que el sacerdote se relaciona con la comunidad, sin pensarse fuera o por encima de ella, es la “*guía de la comunidad*”. Según la teología del ministerio, desarrollada en el primer informe, aquélla se debe entender como “presidencia en el discernimiento”. Sin embargo, ambas categorías (“presidencia” y “discernimiento”) son controvertidas.

El “discernimiento” asume generalmente un sentido carismático⁴⁸, mientras que la “presidencia” es una categoría de muchos significados. “Presidir” tiene un valor icónico (*in persona Christi*), un significado sacramental-litúrgico (presidencia eucarística) y un aspecto funcional (capacidad de *leadership*)⁴⁹.

Es distinto decir que el pastor “preside” la comunidad «en nombre de Cristo», o que preside la eucaristía *in persona Christi* o, también, que preside por cuanto posee algunos “poderes” jurídicamente establecidos por el derecho en relación a la guía y a la organización de la comunidad. Visto de cerca, el concepto de “presidencia” cambia en base al contexto de funcionamiento. No quiere decir, por ejemplo, que una buena presidencia de la eucaristía comporte sólo por eso un buen manejo en la guía de la comunidad. De esta manera, si se enfatiza el momento solemne de la fe o de la celebración sacramental, la presidencia asumirá un sentido más bien comprometido; si, en cambio, nos dirigimos a la tarea normal y ordinaria de guiar a la comunidad, la presidencia podrá asumir un significado más general y difuso. Cada presbítero sabe, sin embargo, que la Iglesia se construye también en el humilde servicio de la edificación de la comunidad, en la promoción de los ministerios, en el reclamo comunitario y personal para escuchar la Palabra, en el trabajo diario de comunicación de la fe, en el contacto personal mediante la celebración penitencial y la guía espiritual, en la visita a las familias y en la presencia ante situaciones de sufrimiento y de dolor de la gente. El pastor vive estas relaciones como “guía de la comunidad”: “guía” no significa sólo su ejercicio oficial, sino también toda la gran cantidad de intervenciones, de presencias, de paciencia, de escucha, de acompañamientos, que construyen verdaderamente una fraternidad evangélica. Piénsese sólo en la valiosa y escondida capacidad que se requiere para acompañar a los padres de los niños en la iniciación cristiana; considérese la oportunidad de la preparación para el matrimonio de los novios (curso y encuentro personal), para no transformarla en un encuentro burocrático o fiscal; pruébese pensar en la decisiva figura que se da de la comunidad y del ministerio en presencia del sufrimiento y de la muerte. Éste es un simple modo de encontrar lo esencial, no sólo por el lado de la vida personal, sino también del servicio pastoral: se necesitaría que juntos, sacerdotes y laicos, fijaran los pocos y decisivos puntos de un *Liber pastoralis*, de una suerte de “regla de las comunidades”⁵⁰.

Señalo una dificultad en particular en la situación actual: la acción del sacerdote que, frente a la demanda religiosa, que se presenta generalmente de modo convencional y rígido, responde a veces de forma bastante rutinaria y muy poco atractiva. El ministerio se vive de manera burocrática: este es un peligro ligado a la repetición. Este defecto a veces está agravado cuando se vive el ministerio como un *status*, como sucede hoy para los roles en la sociedad compleja. La función exige una cierta “profesionalidad”, pero con escasa inversión personal. De esta manera, observamos (por lo menos en Italia...) un ministerio que funciona a dos velocidades: para la identificación personal *como sacerdote* se nos confía a toda una serie de momentos en los que se trata de recuperar la vivacidad mediante los grupos de escucha, del evangelio o de oración, a través de relaciones y encuentros selectivos y homogéneos; mientras que queda el rol del sacerdote *como pastor* en el deber “profesional” de responder a las expectativas que pertenecen a su “función”. Dos velocidades generan dos figuras del ministerio: la oficial del rol y de la profesión, y la intensa y emotivamente significativa de las

⁴⁸ Para los problemas que se están tratando, véase: G. ANGELINI, «La categoría del discernimiento» e «Oltre l'arbitrio e la ripetizione. Le condizioni di una decisione pastorale saggia», *RivCItt* 57 (1986) 86-98 e 646-656.

⁴⁹ Cfr. S. DIANICH, «I presbiteri che esercitano bene la presidenza» (1 Tm 5,17)», *RivCItt* 57 (1986) 246-256: 247-250.

⁵⁰ Señalo un pequeño libro sugestivo de di D. BONHOEFFER, *Una pastorale evangelica*, Claudiana, Torino 1990.

relaciones breves. Un pastor “funcionario” en los gestos oficiales y uno “amigable” en las relaciones breves y grupales genera una figura pastoral desdoblada y desenfocada.

En mi opinión, hay dos aspectos que podrían devolver la imagen “buena” del ministerio del sacerdote. En primer lugar, la metáfora del “buen pastor” puede ejemplificar aún hoy la unidad de un ministerio de guía y de relación: el pastor “conoce” sus ovejas y las “guía” hacia los prados de la vida. Sugiero retomar los tres polos esenciales que ayudan a encontrar el centro de la pastoral ordinaria: el día del Señor centrado en Palabra, Eucaristía y comunidad; la atención a la vida de los adultos y de las familias; la relación con el territorio, es decir, la promoción de la forma doméstica del cristianismo en la vida cotidiana de la gente. Son los puntos esenciales de la pastoral (domingo, figura adulta de la fe, proximidad a las personas) en torno a los que el sacerdote puede concentrar y a veces también replantear su trabajo pastoral, evitando dispersiones inútiles y dañinas. Esta “concentración” también ayudará a racionalizar el ministerio del sacerdote, sustrayéndolo de aquellos cometidos que poco tienen que ver con la presidencia, aunque a lo mejor induzcan a capacidades gerenciales o socializantes de muchos.

En segundo lugar, otro aspecto de ejercicio “bueno” del ministerio será el estilo renovado del presbítero como hombre de la comunión. Pensándose como presidencia en el discernimiento, la guía de la comunidad podrá concebirse como corresponsabilidad solidaria con los laicos y, antes aún, con los sacerdotes de la misma zona pastoral. Hoy no se puede vivir el ministerio del párroco sino dentro de una intensa colegialidad, que si bien por un lado limita su acción, por el otro la vuelve seguramente más eficaz.

Hay una razón teológica que empuja a favor de una conducción colegiada: el concepto de presidencia remite a un *collegium* de presbíteros, solidariamente con el ministerio del Obispo, en el cual se concentra justamente el valor icónico de la presidencia ministerial. El “poder” sacramental y de jurisdicción, en el pasado, puede haber ligado estrechamente al pastor a la *propia* parroquia; el cuidado que ponga por la edificación de la comunidad puede transformarlo hoy en el cruce de una serie de fructuosas colaboraciones y convergencias. Sin este cambio en la conciencia eclesial, cada llamada a la colaboración puede caer en el limbo de las buenas intenciones, que chocan con la evidencia que “solos es mejor”. La guía de la comunidad nunca se podrá ejercer exitosamente como la empresa de uno solo: ella también debe ser “católica”, capaz de guiar (sacerdotes y laicos) hacia el *oikodomé* (edificación) de la Iglesia, para que sea el signo real del evangelio acogido. Sólo así la presidencia no se replegará sobre sí misma, sino que tendrá una connotación misionaria. Hay que moverse cada vez más hacia una pastoral de conjunto: ésta no es sólo una necesidad que deriva del momento, sino que aparece hoy más coherente con la imagen de la comunidad cristiana. No es posible construir la Iglesia-comunión sino con un estilo y gestos de comunión.

4. *Ser padres en la fe*

La cuarta pregunta de nuestro itinerario plantea la cuestión de la elección estratégica: ¿A qué debemos apostar, desde el punto de vista pastoral, en la presente situación? Es la antigua cuestión del punto de partida para una renovación pastoral. ¿De dónde partir? ¿A qué apuntar? Para muchos, la pregunta termina siendo también la elección con la que se ensañan casi obsesivamente en la pastoral: por ejemplo, eligen la familia y se dedican de lleno sólo a ella. Es el punto más delicado, pero se necesita indicar con prudencia y previsión, no una elección material (hacer esto con exclusión de aquello), sino una “dominante”: la del *servicio a la fe de las personas*. La elección está justificada por el hecho de que ya no se puede seguir

dando por descontada la fe y sus procesos de transmisión en el momento presente. El redescubrimiento de la “maternidad de la Iglesia” es el momento que debe motivar un valiente repunte de las formas de iniciación a la vida cristiana. Si, como dijo alguien, todo el accionar pastoral se resume en dos cuestiones cruciales, es decir, las condiciones para “entrar” a la Iglesia y las condiciones para “permanecer en ella”, entonces el sacerdote deberá redescubrir su capacidad de “generar a la fe”.

Ser padre en la fe será para el presbítero el descubrimiento de la forma propia de fecundidad. Como hombre de la comunión, él favorece una comunidad de carismas, pero la comunión se transforma en fecunda si genera continuamente nuevos hijos a la fe.

Un denodado esfuerzo de la Iglesia de muchos países se concentró, en estos tiempos, en el tema de la “iniciación”⁵¹. Se podría decir con una metáfora que el rostro misionario de la parroquia tiene necesidad de que el pastor sea el “hombre de la puerta abierta”. Él debe acompañar y favorecer los ingresos, habitar el umbral para que el pasaje hacia la fe y la comunidad se facilite. En esto redescubrirá la paternidad espiritual que sola puede ser el antidoto que corrige desde adentro la imagen funcional y burocrática del párroco.

Con esta finalidad sugiero sólo una reflexión. A menudo se escucha plantear la cuestión de las “condiciones” de acceso a los sacramentos, como una pregunta que divide los ánimos entre laxistas y rigoristas. Cuando las coaliciones se polarizan, el problema ya está comprometido, pero hay que tener en cuenta que lo que queda en el medio es la vida de las personas. Con este fin, las metáforas de la maternidad de la Iglesia y del “ser padre” del sacerdote sirven de ayuda segura. No se trata de poner las condiciones de acceso (a los sacramentos y a la vida cristiana) como horcas caudinas para arrinconar a las personas y las familias que a menudo son, a su vez, víctimas de los problemas de la vida, materiales o sociales. No se trata de liquidar los gestos cristianos a buen precio, para no perder el número de participantes en la vida de la Iglesia. La gracia cristiana “a buen precio” no está hecha para excluir, sino para que la libertad de hombres y mujeres pueda percibir que el regalo de Dios es una aventura que cambia la vida. La “paternidad espiritual” del pastor es la forma propia de su *auctoritas*, palabra lamentablemente corrompida por el modelo paternalista con el que tan seguido se ejerció. Pero “autoridad” significa persona que “hace crecer”, que indica la dirección, que abre el camino, que descubre la vocación.

La nostalgia del padre, tan fuerte en la sociedad moderna, es nostalgia de la dimensión vocacional de la vida. Si el sacerdote llega a comprenderse nuevamente como el hombre que facilita los “ingresos a la fe”, volverá a ser el hombre de la vocación y de la convocación eclesial. Recordemos si no la ininterrumpida tradición de figuras de pastores que supieron “ser padres” para muchas generaciones de hombres y mujeres, conduciéndolos a la fe como a la forma “buena” de la vida. Quizás aquí se pueda apostar a que se concentre la elección estratégica del sacerdote en el contexto del rostro misionario de la parroquia.

5. *Ser hermanos en la humanidad*

⁵¹ Recuerdo algunos documentos de la Iglesia italiana (sobre el catecumenado de los adultos y de los jóvenes no bautizados y sobre la conclusión de la iniciación en edad adulta): ahora se pueden encontrar recopilados en *L'iniziazione cristiana*, a cura dell'Ufficio Catechistico Nazionale. Servizio Nazionale per il Catecumenato, LDC, Torino 2004, pp. 143; en lo que respecta a la iniciación cristiana de los jóvenes, cfr. A. CAPRIOLI, *Iniziazione cristiana: tre domande*, LI Asamblea CEI, Roma 19-23 maggio 2003, *RegnoDoc* 48 (2003) 327-334.

Finalmente la última pregunta, por cierto no la menos importante, porque representa la condición existencial de todas las anteriores: ¿Bajo qué condiciones humanas y espirituales es posible una renovación del “ser sacerdotes”? ¿El ser pastores realiza verdaderamente una figura espiritual capaz de atraer la pasión de una existencia? En torno a esa experiencia debería realizarse también la síntesis existencial, que encuentra en la dedicación a la Iglesia, y a la Iglesia local, su eje espiritual. Bastaría pensar qué significa llevar adelante una verdadera dedicación al ministerio de la palabra y de la catequesis; qué inversión espiritual y qué crecimiento personal puede acaecer en el ministerio de la reconciliación, en el discernimiento de la conciencia de las personas, etc.

¿La figura del pastor que delineamos es posible? ¿Cuáles son las condiciones para que el creyente que se hace sacerdote sea un auténtico hombre espiritual y un hombre en la alegría? Me parece que las actitudes espirituales que ayudan a hacer crecer en la humanidad y en la paz también la existencia del sacerdote, conduciéndolo a una sabia visión de las cosas, hoy son particularmente necesarias, en un momento sin referencias objetivas. Indico algunas actitudes que podrían proceder de una guía de la comunidad vivida como forma evangélica.

En primer lugar, el sentido *eclesial*, es decir, la capacidad cordial y unánime de insertarse en el camino de Iglesia, en un trabajo hecho de muchas colaboraciones, de aptitud para escuchar y para aceptar la convergencia común, porque esto es importante para la vida de las personas, para sustraerlas de la dispersión moderna donde todos prueban todo, pero no construyen nunca una historia, porque no se arriesgan a recorrer caminos de fidelidad. El sentido de la Iglesia, de la tradición viva en la que estamos insertos, del camino pastoral de nuestras comunidades; la memoria de los itinerarios ya recorridos, hoy son fundamentales, en un tiempo de movilidad del clero.

En segundo lugar, la capacidad *relacional*, es decir, la aptitud para entrar verdaderamente en el corazón de las personas, de sus problemas, de su camino, sabiendo que la buena presidencia de la comunidad es la forma esencial también del crecimiento personal del sacerdote, el lugar donde se realiza la caridad pastoral, interiormente asumida, el «estar en el medio como uno que sirve», que es la imagen evangélica por excelencia del servicio ministerial. El estar en el medio recuerda la “intercesión” de la oración, el ser el punto de encuentro de muchas relaciones, el ser animador atento y cuidadoso de activas colaboraciones: éste es el “lugar espiritual” del sacerdote.

Finalmente, la aptitud *sintética*, es decir, el esfuerzo de mirar la pastoral con una mirada de conjunto, de tomar el entero, de no dejarse llevar por mil cosas, de no ser sofocado por la inmediatez sin proyectar, sin la serenidad de rezar, pensar, estudiar, formarse, cultivar la amistad también entre sacerdotes. Todo eso es importante también para que el sacerdote no sea arrastrado por un trabajo estresante, sin meta, que corre detrás de las situaciones, pero que a veces le da la impresión de haber corrido en vano. La caridad del pastor se debe dejar medir por la misión pastoral, debe crecer espiritualmente en su atmósfera, debe convertirse en la evidencia de que hoy también el ministerio es una cosa buena y justa, es lugar de consolación, es motivo de alegría.

Todo eso, sin embargo, no será posible si el presbítero no deviene también un *hermano en la humanidad*, es decir, una persona que no teme llevar adelante el esfuerzo que implica vivir, que aprende de las familias la interminable abnegación que proviene de los afectos, que no se escuda en su ministerio para cubrir las propias debilidades o agresividad. La humanidad del sacerdote, sobre todo cuando está ejerciendo su rol, parece oscurecerse,

dejando a la vista las dos imágenes más difundidas: la del que censura sus propios sentimientos y emociones, pagándolos con el precio de la dureza y de la insensibilidad; la del que, en cambio, los ostenta, convirtiendo el ministerio en el relato de su biografía emotiva, muchas veces ni siquiera muy original. Entre los dos extremos del rol oficial y de la interminable adolescencia, el “ser sacerdote” podrá hacerse camino como hombre reconciliado, es decir, hombre de relaciones fuertes y tiernas, de gratitud sincera, de amistades profundas, de atención cuidadosa, de humorismo consigo mismo y de abnegación sincera. Para que así sea, no podrá sino cuidarse, tendrá que tomarse a pecho la oración, el reposo, la lectura, la distensión, el viaje, la salud, la casa, con sobriedad y dignidad, es decir, todos esos momentos de los que viven los hombres y las mujeres de hoy. Ser hermano en la humanidad será para él el viático para que los demás puedan ser hombres en la fraternidad, para hacer que ellos disfruten la comunión evangélica, fragmento histórico de la *communio sanctorum*!

