

SUMARIO

**Editorial**

**El sacerdote: identidad personal y función pastoral**

Perspectiva psicológica

Pbro. Amadeo Cencini

**La novedad del Sacerdocio de Cristo**

Rev. P. Albert Vanhoye s.j.

**Acompañar en el seguimiento**

Antonio Torresin

**El domingo del sacerdote**

Pbro. Ignacio Oñatibia

**Espiritualidad y actividad. Espiritualidad en la acción**

Pbro. Víctor Fernández

**Compartiendo reflexiones sacerdotales**

Pbro. Alberto Zanchetta

**Alégrense en el Señor**

Pbro. Horacio Álvarez

**Un mensaje de esperanza cristiana para los sacerdotes del Tercer Milenio**

Emo. Cardenal Darío Castillón Hoyos

**Actualización de las líneas pastorales para la nueva evangelización**

**Recensiones**

**Noticias**

## EDITORIAL

---

"Y ustedes, ¿quién dicen que soy?" Esto preguntó Jesús a sus discípulos para conocer qué decían de El. Y luego de algunas respuestas que se acercaban parcialmente a la verdad, es Pedro el que se arriesga acertadamente: "El Mesías, el Hijo de Dios vivo". El asunto es la identidad de Jesús.

Salvando las distancias, si preguntáramos lo mismo hoy por nosotros los sacerdotes, varias serían las respuestas. Basta tener en cuenta cómo se dirigen a nosotros en distintas ocasiones. Nos dicen "*padre*", o también nos llaman por nuestro *nombre*. Pero también en algunas casos, llevados por la distracción, cuando el diálogo es sobre temas de salud o enfermedades, nos dicen "*doctor*". Y si estamos en ámbitos educativos, hasta pueden llamarnos "*maestro*" o "*profesor*". Aquí también el asunto es la identidad: ¿quién es éste, que es sacerdote?

Uno puede pensar que, detrás de estos nombres, se esconden actitudes que la gente busca en nosotros, sacerdotes. El que *sana* (doctor), el que *enseña* (maestro), el que *ama* (padre, amigo). De alguna manera, a través de la "*caridad pastoral*", se busca en el sacerdote la imagen y las actitudes de Jesús el Buen Pastor y su amor por todos.

Leemos en "Pastores dabo vobis": *Jesús se presenta a sí mismo como "el buen Pastor" (Jn. 10, 11. 14), no sólo de Israel, sino de todos los hombres (cf. Jn. 10, 16). Y su vida es una manifestación ininterrumpida, es más, una realización diaria de su "caridad pastoral". El siente compasión de las gentes, porque están cansadas y abatidas, como ovejas sin pastor (cf. Mt. 9, 35-36); él busca las dispersas y las descarriadas (cf. Mt. 18, 12-14) y hace fiesta al encontrarlas, las recoge y defiende, las conoce y llama una a una (cf. Jn. 10, 3), las conduce a los pastos frescos y a las aguas tranquilas (cf. Sal. 22-23), para ellas prepara una mesa, alimentándolas con su propia vida. Esta vida la ofrece el buen Pastor con su muerte y resurrección, como canta la liturgia romana de la Iglesia: "Ha resucitado el buen Pastor que dio la vida por sus ovejas y se dignó morir por su grey. Aleluya" (PDV n°22)*

Son las actitudes de Jesús Buen Pastor las que hacen que el pueblo fiel nos identifique como sacerdotes. Pero entonces tendríamos que preguntarnos ¿cómo hacer para identificarnos cada vez más con Jesús Buen Pastor?

Por eso este número de *Pastores*, cuyo eje central está puesto en el tema de la identidad sacerdotal. Pero no sólo desde las preguntas "*qué es*" o "*para qué es*" el sacerdocio, sino partiendo de nuestra propia humanidad que debe ir creciendo y madurando hasta identificarse con Jesús.

Así el primer artículo es un estudio del P. Amadeo Cencini mostrando cómo cada sacerdote puede y debe apropiarse de los contenidos objetivos del sacerdocio teniendo en cuenta lo que, en su propia realidad, le impide abrirse a ellos y modelar sobre ellos su propia fisonomía. El P. Cencini, del cual ya publicamos algunos artículos recientemente, es psicólogo, pedagogo y profesor universitario (Universidad Gregoriana y Ateneo Salesiano). La publicación de este estudio es también un modo de preparar su visita a la Argentina. Invitado por el Secretariado

Nacional para la Formación Permanente de los Presbíteros, estará en Junio del 2001 para el IVº Encuentro Nacional para responsables del Clero. Seguramente como fruto de sus charlas y conferencias tendremos la posibilidad de publicar algunas de sus ponencias.

El artículo del P. Vanhoye, conocido teólogo y biblista, nos ayuda a reflexionar sobre nuestra identidad a través de la novedad del sacerdocio de Cristo.

Teniendo en cuenta nuestras tareas sacerdotales, aparece como algo propio del sacerdote el acompañar espiritualmente al pueblo fiel, el ejercer nuestra paternidad espiritual, por eso la transcripción de la experiencia de la escuela de acompañamiento de la diócesis de Milán. Y en torno a nuestra cercanía con el Misterio central de nuestra Fe, la Eucaristía, un artículo sobre el Domingo en la vida del sacerdote, escrito por el P. Oñatibia.

Nuestra identidad de "clero secular" hace que tengamos en cuenta un desafío: el de combinar la oración y la acción, la espiritualidad y la actividad. Así el estudio del P. Víctor Fernández, de la diócesis de Río Cuarto, nos ayuda a reflexionar este tema. Quedan por último las reflexiones del P. Alberto Zanchetta (Ordinariato Castrense), que buscan, de una manera sencilla y testimonial ahondar en nuestra realidad de ser sacerdotes.

No queríamos dejar pasar el recuerdo de la Exhortación Apostólica "*Gaudete in Domino*" de Pablo VI, al cumplirse 25 años de su publicación y también en el contexto de un Año Santo. El artículo del P. Horacio Alvarez, de nuestro equipo de redacción, busca rascar el valor de aquella exhortación apostólica, que invita a la alegría y la esperanza, escrita en tiempos difíciles para la Iglesia. Teniendo en cuenta el Jubileo sacerdotal vivido en Roma en este Año Santo publicamos la Conferencia del Card. Darío Castrillón Hoyos, Prefecto de la Congregación para el Clero, que invita a los sacerdotes a crecer en la esperanza de cara al Tercer Milenio.

Terminamos con una reseña de lo que se está realizando con la renovación de las *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización* para acompañar la vida de nuestra Iglesia en Argentina.

Esperamos que el Niño Jesús, nacido en Belén, nos traiga a nosotros sacerdotes un deseo de identificarnos más a Jesús el Buen Pastor y que este número de Pastores, estando cerca de terminar el Año Santo, renueve y fortalezca nuestra identidad sacerdotal. Feliz Navidad.

## ESTUDIO

### EL SACERDOTE: IDENTIDAD PERSONAL Y FUNCION PASTORAL PERSPECTIVA PSICOLOGICA

---

*Pbro. Amadeo Cencini*  
*Verona – Italia*

Del sacerdote y de su identidad se lleva hablando prácticamente desde que terminó el concilio. Resulta una fórmula corriente y, al menos en apariencia, ya agotada hablar de su "crisis de identidad". Una fórmula que ha tenido éxito en los libros y las asambleas, en las tertulias y en las sacristías. Se ha discutido de ella en casi todos los sínodos. En verdad, si se sigue hablando de ella todavía, esto significa que el problema está aún por resolver y que, por desgracia, refleja una realidad.

Quizás se deba esto a que el mismo concilio Vaticano II dejó un poco en la sombra esta figura <sup>1</sup>, aunque no todos están de acuerdo con esta impresión <sup>2</sup>. Lo cierto es que desde entonces ha ido aumentando vertiginosamente el interés por el tema, un interés que escondía un profundo malestar. Tan sólo en los seis años posteriores al concilio se calcula que se publicaron unas cien obras e innumerables artículos de revistas sobre la llamada "crisis del clero" <sup>3</sup>, cuyos títulos iban siempre en la misma dirección, acabando muchas veces con el malicioso interrogante: "Sacerdotes, ¿para qué?", "Sacerdotes, ¿por qué?", "Sacerdotes, ¿cómo?", "¿La Iglesia del mañana tendrá sacerdotes?", etc.. Hubo quienes como J. Duquesne, creyeron que era posible anunciar o prever el fin del clero, atrayéndose encendidas críticas incluso por parte de los laicos <sup>4</sup>. Pero es indudable que el clima era y sigue siendo pesado.

Para empeorar las cosas hubo además cambios y transformaciones en la sociedad que llevaron a un auténtico proceso de desintegración cultural y que provocaron no poco desorientación dentro de la Iglesia. En un momento determinado dio la impresión de que la figura del sacerdote tenía un extraño poder (o una extraña debilidad): la de atraer inmediatamente sobre sí el motivo o el contenido contingente de la crisis, como si fuera la caja de resonancia o la válvula de escape del mismo, re proyectándolo o reinterpretándolo en su realidad personal, a nivel del ser y del obrar. Como si el sacerdote fuera la parte más expuesta o más vulnerable de todo el organismo eclesial: una especie de talón de Aquiles del "corpus Ecclesiae"...

En consecuencia, no ha habido problema de Iglesia, en este tiempo tormentoso del postconcilio, que no se haya reflejado de algún modo o no haya encontrado algún eco en la figura y en la vida del sacerdote, determinando las diversas crisis: crisis de insignificancia o soledad, crisis del celibato o de la dimensión sacral del sacerdote, crisis incluso dentro de la comunidad eclesial respecto a la autoridad o a las relaciones paritarias dentro del presbiterio, crisis de imagen y crisis vocacional...

Y sobre todas estas crisis, como una especie de denominador común invisible, la más general y consistente, que ha impregnado toda esta etapa tan compleja de la vida eclesial, haciéndose cada vez más palpable y central, y que es ahora clamorosa e innegable, a saber, la *crisis de identidad* del sacerdote, que se menciona en casi todos los documentos sobre el tema hasta el sínodo de 1990: "Existe... una profunda crisis de identidad, de función y de inserción

---

<sup>1</sup> cf. M. Molinari, *Il prete secondo Mazzolari*: Settimana 9 -1990-, 13.

<sup>2</sup> cf. E. Marcus, *I preti*, Milano 1998.

<sup>3</sup> cf. E. Marcus, o.c., 8.

<sup>4</sup> cf. Le Monde, 3/5/1968.

social del sacerdote, que corre el riesgo de encontrarse aislado e incomprendido hasta quedar profundamente desmotivado"<sup>5</sup>.

No cabe duda de que en esta materia, es decir sobre el carácter específico de la crisis, ha habido una notable producción en estos últimos años<sup>6</sup>.

Muchas de estas verdades se enseñan hoy en nuestros seminarios y facultades teológicas; nuestros seminaristas las conocen y las estudian, a veces se entusiasman con ellas, y acaban siendo sacerdotes con un ajuar notable de nociones sobre la identidad del presbítero.

Pero la crisis sigue en pie.

Habrá que pensar entonces que el verdadero problema, o al menos el problema predominante, no es del contenido, estrictamente teológico y por tanto -en definitiva- externo al individuo, por referirse a la figura del presbítero en cuanto tal, que deba ser definido por la autoridad o que tenga que resolverse en grupo; el verdadero problema es interno a la propia persona y a sus mecanismos psíquicos. Por tanto, es importante intentar definir de la forma más correcta y completa la identidad *objetiva* del presbítero; pero es igualmente importante atender a la cuestión *subjetiva*, es decir, al modo con que cada sacerdote puede y debe apropiarse hoy de esos contenidos, y a todo lo que de hecho, en su propia realidad, le impide abrirse a ellos y modelar sobre ellos su propia fisonomía y de su propio futuro, así como al significado que tiene concebir la formación y el ministerio en función y en la perspectiva de estos mismos contenidos.

Esta es precisamente la óptica de mi intervención. Los otros capítulos ofrecerán el auténtico contenido teológico; a nosotros, en cierto sentido, nos gustaría simplemente preparar el terreno, considerando las cuestiones preliminares, o bien el significado de estos términos (identidad y función) y de otros vinculados a ellos, desde un punto de vista psicológico; estudiando su correlación interna en el caso del ministerio presbiteral, la relación entre estas realidades y la estructura psicodinámica subyacente del hombre-sacerdote. Realmente, tenemos la impresión, casi como hipótesis de partida, de que esta trabazón interna es el elemento clave de toda la cuestión.

## I. IDENTIDAD PERSONAL:

---

<sup>5</sup> Sínodo de obispos, *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali. Instrumentum laboris*, 10, Bologna 1990, 15-16; cf. también G. Caprile, *L'XVIII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi. II. Gli argomenti affrontati*: La Civiltà cattolica 3371 (1990) 488. Más adelante, el *Instrumentum laboris* declara que "es necesario profundizar en la dimensión teológica" de esta identidad, aunque algunos piensan que actualmente el problema no es tanto la identidad teológica del sacerdote como la identidad pastoral. (cf. *Presbiteri e laici*, ed. de La Civiltà cattolica 3334 (1989) 315-316.

<sup>6</sup> Sobre el estado actual de la crisis, cf. desde un punto de vista teológico los buenos estudios de B. Seveso, *IL ministero nel presente: disagi, tensioni, prospettive*, y de G. Colombo, *IL prete: identità del ministero e oggettività della fede*, en *IL prete: identità del ministero e oggettività della fede*, Milano 1990, 132-156 y 13-49. Para los aspectos sociológicos cf. S. Burgalassi, *La crisi delle professioni-vocazioni e l'emorragia dei "consacrati" nella cristianità italiana. Un modello interpretativo psico.sociologico*: Studi di sociologia 19/4(1981) 343-368; cf. también G. Ambrosio, *La figura del ministero presbiterale nell'attuale situazione storica*: La Rivista del clero italiano 68 (1987) 488-501. Para los aspectos psicológicos, cf. L. M. Rulla, *Antropologia de la vocación cristiana. I. Bases interdisciplinarias*, Atenas, Madrid 1990; cf. también T. Anatrella, *Vie relationelle et santé des prêtres*: Le Supplement 153 (1985) 25-40; Id., *Problèmes psychologiques selon l'enquête sur la marginalité des prêtres*: Le Supplement 158 (1986) 35-73. Un análisis puntual, desde un punto de vista psicoanalítico, pero que suscita más de un interrogante por la metodología empleada y por el marco de referencia en que se apoya, es el que ha hecho E. Drewermann, *Kleriker Psychogramm eines Ideals*, Olten 1989. Después del concilio, ha sido precisamente el sínodo de 1971 el que ha dicho muchas cosas importantes sobre el sacerdocio ministerial (cf. el documento final del mismo Sínodo, *IL Sacerdozio ministeriale*: EV 4/1135; 1237).

## UN CONCEPTO... EN CRISIS DE IDENTIDAD

Coincidencia curiosa: en la Iglesia, y no sólo en ella, se ha empezado a hablar de identidad y de crisis de identidad cuando la psicología empezaba a captar su importancia y a elaborar su sentido allá por los años 60. Los estudios iniciales de Erikson y luego de Marcia<sup>7</sup> dieron paso a numerosos intentos de traducción de este concepto en categorías observables y mensurables, aunque con el resultado -según creo- de fraccionar demasiado los aspectos del fenómeno, llegando a oscurecer su núcleo central. En efecto, basta una lectura superficial de los estudios del último decenio para ver cómo se han utilizado palabras y significados diversos, incluso a veces categorías y niveles interpretativos no homogéneos, para indicar -o pretender indicar- la misma realidad: conocimiento de sí mismo, imagen de sí mismo, autorrealización, sentido de pertenencia, libertad de ser uno mismo, autoestima, voluntad de éxito, etc...., hasta el punto de engendrar una notable confusión ¡sobre la identidad del concepto de identidad!<sup>8</sup>.

Dentro y fuera de la Iglesia han sido pocos los que se han preguntado efectivamente cuál es el verdadero significado de esta palabra, que se convirtió muy pronto en una especie de bandera para diferentes batallas, o de contenedor de cualquier contenido y para cualquier uso, cuando no en una especie de pretexto o de excusa con finalidades sutilmente reivindicativas y narcisistas. Y esto precisamente por la naturaleza del concepto, que es un concepto complicado, no unívoco ni inmediatamente descifrable.

A partir de los estudios de Erikson se llegaron a definir algunos elementos que deberían formar parte del concepto de autoidentidad; será interesante para nuestro estudio recordarlos aquí:

- a. la capacidad de autodefinición;
- b. el sentido de la unicidad de la persona;
- c. la aceptación de sí mismo;
- d. la presencia de un compromiso por ciertos valores, fines y creencias;
- e. la capacidad de perseverar en el empeño;
- f. la confianza en el futuro<sup>9</sup>.

Erikson habla a menudo en sus trabajos iniciales de la identidad personal como si fuera una "experiencia subjetiva", o un "fenómeno psicológico de grupo", o un "hecho dinámico", o un medio privilegiado para comprender el desarrollo de la personalidad desde la edad de la adolescencia hasta la edad adulta; pero afirma -casi como conclusión- que la identidad personal está ligada especialmente a la capacidad de *síntesis personal*. Nos parece que esta síntesis tiene que articularse necesariamente sobre una serie de polaridades, con las que cada individuo tiene que enfrentarse forzosamente para conseguir integrarlas a continuación: subjetividad-objetividad, inmanencia-trascendencia, don-conquista, pasado-futuro, consciente-inconsciente,

---

<sup>7</sup> H.E. Erikson, *Identity and the Life-Cycle, en Psychological Issues*, New York 1959, 1-171; Id., *Infanzia e società*, Roma 1966; J.E. Marcia, *Development and Validation of Ego Identity Status: Journal of Personality and Social Psychology* 3 (1966) 551-588.

<sup>8</sup> Cf. M. Szentmartoni, *Identità personale. Un concetto ambiguo: Orientamenti pedagogici* 207 (1988) 440-448.

<sup>9</sup> cf. A. S. Waterman, *Identity Development from Adolescence to Adulthood: en Extension of Theory and a Review of Research: Developmental Psychology* 18 (1982) 341-358.

individualidad-grupalidad, yo actual-yo ideal, etc.. El olvido o la infravaloración de alguno de estos elementos o de estas parejas significa inevitablemente un perjuicio para el resultado final.

No podremos tomar aquí en cuenta analíticamente todos estos elementos, pero tampoco podemos olvidarlos si queremos asentar las premisas para definir correctamente el concepto existencial de identidad personal.

¿Y qué quiere decir "correctamente" desde un punto de vista psicológico?

Significa, en sustancia, que tiene que incluir primero y permitir más tarde alcanzar dos sensaciones o certezas que son fundamentales para el equilibrio general de la persona: el sentido de la *estabilidad* (o continuidad) del yo a lo largo del tiempo y en las diversas vicisitudes de la vida, y la certeza de la propia *positividad* sustancial. Se trata de dos bienes que todo ser humano persigue de hecho con todas sus fuerzas, y que se conciben como relacionados entre sí y relacionados sobre todo con el concepto de autoidentidad. De hecho, constituyen la condición fundamental para una vida serena y comprometida. Al contrario, resulta no poco difícil y frustrante convivir con un sentido negativo o inestable de la propia identidad: la vida entonces se complica, ya que cualquier compromiso puede convertirse en un reto y cualquier relación interpersonal puede ser una amenaza potencial que ponga en discusión la imagen de uno mismo. Tan sólo un sentido positivo del yo hace posible la aceptación de uno mismo y de sus límites; tan sólo la verdad sobre sí mismo da el coraje de exigirse uno lo más posible y, al mismo tiempo, la humildad de perder la propia vida, como veremos más adelante.

Así pues, especialmente para quienes han sido encargados por Dios de llevar al hombre una "buena" nueva sobre Dios y sobre el hombre, es una condición indispensable gozar de una autoidentidad sólida y sustancialmente positiva.

Lo malo es que no parece ser ésta la realidad con que nos encontramos. De la investigación conocida de Rulla se deriva un dato desconcertante: el 75% de los sacerdotes jóvenes parecen "sufrir" una percepción negativa de sí mismos, con todo lo que va ligado a esta situación: inseguridad, desconfianza, indecisión, inferioridad, envidia, rivalidad, y la acostumbrada secuela de compensaciones varias e ilusorias, etc.<sup>10</sup>

Pero en realidad este dato no es tan extraño; es la confirmación de lo que decíamos al principio y que es objeto de la atención de la Iglesia desde los tiempos del postconcilio: la crisis de identidad del presbítero.

Veamos ahora cómo es posible construir el sentido de la propia identidad y evitar -o al menos hasta cierto punto- ciertos fenómenos de confusión o de difusión de identidad, ligados a un concepto de sí mismo inestable o negativo, especialmente para el sacerdote de hoy<sup>11</sup>.

## II. LOS NIVELES DE IDENTIDAD

### 1. Nivel corporal: el parecer

La primera posibilidad teórica de autoidentificarse es la que nos ofrece la referencia al propio cuerpo, es decir, a un dato de hecho inmediatamente perceptible, caracterizado por una expresión somática determinada, por unas habilidades físicas y unas cualidades estéticas

---

<sup>10</sup> Cf. L. M. Rulla - F. Imoda- J. Ridick, *Antropologia della vocazione cristiana. II. Conferme esistenziali*, Casale Monferrato 1986, 110 (Traducción española *Antropología de la vocación cristiana II*. Atenas. Madrid 1994).

<sup>11</sup> El tema de la identidad ha sido ampliamente tratado por A. Cencini, *Amerai il Signore Dio tuo. Psicologia dell'incontro con Dio*, Bologna 1990, 13-37 (Traducción española *Amarás al Señor tu Dios. Psicología del encuentro con Dios*. Atenas, Madrid 1994).

concretas. Digamos que es el momento más obvio y elemental en la secuencia psicológica de la autoidentificación: incluso el niño es capaz de identificarse en este nivel. Pero, según parece, hay bastantes adultos que no logran ir más allá: su sentido de sí mismos permanece limitado en todo o en parte a los límites de su individualidad corpórea, que naturalmente en estos casos se "carga" de una excesiva importancia, convirtiéndose en el terreno único o privilegiado que especifica la propia identidad. Se trata de una preocupación exagerada de que el propio cuerpo sea sano-bello-fuerte-juvenil, y de una adecuada intolerancia por el posible defecto físico, o por la eventual enfermedad, o por el inevitable desgaste orgánico...

Dado que hoy vivimos en un mundo que pone con frecuencia el acento en este tipo de identificación y celebra de forma ostentosa un cierto culto imbécil a la belleza corporal, no tendría que extrañarnos encontrar sus rasgos en cada uno de nosotros. Hablo de "huellas", pues no es concebible realmente que este nivel constituya la única posibilidad de tener un sentido del yo para quien ha descubierto determinados valores, hasta el punto de comprometer por ellos su existencia. Pero "huellas" sí, que siempre se dejan ver, como esa atención excesiva por "parecer" bien, a nivel del vestido (el sacerdote "maniquí"), de cualidades estéticas más o menos presuntas (el sacerdote "guapo"), o la preocupación tan ingenua y a veces tan ridícula de disimular la edad, o el cuidado excesivo de la propia salud (el sacerdote "doliente"), o la exhibición y explotación de la fascinación discreta del "reverendo", del hombre de culto (el "donjuán", que le gusta jugar con los sentimientos propios y ajenos), en una mezcla complicada de sed de afecto y ganas de destacar poco controladas y esparcidas por todo su alrededor... Y, al contrario, el rechazo o la no aceptación de todo lo que pueda ofuscar la salud-belleza-juventud del propio cuerpo.

No pocos sonreirán con cierta suficiencia al oír estos ejemplos. Lo cierto es que no pocas veces nos encontramos con sacerdotes que no aceptan la enfermedad, o que se vuelven sumamente exigentes al caer enfermos, o que no saben envejecer ni aceptar la inevitable dependencia de los demás o una cierta inactividad forzosa, o que hacen todo lo posible, a pesar de sus años, por presentarse radiantes y juveniles, todavía capaces y no necesitados de nadie, con pocas ganas de que se les sustituya, como si pudieran parar el tiempo... ¡y no morir nunca!. Esto puede depender también de una fijación, aunque parcial, en esa fase infantil de autoidentificación. Y fijación quiere decir energía psíquica desviada de los contenidos de la propia identidad presbiteral, sustraída de algún modo de ellos y... corrompida y transformada. De la sabiduría del corazón que acepta saborear la belleza de ser sacerdote se cae en el enamoramiento insano del propio cuerpo y del fantasma (o meteoro) de su belleza y elegancia.

En otras palabras, en la medida en que un sacerdote se identifica, consciente o inconscientemente, con el nivel corporal, tendrá una pobre identidad presbiteral.

## *2. Nivel psíquico: El tener*

Este nivel nos interesa mucho más. Es una posibilidad ulterior de definirse y de buscar-encontrar la propia positividad: la que nos ofrece la referencia a las propias *dotes y talentos*, a las propias riquezas personales, como por ejemplo, el coeficiente intelectual o la capacidad de expresarse en una función determinada, la afirmación en el trabajo o cierta manera de entender la propia rectitud o incluso la propia perfección moral. Aquí la persona pone el acento en lo que *tiene* y en lo que espera *conquistar* con "sus" medios y con "su" esfuerzo. Se trata de un nivel indudablemente superior al primero y menos superficial que él; en efecto, desde este punto de observación el hombre se descubre en lo que lo diferencia no sólo de los seres inferiores, sino también de sus semejantes, y en lo que da originalidad y sentido positivo a su persona. Pero no



deja de presentar graves peligros. El peligro fundamental es el de una *visión parcial* del hombre, restringida a unos aspectos particulares del mismo, que no son ni siquiera los más importantes. En consecuencia, cuando el individuo-sacerdote se identifica sólo o prevalentemente en este nivel, será consciente de sus diversas posibilidades y virtualidades y se concentrará y se replegará en ellas hasta el punto de buscar su autorrealización sólo o prevalentemente en este sentido, sintiéndose pleno y único artífice de las mismas, como si todo lo que posee fuera mérito suyo, creador y dueño de sí y de toda su fortuna.

Pero analicemos qué es lo que sucede en este tipo de autoidentificación, que es una tentación sutil y universal.

#### a) *Las cualidades como fuente de identidad*

El caudal de dotes y de cualidades personales tiene ante todo una importancia fundamental: es o se convierte en la *fuentes de identidad*. El hombre o el sacerdote "psíquico" confía a esas cualidades sus propias esperanzas de positividad. Se siente alguien y se autoacepta solamente cuando constata que tiene ciertos talentos o está seguro de tener éxito en muchas cosas. Por consiguiente, su dignidad y su amabilidad no se reconocen como un dato de hecho objetivo, seguro y estable, ni como un don recibido de lo alto, sino que dependen de la presencia o no de esas cualidades. Sobre esa base se sentirá positivo o negativo, una calamidad o un superhombre. También en la perspectiva vocacional y presbiteral su identidad tomará la forma de sus capacidades: serán ellas -y cada vez más solamente ellas- las que sugieran o programen la opción por el estado de vida, la interpretación de sus propias funciones y quizás también -al menos indirectamente- de los valores y de los criterios sobre los que pueda construir su existencia, o sobre cuya base hacer sus propias opciones cotidianas, como aceptar la obediencia o abrirse a nuevas perspectivas de vida.

Y entonces las cualidades-fuente de identidad se convertirán también de forma sorprendente en un *límite natural e infranqueable* para la propia realización: obrar y elegir sobre la base preponderante del criterio "seré capaz - no seré capaz" resulta de hecho mortificante para las mismas capacidades y aspiraciones del sujeto y está en abierta contradicción con la naturaleza de la vocación presbiteral, que es una llamada a superarse y a ir más allá de los propios cálculos, para albergar un poder que viene de arriba.

Será muy difícil para el que vive de este modo exigirse a sí mismo más de lo que está seguro de saber hacer; esa persona no podrá permitirse el lujo de arriesgar su propia imagen ni tendrá el coraje de intentar realizar cosas nuevas y un poco atrevidas. Ser él mismo querrá decir simplemente manifestar y repetir, de manera más o menos cansina, las propias dotes.

En el caso del ministerio presbiteral, este ministerio será interpretado de una forma fuertemente *reductiva*, no ya como símbolo de una realidad trascendente, ni como expresión de una generosidad sin medida en el humilde trabajo eclesial de cada día, sino como función y cifra de aquella tasa de *subjetividad* que es el contenido característico de la cultura contemporánea; con el riesgo consiguiente no sólo de hacer del mismo una lectura exageradamente subjetiva, sino de caer en el aislamiento y en algunos casos en la búsqueda caprichosa de unos proyectos tan personalizados que resultan extravagantes, es decir, ajenos a las necesidades y a las esperanzas de la comunidad real. De aquí se sigue que, ante la cruda realidad de una vida parroquial que exige un esfuerzo duro y un servicio cotidiano no siempre gratificante, los sacerdotes educados en los cultivos sofisticados de invernadero o en el culto al yo psíquico y a sus talentos se sientan "no realizados" o "desilusionados" (esos dos adjetivos tan

corrientes en el corazón de las crisis de identidad, a veces dramáticas y con resultados tan poco agradables). Y de rechazo, se aceptan algunas propuestas, francamente discutibles, de ser sacerdotes, más que según el Evangelio y la Iglesia, según ciertos módulos o fórmulas de gestión parroquial o de organización que parecen lisonjear más al individuo y satisfacer sus deseos de destacar y de exhibir sus buenas cualidades<sup>12</sup>.

### *b) Dependencia del rol*

De esta sobrevaloración del talento personal y de su función psíquica se deriva una peligrosa situación de desequilibrio hacia fuera. el individuo corre el riesgo de hacerse más o menos dependiente, a veces sin darse cuenta, de una serie de realidades. En primer lugar, *del rol y del ambiente*, que le garantizan la posibilidad de expresarse de una manera determinada: se apoya ciegamente en él, se "identifica" con él. El "rol" se interpreta aquí como aquella actividad que permite manifestar las propias capacidades, decirse uno a sí mismo y proclamar ante los demás la propia positividad. Puede que se trate de actividades que entran plenamente en el servicio ministerial presbiteral, pero interpretadas siempre en función del yo y de su imagen. Nos encontramos aquí de nuevo con el problema al que aludíamos en la introducción: no basta con definir desde un punto de vista cuál es actualmente el rol del sacerdote, ni basta con pensar que, según una perspectiva sociológica, la función del sacerdote hace ya tiempo que tiende a "esencializarse"<sup>13</sup>. El verdadero problema es el significado subjetivo que se atribuye a cierto rol, o la función psicodinámica que esta actividad determinada desarrolla en la vida psíquica del individuo, consciente o inconscientemente, en orden sobre todo al sentido de positividad del yo. Con esto no se quiere decir que no exista un rol presbiteral y que no haya necesidad de definirlo desde un punto de vista teológico y sociológico, ni se quiere sostener que pueda llegar a serlo cualquier actividad, sino simplemente que incluso el gesto más sacral o sacramental, considerado desde siempre como típico y exclusivo del sacerdote, puede ser entendido de forma subjetivamente incorrecta e inauténtica. Es lo que le sucede al "sacerdote psíquico", a aquellos a los que basta con vestirles una sotana, o ponerles en la mano un micrófono, o colocarlos en un púlpito o ante un altar, o delante de un grupo..., para que cambien al instante de personalidad, se sitúen en un mundo distinto, se pongan con extraordinaria desenvoltura y agilidad -aunque se les vea el plumero- la careta del rol. "Es impresionante -afirma Colombero- comprobar hasta qué punto el hecho de llevar un uniforme o de sentarse en un despacho puede modificar la personalidad y el comportamiento"<sup>14</sup>. Con la consecuencia, entre otras, de que esas personas no se comunican ya con la gente y se hacen rígidas en la interpretación de "su papel".

El cardenal Martini, al lanzar su programa pastoral para la formación permanente del clero, habla precisamente de ese sacerdote que "corre el peligro de subirse sobre su propio "rol", para hablar y actuar desde allí, pero sin preocuparse de estar en sintonía con el camino de su gente y sin intuir lo que esperan de él, estableciendo un tipo de comunicación mucho más aseverativa que dialogal, más repetitiva que creativa, más circunspecta y precavida que explícita y cordial"<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> cf. P. Scabini, *Quale formazione vocazionale?*: Settimana 17 (1990), 3.

<sup>13</sup> cf. E. Colagiovanni, *Crisi vere e false nel ruolo del prete oggi*, Roma 1973, 21.

<sup>14</sup> G. Colombero, *Dalle parole al dialogo. Aspetti psicologici della comunicazione interpersonale*, Milano 1987, 80.

<sup>15</sup> cf. M. Martini, cit. por A. Schiattii, en *Vita pastorale* 7 (1990) 128.

"Para la mayoría de los hombres -dice con un juicio severo Mitscherlich (en un texto que fue clásico en otros tiempos)- la conciencia de su propia identidad se confunde totalmente con la concepción del propio rol... Cuanto más rígido es rol, más inhumano o infrahumano parece el individuo; cuanto más claramente se caracteriza como hombre, tanto menos podrá verse en él al ejecutor de un rol... El estar prisionero de un rol impide la comprensión de los sentimientos ajenos"<sup>16</sup>.

También el Consejo nacional del apostolado de los laicos, en el documento enviado a la secretaría del Sínodo de 1990, dice que se encuentra a veces en los sacerdotes jóvenes "cierta rigidez", interpretada como "reacción frente a la fragilidad psicológica, frente a la inseguridad, el nihilismo y el relativismo que ellos mismos respiran junto con la generación a la que pertenecen"<sup>17</sup>. Son precisamente estas características generacionales las que pueden crear problemas de identidad inestable y confusa ante los que el joven sacerdote reacciona identificándose con su rol. Se trata de una especie de defensa. Dependier cada vez más del rol, en todo caso, significa perder la propia originalidad y sentirse sofocado al sumergirse en él. Es el caso -paradójico- del "sacerdote funcionario", que se engaña al pensar que encuentra en su rol no sólo la ocasión de manifestar sus capacidades, sino incluso la posibilidad de ser y de afirmarse a sí mismo. Y se lo pone encima como un hábito que ya no se quitará nunca. Se hace entonces *inamovible*

de aquella determinada actividad o de aquel puesto; no está dispuesto a "sacrificar" sus dotes, es decir, a renunciar, aunque sólo sea parcialmente o de momento, a la expresión de algunas de ellas. Sin embargo -lo sabemos muy bien-, las circunstancias normales de la vida de todo el mundo o el plano de valores libremente escogido por los que se consagran al anuncio del Reino pueden exigir a veces este tipo de disponibilidad o de renuncia, con vistas naturalmente a un bien mayor o a los intereses del Reino. será muy difícil que esos sujetos tengan esta libertad interior.

Y, al revés, será muy fácil, cuando es el rol o la actividad profesional lo que da la identidad, que el sacerdote se convierta más pronto o más tarde en un funcionario, poco creativo y poco capaz de dejar vislumbrar, a través de lo que hace, el punto de origen y de término de lo que es y de lo que hace. En otras palabras, sería el fracaso del sacerdote como *mediador* o, en particular, de sus diversas funciones de mediación: la de sostener y guiar, la de acoger y escuchar, la de enseñar y apacentar.

La mediación implica la capacidad de remitir a algo que está *más allá* de él, *más allá* de la persona. Pero aquí se da el movimiento contrario: el sometimiento del rol a las propias necesidades. Hasta ser dominado por ellas...

### *c. El ministerio como protagonismo y carrera.*

Si es el rol lo que da identidad al sujeto, éste se sentirá "condenado" a obtener siempre el éxito, o por lo menos un buen resultado. Y es ésta una de las peores condenas que un hombre se puede autoinfligir. Pero se trata de una consecuencia natural del punto anterior: la dependencia del rol obliga inevitablemente a entrar en la lógica de la *ética del rol o de la carrera*. Dentro de esta ética se juzga a uno por lo que hace o por lo que da, por la calidad de la función que desempeña y de su prestación social, por los resultados públicos y visibles, mientras que el sacerdocio -como dice con claridad el *Instrumentum laboris* del sínodo de 1990- acaba "viéndose como un ascenso en la escala social; de aquí se siguen actitudes injustas y grotescas,

---

<sup>16</sup> A. Mitscherlich, *Verso una società senza padre. Idee per una psicologia sociale*, Milano 1977, 60-71.

<sup>17</sup> citado en Adista, 4-5-6 junio 1990, 11.

que sacrifican las exigencias evangélicas a la búsqueda de honores, al "hacer carrera" y a otras posiciones absurdas de "poder" <sup>18</sup>.

Del estudio de Rulla se deduce que el 50% de los sacerdotes jóvenes parece estar muy preocupado, aunque raras veces de forma consciente, por tener éxito y, en cierto modo, por hacer carrera, o por destacar y convertirse en protagonista <sup>19</sup>. Estos individuos buscarán con todas sus fuerzas el resultado excelente, cargando de excesiva importancia cualquier situación en que "se exhiba" su yo, hasta el punto de identificarse (y eso sería otra manera equivocada de definir su propio yo) con sus eventuales éxitos: no sólo *tienen* éxito, sino que ellos mismos *son* sus éxitos.

Es comprensible este fenómeno: se trata de la "supervivencia" del yo como entidad positiva, de salvar su integridad, de verificar a toda costa una imagen que haga luego posible la aceptación de sí. Además, un sujeto de este tipo no sólo tendrá necesidad de saber que tiene muchas dotes, sino de... hacerlo saber, si es posible, a todos los demás; y buscará entonces la manera, a veces astuta y sutil, de exhibir sus títulos, sin darse cuenta de que "hace sonar la calderilla el que no tiene otra cosas que hacer sonar...", preocupado de que también los otros lo valoren positivamente, que le certifiquen su valía.

Es éste otro elemento de aquella ética tristemente famosa del rol o de la carrera: en virtud de ella, los demás se convierten en los jueces naturales de sus prestaciones y, puesto que su juicio es importante, es probable que intente adecuarse más o menos conscientemente a sus expectativas. Es como si su vida -según la imagen eficaz de Nouwen- fuera una gran pizarra en la que alguien va anotando de vez en cuando los puntos obtenidos en las diversas... exhibiciones: antes incluso de darse cuenta de todo ello, ya ha vendido su alma (y su paz) a toda esa multitud de jueces <sup>20</sup>. Podrá pasarse toda la vida "amontonando" estima o esperando una buena clasificación y "promoción".

Esta dependencia de los demás y de los resultados concretos de sus prestaciones, en el caso del sacerdote, podrá llegar hasta el punto de contaminar la pureza del anuncio, debilitando fuertemente su incidencia. Ese anuncio no actuaría ya, o al menos no exclusivamente, en función del reino, sino de aquel *consenso social* del que tiene una necesidad vital. *La imagen social se convierte entonces en fuente de identidad y norma de vida*. Con el consiguiente empobrecimiento del sacerdote y del individuo, como fruto de esta absurda ética de "hacer carrera".

*Empobrecimiento del sacerdote*, en primer lugar, que se convertiría en "altavoz de la nada", en campana que suena en el vacío, fallando en su misión natural de anunciador de la verdad y de maestro de la fe, y en ese *ministerio de autoridad*, cuya conciencia está quizás hoy un poco ofuscada, pero que sigue siendo típico del presbítero (como se subrayó con fuerza en el Congreso de la Facultad teológica septentrional sobre la identidad del ministerio) <sup>21</sup>. *Empobrecimiento del individuo*, ya que la dependencia de la valoración de los otros lo llevará a expresar y a promover sólo aquellas dotes personales que son más apreciadas socialmente o que tienen una repercusión más inmediata en el ambiente, corriendo de este modo el peligro de infravalorar y de no realizar otras cualidades personales menos ostentosas y... no tan de moda.

---

<sup>18</sup> Sínodo de obispos, *La formazione*, 10.

<sup>19</sup> cf. L.M.Rulla -F. Imoda - J. Ridick, o.c., 110.

<sup>20</sup> (cf. H. Nouwen, *Out of Solitude*, Notre Dame 1977, 18)

<sup>21</sup> (cf. G.Colombo, o.c.; cf. también E. Franchini, *L' autorità del prete*: Settimana 8 (1990) 13; P. Vanzan, *Un sinodo un po' trascurato?*: Vita pastorale 7 (1990) 14)

Si queremos a toda costa agradar a los demás, tendremos que renunciar fatalmente a algo de nosotros mismos, quizás a la parte mejor que hay en nosotros. del mismo modo, si queremos por encima de todo hacer carrera, perderemos forzosamente la libertad de ser siervos. Y un sacerdote que no sirve, no sirve para nada... Se convierte en protagonista en vez de ser ministro y buen servidor. Con el riesgo de perder el sentido y la densidad de ese humilde y exigente "servicio de la presidencia" al que está llamado el presbítero<sup>22</sup> y con el riesgo de que más pronto o más tarde su protagonismo llegue a chocar con el de los otros. Quizás por este motivo hay todavía muchos presbíteros reacios a reconocer el papel específico de los laicos, como sujetos privilegiados de la nueva misión ad extra que recuerda expresamente la *Christifideles laici*<sup>23</sup>. Todavía se nota cierta arrogancia clerical que, junto con la ignorancia de los verdaderos carismas de los laicos -"en algunos presbíteros no está siempre clara la comprensión de las diversas funciones eclesiales", según el documento preparatorio del sínodo de 1990<sup>24</sup>- es causa muchas veces de la apatía y de la frustración de gran parte del laicado. La necesidad de protagonismo ha determinado siempre un cierto monopolio clerical nocivo, oscureciendo e inutilizando los dones dados por el Espíritu a la comunidad<sup>25</sup>.

#### *d. Positividad (y santidad) imposible*

Pero lo más extraño y singular es que esta manera de identificarse está destinada al fracaso, en el sentido de que no puede alcanzar el objetivo propuesto de la positividad definitiva. Ni desde un punto de vista moral, ni desde un punto de vista psicológico.

Y no porque el sujeto no lo quiera, evidentemente, sino porque lo quiere mal o lo quiere demasiado, siguiendo una pista equivocada.

La santidad, por ejemplo, en este nivel de la búsqueda de identidad, se concibe ante todo como *conquista personal* o como *un bien estrictamente privado*, como una especie de embellecimiento de la persona que le permite sentirse mejor que los demás, o como una autorrealización ético-moral más que como un don de Dios para el bien de todos. O bien -caso bastante frecuente en la actualidad, según algunos- se busca una santidad un tanto *intimista*, desarrollada prevalentemente en el ámbito de una relación exclusiva e inmediata con Dios, más que en la difícil realidad ministerial y pastoral: es "santo" el sacerdote por su propia cuenta, no el pastor que se santifica *junto* con su grey; es la pretendida santidad del sacerdote que vive quizás con empeño su oración y su vida privada, pero luego no sabe encontrar a Dios en el resto de la vida y en el ministerio.

Más adelante volveremos sobre este punto tan importante.

Así también se corre el peligro de que se frustre igualmente la búsqueda, de su yo legítima, de positividad, si se la hace consistir principalmente en los propios talentos y en la aprobación de los demás. Lo cierto es que nadie tiene todas las cualidades, expresivas y operativas, intelectuales y morales. ¡No existe para nadie una vida que sea una cadena de éxitos, y mucho menos para el sacerdote en nuestros días!. Además, aunque así fuera, el hombre no resolvería nunca el problema de su estima, ya que la habría colocado donde no debía: su existencia se convertiría en un afán, cada vez más febril, de éxito y de triunfo, sin tener nunca la sensación de... haber llegado finalmente y de haber alcanzado por fin la certeza de su propio ser

---

<sup>22</sup> (cf. P. Scabini, art. cit.,3)

<sup>23</sup> (Juan Pablo II, *Christifideles laici*, especialmente c. III)

<sup>24</sup> (Sínodo de los obispos, *La formazione*, 10)

<sup>25</sup> (cf. B. Secondin, *Insieme verso un nuovo avvento: Vita pastorale* 8-9 (1990) 60)

positivo. Tendrá la impresión de tener que comenzar continuamente de nuevo, sin lograr satisfacer nunca definitivamente la necesidad de sentirse digno de estima. Como si tuviera que estar bebiendo continuamente, con la sensación de estar muriéndose de sed... ¿Por qué?. Porque el hombre está hecho de una manera determinada, según unas leyes y unos principios que no se pueden orillar, sobre todo si se quiere hacer de esta naturaleza la interlocutora de lo divino. fundamentalmente -nos dice la psicología, incluso antes que el Evangelio- el hombre no se encontrará nunca si se busca demasiado, o bien, no saciará nunca su necesidad de estima si la convierte en la finalidad expresa e inmediata de su obrar, mucho menos si piensa que pueden ser los otros o las situaciones externas los que le resuelvan el problema<sup>26</sup>.

Por eso los aplausos y las aprobaciones, los reconocimientos y los títulos, no podrán ser nunca agua que quite la sed. Por muchos que uno reciba, siempre surgirá en su ánimo la duda y la sensación de no merecerlos, o el temor de no ser lo que parece por fuera, o la angustia de no ser capaz de seguir actuando a ese nivel, o la necesidad creciente de la ración diaria de elogios y ovaciones... Y entonces el individuo ni siquiera puede saborear sus éxitos y sus promociones, o gozar sólo un instante, para emprender de nuevo la lucha y el sueño de vencer.

En resumen, vive en una tensión continua, complica su vida y la de los que le rodean, pretende de sí mismo lo más difícil con la manía de enfrentarse competitivamente con sus colegas presbíteros; si pierde en esa confrontación, sentirá envidia y recelo de aquellos "afortunados" que tienen más dotes que él, y rabia y depresión consigo mismo.

Muchas veces este retorcimiento interior se queda de alguna manera escondido. Otras veces es causa de agotamiento y de depresiones. En todo caso oculta una identidad sacerdotal contradictoria y mezquina.

*e. "Don Narciso": la identidad débil o la doble identidad*

¿Qué es lo que está en el origen de todo esto? ¿Por qué un sacerdote tiene que identificarse, consciente o inconscientemente, en el nivel psíquico?. Creo que se trata de una pregunta interesante, para evitar una consideración reductiva o parcial del problema, como hacen hoy más de uno. Hay quienes, por ejemplo, leen la situación del sacerdote e interpretan estas consideraciones solo desde un punto de vista moral y de comportamiento, como si el sacerdote fuera plenamente consciente de ello y por eso mismo responsable, y todo esto fuese un signo inequívoco de egoísmo, que podría arreglarse simplemente con la ascesis de la voluntad.