Franco Giulio Brambilla

LA FIGURA ESPIRITUAL DEL PRESBITERO DIOCESANO

Sobre la espiritualidad del sacerdote se dijo y se escribió mucho, quizás demasiado. Todos los movimientos de reforma del clero a lo largo de la historia apuntaron sobre la renovación de la vida espiritual. Muchas veces esta renovación trató de introducir como temas de la conversión de la vida del sacerdote dimensiones de la existencia cristiana y de la espiritualidad del ministerio que parecían provenir de otro lugar respecto de la vida pastoral del *presbítero diocesano*. Sobre todo en la modernidad, la reforma de la vida espiritual del clero recibió provocaciones de la vida religiosa, en especial de los modernos órdenes religiosos de vida apostólica. Parecía (y a veces todavía parece) que el ejercicio pastoral del ministerio no podía ser un lugar de santificación, es decir, una forma del discipulado cristiano. Y que para realizar esto, el sacerdote debiera tomar recursos externos al ministerio diocesano.

Esto se comprende con el fondo de la crisis de la imagen teológica de la Iglesia local, y por la comprensión prevalentemente jurídica del cargo del párroco. Para el sacerdote, el lugar de santificación estaba ligado a la eucaristía, pero como gesto de culto desenganchado de una eclesiología de la Iglesia local, y en particular de la parroquia. Por eso, la renovación conciliar que trajo al centro (algunos hasta llegaron a afirmar que al primer lugar) el tema de la Iglesia local o Iglesia reunida en torno a la eucaristía del Obispo, no podía dejar de plantear la cuestión de la *espiritualidad del sacerdote diocesano*.

Lo que caracteriza nuestra perspectiva es el esfuerzo de focalizar *la figura espiritual del sacerdote diocesano*, es decir, del presbítero en cura de almas. Esto no debe entenderse contra o de costado de las demás figuras del ministerio (órdenes religiosos, institutos seculares o misionarios), pero lo que resulta extraño es que sea justamente al sacerdote diocesano al que le cuesta darse un “rostro” espiritual, cuando la imagen evangélica del pastor debería referirse sobre todo al obispo y al sacerdote en cura de almas. De aquí nuestra perspectiva que quiere delinear la figura espiritual y la vivencia existencial del sacerdote en cura de almas a partir de la verdad teológica del ministerio como servicio a la fe de la gente, es decir, de la conciencia cristiana. Procederé en dos etapas: 1) delinearé en primer lugar la figura del ser-presbítero-diocesano como “figura de valor” cristiana; 2) mostraré como, en el mismo ejercicio del ministerio, el sacerdote diocesano encuentra las formas de su vida espiritual y la unidad de su vivencia existencial.

1. EL MINISTERIO DIOCESANO COMO FORMA DE VIDA ESPIRITUAL

En primer lugar, se trata de traer el tema de *la figura espiritual del sacerdote diocesano*, es decir, del presbítero en cura de almas⁵². A ella brindó – como decía en mi

⁵² La literatura que se dedicó al tema está exterminada: confróntese A. BARRUFFO, «Sulla spiritualità del presbitero», *CivCatt* 140/3 (1989) 501-507; M. CAPRIOLI, «Unità e armonia della vita spirituale. In margine al n. 14 del Presbyterorum Ordinis», *Ephemerides Carmeliticae* 33 (1981) 91-123; ID., «I presbiteri, ministri del popolo di Dio. Traiettorie conciliari e contenuto dottrinale del n. 4 del Decreto “Presbyterorum Ordinis”», *Teresianum* 34 (1983) 121-145.307-334; A. FAVALE, *Spiritualità del ministero sacerdotale*, LAS, Roma 1985, pp. 176; B. FRALING, «Müssen Priester Vorbild sein? Überlegungen zum Ethos des kirchlichen Amtes», *TuG* 70

informe de apertura – una contribución decisiva el teólogo milanés G. Moiola⁵³, que estimuló después una profunda reflexión en la Conferencia Episcopal Italiana. Me parece que su resultado se podrá recopilar en torno a tres intuiciones. Éstas declinan la *imagen del creyente que se hace sacerdote y que se mantiene creyente justamente en ejercicio de su ministerio en la dedicación a la Iglesia local*. Delineo esta tesis con tres expresiones: una espiritualidad *cristiana*, una espiritualidad *diocesana*, una espiritualidad *presbiteral*. El punto de partida es «la conciencia de que el ser-presbítero-diocesano es una *figura de valor cristiano*, y en su realización, el presbítero mismo se realiza como “hombre espiritual”»⁵⁴. Es menester una paciente reconstrucción de la “figura de valor” del presbítero diocesano como auténtica posibilidad de vida espiritual. El recorrido pasa a través de un triple subrayado: el sentido auténtico de la vida espiritual “cristiana”, la “calidad de diocesano” como referente para la vida del sacerdote, la “dedicación a la Iglesia local” como forma de su vocación espiritual.

1.1 Espiritualidad *cristiana*

La vida del sacerdote en el ministerio debe hacer posible una auténtica vida espiritual cristiana. La existencia en el Espíritu hoy está sujeta a la interpretación de la religión “débil”, a la que hicimos referencia ayer. Con este fondo, al sacerdote también le cuesta construir su propia experiencia cristiana como una experiencia “espiritual” y expresar su propia vivencia espiritual de forma “cristiana”. Es necesario, por lo tanto, trazar una fenomenología del creyente cristiano.

Las preguntas de partida son: ¿Cómo se caracteriza un hombre en cuanto cristiano? ¿Cuáles son las líneas sintéticas que caracterizan a un hombre espiritual como cristiano? El cristiano no es sólo el *hombre religioso*, aún el hombre religioso más auténtico, abierto al sentido del “misterio” de la existencia humana y, por lo tanto, al Absoluto. El cristiano tampoco se puede definir en la simple figura del *hombre creyente*, el hombre en el cual el sentido del Absoluto y de la relación de obediencia y de comunión con el Absoluto se deja normar por una intervención “reveladora” de Dios. Los puntos que califican la figura del *creyente cristiano* conducen a estos tres:

(1980) 97-116; V. GROLLA, «La vita spirituale dei presbiteri di fronte a nuovi problemi», *RCIt* 70 (1989) 257-272; R. GUERRE, *Spiritualità del sacerdote diocesano*, Ed. Mazziana, Verona 1989 (or. bras. 1987); M. HEBRAIZ, «Espiritualidad sacerdotal. Líneas de respuesta a un reto de la gracia sacerdotal», *Revista de Espiritualidad* 43 (1984) 95-127; P. RABITTI, *Il prete. L'uomo della carità pastorale. Note sulla spiritualità del prete diocesano*, Dehoniane, Bologna 1980.

⁵³ La meditación frecuente del tema produjo una abundante reflexión. Temi maggiori per una spiritualità del clero diocesano», *La Scuola Cattolica* 91 (1963) 469-495; «Per un orientamento bibliografico sulla spiritualità del clero diocesano», *ivi* 91 (1963) 531-536; «Concilio Vaticano Secondo e spiritualità del clero diocesano. Riflessioni e problemi», *Presenza Pastorale* 39 (1969) 454-475; «Sul ministero presbiterale come ideale di vita», *Communio* n. 4 (1972), 3-11; «Per una ripresa di coscienza della sacramentalità dell'ordine sacro», in *Sacerdoti nello Spirito*, Triuggio, 1973, 149-166; «Sacerdozio del Nuovo Testamento e ideale di vita nella storia della spiritualità cristiana», in *Sacerdoti nello Spirito*, 167-184; «Dogmatica e storia nella “definizione” del ministero presbiterale», in *Chiesa per il mondo, II. Fede e prassi*, EDB, Bologna 1974, 89-96; «Parlare ancora, oggi, di “spiritualità” sacerdotale?», *RivCIt* 65 (1984) 162-167. Las contribuciones precedentes, junto con otras, se recopilaron en G. MOIOLI, *Scritti sul prete*, Milano, Glossa, 1990, pp. 325 [de ahora en adelante citaré de esta recopilación, con el título de la contribución].

⁵⁴ Cfr G. MOIOLI, «Linee storiche», in *Scritti sul prete*, 195.

* su identidad radical toma los contornos de Jesús de Nazareth, de la *referencia a Jesús de Nazareth*: él es la revelación, él es el evento-verdad, él es el Absoluto concreto, es el lugar de la obediencia-comunión con el Absoluto, como dice el apóstol Juan: «Camino - Verdad - Vida»: *Vida* como riqueza total del misterio de Dios, comunicada en el Verbo-Unigénito, *Verdad* como Vida manifestada, que se comunica; y por esto *Camino*, es decir, posibilidad de encuentro y de comunión.

* la referencia radical a Jesús de Nazareth funda, en el cristiano, la *conciencia de una paradójica historicidad*: él no puede no dejarse comprender, no devenir «contemporáneo» a un acontecimiento que lo precedió; y, a la vez, permanecer en la singular situación de su tiempo, de su momento histórico, de su condición cultural, humana, etc. Es la paradoja que pone al cristiano en situación de «memoria»: no de repetición material, sin prescindir de la historia, respecto del evento de Jesús de Nazareth. La situación de “*memoria*” que caracteriza al creyente cristiano se encuentra en el cruce de dos líneas: por un lado, la capacidad del acontecimiento único, irrepetible, absoluto de Jesús de dar su forma al existente humano históricamente situado en el tiempo; por otro lado, la posibilidad de que, por motivo de esta forma cristológica, el cristiano viva y actúe con una “coherencia creadora”, y no una pura repetición del acontecimiento que es Jesús. En ese sentido, el creyente cristiano debe ser definido como “*espiritual*”: en él, el Espíritu de Jesús enseña una «fidelidad absoluta y creadora» al Hijo, porque hace posible, en una existencia humana, la paradoja del ser-memoria. “Cristiano” y “espiritual”, de esta manera, coinciden: no solo en el plano de los contenidos, sino también en el de la síntesis vivida, o de la toma de consciencia de la paradójica situación de historicidad del discípulo de Cristo.

* finalmente, esta referencia “espiritual” al acontecimiento absoluto que es Jesús de Nazareth, se realiza en una comunidad concreta de creyentes, *la comunidad eclesial*. No se trata de una sobreestructura, sino de una dimensión del ser-creyente: la experiencia de un cristiano se hace discernir por la referencia a la fe de la Iglesia concreta a la cual pertenece; e integra esta referencia en una síntesis vivida. Parece, a primera vista, que la Iglesia haga perder la inmediatez de la relación con Jesús; pero el creyente cristiano no la percibe como intermediación o enajenamiento. La interioridad y la profundidad de la comunión en Cristo se experimentan aceptando y viviendo el “riesgo” de exponerse a la “mediación” humana de la Iglesia, encontrando en ella – a pesar de opacidad, límites, pecados – una transparencia real del “misterio”.

1.2 Espiritualidad *diocesana*

Las tres dimensiones del hombre espiritual como creyente cristiano, encuentran además una configuración singular en la experiencia cristiana *dentro de una Iglesia local*. La recuperación de la centralidad de la Iglesia local en el posconcilio favoreció, por cierto, el redescubrimiento de una dimensión de la Iglesia, centrada en el anuncio, reunida en torno a la eucaristía del Obispo, en la vida carismática de los creyentes. Palabra, Sacramento y Carisma (donde pertenece necesariamente el Ministerio ordenado) son las tres dimensiones estructurales de la Iglesia local. La paradójica historicidad de la figura del creyente cristiano se realiza, por eso, en la Iglesia local, con la tradición espiritual que connota cada Iglesia, impregnada de su historia, de su cultura, de sus lenguajes y de sus acciones pastorales. La determinación territorial (diacrónica y sincrónica, tiempo y espacio) de una Iglesia local, en la sinfonía de las Iglesias de un mismo pueblo, no es sólo un escenario para el anuncio del

evangelio, sino que es el momento esencial para su “inculturación”, es el evangelio para y en la vida de la gente.

El territorio, para la diócesis y las parroquias de una Iglesia local, no es sólo un ámbito geográfico, sino el lugar cultural en el cual acontece la transmisión del evangelio que genera la Iglesia en el espacio y en el tiempo. El territorio como “lugar cultural” se debe entender en sentido antropológico, es decir, es la vida cotidiana de las personas, con su historia y su tradición cultural.

Ya en el NT existe una relación fecunda entre *la* Iglesia y *las* Iglesias, entre la dimensión católica-universal (en relación con Roma) y la particular-local. Dicha dialéctica, que continúa en el período patrístico, parece disminuida en el universalismo de finales del medioevo y de la época tridentina y fue redescubierta en su calidad teológica por el Vaticano II. La Iglesia local no se debe entender como una parte o una fracción de la Iglesia universal, sino que es la Iglesia universal que se realiza y concretiza en un lugar. Queda abierta la discutida cuestión relativa a una primacía ontológica de la Iglesia universal sobre la Iglesia local (cfr. *Communio notio*, 28 de mayo de 1992). La conciencia de pertenecer a una Iglesia local todavía no logra afirmarse en la conciencia espiritual de los creyentes. Si la pertenencia a la Iglesia es débil, también resulta débil la conciencia de pertenecer a la Iglesia local y a la propia parroquia. La forma débil de la religión centrada en una relación espontánea e inmediata con Dios hace sentir la pertenencia a la Iglesia ligada sólo a motivos sentimentales (y no teológicos).

Una espiritualidad diocesana dice que el creyente nace y crece como “memoria espiritual”, dentro de una transmisión histórica del evangelio y de la fe, de la iniciación a la vida sacramental, en la huella de una específica comunidad creyente. La “llamada universal a la santidad” (LG cap. V) se realiza *en la* Iglesia local y a partir *de la* Iglesia local. La referencia a la Iglesia diocesana se convierte en la atmósfera espiritual donde el creyente vive su referencia concreta a la Iglesia, su *relación práctica* con la fe (la parroquia en primer lugar, después también la asociación, el movimiento, el grupo, etc.). Espiritualidad “diocesana” significa, por lo tanto, relación histórica con las formas de la fe, dentro de la corriente viva de una tradición espiritual, que construye la historia de la Iglesia en un lugar. La *communio* debe asumir esta *concretez histórica* si no quiere reducirse a un vago afecto, pero la *concretez* de la pertenencia a la Iglesia local debe descubrir siempre el valor teológico de la *communio* si no quiere transformarse en comunidad étnica o psíquica.

Un sello particular de la Iglesia local es la figura del Obispo y de su presbiterio, dentro de la sucesión del ministerio episcopal que preside la vida de la Iglesia: el redescubrimiento del valor sacramental del episcopado, dentro de la colegialidad apostólica con la guía de Pedro, dio un giro sacramental a la eclesiología local, en el contexto de la doctrina sobre el pueblo de Dios. La figura del sacerdote también fue liberada de su nexo estrecho a lo sacro (el sacerdocio para la eucaristía) típico del período postridentino, y colocada dentro del anuncio, la celebración y la guía pastoral, que encuentran su momento cúlmine en la eucaristía del Obispo para edificar la Iglesia local.

Aquí es donde se encuentra el lugar de una espiritualidad diocesana y de sus momentos fuertes: la Iglesia local se convierte así en un sujeto espiritual en el territorio, desde cuyo interior parten todos los caminos de los bautizados para vivir la secuela de Jesús, la buena relación con el Señor. La Diócesis (y la parroquia) es el lugar del evangelio transmitido donde se edifica la Iglesia en el mismo acto de dar el evangelio al mundo. Es la Iglesia local la que

anuncia, celebra y vive la caridad y el servicio al hombre, entrelazando las condiciones histórico-culturales y las situaciones civiles que forman el tejido vivo del evangelio hoy.

De esta manera, cada Iglesia local se da un propio “rostro”, constituido por la trama de las relaciones recibidas de la historia y retomadas hoy creativamente. La vida espiritual de cada uno, escuchar la palabra, la celebración de la eucaristía y de los sacramentos, el regalo de sus propios carismas, la participación en la misión de la Iglesia, el discernimiento comunitario, los órganos de participación, el proyecto pastoral, son los elementos de una espiritualidad diocesana en la medida en que pasan a constituir el rostro de la Iglesia y la historia espiritual de sus creyentes.

1.3 Espiritualidad *presbiteral*

La Iglesia local es, por lo tanto, el *milieu*, es decir, el clima espiritual en el que cada vocación se realiza en la historia. Esto vale para todos los creyentes, laicos, presbíteros, religiosos, misioneros, en la medida en que ellos viven y operan en la Iglesia local. Para el ministerio diocesano en modo peculiar, esta dimensión está identificada en la relación sacramental y espiritual entre el sacerdote y el obispo *al servicio de una determinada diócesis*. La recuperación de un vínculo sacramental con el obispo, dentro de la común misión de edificación de la Iglesia, como signo vivo del evangelio acogido para la vida del mundo, fue muy lenta. En la obra del card. Mercier, al comienzo del siglo XX, la figura espiritual del sacerdote no podía pensar todavía la relación con el obispo en términos de sacramento. El modelo dionisiano de la misión jerárquica del obispo proveía el contexto que daba las coordenadas espirituales al *servitium dioecesis* del sacerdote. La incardinación se interpretaba de esta manera dentro del esquema jerárquico dionisiano, que aunque estaba dirigida hacia el rebaño, permanecía más en relación con el obispo que con la diócesis o Iglesia particular. La separación entre misión jurisdiccional-pastoral, propia del Obispo, y sacramento del orden, propio del sacerdote con referencia a la Eucaristía, no lograba producir todavía una visión sintética de la figura espiritual del sacerdote.

Sólo con el Concilio⁵⁵ la “cualidad diocesana” del sacerdote recibe una nueva luz. En primer lugar, mostrando cómo la referencia del sacerdote al obispo radica en que los dos “derivan” del sacramento del orden; en segundo lugar, la calidad de diocesano se ve en la *dedicación” estable*, con el obispo y en referencia al obispo, *a esta Iglesia y en esta Iglesia*. Los factores que intervinieron para empujar en esta dirección eran dos: el primero, ya lo vimos, fue la recuperación de la centralidad de la Iglesia local; el segundo, es la retoma de la dimensión colegiada del “presbiterio”, por lo que éste debe ser pensado como un *collegium*. La referencia a la Iglesia local como horizonte en el cual leer las ulteriores distinciones permitía integrar las otras modalidades de servicio estable a la Iglesia y la apertura a la Iglesia universal. La recuperación de esta visión se confirmó también por la retoma más clara del modelo agostiniano para expresar la figura de valor del obispo y del presbítero, que entraba en dialéctica con el modelo dionisiano y sus sucesivas interpretaciones sacrales postridentinas. Uno se hace sacerdote en una Iglesia local y para una Iglesia local, centrada en la eucaristía en torno al obispo y a la fraternidad presbiteral, que edifica la Iglesia como lugar del evangelio vivo para la vida del mundo.

⁵⁵ Cfr. G. MOIOLI, «Concilio Vaticano II y espiritualidad del clero diocesano», en *Escritos sobre el sacerdote*, 91-112; «Líneas históricas», en *idem* 199-202; «Líneas interpretativas sintéticas», en *idem* 210-220. En la misma línea, G. COLOMBO, «La espiritualidad del Presbítero diocesano en la perspectiva de la teología dogmática», en *La espiritualidad del presbítero diocesano*, 249-267.

La ganancia esencial de esta reflexión, bajo el perfil teológico, se puede indicar desde una doble perspectiva. La primera: es necesario privilegiar el horizonte más amplio de la misión de la Iglesia, y en especial de la Iglesia local para definir al sacerdote. La segunda: es necesario recuperar la relación con el obispo dentro del “único presbiterio”, entendido como un *collegium*, sobre la base del sacramento del Orden. De allí deriva la instancia de repensar el sacramento del orden en relación a la cambiada visión eclesiológica y de integrar también la figura del Obispo (y, en orden dependiente, del diácono) para determinar la especificidad del ministerio, sobre la base del único origen sacramental.

La referencia del presbítero al obispo se presenta como esencial para repensar la figura del sacerdote. Por cierto, la relación no se podrá describir simplemente en términos de “derivación” o de “dependencia”, ni tampoco la “superioridad” del obispo se podrá considerar como una reserva de tareas, entendida en una línea prevalentemente cuantitativa. La relación, que en términos propios es la del obispo-presbiterio, no puede quitar consistencia al ser y a la misión del sacerdote. La diferencia entre ellos se da, precisamente, en la referencia diversa a la Iglesia local. La determinación dogmática no puede ir más allá. La ulterior precisión positiva de la relación puede ser sólo «el resultado de una seria búsqueda teórico-práctica, que compromete juntos al obispo y a los sacerdotes»⁵⁶, dentro del único presbiterio. Se trata de una búsqueda espiritual que hace del servicio a la fe de la gente no sólo el lugar de la vida y de la pasión del sacerdote, sino también el signo de una *dedicación estable*, de una obediencia al Señor dentro de una fraternidad apostólica (el presbiterio), es más, dentro de todo el pueblo de Dios y a su favor. “Con ustedes, cristiano; para ustedes, sacerdote”. Ésta es la “figura de valor” de la espiritualidad diocesana que puede ser capaz de apasionar todavía hoy una vocación eclesial y una vivencia cristiana. Dar la vida y donarla dentro de una fraternidad, que es el lugar en el cual acogemos el evangelio y lo celebramos en el misterio de la pascua de Jesús para edificar la Iglesia de libre unión, ésta es sintéticamente la *espiritualidad diocesana presbiteral*. No es sólo un valor teológico, sino una “figura de valor”, es decir, ¡una realidad que puede y debe convertirse en vivencia espiritual!

2. LOS “LUGARES ESPIRITUALES” DE LA VIVENCIA DEL SACERDOTE

La *dedicación estable* a la Iglesia local, reunida en torno a la eucaristía del obispo, por el servicio al evangelio donado a la vida de las personas: éste es la zarza ardiente de la vivencia espiritual del sacerdote diocesano. Hablo de “dedicación estable”, y no sólo de “entrega”, para indicar una “forma de vida cristiana” que asume el rostro de una vocación y debe realizarse en una vivencia espiritual. Esta vivencia espiritual no se debe realizar por encima del ministerio – ya lo recordé varias veces – sino dentro del ministerio, *en el ejercicio mismo del servicio a la fe de la gente*. En esta segunda parte de mi intervención, trataré de releer las tradicionales formas de la vida espiritual (oración, *lectio divina*, celebración, caridad, obediencia, pobreza, celibato, pero también cuidado de sí mismo, trabajo, descanso, formación intelectual, fraternidad evangélica, acción de compartir, etc., todas las formas de la vida espiritual) desde la óptica del ministerio. El sacerdote vive todas las formas prácticas de la vida espiritual en el fuego vivo del ministerio: la cultivación de sí se debe colocar en la óptica presbiteral. Aquí seré sintético, por una cuestión de necesidad, porque supongo que acá

⁵⁶ Cfr. G. COLOMBO, «La espiritualidad del Presbítero diocesano», 310ss; G. MOIOLI, «Dogmática e historia en la “definición” del ministerio presbiteral», en *Escritos sobre el sacerdote*, 182ss.

las formas prácticas del ministerio y las condiciones de vida del sacerdote serán muy distintas respecto de las nuestras. Se abre el espacio para la imaginación creativa de Ustedes.

2.1 Ministerio del sacerdote y autenticidad espiritual

La primera dirección para describir la *vivencia espiritual* del sacerdote es ver cómo el ejercicio del ministerio es el lugar en el cual se realiza una autenticidad espiritual para el sacerdote mismo. En la predicación, en la iniciación cristiana, en la celebración de los sacramentos y en particular de la eucaristía dominical, en el acompañamiento de los jóvenes, en la preparación al matrimonio, en la presencia en la vida de las familias, en el servicio a los pobres, en la cercanía al sufrimiento, en la proximidad a la muerte, etc. (todos los capítulos de un *liber pastoralis*), el sacerdote no desarrolla sólo un ministerio a favor de los demás, sino que es donde encuentra el lugar para realizar su autenticidad espiritual. Él no es un creyente antes o por fuera del ministerio, sino justamente mientras vive el ministerio. No es un hermano en la fe sólo para pequeños grupos del evangelio y en las celebraciones especialmente intensas en situaciones particulares de la vida, sino también y sobre todo en el ejercicio “oficial” de su ministerio. Bastaría plantearse esta pregunta: ¿el sacerdote logra realizar su vivencia espiritual en la celebración de la eucaristía dominical? No es posible mostrarlo ahora en todas las formas del ministerio eclesial. Propongo sólo un recorrido de ejemplo.

Las formas prácticas del anuncio y de la comunicación de la fe son muchas: predicación, catequesis, grupos de escucha (bíblicos y no), discernimiento, acompañamiento personal, etc.. Elijo como “test” el *tema de la predicación*, por su objetiva importancia y porque hasta hoy se mantiene todavía como la forma fundamental y, a veces, la única de la comunicación de la fe.

La predicación remite al problema de su preparación. Bien, una correcta impostación de la preparación de la homilía no debe provenir de la pregunta «¿Qué debo decir a (mi) gente?», sino «¿Qué me dice el evangelio?»; es decir, debe provenir de la pregunta que la Palabra bíblica plantea al predicador.

El predicador debe considerarse, en primer lugar, como un creyente o también un incrédulo que trata de encontrar un remedio para la propia incredulidad. No es válida aquí la objeción objetiva, que la prédica llegaría a ser autobiográfica o no expresaría el carácter oficial y público de la fe o que no correspondería a las preocupaciones de “nuestra gente”. Este estereotipo consagra necesariamente una imagen de cristiano mediocre: pero esta imagen, en nosotros o en nuestra gente, no es todo: es una máscara, una defensa, pero revela también la profunda vulnerabilidad de nuestras seguridades. Si considero el hombre promedio, la prédica será o aburrida o didáctica o infantil, o también divertida, pero no verdadera: porque representa nuestras certezas y no abre al misterio de Dios.

El predicador debe, antes que nada, repetir su acto de fe frente a la Palabra evangélica y bíblica en general, cimentándose con los obstáculos que él mismo encuentra: la familiaridad descontada del texto; su distancia anacrónica; la fuga del propio yo ante Dios que llama. De aquí, dos actitudes o momentos de acercamiento al texto:

- *el momento de escucharlo*: el primero y fundamental momento de actualización del texto es el acto personal de fe del predicador. La Palabra no se hace cercana en las

explicaciones, sino en el testimonio de quien cree y de quien está personalmente de frente a ella. Es el defecto de la actitud de quien afirma que predica el pensamiento de Cristo o de la Iglesia... En cambio, es necesario predicar según la propia fe. Ésta, por cierto, no debe ser pensamiento extravagante, no auténtico, prepotente, sino testimonio de oración que certifica la verdad toda entera.

No puede faltar el yo personal y la resonancia de las palabras pronunciadas en la persona misma del predicador: «*Credidi, propter quod locutus sum*» (2Cor 4,19);

- *el momento de la enunciación*: surge aquí la dificultad típica que es la de pasar de la disposición creyente, de meditación y oración, al momento de la “dicción” comunicativa. La situación de quien predica no es la misma de quien medita y reza: las asociaciones y las imágenes que se encuentran en la meditación pueden aparecer desfasadas cuando las debe decir a los demás. Es difícil resolver esta dificultad de una sola forma: se puede oscilar entre solemnidad y familiaridad del lenguaje.

La homilía no es conversación, no tiende a establecer familiaridad entre los que participan en ella. Es palabra que remite al Otro, a Él, que está más allá del predicador y de la audiencia. No debe ser palabra que incumbe, que polariza sobre sí: el que escucha puede y debe poder percibir entre sí y sí o, mejor, entre sí y Dios, el sentido y el valor de las palabras que escucha. La homilía es palabra simbólica, que remite más allá, que abre la libertad a la fe en Dios, en este sentido es *homogénea* a la palabra sacramental, pertenece a la liturgia y corresponde al gesto ritual. Por lo demás, debe compartir sus requisitos: es palabra/gesto que interrumpe la trama del tiempo laboral, no para escapar de él, sino para instaurar su sentido, es más, para renovarlo desde el principio hasta el fin (la relación entre domingo y los demás días).

Ahora bien, si el ejercicio de la predicación es todo esto, se ve su carácter profundamente espiritual por la misma autenticidad de la vivencia del sacerdote. No puede existir una predicación que no sea un evento espiritual para la vida creyente del sacerdote. El estudio y la meditación del evangelio del año litúrgico (o de otro libro bíblico) es el clima espiritual que acompaña al sacerdote a lo largo del año. Allí encuentra también por sí mismo el lugar para alimentarse como creyente. El test que desarrollé para la predicación puede valer para todos los capítulos del *Liber pastoralis*, arriba recordados. Probemos hacer otro ejercicio, por ej. para la celebración eucarística dominical que es el lugar culminante para la vivencia espiritual del sacerdote.

2.2 Entrega a la gente y espiritualidad de comunión

La segunda dirección se refiere al *aspecto relacional* de la vida del sacerdote. Esto también puede convertirse en el lugar para realizarse una auténtica vida espiritual. La vida del sacerdote es casi devorada por la relación con las personas, con sus necesidades, las preguntas, los pedidos, etc. En ella se ejerce la caridad pastoral que creó en el pasado y continúa proponiendo en el presente figuras de “pastores” (sacerdotes y obispos) que dan la vida por su gente. Esta entrega a la vida de las personas, la proximidad en las situaciones alegres y tristes, la pasión de hacer crecer la fe y la caridad, el sueño de la edificación de la comunidad, la necesidad de volver a los laicos corresponsables en la vida de la parroquia, se expresa en una “espiritualidad de la comunión”.

De esto habló, con acentos proféticos, *Novo Millennio Ineunte*, n 43: «Hacer de la Iglesia la *casa y la escuela de la comunión*:ése es el gran desafío que tenemos por delante

en el milenio que comienza, si queremos ser fieles al proyecto de Dios y responder también a las profundas esperas del mundo. ¿Qué significa esto en concreto? Aquí también el discurso podría hacerse inmediatamente operativo, pero sería un error favorecer semejante impulso. Antes de planificar iniciativas concretas es necesario *promover una espiritualidad de la comunión*, haciéndola emerger como principio educativo en todos los lugares donde se plasma el hombre y el cristiano, donde se educan los ministros del altar, los consagrados, los operadores pastorales, donde se construyen las familias y las comunidades. Espiritualidad de la comunión significa, en primer lugar, mirada del corazón llevado al misterio de la Trinidad que habita en nosotros, y cuya luz se acoge también en el rostro de los hermanos que están al lado. Espiritualidad de la comunión significa además capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico, por lo tanto, como “uno que me pertenece”, para saber compartir sus alegrías y su sufrimientos, para intuir sus deseos y atender a sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad. Espiritualidad de la comunión también es capacidad de ver primero todo lo positivo que hay en el otro, para tomarlo y valorizarlo como regalo de Dios: un “regalo para mí”, además de para el hermano que lo recibió.

Espiritualidad de la comunión es, finalmente, saber “dar lugar” al hermano, llevando “los pesos los unos de los otros” (*Gal 6,2*) y rechazando las tentaciones egoistas que continuamente nos acosan y generan competencia, desconfianza, celos. No nos hagamos ilusiones: sin este camino espiritual, de muy poco servirían los instrumentos exteriores de la comunión. Se convertirían en aparatos sin alma, máscaras de comunión más que sus vías de expresión y de crecimiento».

Ahora el sacerdote sabe cuánto esfuerzo humano, cuánta purificación interior, cuánto sentido eclesial exige esta “espiritualidad de la comunión”, no sólo en su recorrido interior, sino también en la formación de la comunidad. Pero el sacerdote también sabe qué signo evangélico transparente representa un ministerio que es capaz de tejer uniones fraternales, de educar para la caridad, de custodiar la fraternidad, de favorecer la responsabilidad y el crecimiento de los laicos e de las familias. Cuánta alegría, pero sería necesario decir cuánta riqueza interior y humana es capaz de realizarse en el creyente sacerdote la relación con las personas, con los otros sacerdotes, con los laicos, y sobre todo con las familias. Me parece necesario releer el tema del *celibato*, de la *obediencia* y de la *pobreza/sobriedad* de vida desde esta óptica de “espiritualidad de la comunión”. Para el sacerdote diocesano, celibato, obediencia y pobreza no son las condiciones de la vida religiosa, sino del ejercicio del ministerio pastoral. El celibato es la dedicación al Señor dentro de una fuerte relación pastoral y humana con las personas, que te ocupan la vida; la obediencia es el vínculo fraterno al Obispo, a los otros hermanos sacerdotes y a la vida de la comunidad que se nos confió; la pobreza/sobriedad es la soltura evangélica que nos permite estar siempre listos para el ministerio. Me gustaría que se repensaran desde esta óptica los elementos que tradicionalmente pertenecieron a la espiritualidad de la vida del sacerdote y a los que siempre se acude en cada reforma de la vida sacerdotal en esta óptica de comunión.

2.3 Vida en el Evangelio y estilo existencial

Finalmente, la tercera dirección retoma el *estilo existencial* de la vida del presbítero diocesano. Actualmente, en Italia, pero pienso que aquí en Argentina también, la vida del sacerdote es una existencia a menudo sujeta al cansancio, a la dispersión, a la multiplicidad de compromisos, de encuentros, de citas, de pedidos, de servicios. El sacerdote corre el gran riesgo de convertirse en un “funcionario de Dios”. Creo que también pertenece al tema de la espiritualidad diocesana el estilo de vida concreto del sacerdote: el cuidado personal, la

amistad con los hermanos sacerdotes y con los laicos, la formación intelectual, el estudio, el descanso físico, la capacidad de escucha, la alegría de recibir también de los demás (obispo, hermanos sacerdotes, laicos, familias) el regalo de la amistad, de la cercanía, de la confianza, de la valorización, de la alegría.