Pero la situación es más compleja, bien porque el mismo sujeto ve y condena con frecuencia su manera de sentir y de obrar, pero ignorando sus causas y por tanto con la posibilidad de intervenir tan sólo hasta cierto punto, bien porque esta crisis va ligada a fenómenos psico-sociales que van más allá de la responsabilidad del individuo, aunque no sean invencibles. Podemos aludir en concreto a tres fenómenos relacionados entre sí:

- la caída del *deseo* como cualidad y del *desear* como facultad;
- *la crisis del sentido estético* como capacidad de dejarse atraer por lo que es verdadero, bello y bueno;
- *la desconfianza de base como experiencia de vida.*

---

<sup>26</sup> (cf. V.E. Frankl, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Brescia 1972, 103. Traducción española *Logoterapia y análisis existencial*, Herder, Barcelona, 1990)

Sería demasiado largo analizar en este lugar estas realidades, pero no podemos menos de aludir a esa especie de síndrome colectivo de nuestros días, que parece ser algo así como la síntesis o el resultado de estos fenómenos, y que nos afecta a todos un poco en esta era post-industrial y post-cristiana: el *narcisismo*.

Narciso es "el héroe" de nuestro tiempo. No es extraño que algunos rasgos de esta personalidad se observen también en el sacerdote y en su manera de identificarse. Señalaré aquí solo algunos de estos rasgos, los que creo que son más centrales y significativos para nuestra reflexión.

En primer lugar la *ingratitude*, no ya simplemente como convencionalismo social o como práctica de urbanidad, sino como incapacidad profunda, casi estructural, de descubrir el bien recibido.

Narciso, según el relato mitológico, es el que desprecia y rechaza el amor de Eco (criatura limitada, que no puede expresarle su afecto, sino repetir tan sólo las últimas palabras que dice el otro); por eso es "condenado" por los dioses a enamorarse de sí mismo y de su imagen<sup>27</sup>.

En el origen del narcisismo, por consiguiente, no hay necesariamente una real carencia afectiva, como interpretan algunos, sino la incapacidad de dejarse amar, de no darse cuenta de que ya ha sido amado, o incluso el desprecio del amor recibido, por haber sido expresado de manera imperfecta por criaturas limitadas, o también el no saber contentarse con lo que se ha recibido gratuitamente o no saber apreciarlo bastante.

En consecuencia, el narcisista vive con la *duda profunda* de su propia amabilidad, una duda que lo lleva a desplazar hacia fuera el centro de referencia de su identidad, esto es, a ponerlo en la *imagen* que consigue dar de sí mismo a los demás, en los resultados y éxitos que obtiene. Por eso tiene necesidad de impresionar, de asombrar, de ser aplaudido; por eso se muestra siempre muy atento a su índice de simpatía y muy sensible a los signos de aprobación; por eso lo que cuenta para él es la imagen, la apariencia, la exterioridad, Y se enamora de esa imagen, no de su yo real.

De aquí el fenómeno de la *doble identidad*: una exterior, ligada al impacto social de su imagen y a sus éxitos, imagen muchas veces hinchada y de todas formas muy cuidada, para que resulte positiva; la otra interior, la de un yo que sigue siendo débil y pobre, casi negado, como el pariente pobre, y de todas formas negativo. Por mucho que el "yo exterior" conquiste o siga obteniendo de la vida y de los demás, nunca le bastará para resolver los problemas del "yo interior". Por eso, el narcisismo lleva siempre consigo un sutil sentimiento de falta de adecuación y de miedo a fracasar, que a veces podrá aparecer de forma patente: es la llamada *depresión narcisista*, que sólo un ingenuo puede confundir con la humildad.

Otras veces, por el contrario, reacciona con rabia contra esta sensación: es la *rabia narcisista* que puede también perturbar al sacerdote.

Don Narciso, sacerdote emprendedor que intenta reflejarse en todo lo que hace, vive con la sospecha continua de que la vida le exige demasiado sin recompensarle adecuadamente; siente a la Iglesia o a la diócesis o a la parroquia o a la comunidad religiosa más como madrastra que como madre; cree que el obispo o sus superiores no lo valoran bastante; ve aquella parroquia o aquel cargo particular como un traje demasiado estrecho para sus posibilidades; naturalmente, si algo no funciona, es siempre culpa de la estructura o de los otros; se cansa de tener que estar dando siempre a los demás, eternos abusones, sin recibir nada de

---

<sup>27</sup> (cf. A. Lowen, *Il narcisismo. L'identità rinnegata*, Milano 1985, 33)

ellos, etc.. Y al seguir mirándose siempre en lo que hace, corre realmente el peligro de ahogarse, como Narciso, en su propia agua: una especie de suicidio psicológico...

Más allá de la imagen, es increíble cuántas energías psíquicas se derrochan en la Iglesia de Dios, en empresas de este tipo. A veces, este autoenamoramiento podrá crear al sacerdote narcisista problemas específicos en el área afectiva. ¡Cuántas crisis afectivas, cuántos enamoramientos, cuántos apegos, cuántos compromisos tienen su origen, no ya en el amor sincero al otro, ni tampoco en un impulso genital que busca satisfacción, sino más bien en la ausencia de la certeza de haber recibido ya amor y por tanto en la ausencia de la propia positividad, con la necesidad consiguiente de saber que "alguien piensa en mí..." que "significo algo para alguien", que "alguien se preocupa por mí", que "no es verdad que yo no soy digno de ser amado", etc.!. En resumen, en el origen de ciertas relaciones afectivas, con o sin connotaciones genitales-sexuales, no estaría la necesidad de sexo, sino una identidad parcial y precaria, una consideración negativa de sí mismo, o un sacerdote-adolescente, enfrascado todavía -¡a los 30, 40 o 50 años!- en deshojar la fatídica margarita ("¿me ama o no me ama?", o bien "¿soy o no soy digno de ser amado?", "¿tengo o no tengo un sentido positivo de mi yo?").

De la misma manera, ¡cuántas purezas sacerdotales meramente formales son una expresión torcida de la misma búsqueda ansiosa de positividad, vivida a veces como pretensión o ilusión de autosuficiencia, o como satisfacción orgullosa por una fidelidad ascética que le pone a uno en un nivel superior respecto a la masa!. Muchas veces no es posible dudar lo más mínimo de esas purezas; pero éstas se traducen también muchas veces en curiosas aberraciones que dejar vislumbrar su origen: pensemos en la inaccesibilidad y el autoritarismo de esos "célibes de lujo", como para precaverse de eventuales caídas o para castigarse por no se sabe qué culpas; pensemos también en aquellas actitudes de arrogancia impositiva sobre los demás, que luego se ven curiosamente contradichas por una sensibilidad desconcertante y sutil ante cualquier forma de lisonja y de adulación, por una avidez desmañada y al mismo tiempo refinada de aplausos y elogios, por una atención exagerada, y más pronto o más tarde descubierta, a la acogida de la propia persona, sobre todo en ambientes y entre públicos femeninos<sup>28</sup>.

#### *f. Indecisión y ambigüedad*

Nos hemos detenido quizás demasiado en la descripción del nivel psíquico y del narcisismo clerical. Lo hemos hecho adrede, porque todos pasamos inevitablemente por la fase de identificación psíquica y probablemente, al menos en parte, todavía cargamos con ella... o ella corre tras nosotros. Lo mismo que la identificación corporal es típica, de suyo, de la edad infantil, así la psíquica es característica de la edad de la adolescencia, cuando es importante y necesario referirse a las propias riquezas y dotes personales. Pero no basta esto para tener un sentido sólido y positivo de la identidad. No basta -aunque de hecho el sacerdote sigue con la tentación de quedarse allí- con limitar el sentido de su yo a ciertos aspectos que, aunque importantes y característicos de su fisonomía interior, no constituyen su estructura esencial, o lo ponen en la tentación de ...enamorarse -como Narciso- de sí y de su propia imagen, de sus propios éxitos, de su propia carrera.

Está claro que, mientras estas tentaciones lleven las de ganar (sobre todo porque no son descubiertas como tales y por tanto no se lucha contra ellas), la autoidentidad del sacerdote será débil e inestable y servirá de poco aclarar el problema desde la perspectiva teológica. Mientras el corazón siga atraído por ciertos reclamos, el conocimiento teórico y

---

<sup>28</sup> (cf. A. Cencini, *Per amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, Bologna -en preparación-)



teológico corre el peligro de flotar por encima de la cabeza, como si fuera algo externo a la persona, algo que ésta no siente como suyo ni como capaz de atraer su interés. Hace de sacerdote, pero no lo es de verdad; desempeña las funciones ministeriales, pero de hecho lo que le importa, lo que busca y lo que cree que apagará su sed se encuentra en otra parte. Es como si el ser presbítero fuera algo añadido a su persona, algo que se le ha dado o que le sirve para su autorrealización. Se trata de un fenómeno de doble identidad, y aunque en realidad "ama" a la una más que la otra, de hecho convive con las dos. Tiene mujer y amante, sin decidirse por una o por otra.

Y entonces ese sacerdote llega a encontrarse fatalmente en aquella situación que Marcia llama de "moratoria": un estado de duda profunda y generalizada sobre su propia persona, que lleva a no tomar ningún compromiso de forma definitiva, o a tomarlo sin empeñarse a fondo ni dejarse aferrar por completo, sin una implicación emotiva, sin ninguna creatividad, sin tesón alguno<sup>29</sup>.

Sacerdote *in aeternum*, pero es como si permaneciese siempre esperando serlo en realidad, continuamente aparcado en el área de la ambigüedad y de la indecisión; y por consiguiente, siempre fuera de sitio y fuera de tiempo ante la historia y los acontecimientos. Retardatario o *morosus in aeternum*...

Intentemos ahora aclarar, siempre desde un punto de vista psicológico, las condiciones y el nivel de una correcta autoidentificación.

### 3. Nivel ontológico: El ser

Así pues, los niveles corporal y psíquico no son de suyo suficientes para dar al hombre un sentido adecuado del propio yo. Por muy importantes que sean, nunca podrán por sí solos satisfacer la exigencia fundamental de tener un sentido sustancial y establemente positivo de la propia identidad. Para garantizar este sentido es preciso bajar a un nivel más hondo y constitutivo. Para anclar la propia identidad en unos contenidos más "radicales" hay que llegar a los que nos ofrece el nivel ontológico.

En este nivel uno se define por *lo que es y por lo que está llamado a ser*. En términos más concretos: la persona descubre y construye su identidad en torno a la relación entre el yo actual, con sus necesidades y posibilidades relativas, conscientes e inconscientes, y el yo ideal, con sus finalidades subjetivas y sus valores objetivos. Lo que se tiene no es ya, o no lo es simplemente, lo que decide la propia positividad, sino lo que se es en lo más profundo de la propia identidad actual e ideal, como hombres, como creyentes y como presbíteros. El yo actual y el yo ideal son los dos elementos estructurales de este tipo de autoidentificación<sup>30</sup>.

#### a. Condiciones

1. *La presencia de los dos elementos estructurales*. El hombre no puede ser considerado sólo en la actualidad de sus necesidades; el ser que quisiera sustraerse al reclamo de los valores objetivos no sería ya un hombre. Pero hay que decir también que este reclamo no cae en el vacío: el ser humano, en cuanto tal, tiene potencialidades positivas que lo capacitan para responder a esta llamada objetiva.

---

<sup>29</sup> (cf. J. E. Marcia, o.c., 551-588)

<sup>30</sup> (cf. A. Cencini-A. Manenti, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Bologna 1989, 116-120)

Así pues, la identidad del hombre, por un lado, es algo que ya está dado, más, por otro, es algo que tiene que realizar y que siempre estará incompleto, incluso para un sacerdote.

2. *La distancia óptima entre el yo actual y el yo ideal.* Tiene que haber una distancia entre lo que cada uno de nosotros piensa que es y lo que siente que debe ser. El yo actual y el yo ideal no pueden identificarse ni sobreponerse de forma confusa: en ese caso faltaría aquella tensión favorable hacia unos valores que representan lo que el sujeto tiene que llegar a ser, y que precisamente por eso pueden poner en movimiento todo el dinamismo psíquico. Por otro lado, la distancia entre las dos realidades no tiene que ser excesiva ni insuperable, de modo que deje frustrada la tendencia natural del ser humano hacia el crecimiento y la maduración; debe ser más bien una distancia óptima, es decir, realista y perseguible por el yo actual.

Más en concreto, es óptima aquella distancia entre el yo actual y el yo ideal que, por una parte, es viable y accesible, y por otra salva la naturaleza del valor ideal, que de suyo nunca es completamente alcanzable; así pues, por un lado, es capaz de ejercer una fuerte atracción que provoque al sujeto a caminar y a saborear-conocer cada vez más el ideal, y por otro, revela progresivamente sus exigencias y ejerce una provocación cada vez mayor sobre el individuo.

La distancia óptima se define por una relación de equilibrio dinámico dentro de estas parejas de opuestos: accesible-inalcanzable, atractivo-exigente, ya descifrado-todavía por descifrar. Pero es importante recordar que se trata de una relación y de un equilibrio no estáticos, sino progresivos y móviles: cuanto más me acerco al valor, más advierto que estoy lejos de él (como si él mismo se alejase); cuanto más lo saboreo, más me cuesta (ya que percibo en él nuevos aspectos y nuevas exigencias); cuanto más me reconozco en él, más me siento provocado a trascenderme (y a seguir caminando). En una palabra, los niveles del yo actual y del yo ideal avanzan juntos en una misma dirección sin unirse jamás.

De aquí se deriva, por tanto, una especie de estado de tensión continua o de *crisis del yo*, que debe reorganizarse constantemente; pero esta tensión resulta provechosa y se trata de una crisis normal. Si no existiera, habría que provocarla. Es signo de salud psíquica y espiritual y el secreto de un proceso correcto de autoidentificación, ya que indica un *movimiento contemporáneo de todo el psiquismo* hacia el bien real de la persona: el corazón, la mente y la voluntad que descubren juntos el yo ideal, lo que el individuo tiene que llegar a ser en la verdad, en la belleza y en la bondad.

3. *Con todo el corazón, con toda la mente, con todas las fuerzas: la ley de la totalidad.* Según esta ley, sólo una implicación psíquica de las facultades típicamente humanas (corazón-mente-voluntad), cada una según su propia especificidad, permite alcanzar la identidad del yo <sup>31</sup>. Esta ley tiene un doble aspecto, subjetivo y objetivo:

- el aspecto *subjetivo* indica la implicación psíquica total y diferenciada del individuo;

- el aspecto *objetivo* -como componente y consecuencia del primero- supone la búsqueda de la identidad en lo que es verdadero (= la mente), bello (= corazón) y bueno (=voluntad).

Es concreto: la mente descubre la *verdad* intrínseca de lo que el individuo es y está llamado a ser en su individualidad y originalidad; el corazón se siente inevitablemente atraído por aquello que revela al individuo en sí mismo y que al mismo tiempo expresa la *belleza*

---

<sup>31</sup> (*Ibid.*, 21-28)

singular e irreplicable del ser y de su ser; la voluntad va traduciendo progresivamente en la vida concreta esa verdad y esa belleza, como síntesis original que alcanza el *bien* y hace *bueno* el ser y el obrar del individuo. *En esa verdad-belleza-bondad está el nombre de la persona.*

Se trata en el fondo de buscar la propia identidad con todo el corazón, con toda la mente y con todas las fuerzas. Y es precisamente esta implicación total y orgánica la verdadera condición fundamental, desde un punto de vista no únicamente psicológico, para buscar y encontrar al propio yo. Porque sólo en este punto hay "actus humanus", de todo el hombre; y sólo en este punto, concretamente, la motivación por la que uno elige un estado de vida es una motivación auténtica y creíble. En efecto, sólo un individuo que actúa y elige apelando al corazón-mente-voluntad, actúa y elige no sobre la base de motivaciones parciales, o sólo *teológico-celebrales* ("Dios me llama"), o sólo ético-voluntarias ("es obligatorio ofrecer la propia vida"), o sólo *sentimentales-emotivas* ("me agrada este ideal y este tipo de vida"), sino con todas estas tres razones juntas, ligadas e iluminadas por la convicción de que allí, en esa opción, se revela el misterio del propio yo. Esa persona se siente atraída por algo que es objetivamente amable (= verdadero, bello, bueno) hasta el punto de que no sólo lo quiere realizar en su propia vida, sino reconocer en ello, su propio nombre, lo que está llamado a ser, aquel ideal que lleva a su plena maduración al yo actual y da una segura positividad a la identidad; y lo elige de hecho como ideal existencial, como su camino, su verdad y su vida.

En otras palabras, lo descubre no sólo como verdadero, bello y bueno *intrínsecamente*, sino que capta en él su verdad-belleza-bondad *personal y singular*, y por eso mismo decide hacerlo suyo. Es la experiencia de la perla preciosa, del tesoro encontrado en el campo: para hacerse con él, uno vende todo lo que *tiene*, o bien descubre el engaño de una cierta autorrealización aparente y las contradicciones del nivel psíquico (el nivel del tener), *y se llena de gozo*, porque ha encontrado finalmente su verdadero yo y es imposible no sentirse atraído por la propia identidad. Es la experiencia de la "vuelta a casa", del reencuentro con las propias raíces y con el propio futuro, el hallazgo de algo largo tiempo esperado y anhelado<sup>32</sup>. En este punto es cuando el sujeto se entrega al valor que ha descubierto, reconoce en él los rasgos de su fisonomía y al mismo tiempo deja que el valor se entregue a él, se encarna en su ser, en una síntesis absolutamente original<sup>33</sup>.

Pero para que esto ocurra es indispensable que estalle este movimiento convergente de las capacidades intelectual, volitiva y afectiva juntamente, y que el deseo de descubrir y de realizar la propia identidad se convierta en capacidad de "canalizar todas las energías hacia un objeto que se considera central"<sup>34</sup>.

Entre otras cosas, esta manera de entender el esfuerzo de búsqueda de la propia identidad parece ser el mejor camino para no dejarse contaminar de aquellos fenómenos infecciosos (la caída del deseo, la crisis del sentimiento estético, la desconfianza de base) que antes mencionábamos.

Pero esto no significa que incluso aquel que, como el sacerdote, hace una opción de vida cualificada y valiente, siga siempre la secuencia psicológicamente justa sin correr determinados riesgos.

## **b. Riesgos**

---

<sup>32</sup> (cf. A. Manenti, *Vivere gli ideali. Fra paura e desiderio*, Bologna 1988, 182)

<sup>33</sup> (cf. A. Cencini, *Vocaciones: de la nostalgia a la profecía*, Atenas, Madrid 2 1994, 255-265)

<sup>34</sup> (A. Manenti, o.c., 61)

Veamos al menos un par de estos riesgos, que son otras tantas actitudes que ha de evitar el que haga una opción de vida presbiteral, en relación con las condiciones señaladas.

1. *Identidad (y vocación) no amada.* A veces, quizás con frecuencia, la identidad y, consiguientemente, la vocación del presbítero parecen estar construidas sobre todo y casi exclusivamente sobre el registro del deber o del querer, de lo que el individuo cree sinceramente que debe o que quiere hacer, para responder, quizás con cierta dosis de conciencia heroica, a la llamada de Dios y/o a las necesidades de la comunidad civil o eclesial. Todo esto no es de suyo negativo, pero corre el peligro de ser incompleto e insuficiente para motivar una opción presbiteral. En esos casos faltaría el elemento afectivo, que es el que ofrece un impulso indispensable -casi el propulsor- para vivir "bien", con entusiasmo y sin añoranzas, la vocación sacerdotal, lo que le da a uno la certeza en lo más íntimo de su ser de que ésa es su verdad, su vida, su camino, lo que le hace sentir que ser sacerdote no es solamente obligatorio y santo, sino también "hermoso y rico en motivaciones profundas"<sup>35</sup>, que le impregnan a uno de gozo y le cantan en el corazón, aunque sea sin levantar mucho la voz; razones sólidas y fieles, capaces de sostener el camino a pesar de todas las posibles dificultades de la vida. Ya sé que hay una abundante y a veces engorrosa literatura sobre la felicidad del sacerdote, o sobre el "deber" (sic!) de la felicidad presbiteral. No es cuestión de resumir toda esa literatura. Pero no es éste ciertamente el problema o la tentación de hoy: en unos tiempos como los de ahora, en que se ha venido abajo el deseo y la libertad de dejarse arrastrar por la belleza intrínseca de las cosas, el problema es todo lo contrario: el de sacerdotes apagados o casi indiferentes, sin gusto vocacional y sin grandes ideales, no precisamente sin identidad -sería un juicio demasiado severo-, pero sí sin satisfacción, abrumados quizás de trabajo y fieles al mismo, pero con afán y con tensiones, y a veces con ese exceso de seriedad que hace a los "reverendos" un tanto intratables. Estos *viven* su vocación, pero no la *aman*.

Volviendo a la tipología de Marcia, no se trata tanto del sacerdote "morosus", que no se decide nunca a entrar en la dimensión sacerdotal y se queda en una situación de compromiso y de duplicidad, sino del que de hecho entra, pero quedándose realmente en una situación de *obstrucción*, siempre según Marcia, típica de quien posee el sentido del compromiso e incluso parece estar convencido de él, pero interpretándolo de manera parcial y unilateral: como un deber o una obediencia recibida desde fuera, como una virtud que conquistar o un modelo que imitar, como un esfuerzo que imponerse y que cada vez resultará más problemático imponerse..., ya que no se da el impulso afectivo y la atracción de todo el ser<sup>36</sup>. Se trata de un camino "obstruido", consciente o inconscientemente, que impide el acceso a un sentido correcto de identidad. Por eso se trata de una identidad no amada.

En consecuencia, ni siquiera se da entonces ese gozo profundo y sereno que caracteriza y diferencia al que ha aprendido a buscar en la dirección justa y a desear con todo su ser lo que es verdadero, hermoso y bueno, escogiendo al final, como dice Tillard, "lo que le gusta"<sup>37</sup>. Puede parecer ésta una expresión singular y equívoca, pero en realidad indica al camino fatigoso e incluso la ascesis del que ha evangelizado no sólo sus acciones y sus comportamientos conscientes, sino también su corazón y sus sentimientos conscientes e inconscientes, llegando a desear y a elegir lo que es bueno, agradable a dios y perfecto.

---

<sup>35</sup> (B. Forte, *Sul sacerdozio ministeriale*, Milano 1989, 6)

<sup>36</sup> (cf. J. E. Marcia, o.c., 531-588)

<sup>37</sup> (J.M.R. Tillard, *Davanti a Dio per il mondo*, Alba 1975, 67)

En el fondo es ésta la ascesis típica de la libertad; y, si la libertad es poder ser lo que uno está llamado a ser<sup>38</sup>, tener una autoidentidad sólida y positiva significa *ser libres para amar la propia identidad y la propia vocación*<sup>39</sup>.

2. *Confusión o dispersión de la identidad.* Hay una posible alternativa a la crisis saludable del yo. Esta alternativa va ligada al rechazo del elemento dinámico como elemento esencial del concepto de identidad, tal como lo hemos dibujado más arriba. En efecto, con la identidad, desde este punto de vista, pasa como con la vocación: no es algo pensado por otro (ni siquiera por dios) o que esté escondido en algún sitio que nosotros tengamos solamente que buscar y que -una vez encontrado- nos dispense del esfuerzo de tener que seguir buscando; al contrario, es algo que tenemos que ir descubriendo continuamente, o algo que se descubre en la medida en que se vive. En una búsqueda y para un descubrimiento que durarán toda la vida, y en el que se comprometerá el hombre entero, como veíamos antes. Sobre todo hoy, en un clima como el actual, marcado por una notable inestabilidad y por las expectativas siempre nuevas de los distintos agentes sociales respecto al sacerdote y su rol.

Si el presbítero no entiende todo esto, si en particular su psiquismo no lo "capta" y no se entrena en este movimiento total y continua del yo actual hacia el yo ideal, se encontrará con el fenómeno que Kernberg llama de la *difusión o confusión de la identidad*, derivado de un conflicto interno entre los estados y las facultades del yo, atraídos de forma contradictoria, y que determina una situación de estancamiento y no movimiento hacia un mismo objetivo de crecimiento, con dispersión de energías en unos ámbitos y actividades no centrales y menos significativas y rentables en relación con el descubrimiento y la actuación del yo<sup>40</sup>.

Esta es la causa de que muchos sacerdotes vivan hoy como en una situación de inercia, o de infraocupación, y que otros crean que se realizan mejor escogiendo un oficio profano o buscando una profesionalización a ultranza; también entran en esta categoría los que de alguna manera se encuentran desplazados frente a las nuevas exigencias de su yo ideal o de la situación en que viven. Es significativo que en un estudio local el 51% de los sacerdotes hayan reconocido que se sienten sin ninguna preparación para enfrentarse con los problemas de hoy, y que el 32% encuentre graves dificultades para ello<sup>41</sup>. No se trata necesariamente, según creo, de incompetencia técnica, sino de un estado de ánimo interno, de miedo y de no aceptación del desafío para re-definirse. Una clara expresión de este hecho es el siguiente testimonio: "En mi equilibrio psicológico ha influido gravemente la enorme movilidad de la vida actual. Mi actividad de sacerdote suponía una estabilidad, sólo podía tomar forma cuando las relaciones habituales con los fieles se desarrollaban en un ámbito estable y definido. Pero el urbanismo ha envuelto también a mis fieles, especialmente a los jóvenes, en un cambio e incluso en un ciclo de cambios cotidianos, semanales, anuales, que no me han permitido a mí, sacerdote, encontrarme regularmente y con facilidad con ellos. Se me han escapado los fieles; no he podido comprometerlos en el diálogo y en las iniciativas. Mis ovejas, a su vez, arrastradas por ciclos ininterrumpidos, no se acercan ya al pastor. Este ha sido uno de los diversos factores que me han hecho sentir "marginado", solo, en una vía abandonada por el tren"<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> (cf. K. Rahner, *Theological Investigations*, New York 1974-1975, VI, 178-196)

<sup>39</sup> (cf. A. Cencini, *Vocaciones*, 249-254)

<sup>40</sup> (cf. O. Kernberg, *Teoría della relazione oggettuale e clina psicoanalitica*, Torino 1980, 221-226)

<sup>41</sup> (cf. V. Grolla, *La vita spirituale dei presbiteri di fronte ai nuovi problemi*: La Rivista del clero italiano 4 (1989) 260)

<sup>42</sup> (*Alle radici di una "crisi d'identità"*: Fraternità 40 (11989) 3)

Quizás sea ésta una situación más frecuente -aunque escondida y reprimida- de lo que se piensa.

Pero volvamos a nuestro itinerario.

Hemos visto tres condiciones o premisas para realizar la autoidentificación a nivel ontológico. También hemos considerado algunos peligros, de los que tiene que guardarse particularmente el sacerdote.

Nos preguntamos ahora: ¿puede la psicología decir algo más sobre el contenido del yo actual y del yo ideal?.

Sin grandes pretensiones, creo que una mirada realista y objetiva puede captar algunos aspectos muy importantes, en primer lugar, de lo que es el hombre, cualquier hombre, y -a partir de esto- de lo que está llamado a ser. Unos aspectos que luego cada uno interpretará y realizará de forma absolutamente personal, pero que indican ya una pista a seguir.

### c. Contenidos

Consideremos los contenidos en relación con las estructuras del yo: actual e ideal. Podríamos entenderlos como contenidos estructurales.

1. *Yo actual: la existencia acogida.* El yo actual representa lo que es realmente la persona -sépallo o no el directo interesado- con sus necesidades y su manera de obrar habitual, con sus actitudes manifiestas y con sus actitudes latentes, pero antes aún con su historia o su "prehistoria". ¿Y qué es lo que dice esta historia?.

Dice una cosa muy sencilla y evidente; dice que la vida es *don*, recibido de forma totalmente gratuita.

Y no sólo la vida en abstracto o en teoría, sino la vida de *este* ser humano. Más aún, este mismo ser humano está constituido en el ser por el don recibido, o bien, es en sí mismo don: no ha recibido simplemente algo importante de otro, su existencia no es una realidad original sobre la que posteriormente se haya posado una mirada benévola y generosa, sino que incluso ha sido puesta en el ser por esta mirada, es decir, ha sido *ontológicamente* marcada por ella. Esto es mucho más que decir que es fruto del amor y de un gesto de generosidad de otro; esto significa que este ser existe *porque ha sido amado*, existe en el *momento mismo en que recibe el amor*; así pues, está como "hecho" y plasmado en seguida de benevolencia y gratuidad; es como si el amor recibido en don fuera su materia prima, lo que lo ha llamado a la vida y lo constituye en el ser.

Por consiguiente, el acto de recibir amor es el acto ontológico-vital por excelencia, mientras que la capacidad receptiva es condición de "vida": señala el comienzo de la existencia y da la medida, sucesivamente, de la vitalidad del sujeto viviente.

El yo actual "dice" en sí mismo la historia o la realidad de ese amor recibido como don: de ese amor puesto en los albores y que es causa de la propia existencia, y de aquella benevolencia que acompaña y ha acompañado siempre toda la peripecia existencial del individuo. "Un seno nos llevó antes de nacer, otro seno nos ha acogido y nos sigue llevando el resto de nuestra vida, signo de una realidad que ha sido madre para nosotros, dándonos siempre mucho más de cuanto hemos merecido y pedido"<sup>43</sup>: gestos de bondad, de acogida, de perdón, de comprensión, de apoyo, de estímulo, de paciencia, etc., realizados por quién sabe cuántas

---

<sup>43</sup> (A. Cencini, *Vivere riconciliati. Aspetti psicologici*, Bologna 1987, 126)

personas, mediación -quizás inconsciente y sin duda imperfecta- de aquella Voluntad buena que, amándonos, ha querido que existiéramos y que fuéramos dignos de existir.

Todo ser humano, sea cual fuere su pasado, puede y debe llegar a este descubrimiento-constatación: debe aprender a tener una mirada de gratitud respecto a su pasado, y reconocer el amor recibido que le ha hecho existir, aquella bondad que lo ha hecho crecer<sup>44</sup>.

Tener esta gratitud quiere decir aceptar la propia positividad radical e indestructible.

Es una gratitud teológica y psicológica al mismo tiempo, ontológica y también histórico-existencial.

Lo contrario sería la ingratitud de Narciso o del hombre y del sacerdote psíquico, con todas sus secuelas, más o menos acentuadas, de *duda* sobre la propia positividad y amabilidad, de *afán* de signos de estima de los demás y del propio éxito, de *identificación* ambigua con el papel de cada uno, de *rabia y envidia por las dotes y el éxito de los demás*, de *inconsistencia afectiva*, de *autoidentidad débil y negativa...*: algo que estaría en total y abierta contradicción con la figura del presbítero, tal como resulta en particular de su *configuración con Cristo*, el Hijo, el Amado, Aquel que lo ha recibido todo del Padre.

Esta configuración marca en profundidad la identidad del sacerdote, hasta el punto de que actúa "in persona Christi"<sup>45</sup>. Pero es en la celebración eucarística donde esta configuración se convierte en *identidad filial*: "Ya que en el memorial eucarístico se reactualiza la iniciativa trinitaria del amor, la venida "desde arriba" de la salvación realizada de forma suprema en la "entrega" de la cruz y en la efusión pascual del Espíritu, el presbítero está llamado por su condición de presidente de la eucaristía a situarse *el primero y de manera ejemplar en la actitud receptiva del don de Dios*, a través del espíritu de acción de gracias y de la profundidad contemplativa de su vida; la configuración que lo une sacramentalmente a Cristo, que se deja entregar en la cruz y que acoge la plenitud del Espíritu de santificación en la hora pascual (cf. Rom. 1,4), exige en el plano existencial *la disponibilidad para dejarse amar por el Padre*, para dejarse trabajar por su Espíritu creador. "Presidir" es en este sentido profundo "recibir": más que hacer, la presidencia eucarística es para el sacerdote dejarse hacer, aceptar ser manejado por Otro, por el Señor de su vida y de la historia. Lo mismo que el Hijo es el eterno Amado, en el que se manifiesta hasta qué punto el recibir es divino, así también el que actúa "in persona Christi" es ante todo, misteriosamente, el amado, el que recibe, el llamado a acoger el don, haciéndose silencio de escucha y gratitud de respuesta. Es verdad que esto vale análogamente para todo bautizado, llamado en virtud del sacerdocio común a vivir la primacía de la dimensión contemplativa y eucarística ante el don de Dios; pero vale de manera singular para el presbítero, que debe en cierto sentido vivir continuamente en el plano existencial lo que ha llegado a ser en el plano sacramental con la ordenación"<sup>46</sup>.

Creo que a nadie se le escapa la importancia de este elemento característico de la identidad del sacerdote, junto con la correlación existente entre el plano existencial y el sacramental, o entre el plano de la libertad psicológica y el de la madurez espiritual. Si no existe la libertad interior que permite sentirse amados, abrirse al don y reconocerlo ya presente en la vida, gozando de él y construyendo sobre él la propia positividad y la propia autorrealización, no sólo habrá una fe muy pobre, un creer muy débil, alejado de la vida e incluso en contradicción con la propia experiencia, sino que, sobre todo, el sacerdote no será ya el "hombre eucarístico"

---

<sup>44</sup> (cf. Sal. 17,36)

<sup>45</sup> (cf. PO 2; Sínodo de obispos, *La formazione*, 15)

<sup>46</sup> (B. Forte, o.c., 13-14)

en la totalidad de su ser y de su obrar. No será ya el experto en escuchar al hermano y en acoger los dones que el Espíritu concede a los demás, ni el maestro de la oración, de la alabanza y de la acción de gracias, sino una lamentable falsificación de todo esto: el sacerdote como encargado del culto, que vive su trabajo en parte como un deber, y en parte como un poder, envidioso y preocupado de que destaquen otros dones u otros ministerios, más inclinado a la oración de... lamentación que a la alabanza y a la acción de gracias, más propenso al monólogo que al diálogo de quien busca y construye juntamente al otro.

Si la gratitud es la memoria del corazón, un sacerdote ingrato es un sacerdote sin corazón o sin memoria. Y sin estas dos realidades no se construye ninguna identidad y ningún sacerdote.

Un presbítero que tiene... buena memoria y se acepta y descubre a Dios en su historia, es signo viviente de la gracia que viene de arriba y que da origen a la Iglesia. Precisamente por esto, porque ha descubierto ya las huellas de Dios en su vida, puede y debe discernir y valorar, en la complejidad de la experiencia mundana en que se construye la Iglesia, los elementos en que se ofrece el don de lo alto. En este sentido el ministro ordenado debe ser el experto en las cosas de Dios, rico en una sabiduría espiritual que lo haga apto para captar en el corazón del hombre y de la historia las huellas de la presencia divina y las maravillas sorprendentes del Altísimo <sup>47</sup>.

Al contrario, el sacerdote que no llega al descubrimiento de esta positividad ontológica recibida como don, corre el riesgo de convertirse en ejemplo muy menguado de la búsqueda ansiosa de la positividad y de la estima, no ya de lo alto, sino de lo bajo de sus pequeñas conquistas y realizaciones, de sus envidias y reivindicaciones, acabando por no saber ya discernir el don que día tras día va construyendo la Iglesia.

2. *El yo ideal: la existencia dada.* El yo ideal representa lo que el individuo está llamado a ser y a hacerse. Así pues, remite a algo nuevo, a algo que el individuo no conoce todavía de sí mismo, pero que va descubriendo progresivamente y que incluso tiene que descubrir si quiere realizarse de verdad. Por otro lado, este elemento nuevo de la propia identidad está inevitablemente ligado al yo actual; es el que lo lleva a su maduración y cumplimiento; por eso no puede ciertamente contraponerse a él.

En particular, se da un nexo totalmente lógico e intrínseco -desde un punto de vista psicológico- entre la naturaleza del yo actual, tal como acabamos de describirlo, y el yo ideal. Esta relación está constituida por el mismo concepto de *don*. Si el yo actual se revela como destinatario y objeto de un don, el propio yo ideal es hacerse *sujeto del don*; si el propio ser está definido y constituido ontológicamente por el don recibido, el propio obrar no puede menos que caminar en la *misma* dirección; en otras palabras, el don de la vida supone *por su propia naturaleza* la vocación de darse; la conciencia de haber recibido abundantemente hace que nazca necesariamente la voluntad de darse en la misma medida. No podría ser de otro modo. Es lógica, antes incluso de ser virtud. Es categoría psicológica, antes incluso de ser contenido teológico. En todo caso, se trata de un nexo normativo que se impone por evidencia intrínseca.

Más aún, la misma voluntad de darse también un don forma parte del don recibido. En otras palabras, aquella Voluntad buena que nos ha hecho dignos de ser, nos ha

---

<sup>47</sup> (Ibid., 16)



hecho también dignos de amar, amándonos hasta el punto de hacernos capaces de dar amor y de donar, a nuestra vez, el don recibido <sup>48</sup>.

Y así, para todo ser humano, la existencia acogida (el yo actual) se convierte inmediata o mediatamente en existencia donada (el yo ideal); la gratitud fomenta la gratuidad; el yo actual se proyecta en un yo ideal que, por un lado, lleva hasta su plena maduración su potencialidad intrínseca y, por otro, lo provoca a salir de su caparazón y de la autocontemplación estéril.

Todo esto es cierto y lo debe ser más todavía en el caso del presbítero de la Iglesia de Dios. Su yo ideal se asienta en esta base, con toda lógica y claridad, como la conclusión inevitable de un silogismo. "Existencia acogida" en el reconocimiento del don de Dios, el sacerdocio ministerial es, necesariamente, "existencia dada": lo es en sí misma, por definición, por aquella relación ineludible que existe entre la recepción y el ofrecimiento de sí; lo es porque todo esto está presente, implícita pero profundamente, en el núcleo primigenio del don de la existencia, contenido allí como potencialidad natural o energía vital que busca y crea la posibilidad de expresarse. Lo es, sobre todo, porque esto es precisamente lo que "celebra" todos los días en el memorial pascual.

Una vez más es en la eucaristía, según creo, donde el sacerdote encuentra el sentido pleno de su autoidentidad, no sólo lo que es, sino sobre todo lo que está llamado a ser: una eucaristía celebrada, presidida y vivida como participación en el sacerdocio de Cristo, "fons totius sacerdotii"<sup>49</sup>, y en su misma celebración del misterio pascual<sup>50</sup>.

"La presidencia de la Eucaristía constituye al ministro en la misma condición de servicio en que se puso el Señor Jesús en la última cena"<sup>51</sup>. Sabemos muy bien cómo las alusiones veterotestamentarias de los relatos de la institución eucarística concuerdan en presentar la figura de Cristo como la del Siervo y del Siervo doliente. Por tanto, la vinculación entre el Siervo y la cena no es accidental, sino que forma parte del sentido mismo del memorial eucarístico. "La Iglesia, que ha sido engendrada y expresada por este memorial, tiene que comulgar de la suerte del Siervo, haciéndose ella misma sierva: comiendo del cuerpo-entregado, tiene que convertirse -por la fuerza que éste le comunica- en cuerpo-eclesial-entregado, en cuerpo-para-los-demás, en cuerpo-ofrecido-por-la-muchedumbre. En el memorial eucarístico la Iglesia nace como pueblo siervo, como comunidad de servicio; pero, si esto vale para todo el pueblo de Dios, vale de manera especial para quienes en la eucaristía ejercen la función de presidencia, representando a Cristo, cabeza de familia del banquete pascual.

A partir de la eucaristía el ministerio ordenado se presenta verdaderamente como sacerdocio *ministerial*, caracterizado por la vocación al servicio y al don de sí mismo hasta el fin, en el que se actualiza la caridad misma del Padre, que da la vida por sus ovejas. Presidir la cena del Señor es servir y empeñar la propia existencia para que el espíritu de entrega y de servicio crezca en toda la comunidad eclesial"<sup>52</sup>.

Así pues, se da una primacía muy evidente en la vida del presbítero, constituída por la *dimensión eucarística*, una dimensión que revela y es ella misma la identidad del sacerdote. Podríamos hablar incluso de una identidad eucarística en el caso del presbítero, que se

---

<sup>48</sup> (se trata del concepto de amabilidad en san Agustín, según la interpretación de Fransen: cf. P. Fransen, *Pour une psychologie de la grâce divine*: Lumen vitae 12 (1957) 209-240)

<sup>49</sup> (Tomás de Aquino, *Summa theologiae* III, q. 22, a. 4)

<sup>50</sup> (cf. Sínodo de obispos, *La formazione*, 14-15)

<sup>51</sup> (B. Forte, o.c., 16-17)

<sup>52</sup> (Ibid., 18)

extiende a toda su existencia y es el fundamento de ese servicio de la caridad o de esa "*caridad pastoral*" que el Concilio señala como la forma peculiar de ser y de amar del sacerdote<sup>53</sup>.

Esta caridad pastoral es "el efecto de la acción de Cristo", o "el fundamento real de la relación real con el Espíritu de Jesucristo y por tanto con las personas trinitarias" por parte del sacerdote<sup>54</sup>.

De esta caridad se deriva la verdad del sacerdote y de su ministerio, ya que es ella la que ilumina e inspira dos aspectos fundamentales de su identidad: el "para quién" y el "con quién" está llamado a vivir.

- *Pro-existencia*. El sacerdote existe *para los demás*. La suya es una "pro-existencia". Este término, cuyo sentido nos viene de la tradición de la espiritualidad presbiteral, tiene sin embargo necesidad de una explicación, que me parece interesante desde un punto de vista psicológico, para captar correctamente su relación con el sentido de identidad.

Articularemos esta explicación en tres puntos.

Pro-existir -según la psicología- significa *extender los confines del yo*, abrirse hacia fuera, hacia otra persona, cuyo crecimiento espiritual se desea favorecer, o hacia unos intereses fuertes que están fuera, pero en los cuales -es éste el aspecto decisivo- *el sujeto advierte una llamada totalmente personal y reconoce su vocación, o aquella parte de su yo que espera verse realizada*<sup>55</sup>.

Es éste un punto de extraordinaria importancia para la maduración correcta del sentido de identidad del sacerdote, tentado muchas veces de interpretar su trabajo por los demás y su mismo servicio de caridad sólo o prevalentemente en clave "caritativa", de simple benevolencia -a veces fatigosa-, como si saliera algo de sí sin volver luego a él, como un dar sin fin, o en clave... "ritual", como algo que hay que hacer sólo o sobre todo porque está ligado o vinculado a su oficio. En este caso no existiría ninguna inversión de energía o una inversión mínima en lo que hace, aunque lo hiciera con toda corrección; ni habría ninguna ampliación de los confines del yo. Efectivamente, la inversión y la extensión se dan cuando descubrimos que nuestra identidad personal, nuestra vocación y realización, pasan a través de ese objeto o de esa acción o de esa persona; los descubrimos como parte de nuestro yo; por tanto está bien -advertimos interiormente- que hagamos "nuestro" de alguna manera ese objeto, esa acción, esa relación personal. De esta forma, descubrimos realmente y hacemos nuestro ese aspecto del yo que todavía no conocíamos, que era quizás inédito e imprevisto, y que abre la vida del hombre y del sacerdote a perspectivas nuevas y espléndidas, a pesar de los esfuerzos y renunciaciones que exige.

De este modo la pro-existencia se convierte no sólo en entrega de sí mismo, sino en *descubrimiento de sí mismo*. La diferencia es grande: la misma diferencia que existe entre el benefactor o salvador de la patria o el héroe (que antes o después se convierte en víctima y se cansa), y el que muy modestamente, pero con animosa creatividad, va construyendo la unidad y la verdad de su vida en torno a la verdad de su ministerio.

Vivir de esta manera es como salir todos los días al encuentro de una revelación progresiva de sí mismo, de un conocerse y reconocerse siempre nuevo en el trabajo cotidiano, en el estudio, en las relaciones interpersonales, en los demás, en los ideales creídos y practicados, en la oración... y en Dios; es por tanto decidir participar intensamente en la vida de cada día, incluso en sus imprevistos y hasta en sus mínimos detalles; es optar por no estar simplemente presente en

---

<sup>53</sup> (cf. PO 12-14)

<sup>54</sup> (G. Colombo, *Fare la verità del ministero nella carità pastorale*: La Rivista del clero italiano 4 (1989) 329)

<sup>55</sup> (cf. G. W. Allport, *Psicología della personalità*, Zurich 1969, 242ss.)

la vida, ni ejercitarse tan sólo en algunos ámbitos de interés, ni contentarse con cumplir correctamente el propio deber, ni representar un papel, poniéndose la careta de una "personalidad sacral o social" como coraza defensiva que bloquea la comunicación, en vez de favorecerla.

Esta implicación personal total es de gran importancia para el sacerdote, sobre todo en las relaciones humanas: no sólo extiende los confines del yo, sino que da el gusto de vivir y abre campos de creatividad incluso en las cosas y en los encuentros más ordinarios. Es maravilloso ver cómo algunos sacerdotes se van haciendo, con el correr de los años, cada vez más capaces de derrochar energías y extender los confines de su yo, enriqueciendo de forma increíble su persona.

Sucede todo lo contrario en la vida alienante y alienada de los que quizás son activos, activísimos todo el día en las tareas que le corresponden, pero que desempeñan su función sacerdotal de forma impersonal, aunque puntual. Van desflorando de pasada decenas de situaciones, pero sin entrar en relación con un solo ser humano, aun cuando profesionalmente escuchan, consuelan, confiesan, amonestan, reciban confidencias, bendigan, hablen en nombre de Dios, celebren "in persona Christi", a veces de forma irreprochable y hasta devota, otras veces simplemente despachando misas y sacramentos... De todas formas, se pasan todo el día atareados, metidos en mil quehaceres, pero sin que su yo participe realmente en ellos; simplemente "se presta", o da sólo una parte de sí.

En su vida sacerdotal hay una falsedad o ambivalencia sutil, ordinariamente inconsciente. Su vida no es una pro-existencia, ni la suya es una identidad eucarística.

El servicio de la caridad -según el modelo del servicio de la cruz, del que la eucaristía es un reflejo sacramental- "hace de la existencia sacerdotal una auténtica "pro-existencia", un existir para los demás, recibiendo totalmente de Dios y ofreciéndose totalmente, en la configuración con el único y perfecto recibirse del Padre y darse a los hombres, que es el sacrificio pascual del Hijo eterno. En la verdad de este amar "hasta el fin" es donde la densidad de la Cruz viene inevitablemente a visitar y a marcar la existencia del que está llamado a decir con las palabras y con la vida: "¡Esto es mi cuerpo que se ofrece en sacrificio por vosotros! ¡Este es el cáliz de mi sangre para la nueva y eterna alianza, derramado por vosotros y por todo para perdón de los pecados!". La representación sacramental del sacrificio no puede menos de extenderse desde la celebración a la totalidad de la vida de quien, "in persona Christi", ofrece el sacrificio ofreciéndose en sacrificio"<sup>56</sup>.

Digamos entonces que la *pro-existencia es el estilo específico de la vida del sacerdote*, estilo en el sentido más pleno del término, estrechamente vinculado a la celebración eucarística, sacado inmediatamente del memorial de la cruz, contemplado apasionadamente en el modelo del Hijo. Es imposible pensar en un sacerdote fuera de esta concepción de vida. Un sacerdote no puede identificarse de otra manera: fuera de la relación vital con Cristo, de su "identidad" con él. Desde este punto de vista, la identidad del sacerdote es su identidad con Cristo.