El estilo existencial no aparta al sacerdote de ser un creyente que vive con simplicidad la vida del Evangelio, que muestra ser un creyente con su historia, sus raíces, su familia de origen, su recorrido formativo, sus vicisitudes ministeriales, sus deseos, la necesidad de ser reconocido, valorizado, amado. Hasta con sus heridas, sus dificultades de carácter, de humanidad, sus equivocaciones y, a veces, también sus pecados. Él los pone en la cuenta de la vida cristiana y ve en el ministerio la posibilidad de transformar su *estilo de existencia*, el modo en que tiene la casa, se alimenta, visita a los hermanos, ama a la gente, gasta el dinero, tiene sus cosas, posee lo que necesita para el ministerio, es capaz de caridad hacia los demás, sostiene el esfuerzo del trabajo, cumple con sus viajes, se toma un poco de tiempo libre, se dedica a la oración, se cultiva, *como la forma eminente, ministerial, diocesana, de transparencia en vida evangélica*.

Hace un tiempo, se decía que el sacerdote diocesano, a diferencia del religioso, era un sacerdote “secular”: que vive en el *seculum*, vive en el mundo, pero no es del mundo. Él aprende de las vocaciones que están en el mundo (por es. la familia, pero no sólo eso), que no hay entrega al Señor sino a través de la entrega a la vida concreta de las personas (del cónyuge, del trabajo, de los hijos); él puede transmitir a los demás que la forma di vida en el mundo es capaz de abrirse a una modalidad evangélica, que no abandone la tierra por mirar al cielo, pero vive las cosas de la tierra con el estilo de vida de Jesús. Las diversas vocaciones en la Iglesia se iluminan recíprocamente: un creyente debe saber leer en el rostro del otro lo que le falta a su propia vocación. El sacerdote diocesano debería ser el ícono vivo de este aprender de los demás, de este recíproco instruirse ¡para ser hombres creyentes y creyentes que no dejan de ser hombres!

La gente nos sentirá sus hermanos si no nos ponemos por encima de ellos creyéndonos mejores, ni tratamos de mimetizarnos con ellos, sin ser hermanos mayores en la fe. El estilo de vida del sacerdote es el banco de prueba de su transparencia cristiana, para que no sea uno que predica el evangelio sin vivir del evangelio. Esto es lo que quería decirles. Son sólo algunas provocaciones que exigen que se digan en el idioma de su tierra, de su historia y de su cultura. Deseo volver a Italia habiendo aprendido de ustedes cómo también acá se necesita la fe de las personas como forma de la dedicación al Señor. ¡Por la vida del mundo!

Franco Giulio Brambilla

Teología del ministerio

Ecós de la exposición del P. Franco Brambilla

Concibo mi intervención como un eco que devuelve parcialmente las estimulantes reflexiones del P. Franco Brambilla impregnándolas con algunas de las resonancias e inflexiones propias de esta parte de la geografía eclesial. En gracia a la brevedad, me restrinjo a unos pocos aspectos que serán objeto de mi comentario.

No estará demás aclarar previamente, que mi enfoque del tema de la identidad del ministro ordenado será fundamentalmente teológico, en conformidad con esta primera parte del encuentro. Esto me plantea una primera dificultad, puesto que, aun cuando en América Latina, y en Argentina en particular, existe desde hace tiempo una producción de pensamiento teológico, respecto del tema de este encuentro, dicho pensamiento se expresa preferentemente, a mi entender, en valiosas reflexiones sapienciales, de carácter muchas veces fragmentario y en estado de ensayo provisorio, aunque las mismas pueden ayudarnos mucho en la búsqueda de criterios. Con menor frecuencia, en cambio, encontramos exposiciones que tengan en la teología dogmática y sistemática su centro de gravedad.

Haciendo abstracción del valor intrínseco que le asignemos y del juicio que nos merezcan sus opiniones, dado su carácter fuertemente polémico y eclesialmente conflictivo, me arriesgo a afirmar, desde mis conocimientos quizá limitados, que el intento más propio y explícitamente desarrollado que ha producido la reflexión teológica sobre el ministerio, en nuestras tierras, data de los años 80 y está representado principalmente por las obras de Leonardo Boff y por su contrapartida en el magisterio pastoral del episcopado latinoamericano, sobre todo en los documentos finales de Medellín, Puebla y Santo Domingo, aun cuando luego debamos introducir matices en estas afirmaciones iniciales. Esto no excluye la existencia de otros aportes de valor, cuya exposición excedería los límites concedidos a mi intervención. Entre estos, sólo me referiré a uno, por su significado fuertemente simbólico entre nosotros: las reflexiones del siervo de Dios, cardenal Eduardo Pironio.

I. Ministerio y sacerdocio

El primer objeto de comentario es el título de esta primera sección del encuentro: “Teología del *ministerio*”. ¿Por qué ha de resultar llamativo el título? Antes de responder a la pregunta, continúo diciendo que este encuentro lo organiza la CEMIN, la Comisión episcopal de *ministerios*. El sustantivo está en plural: “ministerios”, sin adjetivo que lo especifique, y parecería, por tanto, quedar objetivamente abierto a incluir también los llamados “ministerios conferidos a los laicos”, expresión más o menos difundida, según las áreas geográficas, desde los años posconciliares. Pero de hecho, la comisión se ocupa de algo menos de lo que su nombre parece anunciar, pues las cuatro subcomisiones en las cuales se subdivide se ocupan respectivamente de los presbíteros, de los seminarios, de la pastoral vocacional y de los diáconos permanentes. No lo digo como reproche, pues no es mi intención manifestar aquí mi parecer a favor o en contra de tales ministerios, sino como la constatación de un hecho. Se trata, por tanto, de una comisión relativa al *ministerio ordenado*.

Seguramente, en el tiempo en que esta comisión quedó constituida, sonaba como renovadora la voz *ministerios* en reemplazo de *clero*, aunque esa misma voz no tuviese quizás todavía una configuración muy exacta en cuanto a su contenido y sus realizaciones concretas, ni hubiese aún clara conciencia de la problemática teológica y pastoral subyacente⁵⁷.

⁵⁷ A través de algunos ejemplos se entenderá mejor lo que decimos. En Italia y en España existe una específica Comisión del Clero. En Alemania encontramos una comisión dedicada a “oficios espirituales y servicios

Seguramente, también, al emplear la palabra *ministerios* no se pensaría en el modelo que de los mismos nos ha ofrecido Leonardo Boff en sus ensayos de eclesiología, entre los años 1981 y 1984, de los que en breve hablaremos, ni tampoco en los planteos del jesuita francés Bernard Sesboué, en su obra *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*, aparecida en 1996⁵⁸.

Después del Concilio, se ha vuelto poco frecuente encontrar la expresión “teología del sacerdocio”. Las voces “sacerdocio-sacerdote” pertenecen al ámbito de “lo sagrado” y de lo cultural, e históricamente, en los últimos siglos, la teología las ha elaborado en perspectiva cristológica, destacando la dimensión ontológica mediante la afirmación de la existencia del “carácter” sacramental, por el cual el sujeto del sacramento del Orden recibe una objetiva configuración con Cristo, que lo habilita a obrar y enseñar con su autoridad y poder, *in persona Christi*. En cambio, las palabras “ministerio-ministro” orientan a una comprensión más amplia y al mismo tiempo funcional, en perspectiva de servicio eclesial. Antes del concilio, la palabra *ministerio* apenas encontraba espacio en el vocabulario teológico. Poco después parecía invadir masivamente el lenguaje de la teología católica en esta materia.

La exégesis del Nuevo Testamento, en el inmediato post-concilio, tendía con fuerza a orientarnos hacia una interpretación no sacral de los ministerios en la Iglesia. Se nos decía que *episkopos*, *presbyteros*, *diakonos*, son nombres tomados del ámbito profano, con los cuales las comunidades primitivas llamaban a sus ministros, y que significan respectivamente “inspector”, “anciano”, “servidor”. Además el término *hiereus* (sacerdote) sólo se aplica a Cristo en la peculiar teología de la Carta a los Hebreos, y luego lo encontramos en algunos pasajes del Nuevo Testamento (1 Ped 2, 5.9 [*hieráteuma*, sacerdocio]; Ap 5,10; cf. 1,6 y 20,6 [*hiereis*, sacerdotes]) para designar el culto espiritual que todos los fieles podemos tributar a Dios en virtud del bautismo.

No cabe duda de que esta presentación, aun cuando expresa una verdad, lo hace en forma sesgada y muy parcial, pues aunque en el Nuevo Testamento la dimensión cultural-sacerdotal de los ministros de la nueva Alianza no está explícita, tampoco queda excluida por su silencio. Resultaba evidente que las derivaciones que se pretendían sacar, eran más deudoras de la teología protestante que del rigor exegético⁵⁹.

Sabemos, en efecto, que según las propias palabras de Lutero en su conocida obra *De captivitate babilonica* (1520): “*todos nosotros somos igualmente sacerdotes, esto es, tenemos el mismo poder en la palabra y en cualquier sacramento; pero que no es lícito a nadie usar de esa potestad sino con el consentimiento de la comunidad o con el llamamiento de un mayor (porque lo que es común a todos nadie puede arrogárselo con singularidad hasta que sea llamado). Y por esto el sacramento del orden, si es algo, no es otra cosa que cierto rito de llamar a uno al ministerio eclesiástico; después, el sacerdocio propiamente no es sino el ministerio de la palabra; de la palabra, digo, no de la ley, sino del Evangelio...*”⁶⁰

eclesiásticos”: *Kommission für geistliche Berufe und kirchliche Dienste*. En Brasil hallamos la *Comissão Episcopal Pastoral para os Ministérios Ordenados e Vida Consagrada*. En Chile el “organigrama” nos presenta para cada área una comisión específica: Clero, Pastoral vocacional, Diaconado, Seminarios.

⁵⁸ B. SESBOÜÉ, *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*. Santander, Sal terrae, 1998. El original francés es de 1996.

⁵⁹ Sobre el fundamento neotestamentario del ministerio ordenado y su dimensión cultural-sacerdotal, puede consultarse *Rapport de la Commission Internationale de Théologie. Le ministère sacerdotale*. Paris, Cerf, 1971; P. GRELOT, *Le ministère de la Nouvelle Alliance*. Paris, Cerf, 1967; ID., *Église et ministères*. Paris, Cerf, 1983; ID., *Les ministères dans le peuple de Dieu*. Paris, Cerf, 1988. Estos dos últimos libros son respuesta a las polémicas posturas de E. SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église*. Paris, Cerf, 1981; ID., *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*. Paris, Cerf, 1987. Destacamos también G. GRESHAKE, *Ser sacerdote*. Salamanca, Sígueme, 1995; M. THURIAN, *La identidad del sacerdote*. Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1996; M. PONCE CUELLAR, *Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial*. Barcelona, Herder, 2001.

⁶⁰ D. Martin *Luthers Werke* 6, 566.

Queda, pues, muy claro que para Lutero el ministro de la Iglesia es un representante de la comunidad, que de ésta recibe su potestad para ejercer lo que es común a todos. Es también clara en él la concepción sólo funcional de este ministerio, pues según afirma en la misma obra: “*El oficio del sacerdote es predicar. Y si no lo hace, será tan sacerdote como un hombre pintado es un hombre... El ministerio de la palabra hace al sacerdote y al obispo*”⁶¹.

II. Reflexiones de Mons. Eduardo Pironio

En los años inmediatamente posteriores al Vaticano II, en medio de la oscuridad y las tormentas, varias voces aportaron luz y esperanza también entre nosotros, al dirigirse a los sacerdotes intentando ayudar con sus reflexiones a descubrir de nuevo su identidad que tendía a ofuscarse en las cambiantes coordenadas de los tiempos. Entre esas figuras providenciales resulta obligada para mí, y creo poder decir para todos nosotros, la mención del siervo de Dios, el cardenal Eduardo Pironio, quien en 1970 produjo tres aportes que, a pesar de los treinta y siete años transcurridos desde entonces, mantienen, a mi entender, su plena vigencia. Siendo secretario general del CELAM, escribió para sus hermanos obispos de Guatemala su reflexión *Figura teológico-espiritual del obispo*. Poco después escribió dos estudios más: *Imagen teológica del sacerdote* y *Espiritualidad sacerdotal*, ambos presentados primero en Guatemala y después entre nosotros, ante la OSLAM reunida en San Miguel, provincia de Buenos Aires. Estos escritos, cuya lectura recomendamos, aparecieron luego recopilados entre sus *Escritos pastorales*⁶².

Se percibe en ellos la mente de un buen teólogo, profundo conocedor de la doctrina conciliar sobre el ministerio y deudor de la mejor tradición teológica, que piensa preferentemente en los moldes lingüísticos de la Sagrada Escritura y glosa en forma incesante la letra del concilio. Teólogo donde la ciencia hermana con el ardor del creyente y la caridad del pastor, o por decirlo con otras palabras, donde teología, espiritualidad y pastoral se vuelven inseparables. Sus reflexiones no nos presentan una figura abstracta, sea del obispo, sea del presbítero, sino situada en el espacio y el tiempo, en la “hora” providencial como gustaba él decir.

Limitándonos a la *Imagen teológica del sacerdote*, la mera presentación del esquema en que subdivide su exposición, nos permite entrever hasta qué punto ha captado de manera integrada las dos visiones que podían presentarse como alternativas excluyentes: la ontológico-sacramental y la eclesial-funcional.

Abre su estudio con una introducción titulada “La hora sacerdotal”. Luego de la cual, desarrolla tres acápites bajo los siguientes títulos: 1. “El sacerdocio único de Cristo”; 2. “La Iglesia, Pueblo sacerdotal”; 3. “El servidor de la comunidad”. Ya en esta división del tema, puede percibirse el marco en cual entenderá al sacerdote como “*servidor de la comunidad*”. “*Los polos que definen la vida y el ministerio de los sacerdotes son Cristo y la comunidad. Dicho de otra manera son Dios y el mundo. El sacerdote es el hombre enviado por Dios para redimir a sus hermanos*”⁶³.

En la introducción, busca iluminar la crisis posconciliar estableciendo una analogía con la hora sacerdotal de Cristo, desde cuya luz debe el sacerdote aprender a vivir su propia hora. Es que para Mons. Pironio, la búsqueda de la identidad sacerdotal permanecería como problema insoluble si nos restringiéramos al mero razonamiento teológico, por indispensable que éste sea. Sólo en el interior de una experiencia de fe se terminará iluminando la mente armonizándose con el corazón.

⁶¹ Ibid.

⁶² E. PIRONIO, *Escritos pastorales*. Madrid, BAC, 1973. Ver *Figura teológico-espiritual del obispo*, pp.99-120 ; *Imagen teológica del sacerdote*, pp.121-142; *Espiritualidad sacerdotal*, pp.143-166.

⁶³ p.135.

Con lenguaje realista describe aquel momento, aquella hora –que en buena parte sigue siendo la nuestra– con palabras que suenan muy actuales: *“Nos preocupa la crisis sacerdotal: falta de vocaciones, abandono del ministerio, desorientación en los sacerdotes. Ello engendra, en muchos casos, ambigüedad, desprestigio o desconfianza. Quisiéramos que lo sacerdotal –tan tradicionalmente estable y supramundano– no fuera sacudido por el cambio. Pero el sacerdote, interiormente consagrado por el Espíritu, sigue estando en el mundo (Jn 17,15). La historicidad forma parte esencial de su estructura. Es lógico que la rapidez y la profundidad de las transformaciones lo conmuevan”*⁶⁴.

Pero el futuro cardenal entendía la crisis sacerdotal en íntima conexión con la crisis eclesial. Así decía: *“El problema no es exclusivo de los sacerdotes. Ni siquiera es primordialmente de ellos. Fundamentalmente es de todo el Pueblo de Dios. Lo primero siempre –en una verdadera teología del sacerdote– es el Pueblo de Dios: el sacerdote surge de su seno y es vuelto a él como su servidor. Cuando hablamos de crisis sacerdotales, hemos de plantearnos antes las crisis mismas de la comunidad cristiana”*⁶⁵.

¡Cuánto comentario merecerían estas palabras! Admiramos al teólogo que, a poco de concluido el concilio, entiende y formula una de las lecciones mayores de éste, a saber, que dando por supuesto el sacerdocio fontal de Cristo, en una verdadera teología del ministerio sacerdotal la referencia obligada como punto de partida es siempre el marco eclesial, el Pueblo de Dios, puesto que el concilio, con el cual va enhebrando sus ideas, ha insertado las afirmaciones dogmáticas tridentinas sobre el sacerdocio, que siguen manteniendo validez, en un marco eclesiológico más amplio y más rico. Crisis sacerdotal y crisis eclesial para él van juntas, y la segunda precede a la primera. Notemos aquí que, aunque la inversa es también verdadera, este aspecto no fue muy destacado ni entendido.

Con fina sensibilidad describe el debate interior del sacerdote que *“se siente desubicado y solo, incomprendido y raro”*⁶⁶ y con igual agudeza describe los cambios producidos en la conciencia eclesial, sea en *“una mejor comprensión en el misterio de la Iglesia”*, o bien *“en una mayor adaptación a las circunstancias concretas de la historia”*⁶⁷. Ambas cosas imponen al sacerdote *“una profunda revisión en sus estructuras mentales, en sus hábitos tradicionales, en sus actitudes pastorales”*⁶⁸. Al modificarse sus relaciones intraeclesiales con los laicos y su modo de relacionarse con el mundo, surgen preguntas que no siempre alcanzan su explícita formulación. Concluye dando voz a esos interrogantes: *“En el fondo el problema es este: su identidad sacerdotal. En el momento de la promoción del laico, ¿no se oscurece un poco la figura del sacerdocio ministerial? Cuando se urge tanto a la Iglesia que se incorpore al proceso de la historia y se encarne en la comunidad humana, ¿qué sentido tiene la existencia de este hombre segregado del mundo, ajeno a una profesión y una familia?”*⁶⁹.

Esta capacidad descriptiva la seguirá mostrando hasta el final, donde vuelve a acumular preguntas: *“¿tiene sentido el sacerdote en un mundo secularizado? ¿Segue siendo «el hombre de Dios»? ¿Esperan algo de él los despreocupados hombres de nuestro tiempo? ¿Tiene algo específico que hacer en una Iglesia que es toda ella Pueblo sacerdotal y que promueve tan intensamente el apostolado de los laicos?”*⁷⁰.

La respuesta esencial que brinda Pironio a estas preguntas puede resumirse, espigando sus propias palabras, del siguiente modo: *“El sacerdote se entiende desde Cristo y para el*

⁶⁴ p.121s.

⁶⁵ p.122.

⁶⁶ p.124.

⁶⁷ p.125.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ p.141.

servicio de la comunidad (...) *Más que nunca debe ser «el hombre de Dios»; pero del Dios del Evangelio*”, esto es, del Padre lleno de amor que no está ni «despreocupado» de los hombres, ni «extraño» a sus problemas, ni «alejado» de la historia. “*Enviado por el Padre para salvar al mundo, el sacerdote reviste esencialmente la imagen de Cristo, «el Servidor de Yahvé».* *Ha sido destinado para «alianza del pueblo y luz de las gentes».* *Debe tener una inmensa capacidad para asumir «las culpas las dolencias, las heridas» de los hombres.* *El sacerdote es esencialmente «el hombre de la comunidad»: De la comunidad cristiana a la que forma y preside, de la comunidad humana a la que sirve y asume, de la comunidad sacerdotal en la que se siente sacramentalmente insertado como «hermano y amigo», como «próvido cooperador», como «órgano y ayuda», como «necesario consejero» del obispo”.*

III. Una novedosa visión del ministerio desde América Latina

Comenzaba el P. Brambilla su exposición formulando algunas preguntas mediante las cuales se procuraba brindar una pista para la reflexión acerca de la conciencia de identidad que el presbítero tiene de sí y acerca de los condicionamientos teológicos y sociales que han contribuido a un cambio en la autocomprensión del ministerio y que siguen influyendo en el modo de entender su misión. Resumiendo su planteo, podemos expresarlo así: ¿ha sido la nueva imagen teológica del sacerdote el origen del cambio en su autoconciencia, y por ello del malestar, de la crisis o de las perplejidades no resueltas que siente el presbítero en las actuales circunstancias? ¿o bien han tenido y tienen mayor peso el cambio de época y las transformaciones culturales, con el consecuente cambio en la relación entre Iglesia y sociedad?

Coincido con él en afirmar que la causa de tal estado de cosas debe ser buscada en la confluencia de ambos factores, teniendo quizá mayor peso el segundo de ellos. A pesar de los años transcurridos, sigue siendo válido el diagnóstico que formulaba en 1984 el Papa Juan Pablo II en su discurso al CELAM⁷¹, donde el *secularismo* que margina a Dios de la vida pública y la necesidad de una *justicia* demasiado largamente esperada eran vistos como los principales desafíos en la misión evangelizadora de la Iglesia.

Pero no debemos menospreciar ni pasar por alto la crisis doctrinal y práctica establecida, de manera más o menos difusa, más o menos explícita, mediante una producción teológica que, por un lado, ha fecundado la reflexión en confrontación con la realidad propia de nuestras tierras, y por otro, se manifiesta ampliamente deudora de la literatura más conflictiva que ha tenido su origen en el norte de Europa. Tienen las ideas diversos canales de circulación, que no coinciden necesariamente con la lectura de libros, pero es indudable que éstos, a través de diversas mediaciones, pueden ser la fuente desde donde se influye en la creación de una mentalidad y desde donde se inspira una praxis.

El caso más emblemático de este intento nos parece el teólogo brasileño Leonardo Boff, principalmente a través de sus obras *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de ecclesología militante*, aparecida en 1981, y *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, editada en 1984⁷². En la primera de estas obras se puede percibir el amplio espacio que ocupan las ideas de Hans Küng, quien aparece citado catorce veces, sobre todo en sus obras *Estructuras de la Iglesia* (1963), *La Iglesia* (1967), e *¿Infalible? Una pregunta* (1970). También encuentra generosa recepción una conocida obra de un discípulo de Küng, Gotthold Hasenhüttl, *Carisma, principio fundamental para el ordenamiento de la Iglesia*, aparecida en 1969.

⁷¹ Cf. *Discurso al CELAM III*, 1.

⁷² L. BOFF, *Igreja: carisma e poder. Ensaio de Ecclesologia Militante*. Petrópolis, Vozes, 1981; ID., *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Santander, Sal terrae, 1984.

Leonardo Boff maneja a su manera el concepto de “comunidades eclesiales de base”, anterior a él, realidad mencionada por Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* de 1975⁷³, y que el documento de Puebla contribuyó a difundir. Pero si comparamos la eclesiología de Puebla y la de Boff, las diferencias saltan a la vista. Según la concepción de Boff en *Iglesia, carisma y poder*: “Estas comunidades significan ruptura con el monopolio del poder social y religioso y la inauguración de un nuevo proceso religioso y social de estructuración de la Iglesia y de la sociedad, con una división social diversa del trabajo y también una división religiosa diferente del trabajo eclesiástico”⁷⁴.

Compara “la vieja” Iglesia con el sistema capitalista: “En esta concepción, el fiel no tiene nada. Solamente el derecho de recibir. Los obispos y curas recibieron todo: es un verdadero capitalismo. Ellos producen los valores religiosos y el Pueblo consume. Estilo monárquico y piramidal”⁷⁵.

También afirma que “primitivamente el pueblo cristiano participaba del poder de la Iglesia” pero después hubo un proceso de expropiación de los medios de producción religiosa por parte del clero contra el pueblo cristiano despojado de sus capacidades⁷⁶. De este modo surgió una Iglesia “disimétricamente estructurada”⁷⁷, de tipo capitalista⁷⁸, con un grupo “dominante”, que “secuestró” el mensaje liberador de Jesús “en función de sus intereses”⁷⁹, “hasta el punto de expropiar del pueblo cristiano todas las formas de participación decisoria”⁸⁰.

En tal Iglesia ahora disimétrica, los jerarcas son los controladores del discurso oficial⁸¹, “espíritus poco evangélicos que se apropiaron privadamente del poder sagrado”⁸².

A la Iglesia-institución o “poder sagrado” opone Boff con frecuencia la “Iglesia-comunidad o Pueblo de Dios”, como si ésta fuera otra, diferente, sin institución, sin poder, sin jerarquía e incluso sin dogmas y sin derecho canónico⁸³. En esta Iglesia Nueva o Popular de Boff, el poder, ahora reducido a puras funciones, es restituido a la comunidad, al pueblo, esto es, a los pobres. En este sentido sus afirmaciones son radicales: “La comunidad se considera depositaria del poder sagrado y no solamente algunos dentro de ella”⁸⁴; el poder es “función de la comunidad y no de una persona”⁸⁵; “Se deberá pensar el poder como depositado en la comunidad toda entera; a partir de ella el poder se reparte en diferentes formas según lo exigen las necesidades, hasta el supremo pontificado”⁸⁶.

Sin atender al sentido que el Vaticano II da a la expresión “Pueblo de Dios”, Boff identifica la imaginada Iglesia Nueva con la Iglesia-Pueblo-de-Dios⁸⁷, teniendo el cuidado de precisar que la categoría “pueblo” es tomada “en sentido de pueblo-clase-subalterna que se define por ser excluida de la participación y reducida a un proceso de masificación (cosificación)”⁸⁸. Los que no son de esta clase subalterna y expropiada, no son “pueblo” ni

⁷³ Cf. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi* n°58.

⁷⁴ p.184.

⁷⁵ p.207.

⁷⁶ p.179.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ p.176.

⁷⁹ p.190

⁸⁰ p.191

⁸¹ p.75.

⁸² p.239.

⁸³ Cf. pp.85, 106, 184, etc.

⁸⁴ p.187.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ p.188

⁸⁷ Cf. p.184, título.

⁸⁸ Ibid.

mucho menos Pueblo-de-Dios. Insiste muchas veces en este particular⁸⁹. Él piensa que las comunidades de base constituyen “la forma adecuada de la Iglesia para las víctimas de la acumulación capitalista en contraposición a la Iglesia tradicional, jerarquizada, con sus asociaciones clásicas (Apostolado, Vicentinos) y modernizantes (Cursillos, MFC, Renovación carismática), más adecuada a una sociedad de clases, integrada en el proyecto de las clases hegemónicas”⁹⁰.

En su Iglesia popular el papado, el episcopado y el presbiterado “recibirán otras funciones”⁹¹. Él no se anima a declarar simplemente superadas estas instituciones, pero garantiza que “la categoría Pueblo de Dios e Iglesia-comunión permite redistribuir mejor la potestas sacra al interior de la Iglesia, permite que surjan nuevos ministerios y un nuevo estilo de vida religiosa encarnada en los medios populares”⁹².

Prestemos atención a estas palabras: “Esta función jerárquica es desempeñada sea por el coordinador de la comunidad de base, por el presbítero en la parroquia, por el obispo en su diócesis y por el papa en la Iglesia universal”⁹³. Según esto, coordinador de la comunidad de base y Papa en la Iglesia universal están, en el fondo, en el mismo nivel. Habrá, pues, diferencia de grado, pero no de naturaleza.

Podríamos continuar largamente la exposición objetiva de su pensamiento. Por el momento nos interesa recoger en síntesis sus núcleos esenciales. Salta a la vista que en su concepción de la Iglesia y del ministerio se entrecruzan la visión protestante, donde el ministerio surge de la delegación eclesial y parece estar reducido a mera función, con la interpretación dialéctica de la historia, según el esquema dominante-dominado, u opresor-oprimido, o también Iglesia como institución-poder sagrado, contrapuesta a Iglesia Nueva-Pueblo de Dios.

IV. El ministerio sacerdotal según el magisterio episcopal latinoamericano

La IIª Conferencia general del episcopado latinoamericano, se celebró en Medellín en septiembre de 1968⁹⁴. Eran tiempos de fuertes crisis y debates. Tiempos muy oscuros y de grandes cambios dentro y fuera de la Iglesia.

En el interior de la Iglesia se producía un desgranamiento nunca visto de sacerdotes, religiosos y religiosas que abandonaban el ministerio y su estado de vida. Se hablaba de crisis de identidad, del proceso irreversible de la “secularización”, del desfase de la Iglesia institucional y de la vida religiosa respecto de la sociedad, del fin de la “era constantiniana”, de denuncia profética y de la conversión a los pobres. En ese mismo año 1968, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez presenta en una conferencia el primer esbozo del libro de fuerte impacto que publicará en 1971 y que dará su nombre a una corriente: *Teología de la liberación*.

El llamado “mayo francés” de 1968, y la revuelta estudiantil que agitaba la consigna “prohibido prohibir”, tuvo repercusión mundial y marcó un hito en la cultura contemporánea. Al año siguiente, por la misma fecha en Argentina vivíamos el “cordobazo”, que hizo trastabillar al régimen militar de entonces. Bastará la rápida mención de los nombres de Mao Tse Tung, Marcuse, el “Che” Guevara y el cura colombiano Camilo Torres para ayudar a

⁸⁹ Cf. pp.185,186,192,196, etc.

⁹⁰ p.186.

⁹¹ P.108.

⁹² pp.248 s.

⁹³ p.248.

⁹⁴ Segunda Conferencia general del episcopado latinoamericano. Medellín. Setiembre de 1968. *Documentos finales*. Buenos Aires, 1969.

completar el cuadro. En América Latina, las palabras “golpe”, “guerrilla”, “revolución” resultaban familiares y cotidianas.

Este es el trasfondo, a rápidos rasgos, que debemos tener en cuenta al leer el documento conclusivo de Medellín. En la segunda parte del mismo, al hablar de “la Iglesia visible y sus estructuras”, encontramos el capítulo 11 dedicado a los presbíteros.

Desde la frase inicial se registra la crisis en estos términos: “*Los grandes cambios del mundo de hoy en América Latina afectan necesariamente a los presbíteros en su ministerio y en su vida*”⁹⁵. Se habla de la complejidad del fenómeno y se alude a la deficiente formación doctrinal, el relativismo ideológico y la desorientación teológica –son palabras de Pablo VI en el discurso de apertura–, y el desconocimiento de las ciencias antropológicas. “*Se percibe, además, en esta hora de transición, una creciente desconfianza en las estructuras históricas de la Iglesia, que llega, en algunos, al menosprecio de todo lo institucional, comprometiendo los mismos aspectos de institución divina*”. La conclusión es tajante: “*Nos parece que este peligro para la fe es, en definitiva, el elemento más pernicioso para el presbítero de hoy*”⁹⁶. Lúcidamente el texto alude al peligro de que la crisis del presbítero se traslade a la comunidad.

En el segundo acápite de este capítulo, bajo el título “Elementos de reflexión pastoral”, se brinda, en realidad, la base teológica para pensar el ministerio del presbítero dentro de un marco inspirado en las líneas brindadas por los documentos del Vaticano II, principalmente *Lumen gentium* y *Presbyterorum ordinis*, con alguna cita del discurso inaugural de Pablo VI y de *Apostolicam actuositatem*. Se destaca el fundamento cristológico por el cual “*El ministerio jerárquico de la Iglesia, sacramento en la tierra de esta única mediación, hace que los sacerdotes actúen entre los hombres «in persona Christi»*”⁹⁷. Se recuerda la incorporación del presbítero, tanto diocesano como religioso, en la comunión de un conjunto orgánico y solidario con los otros presbíteros y en estrecha colaboración con el obispo⁹⁸. La coordinada siguiente es la comunidad eclesial, pues “*Los obispos, junto con los presbíteros, han recibido «el ministerio de la comunidad», por el cual deben dedicarse a edificar y a guiar la comunidad eclesial como signos e instrumentos de su unidad*”⁹⁹. Y por último, “*el servicio del mundo con su grandioso devenir y con sus humillantes pecados*”, pues la consagración sacerdotal es conferida por Cristo en orden a la misión de salvación del hombre, aunque no por esto queda constituido como un promotor del progreso humano, sino como quien descubre el sentido de los valores temporales y procura unirlos con los valores religiosos¹⁰⁰.

En cuanto a la asamblea de Puebla, reunida en 1979, al comienzo del pontificado de Juan Pablo II, podemos decir que refleja, por un lado, la voluntad de continuidad respecto de Medellín, y por otro, la preocupación de encauzar rectamente la “opción preferencial por los pobres”, la cual no debe ser “exclusiva ni excluyente”. Se subraya el “radical sustrato católico” en la cultura de nuestros pueblos y se destaca el potencial evangelizador de la “religiosidad popular”. Desde el discurso inaugural, resultaba manifiesto que el nuevo Papa tomaba en serio el clamor por la justicia, pero al mismo tiempo quería impedir que el marco de referencias, en cuanto a categorías y resonancias, estuviera al abrigo de lecturas inspiradas en la visión marxista y en las propuestas más extremas de la teología de la liberación.

Es interesante registrar que el documento final habla del “ministerio jerárquico” en la tercera parte del mismo, donde trata de “la evangelización en la Iglesia de América Latina”, bajo el lema de “comunión y participación”. Lo hace en el capítulo II, que lleva por título:

⁹⁵ XI, 1.