Pero hay, además, otro aspecto en esta existencia por los demás que es preciso subrayar para evitar interpretaciones unilaterales y... heroicas. El mismo servicio de caridad, y de caridad pastoral, que es símbolo de la tensión de santidad del sacerdote, pone su fe en continua ósmosis con la de la comunidad, y de la comunidad parroquial en particular.

El pastor no es el proveedor de prestaciones o el bienhechor de todos, ni tampoco simplemente el maestro en Israel que sólo tiene que enseñar, ni el alumno del santuario que

---

<sup>56</sup> (B. forte, o.c., 19; cf. también H. Schürmann, *Der pro-existente Christus - die Mitte des Glaubens von Morgen?:* Diakonia 3 (1972) 147-160)

instruye a los demás sobre el camino de acceso al "sancta sanctorum", sino que también él es peregrino que busca a Dios junto con su gente y en medio de ellos, compartiendo con ellos el pan y el cansancio del camino, escrutando los signos e indicando las huellas del paso de Dios por su pueblo. *Ese pueblo, esa gente es la familia natural del sacerdote, su casa.*

Y no sólo esto. Es como si los confines de su yo se extendiesen hasta abrazar la realidad y la totalidad de las personas que se le han confiado. Pro-existencia significa también tener la firme convicción de que con ellos y en aquella porción de la Iglesia y del mundo que es su parroquia, es donde el sacerdote está llamado a vivir y a buscar y encontrar a Dios. Comparte sus riquezas para que también los otros gocen de ellas; pero mientras las comparte, sabe muy bien que tiene mucho que aprender, que descubrir, que escuchar de ellos; sabe que hay una riqueza humana y espiritual en su gente que él no posee. Y entonces decide y siente la necesidad de dejarse evangelizar por ellos <sup>57</sup>.

Ya no se identifica, ni siquiera inconscientemente, con el doctor de la ley, ese arquetipo clásico e inoxidable de tantas identidades sacerdotales equivocadas, ni vive una relación en sentido único con su gente, sino que la escucha humilde y atentamente, busca a toda costa el diálogo, la participación, la presencia significativa; está dispuesto a hacerse compañero de viaje de todos, privilegiando en todo caso a los últimos y a los débiles, a los que más les cuesta caminar. Y así, día tras día, va caminando con ellos, confrontándose con ellos, creciendo junto a ellos, santificándose con ellos, discerniendo y promoviendo los carismas, haciendo que cada uno manifieste su don para el bien de todos.

"La credibilidad de una Iglesia local -dijo mons. Scanzillo en la tercera reunión de la Conferencia episcopal italiana sobre la espiritualidad del sacerdote diocesano- está totalmente radicada en la apuesta por la santidad, no tanto a nivel individualista como *comunitario*" <sup>58</sup>. Le hacía eco G. Colombo cuando afirmaba de forma provocativa que un sacerdote individualmente piadoso y santo no por eso es un buen pastor <sup>59</sup>. Más aún, "no se debe hablar de espiritualidad del clero diocesano -según Grolla- si no se habla antes de santificación de todo el pueblo de Dios. El presbítero se santifica *junto* con su pueblo, puesto que él mismo es, lo primero, un bautizado" <sup>60</sup>.

En otras palabras, el sacerdote tiene absolutamente el deber de descubrir de nuevo -en una Iglesia que se ha descubierto y se define cada vez más como peregrina en la historia, "revestida del ropaje de nuestro tiempo" <sup>61</sup>- su identidad de compañero de viaje, que, precisamente porque comparte el camino y sus fatigas, puede indicar que "el caminar a tientas, inquieto y preocupado de los exploradores no lleva a la nada, sino que puede encontrar la ruta exacta hacia el cielo" <sup>62</sup>.

- *Sentido de pertenencia.* Un sentido fuerte de identidad implica siempre un sentido de pertenencia igualmente fuerte.

Es verdad que la identidad es algo muy personal y privado: es el nombre mismo de la persona, algo que está hecho "a medida" para el individuo, único-singular-irrepetible. Pero al mismo tiempo significa siempre ponerse ante los demás, no sólo para afirmar la propia

---

<sup>57</sup> (cf. CEI (Conferenza episcopale italiana), *Seminari e vocazioni sacerdotali*, I, n. 323)

<sup>58</sup> (cf. *Presbiteri nuovi*, editorial en *Vita Pastorale* 3 (1989) 3)

<sup>59</sup> (cf. G. Colombo, art. cit., 332)

<sup>60</sup> (V. Grolla, art. cit.; sobre este tema véanse las actas de los seminarios y reuniones de estudio de la CEI, editados por F. Brovelli - T. Citrini, *La spiritualità del prete diocesano*, Milano 1990 G. Moioli, *Scritti sul prete*, Milano 1990, especialmente el capítulo *Il presbitero tra preghiera e azione*, 258-265; cf. también E. Franchini, *Non separare spiritualità e pastoraltà*: *Settimana* 8 (1989) 8-9)

<sup>61</sup> (cf. CEI, *Insieme per un cammino di riconciliazione*, 15: ECEI 2/2182)

<sup>62</sup> (G. Bruni, *L'esperienza cristiana come cammino pasquale*, Roma 1987, 118-119)

individualidad y diferenciarse de la masa, sino ante todo para captar esa misma identidad propia. Queremos decir que, en este fatigoso proceso de búsqueda del yo, nadie está nunca solo, ni se encuentra simplemente autocontemplándose o... inventándose de la nada, sino que se busca y se encuentra también a través del otro y de los otros, observando su vida y su testimonio, aprendiendo de la experiencia ajena y construyéndose mediante la relación interpersonal.

Por otro lado, el hombre es ya en sí mismo fruto de una relación humana, nace inserto en una historia y en una comunidad; el sentido primitivo de su identidad va ligado al amor que recibe; puede empezar a sentirse y a decirse como un "yo" cuando advierte y reconoce a un "tu" y se siente reconocido por él. Sobre todo si el contenido o la materia-prima del sentido de identidad está constituido por unos valores (no sólo por unas necesidades) como ideales duraderos basados en la verdad-belleza-bondad intrínseca. Esos valores pueden ser compartidos y constituir de este modo la razón de que unos individuos se unan en la búsqueda de un mismo ideal de vida, haciéndose semejantes entre sí, atraídos por la misma razón de vivir, en camino - aunque sea desde diversos puntos (= su respectivo yo actual)- hacia la misma meta.

Es lógico y natural que nazca también un vínculo entre ellos.

Ni siquiera la familia humana debería nacer tan sólo de una atracción física, sino sobre todo de este tipo de atracción entre los futuros esposos que los lleva a compartir los mismos objetivos.

Todo esto es más cierto todavía en un ámbito de fe: si la identidad personal es la "idea" divina, don que viene de arriba y del proyecto inicial del Creador de hacer al hombre a su imagen y semejanza, y de la invitación de Cristo a seguirle a lo largo de un camino particular, ningún ser humano puede presumir comprender por sí solo esa idea o realizarla individualmente en toda su riqueza.

Nace entonces la comunidad religiosa dentro de la cual cada uno se hace intérprete de forma original del mismo don (= el carisma), haciéndose unos para otros don y presencia indispensable, mientras que el carisma "vive" y es visible en el testimonio articulado y concorde de todos. El vínculo que une entre sí a los que llevan el mismo "nombre" no procede de la carne ni la sangre, sino de Dios, y por eso es mucho más fuerte que los vínculos carnales.

En el caso del ministro ordenado, todo lo que hemos dicho se reafirma y se afianza en un hecho ulterior: *el sacramento del orden*. Se trata de una realidad ontológica, de donde saca su origen la comunión sacramental entre los presbíteros; sacramental, fijémonos bien, no sólo psicológica o jurídica.

*La primera comunidad natural para el presbítero es la comunidad de los sacerdotes ordenados*<sup>63</sup>. El presbiterio es el lugar propio de la vida del presbítero, como "lugar sacramental, que es en este aspecto más fuerte aún que lo que pueda ser la comunidad para los religiosos... Los presbíteros tienen una analogía más radical todavía en el presbiterio, fuera del cual el orden perdería toda su vitalidad"<sup>64</sup> y su identidad perdería toda su especificidad. Observemos entonces cómo normalmente el sentido fuerte de identidad se expresa en un sentido fuerte de pertenencia y que por tanto, el sentimiento de pertenencia del sacerdote a la comunidad presbiteral, que tiene como cabeza al obispo, o el sentido de diocesanidad, suele ser un signo evidente del sentido correspondiente de identidad.

¿En qué sentido entendemos esta pertenencia?

---

<sup>63</sup> (cf. PO 7)

<sup>64</sup> (E. Franchini, art. cit., 9; cf. también G. Moioli, *Per una ripresa di coscienza della sacramentalità dell' ordine sacro*, en Id., *Scritti sul prete*, 162-173)

El sentido de pertenencia se expresa, ante todo, en la *relación humana*, en la amistad sincera entre los sacerdotes, en la capacidad de vivir juntos, de trabajar juntos, de rezar juntos, de crecer juntos. Sentido de pertenencia como vínculo que hace que uno se sienta responsable del otro y de su crecimiento, y que se convierte concretamente en corrección fraterna, en comunión de vida y de bienes, en ayuda mutua, en discernimiento comunitario, en solidaridad con los enfermos y ancianos. Quiere decir además sentirse presbiterio como un cuerpo orgánico que se hace cargo del problema vocacional, del apoyo a los nuevos presbíteros, de la formación permanente de todos sus miembros, etc..

El sentido de pertenencia nace en su raíz de la experiencia viva de una *espiritualidad como acontecimiento comunitario*, dentro del cual Dios se ha revelado a todos y a cada uno, revelando a cada uno su identidad para el bien de todos. *La espiritualidad presbiterial es de suyo un fenómeno comunitario*: la comunidad representa el modo y el lugar típico para vivirla en plenitud, su "humus" natural o su lugar teológico. No tendría ningún sentido una espiritualidad del sacerdote vivida como propiedad privada, concebida como fruto de los propios esfuerzos y en función de la propia perfección, una espiritualidad que se mantuviera quizás en secreto, con el pretexto de que es inebable o "estrictamente personal". La espiritualidad tiene de suyo un poder enorme para crear unión y comunión, bien porque resalta lo que es común y muestra que lo que es común se sitúa en un nivel muy profundo, a nivel de las raíces del ser, bien porque -cuando se celebra de verdad comunitariamente- da fuerzas para vivir aquello que une a todos.

Finalmente, sentido de pertenencia significa 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. Esta capacidad de compartir, con la que se destruyen las manías demasiado subjetivas, se deriva de lo que es el primer motivo de la vida del sacerdote: la *dedicación a la Iglesia*<sup>65</sup>, que nace de un amor sin condiciones, para siempre y con todas las fuerzas, un amor esponsal-virginal a una Iglesia sin barreras, realmente católica, pero que también es una Iglesia de un lugar, presidida por un obispo, es decir, particular<sup>66</sup>. Esta dedicación es origen y expresión del sentido de pertenencia.

Pues bien, ¿qué es lo que podemos decir del sentido de pertenencia hoy, en nuestro país?. Se trata de una pregunta importante, que podría poner de manifiesto no sólo nuestro sentido de pertenencia, sino también nuestro sentido de identidad.

*La soledad del sacerdote*. No es entonces una buena señal lo que nos dicen el informe del congreso de la FIAS (Federación italiana de asistencia a los sacerdotes) en junio de 1989, y los resultados del cuestionario presentado anteriormente a unos 500 sacerdotes diocesanos sobre la soledad del sacerdote. El título del congreso, un tanto provocativo, era: "El sacerdote y la soledad: ¿queremos salir de ella?". Saquemos algunos datos de entre las respuestas al cuestionario.

Resulta que *en el clero italiano se da mucha soledad*: material y psicológica, espiritual y pastoral. Soledad que lleva a una gran *autonomía individualista* en los planos operativo y espiritual. Parece ser que el sacerdote italiano cree que puede construir por sí solo su praxis espiritual, forjándosela a su gusto. De hecho, el presbiterio no parece que sea el lugar privilegiado para la promoción de la espiritualidad del sacerdote diocesano. La misma observación hacía V. Grolla en el mencionado congreso sobre la espiritualidad del clero

---

<sup>65</sup> (cf. F. G. Branbilla, *La teología del ministerio: stato della ricerca*, en *Il prete*, 51-1902, especialmente 71-76; cf. también E. Franchini, *L' autoritá del prete*: Settimana 8 (1990) 13)

<sup>66</sup> (cf. P. Rabbiti, *Lo "specifico" del presbitero*: Vocazioni 4 -1990-20)

diocesano: "La impresión es que muchas veces el presbiterio no responde a esta función. El hecho mismo de que muchos busquen y digan que encuentran en otro sitio, en grupos particulares o en los movimientos, un apoyo para su espiritualidad, no dice mucho en favor de los presbiterios diocesanos y de los presbiterios locales. Además -sigue diciendo V. Grolla- el hecho de que los sacerdotes sientan con mayor viveza la exigencia de una relación puntual, individual, con el obispo y menos la necesidad de una relación colegial, como es el presbiterio, viene a confirmar esta impresión " <sup>67</sup>. Otra confirmación nos viene igualmente de otro cuestionario más reciente (de los primeros meses de 1990), propuesto también por la FIAS, donde se revela que, a pesar de que está muy difundida la práctica de los retiros espirituales, sólo la mitad de los sacerdotes suele participar en ella; además el 40% considera estas reuniones poco útiles para favorecer la comunión y por tanto no las vive con deseos de compartir <sup>68</sup>, con lo que la piedad se vive de forma individualista. A estos sacerdotes les cuesta enormemente entrar en la simple idea de un plan pastoral unitario, siendo esclavos todavía de aquella concepción reductiva parroquialista o de aquel separatismo por el que cada presbítero creía y sigue creyendo que es lícito, prescindiendo del presbiterio, recortar para su uso un trozo de Iglesia y considerarse árbitro dentro de ella, después de haber pagado los debidos peajes, no demasiado caros, al conjunto de la diócesis<sup>69</sup>. Así es como nace ese *relativismo pastoral* que -como sostiene enérgicamente Colombo- debería desenmascarse y condenarse de la misma manera que el relativismo dogmático y moral<sup>70</sup>. Pero volvamos a los datos del último sondeo: el parroquialismo se ve confirmado por la escasa simpatía de que goza el consejo pastoral vicarial (que no existe en el 36,4% de los casos) y por este curioso fenómeno: a medida que se va ensanchando el horizonte de la realidad local hacia la realidad vicarial y luego la diocesana, va fallando la participación y se hace más crítico el juicio sobre su capacidad de expresar y animar la comunión. En síntesis, existen ciertamente los organismos de participación, las estructuras, pero parecen poco eficaces y poco adecuadas a la finalidad de crear comunión entre los presbíteros. Para el 47% de los sacerdotes la comunión entre los presbíteros es escasa; sólo para el 40% es buena. Todavía se considera mejor la comunión entre el clero y los laicos<sup>71</sup>.

Separatismo, parroquialismo, relativismo pastoral...: se trata siempre del viejo vicio clerical, "una herencia de nuestros padres", afirma agudamente S. Todisco<sup>72</sup>, o -como dice la CEI- del viejo estilo individualista que hoy parece "persistir y agravarse..., en el modo de concebir y gestionar la vida eclesial y el compromiso pastoral"<sup>73</sup>.

Está claro que el problema se refiere directamente a la autoridad, a su capacidad y a su deber de promover la comunión, de elaborar proyectos pastorales diocesanos que den una configuración lógica y convergente al compromiso de los individuos <sup>74</sup>. En una palabra, no se puede esperar al jueves santo para verse con el presbiterio... Esta soledad se debe a muchos factores, pero va ligada -se dijo en el congreso de la FIAS- a un problema de identidad, a una identidad débil y no positiva, que no solamente no abre en lo más mínimo a la relación y a la confianza en el otro, sino que, al no estar suficientemente construida en torno a los valores del

---

<sup>67</sup> (V. Grolla, art. cit., 270)

<sup>68</sup> (cf. G. Dalpiaz, *Qualcosa si muove, anche se a fatica*: Vita Pastorale 10 -1990- 34-37)

<sup>69</sup> (cf. E. Franchini, art. cit., 6)

<sup>70</sup> (cf. G. Colombo, art. cit., 334)

<sup>71</sup> (cf. G. Dalpiaz, art. cit.)

<sup>72</sup> (S. Todisco, *Spiritualità del presbitero pugliese*: Settimana 22 -1989- 5)

<sup>73</sup> (CEI, *Comunione, comunità e disciplina ecclesiale*, IV, 61)

<sup>74</sup> (cf. G. Colombo, art. cit., 338)

presbiterado, ni siquiera permite vislumbrar la significación y la importancia que tiene la relación con el hermano.

Por eso surgen las contradicciones: por un lado se denuncia vigorosamente esta soledad, por otro se la busca sutilmente y de forma no muy inconsciente, se la maldice y se la acaricia, como si se tratara de un amor prohibido y escondido. Más aún, se invoca la vida común entre los presbíteros como remedio a la soledad material y psicológico-espiritual, pero de hecho hay un 60% de presbíteros que proponen soluciones "externas" a la realidad de la comunidad presbiteral, como por ejemplo, las colaboradoras parroquiales, los servicios comunes, las hermanas o las personas consagradas, la familia de origen, etc.. Y no sólo esto, sino que del 35% que señala la vida común como camino a seguir, tan sólo una pequeña minoría parece dispuesta a vivirla y la vive de hecho.

En resumen, muchos sacerdotes, más allá de las quejas y de las autoconmiseraciones, parecen preferir la soledad; para muchos la soledad es el pretexto, el refugio, la gratificación, la defensa, algo funcional para su estructura psíquica... En definitiva, para ellos, "la soledad no es tan fea; quizás sea bonita" <sup>75</sup>. Esto dice mucho no sólo sobre su (no) sentido de pertenencia, sino también, indirectamente, sobre su (no) sentido de identidad presbiteral...

El sacerdote "solo" es un sacerdote que no pertenece a nadie, a no ser que haya buscado otros puntos de referencia, quizás aparentemente más gratificantes y placenteros, pero peligrosamente perturbadores y alienantes. En ninguno de los dos casos ese sacerdote logra manifestar a la Iglesia ni trabajar por la Iglesia, no se expresa a sí mismo ni se realiza. Y éste es el aspecto más triste. Como una trágica ficción: un árbol sin raíces y sin frutos, vivir sin memoria y sin historia...

Quizás por este motivo el cardenal Poletti decía lo siguiente a los sacerdotes italianos: "Me gustaría que tuvieran un gran amor a la Iglesia. Un amor no genérico, sino específico, es decir, un amor a esa Iglesia en la que están llamados a vivir y a trabajar. Cuanto más sepan construir la Iglesia como comunión fraterna, cuanto más amen a la Iglesia en todas sus dimensiones, descubriendo la nueva integración entre el ministerio sacerdotal y la vida consagrada, tanto más contentos vivirán y sentirán mayor alegría. Por eso me gustaría decirles a los sacerdotes: amad a la Iglesia, a esta Iglesia, en los que están cerca y en los que están lejos. La Iglesia no os dejará solos. Será vuestra riqueza y vuestro gozo. Como para los miembros de una familia, ella será vuestro mayor sostén y vuestro mayor aliento" <sup>76</sup>.

#### *4. Nivel metapsíquico: Más allá del tener*

No se trata, propiamente hablando, de una nueva fase en el proceso de autoidentificación: estamos siempre dentro del nivel ontológico. El que se identifica en el nivel del ser entra inevitablemente en una nueva dimensión, "más allá de lo psíquico", más allá del tener. Recupera y asume de nuevo todo su potencial psíquico de dotes, de cualidades, de capacidades, pero lo percibe, lo valora y lo expresa, no ya desde el punto de vista psíquico del tener y del poseer cada vez más y por encima de los otros para sentirse positivo, sino con el criterio ontológico, que hace

---

<sup>75</sup> (cf. *Il prete e la solitudine: ne vogliamo uscire?* Atti del convegno FIAS, Rocca di Papa 20-22 giugno 1989: cf. En particular A. Cencini, *La solitudine del prete, oggi: verso l'isolamento o verso la comunione?*, 57-66)

<sup>76</sup> (U. Poletti, *Vorrei che avessero un grande amore alla chiesa*, (entrevista hecha por A. Ugenti): *Vita Pastorale* 8-9 (1990) 47)



comprender la vida como un don recibido, que espera y exige ser dado a los otros por su propia naturaleza.

Veamos más de cerca algunas dimensiones características de esta lectura "más allá del tener".

*a. Carisma vocacional-ideal y carismas funcionales-actuales*

En primer lugar se crea en el individuo una *jerarquía de valores nueva y concreta*. Lo que es nuevo respecto al nivel psíquico es sobre todo el grado de importancia de esas realidades en las que el sujeto, de <sup>77</sup>forma cada vez más consciente y razonada, hace consistir su propia identidad y positividad. En esta ascensión, en el primer puesto está, como hemos visto, su proyecto vocacional, lo que está llamado a ser, la opción por su estado de vida, en una palabra, lo que forma parte de su yo ideal. Es algo que espera ser plenamente realizado, pero que es al mismo tiempo un don ya hecho a la persona. Usando un término de resonancias bíblicas y teológicas podríamos llamarlo carisma, carisma *vocacional-ideal*. La propia identidad está marcada y constituida por este carisma, que revela el yo de la persona, que es su nombre y su positividad. Ese individuo será él mismo cuanto más intente realizar ese carisma.

Está luego todo ese ajuar tan rico de dotes y cualidades personales, las capacidades naturales y adquiridas que lo capacitan para desempeñar ciertas funciones. También ellas forman parte de la persona, la caracterizan y la enriquecen, como un don igualmente recibido, y al mismo tiempo como una tarea que cumplir. Son los *carismas funcionales-actuales*, ligados al yo actual y al servicio del carisma vocacional-ideal. Son, por tanto, valiosos e importantes, pero como un medio para conseguir un fin, y, sobre todo, no constituyen (o no constituyen ya) el ámbito único y decisivo de la propia positividad y de la propia autorrealización, como ocurría en el nivel psíquico. Están, todo lo más, en función del yo ideal, como instrumento necesario para vivir mejor y más plenamente la propia identidad vocacional, su "lugar" y su expresión visible y natural.

Es precisamente esta finalidad concreta lo que salva a toda esa serie de dotes y talentos de cada uno de la insignificancia narcisista y favorece al mismo tiempo su plena expresión, impidiendo que lo que es un medio se convierta en un fin, que lo que es relativo pase a ser absoluto (con todas las consecuencias que antes veíamos, de dependencia del rol, afán de hacer carrera, necesidad extrema de resultados positivos, etc.).

Además, si se da esta jerarquía concreta, se puede comprender por qué la vida o el plano de valores libremente escogido pueden exigir a veces la renuncia a la expresión de alguna de esas dotes, con vistas a un bien mayor ( por ejemplo, el abandono de una actividad para que la que uno se siente idóneo, o de un ambiente en el que uno ha dado lo mejor de sí mismo, o de una función en la que uno puede exhibir sus propios talentos, etc.). No será ciertamente un sacrificio fácil. El sujeto podrá tener la impresión de que sacrifica una parte de sí mismo, algo que él mismo ha creado. Pero será también el momento en que ese individuo, sobre todo si es presbítero, sabrá en qué nivel se está identificando. Sólo el que ha "fijado" su identidad en el nivel ontológico puede hacer serenamente este tipo de sacrificio, sin sentirse defraudado por el destino o maltratado por los superiores. Puede "sacrificar" la expresión de alguna de sus capacidades, porque su positividad está arraigada en otro sitio. Paradójicamente, esta renuncia expresa precisamente esta positividad "puesta en lugar seguro" y es un momento de crecimiento

---

de la misma. Eso es también lo que ocurre con todo sacrificio libremente escogido o aceptado con vistas a un valor.

*b. Existencia unificada*

La relación entre la identidad y el rol, en el caso del presbítero, no se reduce de todas formas a una simple cuestión jerárquica; eso sería demasiado poco y francamente reductivo. Y sobre todo no tocaría el verdadero problema psicológico del sacerdote de hoy, que debe buscarse -al parecer- en la unidad de vida, o en la capacidad de integrar entre sí estas dos realidades existenciales, como otras realidades aparentemente antinómicas: la libertad y la gracia, el límite y el deseo, lo consciente y lo inconsciente, la materia y el espíritu, la espiritualidad y la actividad, el ser y el obrar, etc..

El tema podría llevarnos muy lejos. Limitémonos a escoger una pareja entre estas polaridades contrapuestas, la que -entre otras cosas- les parece a muchos que es la más problemática en nuestros días y la más cercana al problema de la identidad: *espiritualidad-actividad*.

La hipótesis de partida es que sólo una consideración o una interpretación existencial metapsíquica es capaz de dar la unidad al sujeto. Metapsíquica en el sentido de que no está dirigida por el hombre psíquico, tal como antes lo describíamos, con sus divisiones internas, con su doble o débil identidad, con su afán por tener y conquistar cada vez más; sino que está dirigida por el *hombre espiritual* que se encuentra en el nivel ontológico, por el individuo o el sacerdote que ha descubierto en la profundidad de su yo un don de Dios, que lo constituye en el ser y que permanece en cualquier caso y en cualquier situación.

En otras palabras, parecen necesarias dos condiciones:

1. Lo mismo que no se descubre la identidad multiplicando simplemente las actividades, tampoco se construye la unidad de vida buscando tan sólo equilibrios precarios y difíciles en la distribución del tiempo, ni conquistando, como punto de referencia, ulteriores confirmaciones del yo y de su dignidad (= criterio psíquico del tener), sino *recogiendo de forma continuada la existencia en sus múltiples realidades en torno al núcleo del carisma vocacional-ideal* (= criterio ontológico del ser).

2. La estabilidad y la solidez del sentido de identidad son la condición fundamental para realizar la unidad de vida y la síntesis vital entre la espiritualidad y la actividad; pero al mismo tiempo, esa síntesis ayuda y refuerza la autoidentidad, ya que *tanto la espiritualidad como la actividad apostólica revelan el yo a sí mismo, constituyendo juntamente el ser y el obrar del individuo*.

En esta última afirmación radica, a nuestro juicio, el argumento decisivo; en torno a ella desarrollaremos nuestra exposición.

- *Espiritualidad como revelación de Dios y del yo*. Ante todo, la espiritualidad en sí misma es revelación del yo, es búsqueda y fuente de la propia identidad, es descubrimiento de la propia vocación. Orar no es solamente contemplar a Dios y escuchar su palabra, sino captar *dentro* de la teofanía la revelación del misterio del yo.

Experiencia de Dios y conocimiento de sí mismo son dos elementos inseparables, muchas veces simultáneos. El creyente, o el hombre espiritual, "nace" precisamente aquí, cuando

comienza a descubrir su yo dentro de esta misteriosa relación con Dios, o cuando percibe que realmente su identidad está "oculta con Cristo en Dios" (cf. Col. 3,3), y deja que el misterio contemplado se convierta en la fuente de su identidad. Es la espiritualidad la que le revela la vocación y los rasgos de su fisonomía; es la Palabra de cada día la que le revela la llamada y la tarea de cada día. Desde este punto de vista, o sea, desde una perspectiva no sólo espiritual sino también psicológica, podemos decir realmente que la oración es la actividad primordial del hombre y más aún del presbítero, ya que la experiencia de Dios precede necesariamente al conocimiento que el hombre puede tener de sí mismo, e incluso lo contiene. En este sentido la espiritualidad es fuente de identidad.

Y al mismo tiempo oración que *transforma*, ya que el hombre que ora de esta manera se va convirtiendo progresivamente en lo que contempla; oración que *atrae* el corazón, la mente y la voluntad, ya que en ella el proyecto del Padre se hace cada vez más claro atrayéndonos hacia él.

Si no se descubre la espiritualidad en esta correlación con la propia identidad, se corre el peligro de convertirla sólo en devoción o alienación. No está dicho -como algunos sugieren- que el orar más resolvería sin más la crisis de identidad del sacerdote. ¡Ojalá fuera así!. Probablemente es verdad que el sacerdote tiene que orar más, pero el problema está en que ore mejor, de un modo más integrado con la vida y con el descubrimiento del propio yo, de forma más unificada y unificante. Y en particular, más unificada con la misión...

- *El apostolado como teofanía y autoformación*. Si es cierto todo lo que venimos diciendo, la espiritualidad no puede limitarse a unos cuantos momentos o a unos cuantos lugares de la vida del presbítero.

Quizás siga estando presente en el clero cierta concepción selecta y elitista de la espiritualidad que, con la excusa de que lo primero es la espiritualidad y la liturgia, acaba hieratizando los rasgos sacrales de la figura del sacerdote, y que, sobre todo, tiende a contraponer de manera un tanto rígida y dualista la oración y el apostolado, privilegiando demasiado a la primera ("el alma de todo apostolado"), como si la experiencia de Dios se consumase totalmente allí y "culpando" al segundo, con la sospecha perenne o la convicción íntima de que se trata de algo menos noble, de algo profano, siempre a punto de degenerar en activismo.

Hay quienes dicen que se advierte en la actualidad un retorno regresivo a este tipo de concepción, con la cual no se construye ninguna unidad dentro de sí y se corre el peligro, por el contrario, de exponerse uno a aquellos fenómenos tan conocidos de doble o débil identidad, o de confusión de identidad.

Para un sentido exacto del yo es preciso evitar esta concepción contrapuesta o de separación, y aprender a captar el vínculo entre la vida interior y la vida apostólica. No se trata de recaer de manera alegre y simplista en la famosa herejía de los años 60 ("mi trabajo *es* mi oración"), sino de convertirse a una nueva concepción del apostolado, como lugar en el que el apóstol puede y debe ir madurando una experiencia concreta de Dios, más aún, como el lugar propio de la experiencia de Dios típica de un apóstol como es el presbítero.

En otras palabras, la espiritualidad presbiteral es espiritualidad no sólo *de la* misión (como experiencia de un Dios que envía) y *para la* misión (como anuncio de lo que se contempla), sino que es sobre todo espiritualidad *en la* misión; es decir, el trabajo pastoral se convierte en matriz de una experiencia espiritual, espacio y momento en los que el sacerdote contempla una presencia inédita de Dios, captando "dentro de" esta teofanía original una nueva revelación de su identidad, de lo que es y plasma su personalidad incluso desde un punto de vista humano, y de lo que está llamado a ser en un plano natural y al mismo tiempo sobrenatural <sup>78</sup>.

Normalmente, cuanto más ha madurado el sujeto su capacidad de implicarse en todo lo que hace, hasta el punto de descubrir también su vocación a través de su obrar (cf. lo que hemos dicho sobre la pro-existencia y la inversión de energías), tanto más sabrá reconocer la misteriosa presencia de Dios en la historia y en los acontecimientos, en su apostolado y en todo su esfuerzo apostólico. Una vez más es evidente la relación tan estrecha que se da entre la maduración psicológica y la madurez en la fe.

Por eso mismo el sínodo de obispos de 1971, dedicado al sacerdocio ministerial, declaraba que la espiritualidad del presbítero nace de su ministerio (además de brotar -como es lógico- del sacramento que lo fundamenta y de la gracia sacramental que lo acompaña) y que se alimenta de él; por consiguiente, "todo presbítero encontrará en su misma vocación y en su ministerio la razón profunda para poder vivir su vida en la unidad y en el rigor del Espíritu" <sup>79</sup>. Por esta misma razón los obispos italianos afirman expresamente: "El ejercicio del ministerio y la búsqueda de la perfección llegan a ser la misma cosa" <sup>80</sup>.

Esta perspectiva, afirma G. Colombo, desde un punto de vista teológico, "supone la integración del ministerio pastoral -y por tanto de los actos que lo constituyen, es decir, los actos del ministerio pastoral- en la práctica de la caridad sobrenatural o, lo que es lo mismo, supone la superación del dualismo y de la separación en el presbítero entre la vida de gracia y el ministerio presbiteral; con la consecuencia de que en el presbítero el camino de la caridad (sobrenatural), y por tanto de la santificación, tiende a coincidir con el camino del ministerio. En conclusión, *es en el ejercicio del propio ministerio, y no fuera de él*, donde el presbítero encuentra las razones y los motivos de su propia santificación" <sup>81</sup>.

Esta perspectiva es sugestiva y densa en implicaciones. Se da aquí, no tanto una inversión, sino un perfeccionamiento de un cierto concepto de espiritualidad, o al menos un desplazamiento de acento que impone al presbítero de hoy replantearse la relación entre la vida activa y la contemplativa, y aprender a construir y reconstruir la síntesis, no sólo en lo relativo a la oración, sino también *en lo que se refiere a la actividad apostólica*, liberada finalmente -aunque no por descontado- de todos los miedos y sospechas (la famosa "dispersión en la acción") y descubierta de nuevo -a través de una ascesis cotidiana- como lugar típico del encuentro del apóstol con Dios, el Señor de su vida <sup>82</sup>.

Queremos decir que no le basta al sacerdote ser contemplativo *en* la acción, sino que debe ser contemplativo *desde* la acción, aprendiendo a conjugar lo más alto de la mística con lo más alto de la entrega de sí mismo en la acción. En otras palabras: no sólo la oración es "el alma de todo apostolado" <sup>83</sup>, sino que también *el apostolado es el alma de la oración* <sup>84</sup>.

Y por esta razón igualmente no basta con decir que "en el ejercicio de su propio ministerio y no fuera de él encuentra el presbítero las razones y los motivos de su propia santificación",

---

<sup>78</sup> (Cf. A. Cencini, *Vocaciones: de la nostalgia a la profecía*, Atenas, Madrid 1989, 184-209)

<sup>79</sup> (Sínodo de obispos, *Il sacerdozio ministeriale 2, I, 3*: EV 4/1199)

<sup>80</sup> (CEI, *Seminari e vocazioni sacerdotali*, 1979, I, 35)

<sup>81</sup> (G. Colombo, *art. cit.*, 330-331)

<sup>82</sup> (Cf. A. Cencini, *Per una spiritualità apostolica: Testimonii 7* (1987) 7-10)

<sup>83</sup> (cf. el famoso libro de G. B. Chautard, *El alma de todo apostolado*, Madrid 1979)

<sup>84</sup> (Cf. J. Aubry, *Religiose e religiosi in cammino*, Leumann 1987, 288)

sino que es necesario descubrir *el ministerio como lugar de formación del sentido de identidad y de autoformación del apóstol*.

Lo es, en primer lugar, porque un sacerdote puede saber lo que es y lo que está llamado a ser, pero, mientras que no ponga todo esto en acto, mientras no lo busque en la acción, o no lo viva, o no lo realice, nunca podrá decir que ha descubierto su verdadero yo y se verá continuamente asaltado de dudas y crisis de identidad (recordemos lo que antes dijimos sobre la relación dinámica entre el yo actual y el yo ideal: este último se descubre en la medida en que el yo actual "camine" efectivamente hacia él).

Más aún, el ministerio es lugar de autoformación porque la formación del apóstol, en cuanto tal, no se realiza antes o fuera del ministerio, sino que es también *fruto del mismo*, es dejarse educar y formar por Dios -a través de las muchas mediaciones históricas y contingentes- *mientras se le anuncia y en donde se le anuncia*<sup>85</sup>. Lo dice expresamente el *Instrumentum laboris* en el Sínodo de 1990. Después de aclarar que "la espiritualidad abarca todo el ser, todo el saber y todo el obrar, toda la vida personal y social", afirma: "La acción evangelizadora se convierte para el sacerdote en un itinerario de autoevangelización"<sup>86</sup>. La formación permanente quiere decir sobre todo esto: formación cotidiana y constante, en el lugar y en la situación en que se encuentra cada uno, vinculada a las obras y a los compromisos de siempre, con las personas y problemas de siempre, por las manos de un Dios que va plasmando en nosotros, como paciente y tenaz artesano, con instrumentos y utensilios ordinarios, la imagen de su Hijo-Sacerdote eterno.

Si la vida del sacerdote no es formación permanente, se convierte en frustración permanente. O es un humilde e inteligente dejarse modelar por el Padre-artesano, o un presuntuoso seguir adelante sin conocerse ni amarse; o es gratitud y sorpresa por lo que Dios hace, dice y revela cada día, o se convierte en aburrimiento mortal e insoportable y peligrosamente contagioso...

Así pues, la psicología no puede decir ciertamente qué es lo que tiene que hacer el sacerdote, cuál es su función pastoral, pero puede indicar la actitud interior que el sacerdote tiene que asumir ante su función, y puede señalar las exigencias y las condiciones para que se realice la unidad de vida, o poner en guardia contra los riesgos de un proceso equivocado de autoidentificación.

Y esto es lo que hemos intentado demostrar hasta ahora y particularmente en este párrafo: el presbítero puede unificar su existencia sólo si tiene la firme convicción de que puede y debe descubrirse y encontrar a sí mismo y a Dios, tanto en la oración o en la liturgia y la espiritualidad en general, como en el ministerio apostólico. La auténtica unidad de vida se realiza y tiene que buscarse juntamente en el nivel del *ser* (correspondencia entre la identidad y el rol, entre la revelación de Dios y del yo, entre el sentido de identidad y el sentido de pertenencia, etc.), y en el nivel del *obrar* (correspondencia entre la vida espiritual y la vida apostólica, entre el carisma vocacional-ideal y los carismas funcionales-actuales, etc.).

Si no se da esta claridad y esta convicción personales, aunque se hayan definido oficial y correctamente la identidad y el rol del sacerdote desde el punto de vista teológico, no habrá ninguna solución para el problema de la identidad del individuo y de su unidad de vida. Naturalmente, no puede tratarse de una convicción o de una adquisición meramente teórica, sino de una experiencia personal total, de un retorno continuo y consciente al centro de sí mismo (= el carisma vocacional-ideal), con todo lo que esto significa en el aspecto místico (= lo que Dios hace en el corazón, en la mente y en la voluntad para realizar su don) y ascético (= lo que hacemos nosotros para responder al don).

La alternativa es la *fragmentación del ser y del obrar*, como estado de disgregación interior y psíquica, ligado a la pérdida del centro del propio yo, con la consiguiente ofuscación de la

---

<sup>85</sup> (cf. A. Cencini, *L' Apostolato come formazione di se*: Testimoni 15 (1988) 7-10)

<sup>86</sup> (Sínodo de obispos, *La formazione*, 21)

identidad y la distorsión del rol por obra de las acostumbradas fuerzas centrífugas: hacer carrera, populismo, narcisismo, activismo, etc..

##### 5. Nivel metacorporal: Más allá del parecer

Lo mismo que ocurre con el nivel psíquico, también el nivel corporal es re-asumido y totalmente re-pensado en la dimensión ontológica. Y entonces se hace "metacorporal": más allá de lo corpóreo, más allá del criterio del parecer. La persona que se identifica en el nivel ontológico no pone ya sus esperanzas de positividad en los elementos externos, en su imagen física o en su capacidad de atracción, en la pretensión de que su cuerpo sea o parezca sano-hermoso-fuerte-juvenil, sino en la certeza de que en las profundidades de su ser, desde el comienzo de su existir, se ha sembrado una semilla de positividad indestructible; esta semilla ha ido creciendo a lo largo de la *historia*, día tras día, con una coherencia y una lógica misteriosas; ha descubierto en sí mismo, en un momento determinado, un *proyecto* por realizar que lo ha confirmado en su positividad y con el que se ha ido identificando cada vez más; finalmente, esta semilla está llamada a concluir su parábola terrena, pero de manera misteriosa y simbólica, más allá de las leyes físicas y de cualquier apariencia, y al mismo tiempo está llamada de forma muy real a dar fruto, manifestando en el momento de la muerte su positividad para siempre. Es así para todos, y también para el sacerdote: la identidad personal va ligada a la sencilla historia de esta semilla invisible, pero real. Descubrirla y vivirla significa ser capaces de integrar la propia *historia*, la dimensión *mistérica* ligada al propio proyecto, y finalmente la propia *muerte*. Un fuerte sentido de identidad consigue integrar la vida con todos sus elementos, incluido el epílogo de la muerte. Pero para realizar esta integración es necesario ir más allá del criterio de apariencia.

###### a. La identidad en la historia: "el nombre sobre los restos"

Una de las cosas más desconcertantes en el trabajo de consulta psicodiagnóstica o de ayuda psicoterapéutica a los sacerdotes con dificultades o en el camino ordinario de la formación permanente, es la constatación de la *incapacidad, por parte de algunos, de percibir y de contar la propia vida como una "historia"*, es decir, como un todo lógico y coherente en el que se va desentrañando y expresando de forma cada vez más clara la propia identidad.

Parece que esos individuos fueran personas sin historia. Han llegado a los 30, 40, 50 o más años y les han pasado muchas cosas; en efecto, pueden estar contando horas y horas sus "historias" y su vida, pero sin que se note el sentido de una evolución espiritual y psicológica de su identidad, de un designio de Dios que se haya ido clarificando progresivamente. Cuentan anécdotas, pero no una historia personal; trozos de vida y de identidad, pero no secuencias lógicas existenciales. Su recordar no es "hacer memoria" de un misterio personal que se haya ido desvelando diariamente, sino evocación de cosas perdidas y cada vez más difuminadas; no es penetración del sentido escondido en los sucesos, en cada suceso, sino crónica de hechos en su puro suceder, o atención reservada exclusivamente a episodios que se consideran relevantes o positivos, para una lectura finalmente banal y privada del sentido del misterio. Sus recuerdos no pueden compararse ni mucho menos con la típica memoria bíblica o del hombre bíblico de la que nace la fe, una memoria capaz de dar un nombre a Dios y unos rasgos a su rostro a través de los hechos que recuerda, una memoria del creyente capaz de contar lo que Dios ha hecho y cómo se ha manifestado en su historia personal; y esto es realmente desconcertante en un hombre llamado a ser "maestro de la fe". Una fe "sin memoria" es una fe esclerótica...

Es como si las fases y los ciclos vitales de esas personas no estuvieran unidos y articulados, sino simplemente yuxtapuestos y mantenidos juntos de algún modo, como largos arpegios privados de continuidad musical o datos numéricos sin denominador común.

A su edad podría decirse que tienen el mismo sentido de la existencia y de la identidad que tenían a los 20 años.

A menudo se trata de vidas sacrificadas, pero no transformadas. Las opciones iniciales se han mantenido, pero sin que se haya profundizado en ellas; no fueron hondas ni radicales, ni se llevaron a las últimas y lógicas consecuencias. Por eso las crisis, en estos casos, se han sufrido, a veces se han negado o soslayado, pero raramente han abierto caminos nuevos que recorrer, a través de los cuales hayan podido reafirmar y re-descubrir su propia identidad.

Los sucesos pasaron sin ser escrutados ni "exprimidos" en el significado que revestían para el sujeto y para su condición de presbítero.

Y entonces no sólo cuentan trozos de su vida, sino que dan la impresión de haberse ido dejando la vida y la identidad a trozos por el camino.

El tiempo, en las páginas de su relato, parece un líquido corrosivo, que transforma y confunde en una masa informe no sólo las ilusiones y las desilusiones, sino también las huellas de Dios y de sus llamadas personales. Por eso, si es verdad que "el plan salvífico de Dios se revela a los presbíteros en el desarrollo histórico de su vida y de sus vicisitudes personales y comunitarias"<sup>87</sup>, estos sacerdotes tendrán una conciencia menor y más débil de este proyecto de salvación "personal", y por tanto de su identidad contenido en aquel proyecto de origen divino. En consecuencia, la fidelidad de estas personas difícilmente será una fidelidad grata y creativa, nacida del descubrimiento de la fidelidad de Dios en su propia historia. Será, inevitablemente, una fidelidad débil. En efecto, en algunos casos problemáticos es precisamente esta constatación la que ayuda a permanecer fieles: la constatación de que el amor, recibido para que se dé a los demás, es la verdadera razón de la propia vida, la única y apasionante explicación del propio ser y del propio destino, el motivo dominante que sirve de trasfondo a todo acontecimiento y que aglutina en un todo coherente la propia historia, revelando al propio tiempo la realidad y el ideal del yo, más allá de todas las apariencias engañosas y desconcertantes. No existe fidelidad para un sacerdote, a no ser la que se construye sobre la fidelidad de Dios. La historia de un presbítero es siempre una historia del amor fiel divino: dentro de esa historia encuentra su nombre y su rostro, de allí le viene el coraje para seguir en su puesto, más fuerte que la tentación de marcharse lejos de Dios y de sí mismo.

Muchas veces, la infidelidad presbiteral está más ligada a un defecto de identidad que de virtud, y el sacerdote que cae es con frecuencia una persona no tanto con una pobre historia a sus espaldas, sino quizás con una pobre capacidad de lectura de su propia vida. Pero cuando descubre o es ayudado a reconocer a lo largo de los días de su peregrinación la huella indeleble de los pasos de Dios y la coherencia obstinada del proyecto divino de amor, entonces no puede menos de decidir seguir adelante, permanecer fiel a ese amor y a su propia identidad, incluso en las circunstancias tantas veces borrascosas de la vida del sacerdote de hoy, aún cuando se trate no solamente de "permanecer agarrados al escollo -como dice con un lenguaje eficaz S. Politi, un sacerdote fiel hasta el fondo- y resistir la marea, ese oleaje que por todas partes sacude y abofetea, sino también permanecer flotando en medio de la espuma y de las olas que sumergen o levantan violentamente, zarandeados, pero siempre a flote, como un resto. Sobre estos restos puede estar escrito un nombre y puede significar toda una historia bellísima, hasta el punto de poder ser contada toda ella o casi toda"<sup>88</sup>.

*b. La identidad en el misterio: el sacerdote, "hombre que se prolonga en el misterio"*

---

<sup>87</sup> (*Ibid.*, 54. 47)

<sup>88</sup> (S. Politi, en *Pretioperai O* (1987) 3-4)

Es un fenómeno algo extraño, típico de nuestros días: quizás se aprecie hoy más que en otros tiempos la figura del sacerdote, pero ¿por qué? ¿Con qué se relaciona esta positiva consideración? ¿Es apreciado el sacerdote en cuanto tal?

También el *Instrumentum laboris* toca esta cuestión y da su propia respuesta: en varios países *el sacerdote es estimado* debido a su actividad. Se aprecia su testimonio, sobre todo en el terreno social, por favorecer a los pobres y marginados. No siempre se le comprende y se le acepta como "hombre de Dios" <sup>89</sup>.