⁹⁶ XI, 5.

⁹⁷ XI, 13.

⁹⁸ XI, 14-15.

⁹⁹ XI, 16.

¹⁰⁰ XI, 17-19.

“Agentes de comunión y participación”, donde además del ministerio jerárquico se habla también sucesivamente de la vida consagrada, de los laicos y de la pastoral vocacional, concebida en su sentido amplio.

Este encuadre, ya nos revela la perspectiva renovada, como explícitamente lo afirma el texto, según las orientaciones conciliares, Medellín, el Sínodo de Obispos de 1971 y el Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos ¹⁰¹. Se afirma que *“El Ministerio Jerárquico, signo sacramental de Cristo Pastor y Cabeza de la Iglesia, es el principal responsable de la edificación de la Iglesia en la comunión y en la dinamización de su acción evangelizadora”* ¹⁰². También se dice que *“El sacerdocio, en virtud de su participación sacramental con Cristo, Cabeza de la Iglesia, es, por la Palabra y la Eucaristía, servicio de la Unidad de la Comunidad (Cf. Ef 4,15-17). El Ministerio de la comunidad implica la participación en el poder o autoridad que Cristo comunica mediante la ordenación y que constituye al Sacerdote en la triple función del ministerio de Cristo Profeta, Liturgo y Rey, en alguien que actúa en su Nombre, al servicio de la Comunidad”* ¹⁰³.

Según esta perspectiva, el texto une de manera magnífica el arraigo cristológico del ministerio con el servicio de la comunión eclesial. Lejos de oponerse la perspectiva ontológica y la funcional, el polo cristológico y el polo eclesial, se integran, pues este servicio o ministerio específico del presbítero dentro de la comunidad, que consiste en la palabra, el sacramento y la autoridad, está exigiendo la potestad sacramental otorgada por Cristo para obrar en su nombre, y no como mera función derivada de la comunidad.

Desde el punto de vista teológico, destacamos que la doctrina del ministerio ordenado se inserta en *“el gran ministerio o servicio que la Iglesia presta al mundo y a los hombres en él (que) es la evangelización”* ¹⁰⁴. Y *“desde el principio hubo en la Iglesia diversidad de ministerios, en orden a la evangelización”*. Se alude al testimonio paulino sobre la diversidad de ministerios y se los enumera ¹⁰⁵. Es a continuación y en ensamble con esta doctrina que se hablará del ministerio eclesiástico de institución divina en tres órdenes: obispos, presbíteros y diáconos ¹⁰⁶. También destacamos que el eje de la reflexión sobre el ministerio ordenado es el episcopado y no el presbiterado.

En diferentes lugares el documento menciona y recomienda con las debidas cautelas, la experiencia de *“una especial creatividad en el establecimiento de ministerios o servicios que pueden ser ejercidos por laicos, de acuerdo con las necesidades de la evangelización”* ¹⁰⁷. Al mismo tiempo se dan criterios precisos a fin de asegurar su articulación con el ministerio jerárquico y evitar clericalizar a los laicos, cuyo ámbito normal sigue siendo el mundo y las realidades temporales. Hay que evitar concebirllos como premio y que de ellos no resulte una disminución sino un incremento de la activa colaboración de los otros laicos.

En cuanto a la IVª Conferencia General celebrada en Santo Domingo en 1992, podemos decir que, si bien en este aspecto no es repetición de la anterior y aporta una doctrina rica que denota la experiencia acumulada desde la asamblea anterior, en lo sustancial sigue la misma dirección y encuadre de las asambleas anteriores.

V. Breve conclusión

¹⁰¹ DP 660.

¹⁰² DP 659

¹⁰³ DP 661.

¹⁰⁴ DP 679.

¹⁰⁵ DP 680.

¹⁰⁶ DP 681

¹⁰⁷ DP 833; cf. 804-805; 811-817.

A modo de breve conclusión de estas reflexiones incompletas e imperfectas, podemos decir que desde el Vaticano II hasta nuestros días, el magisterio de los obispos latinoamericanos ha sabido captar y formular una rica teología del ministerio sacerdotal, en diálogo con los actuales parámetros de la sociedad y de la Iglesia, capaz de dar sólido fundamento a una espiritualidad e inspirar una praxis pastoral.

Pero no basta la claridad conceptual para superar una crisis de identidad. En una época de cambios profundos y acelerados, o más bien, en el sacudimiento de un cambio de época, la mentalidad secularizada y dominante, incide en la toma de conciencia que el ministro de la Iglesia tiene sobre sí mismo y su misión. Tal como sucede con el aire que respiramos, no pensamos en él, pero sufrimos sus consecuencias si éste se enrarece o se vicia o llega a faltarnos. Debemos reconocer que, en cuanto inmersos en este mundo que Cristo ha venido a salvar, podemos experimentar el peligro de un proceso de ósmosis en relación con los desvalores que en forma constante y cotidiana procura inculcar la cultura en que vivimos, principalmente a través de los medios de comunicación social, generando así un malestar difuso y cierta confusión espiritual.

Sabemos que entre doctrina, espiritualidad y pastoral existe un nexo intrínseco y necesario. De allí que el imprescindible discernimiento doctrinal debe confrontarse con el paciente y difícil camino interior de asimilación vital de la verdad en las cambiantes circunstancias de los tiempos. Día tras día, pues ante la oleada de neopaganismo, el relativismo ético y el secularismo que expulsa a Dios de la vida pública, corremos un doble riesgo.

Ante todo, la tentación de querer sintonizar con los hombres de nuestro tiempo al precio de un silenciamiento, mutilación o recorte de las verdades fuertes del Evangelio y sus tajantes exigencias morales, con la ilusión de ser así mejor aceptados. En ese caso, contrariamente a la exhortación del Apóstol (Rom 12, 2), nos estaríamos amoldando a los criterios de juicio de este mundo, arrastrados en su corriente.

Pero también resultaríamos infieles a la hora, si sólo atináramos a encerrarnos en una actitud contracultural rígida y miope, que renuncia a la tarea ineludible y riesgosa del “diálogo de salvación”, y que, en definitiva, estaría ocultando nuestra incapacidad de dar razón de nuestra esperanza a todo el que nos la pide (1Ped 3,15).

Alguien ha dicho con acierto, en el siglo próximo pasado, que “el cristiano del siglo XXI, o será un místico o no será”. ¿Seremos excepción los ministros de Cristo y de su Iglesia?

+ ANTONIO MARINO
Obispo auxiliar de La Plata



Conferencia Episcopal Argentina

Comisión Episcopal de Ministerios

LA NATURALEZA DEL MINISTERIO ORDENADO PIDE UNA PASTORAL ORGÁNICA

INTRODUCCIÓN

1. La relacionalidad del presbítero (PO 7, 8 y 9) y la “radical forma comunitaria” del ministerio ordenado. (PDV 17)
2. La espiritualidad de comunión desde un fundamento trinitario (NMI 43 y NMA 13 y 69) ilumina y da vida a la relacionalidad del presbítero

I. LA VIVENCIA DE LA TRIPLE RELACION DEL PRESBITERO, CLAVE DE LA PASTORAL ORGÁNICA.

- 1. La relación con el obispo: el presbítero obedece como parte de un cuerpo. (PO 7 y PDV 28)**
 - Obediencia social
 - Obediencia como “exigencia comunitaria” (PDV 28 d)
 - El “carácter de pastoralidad” de la obediencia del presbítero (PDV 28 f)
- 2. La relación entre presbíteros: fraternidad sacramental (PO 8)**
 - Sentido de pertenencia
 - El sentido de pertenencia se expresa en la amistad sacerdotal y el compartir operativo
- 3. La relación con los fieles: el servicio y la comunión (PO 9)**
 - Necesidad de una visión diocesana
 - La caridad pastoral y el servicio de la comunión y participación

II. LA PASTORAL ORGÁNICA SUPONE EL FUNCIONAMIENTO DE ALGUNAS ESTRUCTURAS OPERATIVAS (NMA 71)

1. La Asamblea del Pueblo de Dios convocada por el Obispo
2. Formar o activar las estructuras de comunión
 - a. El consejo presbiteral y los decanatos de sacerdotes
 - b. El consejo parroquial de pastoral y los decanatos de laicos
 - c. El consejo diocesano de pastoral

CONCLUSIÓN: LA LLAMADA DE DIOS A UNA PASTORAL DE LA SANTIDAD COMUNITARIA E INTEGRAL (NMI 30 Y NMA 74)

LA NATURALEZA DEL MINISTERIO ORDENADO PIDE UNA PASTORAL ORGÁNICA

INTRODUCCIÓN

1. La relacionalidad del presbítero (PO 7, 8 y 9) y la “radical forma comunitaria” del ministerio ordenado. (PDV 17)

Es claro que *Presbyterorum Ordinis* plantea el ministerio presbiteral en un marco de relacionalidad. De hecho el apartado II del capítulo segundo tiene como título: “Relación de los presbíteros con los demás” y desarrolla en los números 7, 8 y 9 la relación del presbítero con el Obispo, con los demás presbíteros y con los laicos.¹⁰⁸

Por otra parte, *Pastores dabo vobis*¹⁰⁹ hablando de la naturaleza del ministerio presbiteral, afirma: “*el ministerio ordenado tiene una ‘radical forma comunitaria’ y puede ser ejercido sólo como ‘una tarea colectiva’.* Sobre este carácter de comunión ha hablado largamente el Concilio, examinando claramente la relación del presbítero con el propio obispo, con los demás presbíteros y con los fieles laicos” (PDV 17)

1. La espiritualidad de comunión desde un fundamento trinitario ilumina y da vida a la relacionalidad del presbítero. (NMI 43 y NMA 13 y 69)

El Papa Juan Pablo II en *Novo millennio ineunte*¹¹⁰ fundamenta la necesidad de una espiritualidad de comunión desde el Misterio Trinitario donde el Dios único es relación de personas en el amor. Con palabras simples y siguiendo un silogismo podríamos afirmar que el Papa nos dice: Dios es comunión de personas en el amor, nosotros somos imágenes de Dios, por lo tanto nuestra gran vocación es la comunión. Por eso cuando entramos en una situación de aislamiento nos sentimos mal, porque no estamos hechos para eso.

Luego el Papa señala cuatro actitudes que dan vida a la espiritualidad comunión y cierra el párrafo afirmando: “*No nos hagamos ilusiones: sin este camino espiritual, de poco servirían los instrumentos externos de la comunión, se convertirían en medios sin alma, máscaras de comunión más que medios de expresión y crecimiento*” (NMI 43).

Aplicando al presbiterio esta propuesta del Papa podemos concluir que la relación del presbítero con el Obispo, con los demás presbíteros y con los fieles laicos se hace viva a través de una espiritualidad de comunión.

“*Navega mar adentro*”¹¹¹ retoma el número 43 de *Novo millennio ineunte* en *clave pastoral*, afirmando: “*Los cristianos aceptamos vivir en fraternidad cuando oramos juntos, dialogamos, trabajamos, compartimos fraternalmente y ‘planificamos’*” (NMA 13). Bajo este

¹⁰⁸ CONCILIO VATICANO II, *Presbyterorum ordinis*, sobre el ministerio y vida de los presbíteros.

¹⁰⁹ JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis*- Exhortación apostólica postsinodal sobre la formación de los sacerdotes en la situación actual. Roma 1992.

¹¹⁰ JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte* – Carta apostólica al clero y a los fieles al concluir el gran jubileo del año 2000 -. Roma. 2001.

¹¹¹ CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Navega mar adentro*. San Miguel. 2003.

aspecto el documento es más explícito aún cuando proponiendo “criterios pastorales comunes” dice que “*no es sólo una exigencia organizativa sino la forma de realizar la comunión misionera de la Iglesia en Argentina*” (NMA 69) y a continuación propone el criterio de una “pastoral ordinaria y orgánica diocesana”.

Concluyendo esta introducción podemos afirmar que la triple relación del presbítero con el Obispo, con sus hermanos del presbiterio y con los laicos, forma parte de la naturaleza del ministerio la cual incluye una “relación operativa” que se expresa en una pastoral orgánica en la diócesis. Podríamos decir que la vivencia de esta triple relación animada por una espiritualidad de comunión es lo que hace posible una pastoral orgánica. Dicho con otras palabras, es imposible una pastoral típica de una Iglesia Diocesana si la relacionalidad, que forma parte de la naturaleza del ministerio ordenado no se hace realidad a través de una espiritualidad de comunión.

I. LA VIVENCIA DE LA TRIPLE RELACION DEL PRESBÍTERO, CLAVE DE LA PASTORAL ORGÁNICA

Ya se ha afirmado que el Decreto de los presbíteros desarrolla la relación del presbítero con el Obispo, con sus hermanos del presbiterio y con los fieles laicos como una realidad que forma parte de la naturaleza del ministerio. Esto significa que si el presbítero no las vive “desnaturaliza”, no es fiel a su ministerio.

Por otra parte, cada una de estas relaciones supone el desarrollo de actitudes, hábitos buenos y actividades específicas que dan vida a esta triple relación. Estas virtudes están indicadas también, tanto en *Presbyterorum Ordinis* como en *Pastores dabo vobis*.

1. La relación con el obispo: el presbítero obedece como parte de un cuerpo (PO 7 y PDV28)

La obediencia es una virtud fundamental que el presbítero debe vivir en la relación con su obispo diocesano. Para hablar con más precisión, en realidad hay que decir que se trata de la obediencia del “presbiterio” al obispo, ya que el presbítero obedece como parte de un cuerpo, por lo tanto, tiene que desarrollar también otras actitudes virtuosas como el “sentido de cuerpo”, la solidaridad, etc.

La obediencia como hecho social

Someterse a un orden objetivo es exigencia de la obediencia social, ya que es la capacidad de una persona adulta de comprender y asumir su puesto dentro de una comunidad. En este sentido, antes de ser una elección por razones ascéticas y teológicas la obediencia es un hecho humano social que deriva de la exigencia de armonía interna de un grupo, el cual requiere respeto por los derechos de los demás y fidelidad a los propios deberes.

Desde esta óptica humana el desobediente es un “desadaptado”, porque no sabe vivir como lo que es: miembro de un cuerpo. No ha logrado la madurez social que supone pasar de la competencia a la colaboración, del aislamiento a la integración.

Si aplicamos este concepto al presbiterio, podemos decir que la madurez social es la base humana que hace posible que un presbítero se sienta integrado en un presbiterio, es decir, sea capaz de obediencia social.

La obediencia como “exigencia comunitaria”

En esta misma línea de pensamiento pero fundado en razones teológicas y eclesiológicas, Pastores dabo vobis afirma que la obediencia del presbítero tiene una dimensión comunitaria, ya que *“no se trata de la obediencia de alguien que se relaciona individualmente con la autoridad, sino que el presbítero está profundamente inserto en la unidad del presbiterio, que, como tal, está llamado a vivir en estrecha colaboración con el Obispo, y, a través de él, con el sucesor de Pedro”* (PDV 28 d).

Bajo este aspecto la obediencia – como decíamos al inicio de este punto -, está pidiendo determinadas actitudes en el presbítero: visión de conjunto, solidaridad, sentido de cuerpo, etc., lo cual supone ir más allá de los intereses personales. Incluso en la misma relación con el Obispo el presbítero debe ser conciente que la alimenta como miembro de un cuerpo.

El “carácter de pastoralidad” de la obediencia del presbítero

Finalmente la obediencia sacerdotal tiene un especial carácter de pastoralidad porque *“se vive en constante disponibilidad a dejarse absorber por las necesidades y exigencias del pueblo de Dios”*. (cfr. PDV 28).

Si seguimos la lógica de la naturaleza del ministerio ordenado, tenemos que decir que este párrafo no hace referencia a un presbítero aislado que por el carácter de pastoralidad que tiene la obediencia está disponible a dejarse absorber por las necesidades del pueblo de Dios, como si fuera un “Quijote” enfrentando los desafíos pastorales de la historia y de la cultura de hoy.

Si Pastores dabo vobis, como acabamos de señalar, afirma que el presbítero obedece al Obispo como parte del cuerpo presbiteral, es lógico concluir que el “carácter de pastoralidad” de la obediencia supone también la “visión de conjunto” y una “unidad operativa” del presbiterio para responder a “las necesidades y exigencias del pueblo de Dios” y por ende, una pastoral orgánica o de conjunto guiada por el Obispo, con la colaboración de todo el presbiterio, los religiosos y los fieles laicos que forman parte de una diócesis.

¿Es demasiado afirmar que la pastoral de conjunto en una diócesis forma parte de la naturaleza del ministerio ordenado?. Dicho de manera negativa: ¿Es incorrecto decir que el presbítero que trabaja solo o aislado del resto para responder a los desafíos pastorales no sólo no ha comprendido bien su identidad sacerdotal sino que no realiza su servicio pastoral de modo acorde con la naturaleza del ministerio?