Los estudios sociológicos confirman esta impresión. En efecto, hace un par de años, dos encuestas de opinión (exactamente, de la Mesomarck y de la Doxa) revelaron esta especie de esquizofrenia en la mentalidad popular: un gran aprecio por la Iglesia y por sus obras caritativas, así como por los sacerdotes preocupados por la droga, pero escasa consideración por los otros sacerdotes o por la figura del sacerdote en cuanto tal <sup>90</sup>. En esta misma línea, más recientemente, tenemos a dos *opinion makers*, como F. Alberoni<sup>91</sup> y G. Zucconi<sup>92</sup>; los dos desarrollan sustancialmente este razonamiento: los sacerdotes son numéricamente menos que cuando ser sacerdote era tener un oficio, pero son mejores, porque intervienen de forma desinteresada y eficaz donde la sociedad falla. Por ejemplo, ahora son los únicos o casi los únicos que hacen algo en serio contra la droga... Pues bien, sin pretender "leer" las intenciones de los dos periodistas, nos encontramos aquí con un problema muy delicado: el problema de ciertas sugerencias o de ciertas sutiles provocaciones que el sacerdote -aún sin darse cuenta, casi como si se tratara de percepciones subliminares- capta y recibe del mundo exterior, que pretenderían definir su identidad y sugerirle cuáles han de ser sus funciones. Si vive en conformidad con estos mensajes, el sacerdote recibirá en cambio la estima y la aceptación social (especialmente si se identifica en el nivel psíquico), y quizás la ilusión subjetiva de no tener ya dudas sobre su figura, pero con un precio inevitable que pagar por disfrutar de esta ciudadanía o por la concesión de este (falso) carnet de identidad.

Lógicamente no intentamos ni mucho menos poner aquí en duda la riqueza evangélica o la carga profética del gesto caritativo de la Iglesia y del presbítero que se inclina sobre las necesidades más dramáticas del mundo de hoy; más aún, afirmamos que todo esto tiene un gran significado en la reflexión que estamos haciendo sobre la identidad y el rol de los presbíteros; pero nos gustaría subrayar simplemente el riesgo de dejarse modelar por la opinión social corriente, por la mentalidad dominante, el riesgo de ceder en el fondo al criterio de las apariencias. Se acabaría perdiendo algo que está en la raíz de la identidad del sacerdote, pero que no aparece inmediatamente o que difícilmente puede obtener la aprobación de todos, ya que no se le considera útil y funcional, ni inmediatamente descifráble o aprovechable dentro de los cánones de una cierta sociología.

Nos acordamos ahora de algo que dijo una vez Santucci: "Los laicos hablan de los sacerdotes como se habla de los animales: se hacen muchas conjeturas sobre ellos, pero nadie ha estado dentro" <sup>93</sup>.

En resumen, el sacerdote no puede ignorar que "dentro" de sí habita el misterio, o -por decirlo con Fuschini- no puede olvidar que es ciertamente uno como los demás, pero "con una prolongación en el misterio"<sup>94</sup>. O como dice Mazzolari: "La actitud justa del sacerdote es la eucarística: la realidad que no aparece"<sup>95</sup>. Y la eucaristía es "misterio en el denso sentido bíblico-paulino: fragmento

---

<sup>89</sup> (Sínodo de obispos, *La formazione*, 11)

<sup>90</sup> (cf. *Avvenire* 24/7/1990, 8)

<sup>91</sup> (cf. *Corriere della Sera* 25/6/1990)

<sup>92</sup> (*Il Giorno* 8/7/1990, 5)

<sup>93</sup> (Cf. *Jesus* (oct. 1989) 6)

<sup>94</sup> (F. Fuschini, *Mea culpa*, Milano 1990, 32)

<sup>95</sup> (P. Mazzolari, *Preti così*, Bologna 1980, 77)



de historia donde está realmente presente y se comunica la vida de la Gloria, signo eficaz del don divino. El presbítero, constituido para presidir la Eucaristía, forma parte él mismo de esta categoría de los signos, en los que el Eterno viene a visitar a su pueblo<sup>96</sup>.

Ya hemos visto cuán fecunda, central y fundamental es para la identidad del sacerdote la relación eucaristía-presbítero, hasta el punto de que hemos hablado de una identidad presbiteral eucarística: vemos en ella la confirmación y la continuación de todo lo dicho y un enriquecimiento de esta perspectiva. "Por su misma configuración sacramental con Cristo cabeza, que en nada elimina su humanidad plena y verdadera, el presbítero es en su persona la cifra de esa mezcla profunda de humano y de divino que constituye a la Iglesia; y lo mismo que en la fe tiene el compromiso de discernir y valorar en sí mismo el don divino, tendiendo a corresponder cada vez más a él en la fragilidad de su condición humana, también está comprometido por su papel de presidencia a discernir y valorar, en la complejidad de la experiencia mundana en la que se construye la Iglesia, los elementos en que se ofrece el don de lo alto... Esta sabiduría de las cosas espirituales, esta aptitud para la "discretio spirituum" forma parte del mismo misterio de la existencia sacerdotal"<sup>97</sup>. Y entonces el sacerdote tiene que prestar toda su atención a no dejarse despojar del misterio, de ese misterio que lo constituye en el ser, cegado quizás por el señuelo de un bien personal sólo aparente o empujado por la necesidad y halagado por la perspectiva de parecer como los demás, para ser plenamente aceptado en la comunidad de los hombres.

Hablábamos antes de aquellos a quienes les basta coger el micrófono o ponerse el alba y la estola para cambiar inmediatamente de personalidad y presentar una cara ficticia; pero también se da el peligro contrario, el de aquellos presbíteros que, faltos de identidad, no soportan ser distintos del hombre corriente y se pasan la vida exigiendo situaciones de igualdad (tanto hacia arriba como hacia abajo) y nivelación de funciones operativas, con un intercambio continuo de rol con los laicos. De aquí se deriva una doble confusión: por un lado, clérigos inclinados a campechanías que no tienen ciertamente nada de clericales, pero que se suponen obligadas y a menudo particularmente pobres de buen gusto; y por otro, laicos enamorados de las actitudes solemnes y artificiosa, que caen en el ridículo y en el disparate, en un psicodrama colectivo muy parecido al juego de las cuatro esquinas, y con la patética ilusión clerical, a veces, de recuperar de esta manera posturas de prestigio o una cierta relación perdida con la gente.

Es el caso del testimonio, antes citado, de aquel sacerdote que se descubrió en cierto momento marginado y solo. Oigamos sus palabras: "No me di por vencido. Me estuve preguntando, día y noche, de qué manera podía restablecer aquel contacto perdido, esforzándome incluso en convertirme realmente a los ojos de mis fieles en uno de ellos. Me pregunté por lo que me tenía marginado y me respondía que *no soy como los demás*.

No soy como los demás, porque no trabajo como los demás con mis manos, no tengo una profesión como ellos. No soy como los demás, porque se me ha dicho que mi deber es renunciar a lo que constituye el encanto y el consuelo de la vida de un hombre: una esposa, un hogar, unos hijos. No soy como los demás, porque he de mantenerme lejos de los compromisos más serios de la existencia humana, los que implican activamente al hombre en la vida social. Todos pueden comprender que esta inquietud me impulsó también a mí, como a tantos sacerdotes, a intentos y a reivindicaciones dolorosas, apasionadas.

Dentro de mí se fue haciendo cada vez más dramático el interrogante: ¿Es éste el camino justo para encontrar mi identidad sacerdotal? ¿Será precisamente la "identidad" sacerdotal lo que encuentre al final de mi búsqueda?. Si tuviera que llevar mi análisis a las últimas consecuencias, ¿no correría el peligro de perderme como sacerdote, a los ojos de los demás y a mis propios ojos?.

---

<sup>96</sup> (B. Forte, *o.c.*, 15)

<sup>97</sup> (*Ibid.*, 17-18)

Durante mucho tiempo tuve clara la sensación de que se me quería mantener a la fuerza en un mundo artificial, privado, que comenzaba a resultarme odioso. Rechacé con rabia sus formas, sus prácticas, sus convencionalismos, su forma de vestir. Para mí se trataba de algo muy distinto del "traje talar".

*No quería ya ningún signo distintivo de una "identidad" que no sentía, que no era reconocida, que no me pertenecía ni a mí ni a los demás.*

Ni siquiera en el ministerio litúrgico quería ya "distinguirme". No era ya sólo la sotana, sino también el alba, la estola, la casulla lo que me pesaba. Y así todo lo que me situaba aparte en la celebración de la eucaristía. ¿Por qué distribuir yo mismo la comunión? ¿Por qué tener yo mismo la homilía? ¿Por qué reservarme la consagración?. Me obsesionaba la pregunta: ¿Y qué quedará entonces de mi sacerdocio?. Buscaba mi verdadera identidad, pero de hecho estaba peligrosamente cerca del fracaso en esta búsqueda, con el riesgo de concluir en una total desorientación.

En el fondo era mi Iglesia lo que me pesaba. No ya la Iglesia como realidad mística, a la que sentía que pertenecía como todos los demás, sino la Iglesia como marco institucional en el que ocupaba un lugar aparte, un sector determinado, con sus usos, sus derechos, sus deberes. Me pesaba la Iglesia en cuanto "clero". Sentía la necesidad de "desclericalizarme". ¿Por qué mis relaciones con los demás sacerdotes y con el obispo tenían que ser distintas de las que tenía con cualquier otra persona? ¿Por qué hablar de obligaciones de obediencia, de dependencia, de comunión especial? ¿Qué tenía que ver todo esto con la solución de mi problema de "identidad"?

Reflexioné y sufrí mucho; pedí consejo a personas prudentes; pero sigo desorientado. Es como si me faltase el parámetro justo, un punto de partida perfectamente estable, con el que vincular todos los razonamientos sucesivos, todas las hipótesis de decisión. En el fondo de mi crisis tuve como un destello de luz cuando vi que ninguna búsqueda de la "identidad" sacerdotal puede concebirse más que a partir de los criterios y de la sensibilidad de la fe<sup>98</sup>.

Una larga cita para definir un difícil tormento, que pasa a través de las frases "clásicas": confusión de identidad, pérdida del sentido de pertenencia, intolerancia de la propia diversidad de los demás, miedo a ser rechazado, pérdida del centro de sí mismo (el "parámetro justo"), etc.. Y al final la intuición, el "destello de luz": ¡la identidad sacerdotal tiene que buscarse más allá de las apariencias, en el misterio!

### *c. La identidad en la muerte: "los sacerdotes saben morir".*

Es el título de un famoso libro de P. Mazzolari<sup>99</sup>, un sacerdote de identidad robusta y cristalina. Un título que no quiere decir simplemente que los sacerdotes saben bien cómo tienen que morir, dado que con frecuencia -por oficio- ayudan a otros a hacerlo, sino que la muerte forma parte de algún modo de la identidad del sacerdote. Ante todo, porque la muerte en sí misma es parte de la vida, un epílogo natural de la misma; pero además, y sobre todo, porque el sacerdote encuentra la razón tanto de su vida como de su muerte en la realidad de lo que es y de lo que está llamado ser. Y descubre -no sin cierto asombro- que esta razón es la misma: vive y muere por el mismo motivo, porque el bien recibido (la vida) tiende "naturalmente" a convertirse en bien donado (la muerte), porque el yo actual (existencia acogida) se siente espontáneamente atraído por el yo ideal (existencia entregada), en un movimiento lógico y unitario que no puede dividirse de ninguna manera, ni reducirse a ser un mecanismo fisiológico inevitable, ni "dejarse" para el final de nuestros días.

---

<sup>98</sup> (Testimonio anónimo, en *Fraternità* -1989- 3)

<sup>99</sup> (P. Mazzolari, *I preti sanno morire*, Bologna 1984)

Hay un lazo muy profundo, y no tan misterioso, que liga todos los días la vida a la muerte: un lazo que, naturalmente, es invisible para el que sólo se fija en las apariencias. Y es siempre este lazo, o esta misma razón o esta lógica, la que fundamenta la identidad y la positividad del sacerdote.

En concreto, esto significa que él vive su propio cuerpo como un don, no como una posesión, y su vida y sus recursos físicos como el lugar o el instrumento en donde o a través del cual puede realizar su misma identidad. Entonces la misma muerte, lo mismo que el desgaste físico o la vejez, no viene de improviso, como un suceso siniestro, temido y padecido, maldito y rechazado, sino como la consecuencia lógica de una existencia vivida hasta el fondo en coherencia consigo misma y con el don recibido, sin ahorros mezquinos y egoístas de energías, sin temores paganos de vivir menos, sin la preocupación exagerada (y también pagana) por la propia salud, jovialidad, bienestar, etc..

El final de sus propios días será, de forma especial, la cima más alta y la última ofrenda de una vida sacerdotal que se ha ido progresivamente convirtiendo en don, el punto de encuentro, finalmente, entre el yo actual y el yo ideal, la "celebración" de una positividad indestructible que se extiende más allá de la muerte, eucaristía que concluye una existencia eucarística y pone el sello en la historia de un hombre identificada cada vez más con el rito de partir el pan.

Ese sacerdote tendrá entonces la conciencia de que su vida nadie se la quita, ni las fuerzas adversas, ni el destino cruel; que es él el que la da.

Como la vida del sacerdote eterno (cf. Jn. 10, 18).

## TEOLOGIA

### LA NOVEDAD DEL SACERDOCIO DE CRISTO

---

ALBERT VANHOYE

*Pontificia Comisión Bíblica*

*La problemática actual en torno al sacerdocio ministerial y a los distintos ministerios eclesiales ha de contar con una reflexión profundo sobre las raíces últimos del sacerdocio cristiano. El autor del presente artículo, Secretario de la Pontificia Comisión Bíblica, dibujo los rasgos característicos del sacerdocio de Cristo, tal como se deduce del texto de la carta a los Hebreos. La novedad del sacerdocio de Cristo ha de ser el punto de referencia obligado no sólo para el sacerdocio común de los fieles, sino también para una revisión a fondo del servicio eclesial del ministerio sacerdotal.<sup>100</sup>*

En cierto sentido, nada es más antiguo que el sacerdocio y nada es más nuevo que el sacerdocio de Cristo. El sacerdocio es una institución muy antigua, porque responde a la preocupación de las sociedades por relacionarse con Dios a través de unos hombres, los sacerdotes, que se especializan en el culto divino. El sacerdocio es más antiguo que la Biblia. De hecho, los primeros sacerdotes que aparecen en ella no eran israelitas, sino paganos (véase Gn 14,18; 41, 45.50; Ex 2, 16). El sacerdocio levítico aparece más tarde y no constituye una novedad. Los sacerdotes hebreos y los paganos se encargaban de tareas parecidas: el culto del santuario, la transmisión de oráculos divinos a los que se acercaban a consultar a la divinidad, la ofrenda de sacrificios, etc.

Por naturaleza las instituciones son estables y tienden a conservarse. Por ello, se tiende a concebir el sacerdocio siempre del mismo modo, y por tanto a asimilar el sacerdocio de Cristo al sacerdocio levítico. En cambio, el sacerdocio de Cristo aparece en el NT como una estupenda novedad. El NT supone una ruptura con el antiguo sacerdocio que, a primera vista, parece completa. Los Evangelios no hablan de sacerdocio ni a propósito de Jesús ni de los apóstoles. Muchos títulos son atribuidos a Jesús en los relatos evangélicos, pero nunca se encuentra el de sacerdote o sumo sacerdote.

Esta ausencia de los términos indica claramente que a la Iglesia primitiva le fue imposible, en un primer momento, expresar con palabras antiguas su visión de Cristo. Fue necesaria una radical reelaboración de las categorías sacerdotales para hacer posible su aplicación al misterio de Cristo. Esta reelaboración se reveló como primordial para la profundización de la fe en Cristo. El resultado final es que el único tratado metódico de cristología del NT es un tratado de cristología sacerdotal, que se encuentra en la carta a los Hebreos.

#### **Cristo mediador de la nueva alianza**

Si se quiere expresar en una fórmula breve la novedad del sacerdocio de Cristo, se puede decir: es el sacerdocio de la nueva alianza. En efecto, en la última Cena, Jesús tomando el cáliz, dijo: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre, derramada por vosotros». (Lc 22,20; véase 1 Cor. 11, 25). Cristo es sacerdote nuevo porque es «mediador de una nueva alianza» (Hb 9, 15).

La insistencia en la mediación y en la alianza es ya una primera novedad respecto al AT. En el Sinaí, la conclusión de la primera alianza no había contado con la intervención de los sacerdotes (Ex 24, 4-8).

---

100 *La novità del sacerdozio di Cristo*, La Civiltà Cattolica 149 (1998) 16-27.

Los sacerdotes se relacionaban, no con la mediación de la alianza, sino con el culto divino. El sacerdocio suponía un gran honor porque los sacerdotes eran considerados tales por Dios (véase Ex 28, 1; 29, 1). A ellos se les reservaba el derecho de ofrecer los sacrificios a Dios y de entrar en su casa. Y como el sumo sacerdote tenía el privilegio de entrar una vez al año en la parte más sagrada del Templo, aparecía como un ser casi celeste, ensalzado por encima del pueblo (véase Si 45, 6-13; 50,7).

En cambio, Jesús en la última Cena se presentó simplemente «como quien sirve» (Lc 22,27). En la institución de la Eucaristía expresó y reforzó una doble relación: primero, su relación con Dios, su Padre, en la oración de acción de gracias; y, justo después, la relación con los discípulos, a los cuales se dio a sí mismo -su cuerpo y su sangre-. Esta segunda relación tuvo una expresión mucho más fuerte que la primera.

Análogamente, la carta a los Hebreos sustituyó la visión unilateral del sacerdocio propia del AT -constituidos sacerdotes *por Dios* (Ex 28, 1; 29, 1)- por una perspectiva bilateral: «todo sumo sacerdote, escogido de entre los hombres, es constituido para el bien de los hombres en las cosas que se refieren a Dios» (Hb 5, 1). El autor empieza diciendo «constituido *por los hombres*» y sólo después precisa el otro lado de la mediación, hablando de las relaciones con Dios. Aplica a Cristo tres veces el título de «mediador», que nunca sale en el Pentateuco y una sola vez en el resto del AT y aun así como algo inviable (véase Jb 9, 33). En cambio, en la carta a los Hebreos no sólo se afirma que Cristo es «mediador», sino que lo es «de la alianza» (Hb 8, 6; 9, 15; 12, 24), porque liga estrechamente sacerdocio y alianza. De todos los escritos del NT es Hb el que habla más a menudo de alianza: *Diatheke* (alianza) sale en la carta 17 veces contra 16 en el resto del NT.

### **El nuevo concepto de santificación**

De esta primera innovación respecto al modo de concebir el sacerdocio, derivan muchas otras. Mientras el AT subrayaba la necesidad para el sacerdote de mantenerse separado de los demás, el NT insiste, al contrario, en la necesidad de la unión fraterna del sacerdote con todos los miembros del pueblo de Dios.

El AT se ocupaba ante todo de la relación entre el sacerdote y Dios. Por ello intentaba preservar al sacerdote de los contactos que le hicieran impuro para el culto divino. No pudiendo procurar una santificación de la conciencia de aquél que se acercaba a la tremenda santidad de Dios, el AT proponía una santificación externa por medio de separaciones rituales. El sumo sacerdote era «separado» porque pertenecía a Israel, pueblo elegido; además, a la tribu sacerdotal de Leví; y todavía, a una familia particular de la tribu de Leví. Finalmente, él era elegido dentro de esta familia. Los ritos de su consagración (Ex 29 y Lv 8-9) consistían en baños purificadores, unciones para impregnarlo de santidad y una vestimenta que expresaba su pertenencia al mundo sacro. No podía acercarse ni a los cadáveres de sus padres (Lv 21, 11), porque se consideraban incompatibles la corrupción de la muerte y la santidad del Dios vivo.

En cambio, en el sacerdocio de Cristo, la insistencia en la mediación cambia y renueva radicalmente la perspectiva. Eliminando la santificación por ritos de separación, aparece la santificación por un dinamismo de comunión, cuya manifestación más intensa es la Eucaristía. Es muy significativa la frase, «para ser un sumo sacerdote», Cristo «tenía que asemejarse en todo a sus hermanos» (Hb 2, 17). Por el contexto entendemos que «en todo» incluye, no sólo la encarnación, sino también y sobre todo las pruebas, los sufrimientos y la muerte (Hb 2, 9.10.18). Así pues, en vez de separación ritual, encontramos solidaridad existencial; en vez de ensalzamiento, encontramos extremo abajamiento; en vez de prohibición de contacto con la muerte, encontramos la exigencia de aceptar el sufrimiento y la muerte.

Jesús no era de familia sacerdotal, ni se preocupó por la pureza ritual: no dudó en tocar leprosos (Mc 1, 4 1) o muertos (Mc 5, 4 1), y comía con pecadores (Mc 2, 16; Lc 15, 1-2). La solidaridad existencial de

Jesús con los más miserables llegó al culmen con su muerte en el Calvario. Esa muerte no tuvo nada de «sacrificio» en el sentido antiguo de la palabra: fue exactamente lo contrario, la ejecución de una condena. Un sacrificio era un acto de «con-sagración» ritual realizado en un lugar santo. Las ejecuciones de condenas eran actos de «des-sagración», de rechazo completo e infamante, y por ello se efectuaban fuera de la ciudad santa. Jesús murió «fuera de las puertas de la ciudad» (Hb 13, 12; véase Lv 24, 14): su muerte le excluía para siempre del culto sacerdotal antiguo.

En aquella época, la dignidad sacerdotal era considerada por los hebreos la más alta de todas, y había suscitado desde la época del éxodo ambiciones y celos (véase Nm 17-17; Si 45, 18). Jesús, en cambio, escogió el camino inverso, el de la aceptación voluntaria de la humillación (Flp 2, 7-8). Renunció así a todo privilegio y «se asemejó en todo a sus hermanos» (Hb 2, 17); aún más, se puso en el último lugar: en eso consistió su consagración sacerdotal. Era una novedad absoluta, tremendamente exigente, que invertía la concepción del sacerdocio. Daba una importancia fundamental a la función mediadora y, por consiguiente, a un dinamismo de comunión.

### **La novedad de la oblación sacerdotal de Cristo**

Por este mismo hecho surgía un nuevo concepto de la oblación sacerdotal, es decir, del sacrificio. Todo ha cambiado: es nueva la intención de la oblación; nuevo el contenido del ofrecimiento; nuevo el medio de realizarlo, nuevo el dinamismo resultante.

*1. Nueva intención de la oblación.* Las oblaciones sacrificiales se pueden considerar espontáneamente como regalos ofrecidos a Dios para ganarse su favor. La relación entre el oferente y Dios se concibe según el modelo de las relaciones entre dos personas o entre dos grupos humanos que intentan vivir en buena armonía. Por ej., después del diluvio, Noé se muestra generoso con Dios, ofreciendo holocaustos. Dios se siente satisfecho de ellos, lo cual le lleva, a su vez, a ser generoso con los hombres (Gn 8, 20-22). En conjunto, el NT muestra la insuficiencia de dichas oblaciones. En los Hechos de los apóstoles, san Pablo se opone firmemente a la pretensión humana de regalar algo a Dios, sean casas o alimentos (Hch 17, 24-25).

Según la carta a los Hebreos, la finalidad de las oblaciones no es provocar un cambio en la actitud de Dios, sino obtener una transformación interior del oferente. El autor observa a menudo la radical ineficiencia de las oblaciones antiguas en vista a la purificación de las conciencias (Hb 10, 1-2. 4. 11) y, por tanto, en vista a la auténtica relación con Dios. En cambio, la oblación de Cristo fue válida porque fue una transformación de Cristo mismo: por medio de su oblación, Cristo «llegó a la perfección» (5, 9; véase 2, 10; 7, 28). En vez de ser un intento de cambiar las disposiciones de Dios, su oblación consistió en abrirse a la acción de Dios, con amor agradecido y plena docilidad, para que su naturaleza humana fuera transformada y perfeccionada, y se convirtiera así en «causa de salvación eterna para todos los que le obedecen» (Hb 5, 9-10).