2. La relación entre presbíteros: fraternidad sacramental (PO 8)

Antes del Concilio Vaticano II la fraternidad sacerdotal era muy pobre debido a un estilo individualista y parroquialista de vivir el sacerdocio. Dice al respecto Mons. Juan María Uriarte: *“La figura noble y austera del presbítero que nos ha legado la tradición reciente nos evoca, al menos en cierto grado ‘la soledad del corredor de fondo’. Hombres recios, sembrados por toda la geografía de la diócesis, responsables y entregados a sus comunidades, pero marcados en alguna medida por un cierto sello de aislamiento de sus hermanos los presbíteros. Podíamos ver en ellos un alto coeficiente de individualidad, de soledad y de independencia con un concepto de su responsabilidad exclusiva sobre la grey*

confiada. Los mismos seminarios estaban orientados a educar en la reciedumbre necesaria para asumir positiva y productivamente esa tasa alta de soledad que se creía inherente a la existencia concreta de un sacerdote secular”¹¹²

En cambio, de un modo contrastante a este estilo sacerdotal, Presbyterorum Ordinis afirma: “Los presbíteros, constituidos por la ordenación en el orden del presbiterado, se unen todos entre sí por íntima fraternidad sacramental; pero especialmente en la diócesis, a cuyo servicio se consagran bajo el propio obispo, forman un solo presbiterio [...] así pues, cada uno está unido con los restantes miembros de esta agrupación sacerdotal por especiales lazos de caridad apostólica, ministerio y fraternidad...” (PO 8)

Sentido de pertenencia

Es Amadeo Cencini quien afirma que el sentido de pertenencia forma parte de la identidad sacerdotal, por eso cuando un sacerdote no se integra en un presbiterio es porque no tiene clara su identidad presbiteral¹¹³.

El sentido de pertenencia tiene una base humana que consiste en tomar conciencia que descubrimos nuestra identidad a través de otro, por ejemplo, nos damos cuenta que somos hijos cuando tomamos conciencia que tenemos unos padres que son tales porque nos han dado la vida y nos han amado.

Hay luego un fundamento de gracia del sentido de pertenencia, la cual nos hace descubrir que somos hijos de Dios. Tomamos conciencia que dos o más compartimos un mismo don que tiende a madurar en unos mismos valores evangélicos. Esto crea lazos más profundos que los de la carne y la sangre, lo cual queda patente en la fraternidad cristiana y en la vida consagrada.

Para los presbíteros hay un nuevo fundamento de pertenencia: el sacramento del orden compartido con un grupo de hermanos con los que formamos un mismo presbiterio. El orden nos hace sacramentalmente hermanos.

El sentido de pertenencia se expresa en la amistad sacerdotal y el compartir operativo

El sentido de pertenencia se manifiesta en la amistad sincera entre los sacerdotes, en la capacidad de vivir juntos, de trabajar juntos, de rezar juntos, de crecer juntos, lo cual hace que uno se sienta responsable del otro. Amistad que se convierte en comunión de vida y de bienes, en solidaridad con los enfermos y ancianos.

En segundo lugar, el sentido de pertenencia se expresa en una espiritualidad como acontecimiento comunitario, lo cual nos hace descubrir que no tiene sentido una espiritualidad sacerdotal vivida como propiedad privada en función de una perfección sólo privada.

¹¹² URIARTE JUAN MARÍA, *El sacerdote diocesano, patologías frecuentes y pautas de crecimiento* en “La formación espiritual de los sacerdotes según PDV” EDICE. Madrid. 1995

¹¹³ Cfr. AMADEO CENCINI, *El sacerdote: identidad personal y función pastoral*, en Revista “Pastores”, n° 19, Diciembre de 2000, pags 19-21

En tercer lugar, la pertenencia se expresa en un ‘compartir práctico y operativo’, tal como se realiza, por ejemplo, en torno a un plan diocesano que se comparte también con la mente y el corazón, superando cierto individualismo crónico clerical.

3. La relación con los fieles: el servicio y la comunión (PO 9)

Necesidad de una visión diocesana

Además de clarificar la naturaleza del ministerio ordenado para iluminar el modo adecuado de una pastoral, igualmente importante es recordar la naturaleza de la Iglesia para que la pastoral sea “eclesial”. El Concilio dice que la Iglesia católica se encarna y opera en la diócesis. Por eso es bueno recordar como “Christus Dominus” define a la Diócesis:

“La diócesis es una porción del Pueblo de Dios que se confía al Obispo para ser apacentada con la cooperación de sus sacerdotes, de suerte que, adherida a su Pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y la Eucaristía, constituya una Iglesia particular, en que se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica” (CD n° 11).¹¹⁴

Es en la Iglesia diocesana donde “se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica” – según la afirmación del decreto -. Esto quiere decir que la parroquia no alcanza a realizar la Iglesia y por lo tanto una pastoral sólo parroquial, sin visión e inserción diocesana no termina de ser eclesial. Esto nos pone en guardia respecto de ciertos proyectos pastorales parroquiales que aislándose del resto fragmentan y atomizan la diócesis y por tanto la Iglesia Católica.

Esto también nos habla de la necesidad de un proyecto pastoral diocesano, guiado por el Obispo, que se encarna en cada parroquia de modo propio, gracias a la tarea del párroco y a los demás sacerdotes que animan esa comunidad de fieles cristianos.

La caridad pastoral y el servicio de la comunión y participación

Los presbíteros y los laicos tienen una radical igualdad y dignidad pero diversidad de funciones, afirma *Presbyterorum Ordinis*. Si bien “*por razón del sacramento del orden desempeñan [...] un oficio excelentísimo de padres y maestros, son, sin embargo, juntamente con todos los fieles, discípulos del Señor [...] Porque, regenerados como todos en la fuente del bautismo, los presbíteros son hermanos entre sus hermanos*” (PO 9).

Por otra parte el ministerio ordenado está al servicio de los fieles laicos y por eso los presbíteros deben promover su dignidad, oírlos reconociendo su competencia y experiencia en los diversos campos de la actividad humana, animarlos y coordinar sus multiformes carismas, armonizando las diversas mentalidades de modo que nadie se sienta extraño en la comunidad.

Es interesante la afirmación de los Obispos de Estados Unidos acerca de cómo la caridad pastoral, orientada a la comunión y a la participación debe animar el servicio del presbítero a los laicos: “*El ejercicio de las actitudes de pastor requiere que uno haga crecer las disposiciones humanas para formar comunidades evangelizadoras. La capacidad de organización de grupos o comunidades, donde todos puedan hacer participar su carisma, la*

¹¹⁴ CONCILIO VATICANO II, *Christus Dominus*, sobre el oficio pastoral de los obispos.

*habilidad de manejar conflictos en el respeto por la posición de cada uno, pero buscando la comunión, el liderazgo que no se centre en la propia persona del sacerdote sino en el seguimiento de Cristo, son actitudes que deben crecer en el sacerdote en relación a la comunidad. Pero especialmente el trato con los pobres, los enfermos, los más olvidados caracteriza y encarna la 'caridad pastoral'*¹¹⁵

II. LA PASTORAL ORGÁNICA SUPONE EL FUNCIONAMIENTO DE LAS ESTRUCTURAS DE COMUNIÓN Y PARTICIPACIÓN EN LA DIÓCESIS. (NMA 71)

Hablando de “criterios pastorales comunes”, Navega mar adentro dice: “*Estamos llamados a trabajar tenazmente en nuestras diócesis para que el único programa del Evangelio y el proyecto de Dios sea el centro de la vida de cada comunidad eclesial*” (NMA 70).

En el número siguiente continúa: “*Para lograrlo se requiere activar, potenciar y enriquecer las estructuras de diálogo y participación en cada Iglesia particular, que concreten planes donde todos se sientan incorporados. Destacamos aquellos organismos eclesiales previstos en el derecho: los Consejos Presbiterales, los Consejos Pastorales...y demás estructuras constituidas para favorecer la actividad pastoral. Con el auxilio de Asambleas del pueblo de Dios y, también mediante oportunos Sínodos diocesanos, u otras formas de consulta y participación...*” (NMA 70).

1. La Asamblea del Pueblo de Dios convocada por el Obispo

La Asamblea del pueblo de Dios, mediante la cual el Obispo convoca a los presbíteros, religiosos y agentes pastorales laicos de toda la diócesis, previamente instruidos en algún modo de planificación pastoral, suele ser un modo bastante accesible y eficaz de comenzar un proyecto diocesano de pastoral orgánica.

Bien organizada, de modo que asegure la participación activa de todos, la deliberación y el respeto de la decisión de la mayoría a la hora de redactar un objetivo general hacia donde caminar y objetivos específicos que ayuden a concretar dicho objetivo general en un lapso determinado de tiempo, suele ser un instrumento valioso para el Obispo.

El paso seguido es que el Obispo, asumiendo los resultados de la asamblea o corrigiéndolos, publique una carta pastoral dando inicio a un proyecto diocesano que se concretará en el tiempo, como dijimos, mediante un objetivo general que marca la dirección hacia donde se quiere ir, dos o tres objetivos específicos que son como “mojones” que ayudan a concretar el objetivo general y acciones y actividades pastorales tendientes a concretar dichos objetivos en cada parroquia.

Igualmente es importante la evaluación periódica, pactada, acerca de la marcha del plan. Para todo es necesario que funcionen ciertas estructuras de comunión previstas por el derecho.

2. Formar o activar las estructuras de comunión

a. El consejo presbiteral y los decanatos de sacerdotes

¹¹⁵ CONFERENCIA DE OBISPOS CATÓLICOS DE EE.UU, *Plan básico para la formación permanente de los sacerdotes*. Agosto 2001, pag. 62.

Demás está decir la importancia que tiene el Consejo Presbiteral, también para llevar adelante un plan diocesano de pastoral, allí el Obispo como conductor del mismo va dialogando con los sacerdotes como sus colaboradores principales, sea para evaluar la marcha del plan como para ver los pasos a seguir.

Igualmente importante es el funcionamiento de los consejos decanales de sacerdotes, porque allí se da la conexión entre el consejo presbiteral y el resto de los sacerdotes de las distintas zonas de la diócesis, allí se comunican las directivas dadas en el consejo presbiteral y se recogen las sugerencias de todo el presbiterio.

b. El consejo parroquial de pastoral y los decanatos de laicos

En una pastoral orgánica conviene organizar o potenciar las estructuras de participación “de abajo hacia arriba”. Por eso es clave que en todas las parroquias funcione el consejo de pastoral, órgano presidido por el párroco e integrado por los representantes de las distintas áreas de pastoral parroquial, animado por un clima de diálogo, comunión y participación.

Suele ser útil también la existencia del consejo decanal de laicos, el cual está presidido por el sacerdote decano y formado por los laicos representativos de todas las parroquias del decanato o zona pastoral. Esto es más útil aún cuando las diócesis suelen tener zonas con necesidades o características específicas, lo cual pide una adaptación particular de las orientaciones diocesanas.

c. El consejo diocesano de pastoral

Es una estructura clave porque a través de ella el Obispo con los sacerdotes nombrados, con los religiosos y los laicos representativos de las distintas áreas o zonas pastorales, de los movimientos, va conduciendo, marcando ritmos, evaluando la marcha de la pastoral orgánica.

CONCLUSIÓN: LA LLAMADA DE DIOS A UNA PASTORAL DE LA SANTIDAD COMUNITARIA E INTEGRAL. (NMI 30 y NMA 73)

Simplemente recordamos las palabras de Juan Pablo II: *“En primer lugar, no dudo en decir que la perspectiva en la que debe situarse el camino pastoral es la de la santidad [...] Conviene además descubrir en todo su valor programático el capítulo V de la Constitución dogmática Lumen Gentium sobre la Iglesia, dedicado a la ‘vocación universal a la santidad. Si los padres conciliares concedieron tanto relieve a esta temática no fue para dar una especie de toque espiritual a la eclesiología, sino más bien para poner de relieve una dinámica intrínseca y determinante.”* (NMI 30)

Finalmente citamos Navega mar adentro: *“Por otra parte, todo camino integral de santificación implica un compromiso por el bien común social. Se trata de presentar el anuncio de Jesucristo, Señor y Salvador, con valentía, audacia y ardor testimonial, integrando mejor en la acción pastoral la opción por los pobres, la promoción humana y la evangelización de la cultura. Nunca hemos de disociar la santificación del cumplimiento de los compromisos sociales.* (NMA 74)

Esta propuesta de una santidad comunitaria integral se corresponde con la naturaleza del ministerio ordenado y con la naturaleza de la Iglesia.

+ *Hugo Norberto Santiago*
Obispo de Santo Tomé

EL ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL SACERDOTAL EN EL CONTEXTO DE LA FORMACIÓN PERMANENTE - Fundamentación del taller sobre el tema -

1. La renovación de la vida sacerdotal depende de la formación permanente.

La tesis de Amedeo Cencini es que la renovación de la vida sacerdotal y religiosa actual, depende de la formación permanente.¹¹⁶

A. La formación ayer

Hay que clarificar la idea de formación permanente, porque en un pasado no remoto la formación era más pedagógica que teológica, estaba planificada en base a eventos extraordinarios; más querida por los formadores que por los formandos; más parcial que integral, en algunos casos subrayando la formación intelectual, en otros la formación pastoral, en otros la formación humana, pero en ningún caso teniendo en cuenta todas las dimensiones a la vez. Era más inicial que permanente porque formación era la del seminario y la etapa posterior no se consideraba formación. Bastaban algunos eventos anuales: retiros espirituales, semanas de clero, años sabáticos con los que se buscaba mantener el tono.

Las consecuencias de esta formación son la autosuficiencia, la mediocridad y la jubilación precoz. La autosuficiencia porque el sacerdote cree que recibió todo en el seminario, que no necesita otra cosa que desarrollar en el ministerio lo recibido. La mediocridad es otra de las posibilidades, ya que luego de un tiempo de vida sacerdotal el ministerio se transforma en gestos repetidos y bien conocidos, en rutina, aburrimiento y tibieza espiritual. La consecuencia final es la “jubilación precoz” o el “burning out”, es decir el sacerdote “quemado” prematuramente. De allí que este tipo de formación lleva a la frustración.

B. La formación hoy

Hoy la formación considera a la vida como una totalidad con etapas diversas y es “de por sí” permanente porque abarca toda la vida. Sólo del concepto de formación permanente se puede derivar la necesidad de la formación en las distintas etapas, una de las cuales es la formación inicial como preparación al orden sagrado. Porque es permanente, considera la necesidad de formarse para responder a los desafíos de distintas etapas de la vida sacerdotal: juventud, mediana edad, senescencia y senectud.

La formación sacerdotal hoy es fundamentalmente teológica porque consiste en la asimilación progresiva de los sentimientos de Cristo Buen Pastor, y es permanente porque para lograr ese objetivo – gracia mediante - no alcanza una etapa de la vida sino que es necesaria toda la vida. Porque se trata de formación en la fe es “de suyo” permanente.

La formación permanente se da sobre todo en la vida ordinaria, porque es el ministerio el que forma, es decir, percibir con una mirada teológico-contemplativa el paso de Dios en los acontecimientos y las relaciones, y responderle es lo que hace crecer teologalmente al sacerdote. Sólo en un segundo momento hay que concebir la formación como “eventual” y

¹¹⁶ AMEDEO CENCINI, La formación permanente. Ed. San Pablo. Madrid 2002. Segunda edición. Pag. 22

pedagógica: cursos, retiros anuales, años sabáticos, actualización. En este contexto hay que decir que mientras la dimensión teológica subraya el carácter ordinario y esencial de la formación permanente, la dimensión pedagógica subraya su aspecto extraordinario y contingente.

En cuanto a la “presencia” de la formación permanente Amedeo Cencini afirma que antes estaba prácticamente ausente, hoy está “teóricamente” presente, falta aún que se concrete en muchos presbiterios mediante proyectos concretos que acompañen la formación en la vida.

En cuanto al enfoque, hoy la formación permanente es más integral. Desde “*Pastores Dabo vobis*” se sabe que hay que cultivar todas las dimensiones; espiritual, humana, pastoral e intelectual. Incluso el documento muestra un orden y estructuración de las dimensiones, afirmando que la formación permanente se centra en la dimensión espiritual - una vida según el Espíritu – (cfr PDV 45 c), la dimensión espiritual se “asienta” en la dimensión humana - la gracia supone la naturaleza – (cfr PDV 43); ambas dimensiones tienen repercusión en la dimensión pastoral - un sacerdote “sano” que viva según el Espíritu será un signo más claro de Jesús Buen Pastor – (cfr PDV 57 a). Finalmente al servicio de las tres dimensiones anteriores está la formación intelectual. (cfr PDV 51)

Continuando con el enfoque se puede decir que cada dimensión de la formación permanente supone una “*impostación propia*”: la dimensión espiritual requiere “rezar”; la dimensión intelectual pide “estudiar”; la dimensión pastoral requiere hacer una “experiencia” pastoral; profundizar la dimensión humana requiere estudio y compartir “en clave psicológica”, de allí que un especialista puede contribuir mucho en esta última dimensión.

C. Misterio y ministerio

Bajo este aspecto – afirma Cencini - la formación permanente se vive como acogida del misterio del hombre y respuesta a él. Misterio concebido como posibilidad de mantener dinámicamente unidos polos aparentemente opuestos: límites y aspiraciones; el santo y el pecador; su libertad y esclavitud; su conciencia de pecado y tensión de santidad.

Se percibe que el hombre es ambas cosas y sería absurdo suprimir una de las dos dimensiones. Por ejemplo; el hombre espiritual no es tanto el que ha suprimido sus instintos, sino el que ha descubierto en ellos una llamada más profunda.

Si la formación permanente antigua trataba de eliminar –ingenuamente- uno de los dos polos, la actual se propone integrar. Se pasa así del modelo de la perfección al de la integración. Esta concepción de la formación capta mejor la complejidad del corazón humano a lo largo de la vida, su grandeza y debilidad, el entrelazamiento entre cuerpo y espíritu.

D. Desde el formando: desafío de la “docibilitas”.

La docibilitas, afirma Cencini¹¹⁷, es el punto de encuentro entre la formación inicial y la formación permanente porque la primera debería preparar a esta actitud que hace posible la continuación de la formación de la persona a lo largo de toda la vida.

¹¹⁷ Id. Formación permanente, pag. 37

La “docibilitas” es la libertad del sujeto para dejarse tocar-educar por la vida, los otros y toda situación existencial – algo que no se puede dar por descontado -. No es sólo “docilitas” - que sería la acogida dócil y un tanto pasiva -, es una inteligencia del espíritu que implica ciertos factores:

- el compromiso pleno, activo y responsable de la persona como primera protagonista del proceso educativo
- una actitud fundamentalmente positiva frente a la realidad: reconciliación y agradecimiento hacia la propia historia y confianza en los demás;
- libertad interior y deseo inteligente de “dejarse instruir” por cualquier fragmento de verdad, belleza y bondad
- la capacidad de relación con la alteridad, de interacción fecunda, activa y pasiva con la realidad objetiva distinta respecto del yo, hasta dejarse formar por ella.

Estas actitudes ponen al sujeto en condiciones de “aprender a aprender”, es decir, de vivir en un estado perenne de formación a lo largo de toda la existencia.

Este es el punto de llegada de la formación inicial y aquí es donde la formación inicial “abre” a la permanente y se une a ella. Pero para lograr esto de manera concreta deberá ayudar al joven a liberarse, por ejemplo: de sus miedos y defensas, de las distorsiones perceptivo-interpretativas de la realidad – las “vigas en el ojo” – de cuanto perturba su relación con los demás, de las expectativas no realistas acerca de su futuro y su vida como presbítero, de cuanto inhibe su entrega en la fe o quita impulso de donación

A todo esto se puede llamar “inconsistencias”. No se pide que la formación inicial libre de todas las inconsistencias, pero que ayude a precisarlas, a situarse frente a ellas con sentido de responsabilidad, para encontrar el camino que le permita ser cada vez menos dependiente de ellas e impedir que falseen su relación consigo mismo, con los demás, con Dios y con su palabra.

Si no se produce este desbloqueo interior en el período de la formación inicial, será muy difícil que el sujeto esté disponible para aprender o dejarse formar, que sea “enseñable” en las fases posteriores de la vida.

Si el sujeto no se conoce suficientemente y en particular no conoce su inmadurez y sus consecuencias, es como si estuviera bloqueado por dentro y esto le impide estar libre para aprender de la vida, dejarse formar.

La inconsistencia, en efecto, crea su correspondiente modo de ver las cosas y gestionar los acontecimientos, hace nacer atracciones y repulsas, orienta la sensibilidad y la misma conciencia; vuelve sordos y ciegos o demasiado susceptibles y suspicaces.

Debido a las inconsistencias no siempre es verdad que “la experiencia enseña” o que errando se aprende. Hay personas adultas que repiten siempre los mismos errores – normalmente echando la culpa a los demás -, o que confunden la madurez con un título académico o con el fruto natural de la ancianidad.

Por eso, si la primera formación inicial no propone un método por medio del cual conocerse y empezar a liberarse o al menos liberar la percepción, la formación permanente será pura teoría y apariencia, algo forzado para quién tiene que organizarla y ficticio por parte de quien la sufre.

La “docibílitás” se puede definir como “*la disponibilidad constante a aprender que se expresa en una serie de actividades ordinarias, y luego también extraordinarias, de vigilancia y discernimiento, de ascesis y oración, de estudio y apostolado, de verificación personal y comunitaria, etc., que ayudan cotidianamente a madurar en la identidad creyente y en la fidelidad creativa a la propia vocación en las diversas circunstancias y fases de la vida. Hasta el último día.*”¹¹⁸

Es como un “proceso de conversión continua”, a través de “todo” acontecimiento y realidad, como una peregrinación en la fe, con un objetivo que Pastores dabo vobis expresa así: “La formación permanente tiende, desde luego, a hacer que el sacerdote sea una persona profundamente creyente y lo sea cada vez más; que pueda verse con los ojos de Cristo en su verdad completa”. (cfr. PDV 73)

La formación permanente es este proceso humano-divino en acto, es el sujeto que de hecho se deja provocar y modelar por la existencia de “todos los días”, no solo por los acontecimientos o eventos extraordinarios; la relación con Dios y con los hermanos, la Palabra del día y las palabras de todos los días, la parroquia y el ambiente de trabajo, la comunidad presbiteral y la gente en general, etc.

D. 1. *Algunos instrumentos comunitarios de crecimiento*

Adquieren relieve como ayuda a la formación permanente, algunos instrumentos comunitarios de crecimiento, que ayudan a vivir delante de Dios y de los demás, las experiencias positivas y negativas, el bien y el mal que forman parte de la vida cotidiana:

- La puesta en común de la Palabra y de las experiencias espirituales de cada uno
- El discernimiento comunitario, la revisión de vida
- Descubrir el papel educativo de la comunidad sacerdotal
- El apostolado con sus fatigas y desilusiones, sus sorpresas y sus encuentros, es lugar de formación

Todo esto será formativo con la condición de que el sujeto haya desarrollado la capacidad de “aprender a aprender”, la “docibílitás” de corazón, mente y voluntad. Así toda persona y acontecimiento puede, entonces, convertirse en mediación formativa providencial, incluso un sufrimiento, una calumnia o un fracaso. Es como si la vida toda estuviera salpicada de innumerables ocasiones formativas que nos mantienen capaces de mejorar continuamente y sostienen alta la tensión de crecimiento y para apreciar la novedad y belleza de la vida.

D.2. *Ministerio del acompañamiento espiritual: Responsable de clero. Equipo de fp.*

En este itinerario de formación permanente como acogida del misterio del hombre, se descubre la necesidad del ministerio del sacerdote o un equipo que acompañe a los demás sacerdotes a lo largo de las diversas etapas;

¹¹⁸ Id. Formación permanente. Pag. 40

- en las etapas críticas
- mostrando la especificidad de cada etapa y sus desafíos propios
- para que en cada etapa, cada uno pueda dar el máximo de sí mismo.

¡¡Cuantos hermanos que han dejado la vida ministerial o se han detenido, podrían haber evitado esto si hubieran estado acompañados!! De esto se debe encargarse la diócesis con el Obispo a la cabeza.

2. Acompañamiento espiritual y formación permanente

Si aplicamos lo dicho al acompañamiento espiritual en seguida nos damos cuenta que la “dirección espiritual” no puede quedar reducida al tiempo de formación inicial, al tiempo de seminario. Lo mismo que se dijo de la formación permanente, del mismo modo se puede decir que sin acompañamiento espiritual permanente habrá frustración permanente. Por la falsa concepción de que el acompañamiento espiritual era para “el seminario”, el sacerdote bien pronto o con el paso de unos pocos años de ministerio sin orientación objetiva caerá fácilmente en la mediocridad, la rutina, el tedio. Todo esto es caldo de cultivo para la infidelidad y la deserción vocacional o al menos para la infelicidad en el camino emprendido. Por eso podríamos deducir las notas que desde la formación permanente caracterizan al acompañamiento espiritual:

a. Es permanente

Desde la perspectiva teológica de la formación permanente afianzada en la “vocación dentro de la vocación”, es claro que el sacerdote necesita discernir la llamada de Dios cada día, en cada etapa de su vida, en el momento cultural que vive, con los desafíos del momento histórico que vive. De allí que necesita del acompañamiento espiritual, desde el punto de vista humano porque “nadie es buen juez en causa propia” y desde el punto de vista espiritual porque nos salvamos por la mediación de la Iglesia. Por lo tanto la mediación de un hermano experimentado que nos ayude puede darnos una mirada más objetiva de lo que nos acontece y desde la fe puede ayudarnos a discernir la voluntad de Dios en la dinámica espiritual de la vida que está activa hasta la muerte.

b. Está al servicio de la dinámica espiritual.

Lo insinuamos en el párrafo anterior, la dinámica espiritual supone que la persona debe conocer en la juventud, la mediana edad, la senescencia y la senectud al menos cuatro cosas:

- El momento espiritual de que se trata, cuáles son sus notas características
- La tarea que asigna el Espíritu Santo a la persona en esa edad de la vida.
- Las tentaciones específicas.
- Los referentes, es decir, los medios, las orientaciones o apoyos típicos que ayudan a responder a los desafíos. En definitiva a Dios que está pasando de un modo particular en esa etapa de la vida.

c. Ayuda a vivir el ritmo de la vida

El acompañamiento espiritual ayuda a vivir los distintos ritmos de la vida. El ritmo *cotidiano* que agradece la vida en las Laudes, se pone al servicio en la jornada de trabajo y se entrega a Dios en las completas. El ritmo *semanal* que desde la fe es como un ciclo en torno a la Eucaristía dominical. El ritmo *mensual* que incluye la saludable jornada de silencio o retiro

mensual. El ritmo *anual* animado y guiado por el año litúrgico y las distintas convocatorias diocesanas al clero: retiro anual, semanas de estudio, etc.

d. Es más teológico que pedagógico o psicológico

El objetivo del acompañamiento espiritual es fundamentalmente teológico: que el sacerdote sea un creyente y lo sea cada vez más. Ese es su campo específico. Por otra parte es doctrina conocida que el don de la fe madura en la oración. En este sentido es iluminador lo que dice Charles André Bernard¹¹⁹ acerca de la diferencia entre oración y estudio:

"La diferencia esencial que hay entre la oración y el estudio doctrinal consiste en el hecho que, mientras el estudio puede permanecer al nivel de una consideración más o menos exterior del misterio de fe, la oración comporta un movimiento de adhesión a la realidad cristiana: tomamos siempre mayor consciencia de nuestra condición de hijos de Dios y aplicamos no sólo la inteligencia, sino también el corazón y la voluntad, a la voluntad de Dios sobre nosotros. En este sentido decimos que el padre espiritual no se conforma con iluminar la vida del cristiano, sino que mira a una transformación del corazón y de la voluntad por medio de la vida de oración"

Este autor también muestra la *diferencia y la complementación* que hay entre quienes trabajan el campo de la formación humana y de la formación espiritual, es decir, la diferencia entre el aporte de un psicólogo y del padre espiritual:

"...podemos individuar la diferencia fundamental entre el consejero psicológico y el padre espiritual. El primero ayuda, ante todo, a conocer las condiciones psicológicas de la personalidad y en particular los impedimentos y los complejos que obstaculizan la plena realización de sí: solamente después de esta sanación psicológica asume el problema del compromiso espiritual que para el psicólogo, es facultativo. Para el padre espiritual, en cambio, es el compromiso espiritual serio y decidido que lleva a la manifestación y al descubrimiento de las debilidades y distorsiones psicológicas. De éstas también él deberá ocuparse, pero siempre en un modo subordinado a la búsqueda del cumplimiento de la voluntad de Dios. Criterio determinante es la capacidad del hijo espiritual de vivir según el Espíritu de Dios." ¹²⁰

El acompañamiento espiritual ayuda también a tener una mirada teologal sobre la vida, las relaciones y el ministerio sacerdotal. En este sentido es iluminador lo que dice Federico Ruiz Salvador acerca de la dimensión formativa y santificadora del trabajo pastoral, el cual es campo de consulta espiritual:

"Ahora nos interesa observar el apostolado como medio de santificación para el apóstol mismo. El servicio apostólico es fuente de gracia, experiencia y santidad"

¹¹⁹ CHARLES ANDRÈ BERNARD SI, *L'aiuto spirituale personale*. Editrice Rogate-Roma. 1985. 3° edizione. pag 40
¹²⁰ ib.

*para el apóstol mismo, no sólo para los demás;
fuente primordial y no sólo ocasión.*

*El Concilio, refiriéndose a los presbíteros, abre horizontes nuevos
con un principio de validez universal: 'Los presbíteros
conseguirán de manera propia la santidad ejerciendo sincera
e incansablemente su ministerio en el Espíritu de Cristo.*

*Como ministros que son de la palabra de Dios,
diariamente leen esa palabra de Dios que deben enseñar a los otros;
y, si al mismo tiempo, se esfuerzan por recibirla en sí mismos,
se harán cada día discípulos más perfectos del Señor' (PO 13)*

*Ahí están los varios elementos: santidad específica,
en el ejercicio de su ministerio, en docilidad teológica
al Espíritu de Cristo, con exigencia moral de entrega
sincera e incansable. Cuatro componentes inseparables,
mezcla de dones y exigencias de calidad.¹²¹*

Finalmente podemos decir que el acompañamiento espiritual permanente ayuda a tener una actitud de “educabilidad” o docibilitas, la cual es la llave para – como dijimos en el punto anterior -, descubrir el paso de Cristo en la vida, el ministerio sacerdotal y responderle. Así el presbítero descubrirá que es la vida la que forma.

e. Tiene una mirada integral

El acompañamiento espiritual desde la dimensión espiritual que es su campo específico, está atento a las demás dimensiones de la formación permanente.

En la dimensión humana puede ayudar a detectar y trabajar las inconsistencias, de modo que el sacerdote no ponga etiquetas religiosas a necesidades humanas y sepa con más claridad el porqué de sus opciones. Aquí hay un vasto y permanente campo de trabajo que si se descuida puede traer no pocas frustraciones al sacerdote.

El acompañamiento espiritual puede enriquecer la dimensión pastoral ayudando a profundizar en el discernimiento de los “signos de los tiempos”, la necesidad del estudio de la cultura o la oportunidad de aprovechar las ciencias humanas para ayudar en la gestión pastoral, etc.

También desde un punto de vista espiritual se puede enriquecer la dimensión intelectual de la formación cada vez que en diálogo con el consejero espiritual se descubre la necesidad de un tiempo periódico dedicado al estudio de los distintos campos de la vida sacerdotal, la necesidad de cursos específicos, años sabáticos o estudios académicos.

f. En una eclesiología de comunión

El acompañamiento espiritual genuino no es un componente de cierta espiritualidad intimista e individualista. Un verdadero discernimiento, hoy más que nunca ayuda en el crecimiento de uno de los mayores desafíos sacerdotales de hoy: vivir una espiritualidad de comunión en la diócesis, la región, el país, la Iglesia toda.

¹²¹ FEDERICO RUIZ SALVADOR O.C.D, *Caminos del Espíritu -Compendio de teología espiritual-*. Ed. de Espiritualidad. Madrid 1998. 5º edición. pag. 400.

Quién no valora hoy, por ejemplo, una pastoral diocesana orgánica. Sin embargo sabemos que no se puede llegar a ello si en una Diócesis no hay un presbiterio unido entre sí y con el Obispo. Para lograr eso se necesita una “conversión pastoral” que supone vencer nuestros personalismos y parroquialismos adecuando nuestro quehacer pastoral a la voluntad de Dios que clama por una eclesiología de comunión.

Concluyendo

Estas son algunas de las razones por las cuales el Secretariado para la formación permanente de los Presbíteros quiere realizar un taller de acompañamiento espiritual del 8 al 12 de Octubre de 2007, en la casa Nuestra Señora de Fátima de los Cooperadores Parroquiales de Cristo Rey.

Es un taller que seguramente buscará continuarse en el año a través de entrega de material a distancia y se continuará en los años siguientes, para profundizar los diversos campos que involucra este servicio tan importante para la realización y santidad de fieles y presbíteros.