*2. Nuevo contenido de la oblación.* Este cambio radical de perspectiva conlleva un cambio en el contenido de la oblación. El gran defecto del culto sacrificial antiguo era que permanecía irremediamente externo: sólo se ofrecían cosas materiales (véase Hb 9, 10). El sumo sacerdote entraba en el santuario «con sangre ajena» (Hb 9, 25). Una oblación personal no era posible, porque el sacerdote no era digno de ser ofrecido: él era pecador y la ofrenda presentada a Dios debía ser «sin mancha». Por otra parte, siendo pecador, el sacerdote no tenía en sí la fuerza de caridad indispensable para elevarse hasta Dios. Una tal liturgia no llegaba a Dios y no podía tener eficacia real para las personas.

La oblación de Cristo, en cambio, fue personal. Queda claro en la última Cena: tomó su propio cuerpo, su propia sangre. En una actitud de amor agradecido, los puso a disposición del amor que viene de Dios y los dio después a los discípulos. Cristo «se ofreció a sí mismo» (He 9, 14). Entró en el santuario «no

con sangre de machos cabríos y terneros, sino con su propia sangre» (Hb 9, 12). Era capaz de efectuar esta oblación porque era perfectamente digno de presentarse ante Dios, siendo «sin mancha» (Hb 9, 14), «santo, inocente» (Hb 7, 26), indemne de toda complicidad con el pecado (véase Hb 4, 15). Además, él no era sólo víctima agradable a Dios, sino también sacerdote capaz de elevar la víctima, porque acogía en su corazón toda la fuerza de la caridad divina.

3. *Nueva forma de ofrecer.* En un sacrificio, el elemento más importante no es la cosa ofrecida, sino el medio usado para hacerla llegar hasta Dios. En el culto antiguo los sacerdotes usaban el fuego del altar. Gracias a él, las bestias inmoladas en el altar se transformaban en humo que se elevaba hacia el cielo y podía ser respirado por Dios como un «perfume agradable» (Ex 29, 18). Según las tradiciones bíblicas, el fuego del altar no era un fuego cualquiera: sólo un fuego bajado del cielo era capaz de volver a subir y llevarse consigo las oblaciones (véase Lv 9, 24; 2 Cro 7, 1). Un precepto levítico prescribía, pues, que el fuego se mantuviera siempre encendido en el altar (Lv 6, 5-6).

En esta práctica del AT se manifiesta una intuición profunda respecto a la naturaleza de los sacrificios, que debemos descubrir de nuevo. En efecto, el término «sacrificio» se ha convertido hoy en algo negativo, que designa una privación penosa. Pero etimológicamente significa, «convertir en sagrado». La Biblia nos muestra que «sacrificar» es un acto tan positivo y tan grande que el hombre solo es absolutamente incapaz de realizarlo. Sólo Dios puede convertir algo en sagrado, comunicando su santidad. De este modo, la oblación sacrificial es un acto que valoriza inmensamente una realidad o a una persona porque le infunde la santidad divina. Pero el hombre puede sólo presentar una ofrenda. Para que ésta se convierta en sagrada, hace falta la intervención de Dios que la transforme y la haga subir hasta El por medio de su fuego divino. Esta intuición del AT conserva todavía su validez.

Pero la intuición quedaba a medio camino, porque el fuego divino se entendía de modo material: era un fuego que había caído una vez del cielo sobre el altar de los holocaustos. El autor de la carta a los Hebreos se liberó de este concepto rudimentario. Meditando sobre el misterio pascual de Cristo, descubrió el sentido del símbolo: el fuego de Dios no es físico, es el Espíritu Santo, Espíritu de santificación, que transforma y santifica la ofrenda. Por eso escribió que Cristo «con un Espíritu eterno se ofreció a sí mismo, sin mancha, a Dios» (Hb 9, 14). Y es que ninguna fuerza material, ni tan siquiera la del fuego, puede hacer subir una ofrenda hacia Dios, porque no se trata de un viaje en el espacio. Para acercarse a Dios, el hombre necesita un aliento interno, no un movimiento externo; una transformación del corazón, no una combustión física. Quien opera esta transformación y comunica este aliento es el Espíritu de Dios.

Para entender mejor la forma de actuar del Espíritu Santo en la oblación sacerdotal de Cristo, debemos observar los rasgos existenciales de la ofrenda de Cristo. En el capítulo 5º de la carta, el autor sitúa esta ofrenda «en los días de su carne» (Hb 5, 7). No fue, pues, una acción simple para un ser totalmente espiritual, que se hubiese elevado hasta Dios sin ninguna dificultad. Para Jesús, el punto de partida de la oblación no fue glorioso, sino muy humilde. Habiendo asumido realmente nuestra carne débil y mortal (2 Co 3, 14), se encontró en una situación de angustia tremenda ante la muerte, y por ello «ofreció ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas» (Hb 5, 7). La oblación de Cristo se realizó por medio de una ofrenda de súplicas y fue oblación del corazón.

A las múltiples oblaciones del culto antiguo, Cristo sustituyó la oblación de su corazón, aceptando que el Espíritu Santo efectuase en su corazón humano la transformación dolorosa que era necesaria para procurar a los pecadores el «corazón nuevo» prometido por Dios (Ez 36, 26). Su oblación fue oblación del corazón, no en el sentido de que se limitase a una actitud interna, sino en el de que se realizó en la parte más íntima de su espíritu para extenderse a todo su ser humano, a todo su actuar y padecer. He ahí el cumplimiento, en el corazón humano de Cristo, de la profecía de la nueva alianza: habiendo aprendido la obediencia, Cristo tiene la Ley de Dios escrita de modo nuevo en su corazón de hombre, como había predicho Jeremías (Jer 31, 33).

4. *Nuevo dinamismo puesto en marcha.* La oblación sacerdotal de Cristo supone otra novedad: en ella se ha realizado una sorprendente unión entre la docilidad a Dios y la solidaridad con los pecadores, y esta unión ha iniciado un nuevo dinamismo de alianza. En el AT no había posibilidad de unir las dos orientaciones: para estar con Dios parecía necesario combatir contra los enemigos de Dios. Por ello, después de la idolatría del becerro de oro, los levitas se habían separado de sus hermanos y habían llegado a exterminarles, para obtener su sacerdocio (Ex 32, 26-29). Jesús en cambio, obtuvo su sacerdocio de modo inverso: por medio de una total solidaridad con los pecadores. Su docilidad filial, lejos de obstaculizar dicha solidaridad (Lc 19, 10), le impulsó a llevarla hasta el extremo. En vez de excluirse mutuamente, las dos disposiciones de espíritu se reforzaron mutuamente. Para corresponder plenamente al amor del Padre, Jesús dio su vida por sus hermanos pecadores (Flp 2, 8). Así, en la oblación sacerdotal de Cristo se soldaron las dos dimensiones del amor -a Dios y al prójimo-, a las que corresponden las dos dimensiones -vertical y horizontal- de la cruz. Esta unión indisoluble pone en marcha un potente dinamismo de reconciliación y de comunión: el dinamismo de la nueva alianza, que se nos comunica en la Eucaristía, sacramento de comunión.

## **Conclusión**

La oblación sacerdotal de Cristo tiene como resultado definitivo su actual posición de mediador perfecto, dotado de insuperable capacidad de relación. En la carta a los Hebreos esta capacidad se expresa con dos adjetivos: «fiel» y «misericordioso» (Hb 2, 17). «Fiel» expresa la capacidad respecto a las relaciones con Dios. «Misericordioso» expresa la capacidad de comprensión y de ayuda a nosotros, los hombres. En los acontecimientos de la pasión y la glorificación de Cristo esta doble capacidad fue llevada al límite.

«Por haber padecido la muerte», Jesús ha sido ahora «coronado de gloria y de honor» (Hb 2, 9); Dios le ha proclamado «sumo sacerdote» (Hb 5, 10). La relación de Cristo con Dios es la más estrecha posible, porque Cristo es Hijo en el sentido más pleno de la palabra; es «el Hijo de Dios» (Hb 4, 14). «resplandor de su gloria e impronta de su sustancia» (Hb 1, 3). Por medio de la pasión, la naturaleza humana de Cristo ha sido elevada a la plenitud de la gloria filial (véase Hb 5, 5; Rm 1, 4; Flp 2, 8-9). Resulta de ello que la filiación divina confiere a su sacerdocio un valor único, antes inimaginable, para las relaciones con Dios. Por otra parte, Cristo ha adquirido, por medió de sus sufrimientos y de su muerte, una capacidad extrema de compasión y de misericordia hacia nosotros: «Pues no tenemos un sumo sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas, pues él mismo fue probado en todo como nosotros, excepto en el pecado» (Hb 4, 15). «Pues, habiendo sido probado en el sufrimiento, puede ayudar a los que se ven probados» (Hb 2, 18).

En el misterio pascual de Cristo, hecho presente en la Eucaristía, la relación con los hombres y la relación con Dios han sido conducidas simultáneamente, una por medio de la otra, a su perfección. Todas las separaciones antiguas han sido abolidas. Un «camino nuevo y vivo» existe ahora para la comunicación entre los hombres y Dios (Hb 10, 20). Este camino es Cristo mismo, sacerdote perfecto, que en la Eucaristía pone a nuestra disposición sus estupendas capacidades de relaciones, adquiridas a alto precio, para que podamos propagar en el mundo la comunión en el amor.

*Tradujo y condensó: JOSEP F. MÁRIA*



## EXPERIENCIAS ACOMPañAR EN EL SEGUIMIENTO\*

---

Antonio Torresin  
(Recopilador)

*Paternidad espiritual, dirección espiritual, acompañamiento etc.: son los modos con que se denominó y se denomina, en la iglesia la responsabilidad de brindar una guía para la comprensión y la decisión sobre la propia vocación cristiana.*

*El texto es un testimonio, y mantiene el ritmo y la forma coloquial, sobre la experiencia que el grupo encargado de la formación permanente del clero milanés realizó desde 1997 hasta hoy: una escuela práctica de acompañamiento espiritual. 150 concurrentes en el primer año, 140 en el segundo: a un año introductorio le siguen dos años de un recorrido más específico. Presbíteros, religiosos y laicos no pueden sustraerse de una tarea que la condición eclesial y civil presenta con particular urgencia: introducir en la fe con la formalidad de un proyecto de vida, de una vocación. Los cimientos eclesiales y teológicos de un compromiso que interpela lo vivido no sólo de quien es acompañado, sino también de quien acompaña. El porqué de la radicación específica en la diócesis de Milán y en el magisterio del obispo local. Un tratamiento experiencial que pide la verificación del tiempo e idoneidad técnica y teológica.*

Que a una propuesta inédita, ofrecida con discreción y sin énfasis, le corresponda sorprendentemente una acogida no previsible, confirma una exigencia verdadera y un necesidad real. Así ocurrió con la experiencia de la Escuela Práctica de Acompañamiento Espiritual que desde hace dos años se ofrece en Milán a sacerdotes, religiosos y laicos de la diócesis.<sup>101</sup>

El sentido de esta amplia respuesta nos parece que está en un creciente pedido de paternidad espiritual. La relación entre el pedido de acompañamiento y la presencia de figuras espirituales capaces de responder va en los dos sentidos. Frecuentemente se denuncia la falta de sacerdotes, religiosos y laicos capaces de acompañar, pero también es verdad lo contrario: allí donde surge un pedido verdadero de acompañamiento, surge también la exigencia, de parte de quien es investido por este pedido, de afinar la propia capacidad espiritual. Allí donde hay un discípulo nace también un maestro. Ninguno puede autoproclamarse padre y maestro, porque es el discípulo quien elige a su acompañador, y esto forma parte de la libertad del creyente y del Espíritu que llama a servir en su propia obra.

Pero si un número tan grande de creyentes se siente investido por tal pedido, entonces significa que está en verdad difundida la exigencia, en el pueblo de Dios, de un acompañamiento espiritual. Es un signo de los tiempos, y en él vislumbramos una llamada del Señor a sus discípulos: *Ustedes dicen que aún faltan cuatro meses para la cosecha. Pero yo les digo: Levanten los ojos y miren los campos: ya están madurando para la siega. Ya el segador recibe su salario y recoge el grano para la Vida eterna; así el que siembra y el que cosecha comparten una misma alegría. Porque en esto se cumple el proverbio: «Uno siembra y otro cosecha». Yo los envié a cosechar adonde ustedes no han trabajado; otros han trabajado, y ustedes recogen el fruto de sus esfuerzos. (Jn, 4,35-38).* Parece que tenemos

---

\* El texto original fue publicado en *Il Regno-attualità*, N°10, 1999, 354-362. La dirección de *Il Regno* ha autorizado gentilmente su publicación en *Pastores*. Trad. Dra. Alcira Sodor.

101 El texto, a cargo de Antonio Torresin, recoge la conferencia de apertura de la Escuela Práctica de Acompañamiento Espiritual, pronunciada por Franco Bovelli, y dirigida a los participantes del primer año, con la intención de introducir en la *mens* del recorrido formativo.

simplemente que responder a la invitación del Maestro, que tenemos que aprender como discípulos y como iglesia a “levantar nuestros ojos y mirar”, y recoger lo que el Espíritu suscita. El cuidado pastoral no exige sólo el ascetismo de la siembra sin pretender recoger, sino también la libertad de saber recoger allí donde nosotros no hemos sembrado, donde han trabajado otros, donde el Espíritu ha suscitado la respuesta de fe.

### *Ir a lo esencial*

El tema de la vida espiritual hoy emerge como más esencial para el cristianismo, y la exigencia, a pesar nuestro descubierta, de acompañamiento espiritual es una simple confirmación de ello. Desde luego una ocasión provechosa para quien actúa en la pastoral, porque el ser conducidos nuevamente a lo esencial saca de la agitación. Podemos decirlo con las palabras de una mujer de una extraordinaria experiencia espiritual, como es Teresa de Ávila. *Sólo Dios basta* estaba escrito como lema autobiográfico en una imagen que luego se convierte en oración famosa e intensa: *Nada te turbe, nada te espante, todo se pasa, Dios no se muda, la paciencia todo lo alcanza; quien a Dios tiene nada le falta: solo Dios basta*. Es característico de una verdadera experiencia espiritual ser un camino hacia la unidad y la simplificación, un camino hacia lo esencial. Como el pedido de acompañamiento hace surgir hombres y mujeres que se sienten llamados a esta particular maternidad y paternidad, así el mismo pedido se convierte en un camino para la vida espiritual de quien acompaña. Tenemos la impresión que acompañamiento espiritual es algo que acerca a lo esencial y constituye un rasgo central de la experiencia pastoral.

Iniciar, entonces, una “Escuela Práctica de Acompañamiento” no es sólo una cuestión de enseñar técnicas y pedagogías, sino una opción de orden espiritual. Significa reconocer el primado del Espíritu dentro del camino de formación y de la vivencia pastoral. Formar es aprender a dejar que sea el Espíritu el que dé forma a la vida de los creyentes, y entonces favorecer con docilidad su guía. Es el Espíritu quien primariamente conduce los caminos de libertad de las personas y de quien guía, o mejor acompaña,<sup>102</sup> por esto toda iniciativa formativa es substancialmente educación a la obediencia al Espíritu, ejercicio de discernimiento espiritual.

Con este estilo nos sentimos muy en sintonía con el magisterio de nuestro obispo, Carlo Maria Martini, que nos recordaba en su carta pastoral *Tre racconti dello Spirito: La convicción que el Espíritu está también hoy como en el tiempo de Jesús y de los apóstoles. Está y está obrando, llega antes que nosotros, trabaja más que nosotros y mejor que nosotros. A nosotros no nos toca ni sembrarlo, ni despertarlo sino sobre todo reconocerlo, acogerlo, favorecerlo, abrirle camino yendo detrás.*<sup>103</sup>

El punto de partida del que surge una iniciativa como ésta no es académico, sino que es una cuestión espiritual y vocacional. Se trata de personas a las cuales les importa las propias vicisitudes espirituales y las de los demás, la aventura interior del convertirse en creyentes, y que se dan cuenta de la propia inadecuación. La invitación, en efecto, se dirigió no a quien tiene un interés general por la dirección espiritual, sino a quien, por vocación, está llamado a acompañar el camino de otros, dentro y fuera de nuestras comunidades cristianas. Se parte entonces interrogando lo vivido, reflexionando a partir de la propia vocación, sobre cómo custodiar las condiciones espirituales, personales y comunitarias para que sea posible un auténtico acompañamiento. El hecho mismo de ir a “la escuela”

---

102 No es fortuita la elección del lenguaje, que prefiere la figura del acompañamiento respecto a la de “dirección”, que también tiene una fuerte tradición en la vida de la iglesia. Véase por ejemplo el cuadro ofrecido por L. SERENA, *Direzione spirituale e comunicazione della fede oggi*, y G. MOIOLI, *Discernimento spirituale e direzione spirituale*, en *La direzione spirituale oggi*, Ancora, Milán 1982, 11-46; 47-72.

103 C. M. MARTINI, *Tre racconti dello Spirito*, Centro ambrosiano, Milán 1997, 3.

habla de la preocupación por custodiar un clima, una actitud de discernimiento, necesarios para responder a una llamada del Señor y de los hermanos, que buscan de alguien que sea compañero en el camino de la fe. No es una escuela en la cual haya exámenes; el examen verdadero es aquel que nace dentro de las preguntas, explícitas u ocultas, que nacen de lo vivido.

### ***Un discípulo llamado Ananías***

Para explicar el sentido de esta iniciativa y de la *mens* que le dio origen, podemos dejarnos guiar por un famoso icono bíblico, como la página de la conversión de Pablo, leyéndola desde Ananías (*Hch* 9,1-19). El inicio de todo es un hecho de gracia. La insustituible iniciativa de Dios decide irrumpir en la vida de Pablo y, para cumplir la propia iniciativa de gracia, compromete al inconsciente Ananías. Sí, porque el camino de la fe nunca es un camino en soledad, sino que se sirve de la fe de los hermanos. Dios llama juntos, ligados uno al otro, a Pablo y Ananías, estableciendo una relación de comunicación, de acompañamiento en la fe; una persona recurre a un hermano o a una hermana y le dirige un pedido: “*Confío también en tu fe para buscar el mundo del Señor*”. Ahora bien, ¿qué tipo de aventura y de lógica van floreciendo cuando sucede así?

Ésta es la lógica de Dios: la relación estrecha entre las páginas singularísimas del camino de los individuos y el implicarse de la iglesia que se convierte en compañera de camino. Todo camino de fe evoca una comunidad que acompaña, que aprende a hacer en compañía el camino hacia el Señor. Este estilo actualiza una disponibilidad interior, una decisión que tiene el sabor de la respuesta: “*Aquí estoy Señor. No entiendo por qué tú te fías de mí, pero me quedo. Me quedo a hacer de Ananías*”. No es simple para Ananías decir: “*Aquí estoy*”, porque son muchas las razones que justificarían tanto su retirarse como el nuestro, sin embargo gana la razón que viene de otro, del mismo Señor que ha tomado la iniciativa en la vida de los hermanos.

Es en su nombre que podemos decir: “*Aquí estoy Señor, acepto en tu nombre convertirme en compañero de este hermano o de esta hermana que tu llamas*”. Esto significa cultivar la atención en una real escucha del Espíritu con el hermano y en la vida del hermano, con el riesgo de dejar prevalecer lógicas demasiado signadas por el buen sentido, motivadas por razones demasiado “religiosas”, ordenadas a defender a Dios de los hombres: “*No sea que os encontréis luchando contra Dios*” (*Hch* 5,39). La razón por la cual un guía puede encontrar la fuerza para superar los propios temores está en la obediencia a la palabra de Otro, en el deber decir la palabra de Otro. Si uno tuviera que ir a decir cosas propias probablemente no lo haría, si en cambio se trata de ir a decir palabras de Otro, entonces es una cuestión espiritual y vocacional a la cual uno no se puede sustraer.

En un momento de iglesia, de sociedad, de contexto juvenil como el nuestro sería verdaderamente grave si junto a un Dios tan atento y cuidadoso del camino de las personas, no existieran los Ananías de turno. Sufriría una desilusión la espera de los hermanos y la del mismo Dios. Ponerse en esta perspectiva espiritual alienta y nos enseña no a quitar los temores, sino a vivirlos como discípulos. Los temores a acompañar son frecuentemente verdaderos, no tontos, banales, ni efímeros. Uno no se siente a la altura. Pero la razón por la cual uno se siente sacado por Dios del propio refugio para comprometerse con las vicisitudes de los hermanos es demasiado seria. También por esto sirve ir a clase, para ser ayudados a interpretar las propias resistencias, a mantener en equilibrio la conciencia de la propia pobreza con la conciencia de la extraordinaria riqueza de la llamada de Dios a ser punto de referencia para la fe de otros.

### ***El corazón de la misión***

La Escuela Práctica es el fruto de una experiencia de iglesia. Su primera hipótesis nace de la escucha de tantos sacerdotes – y no solo sacerdotes- que se encuentran frente a un llamado. Se percibió una expectativa fuerte y muy difundida, que atraviesa un poco todas las edades y los deberes del ministerio. Una expectativa de quien advierte, por una parte, que el deber de guiar los caminos de fe forma parte irrenunciable del sentido de la propia vocación y, por otra parte, que esto exige competencia, sensibilidad, actitudes espirituales no ocasionales. No son actitudes ya formadas por el hecho de ser instituidos presbíteros o responsables de la formación espiritual de las propias comunidades religiosas, de los institutos de vida consagrada, de otros hermanos o de otras hermanas.

La percepción del pedido no atenúa la sorpresa por las dimensiones de la respuesta que la Escuela recibió en estos dos primeros años.<sup>104</sup> Trescientas personas, de procedencias y de servicios eclesiales diferentes, hablan de cuán difundida está la exigencia. También debido a que éste es un curso “pobre”, no tiene títulos académicos, no tiene detrás quién sabe qué autoridad. Tiene ciertamente detrás una Iglesia y un obispo que intensamente compartió y quiso esta iniciativa, pero nada más. Estuvo y está el deseo de expresar una imagen de iglesia, donde el acompañar a otros a la fe es constitutivo de su misión,<sup>105</sup> elemento esencial en una vocación como la del sacerdote, del ministro, del pastor o dentro de la vida consagrada y de quien de todas maneras, de algún modo, es llamado al servicio de formación espiritual de los propios hermanos. Está en el corazón de la experiencia espiritual del ser iglesia, no en el margen; forma parte del sentido no de la añadidura, de lo opcional. Podemos recordar la página de *Hch* 6,2: *No parece bien que nosotros abandonemos la Palabra de Dios para servir a las mesas*. Una iglesia que hace una elección como ésta habla de la conciencia de algo que es irrenunciable, que está en el corazón de las indicaciones con las cuales el Espíritu constituye a la iglesia de Jesús.

Todo esto parece más evidente para la figura del ministerio presbiteral. Pero también en la vida religiosa, en la vida consagrada, sería imposible introducirse e introducir a la experiencia radical de hacer entrega de la propia vida a Dios, si no estuviera la fe de los hermanos y de las hermanas que te acompañan, caminan contigo, comparten, te introducen.

Una iglesia puede renunciar a todo pero no al deber de introducir en la fe, de acompañar los caminos de los individuos al encuentro con la gracia del Señor. Bajo este punto de vista deben ser releídas con atención tantas fatigas, tantas frustraciones, y el sentido de inutilidad que se insinúa dentro de nuestras comunidades. Debería preguntarse: ¿qué rostro de iglesia, qué testimonio del rostro del Señor hoy se llega a dar a través de nuestras comunidades? Es la condición necesaria para un acompañamiento espiritual; sin ella no se dan ni siquiera las condiciones para el sentido del existir de una comunidad.

Un tema como el acompañamiento espiritual lleva también a la comunidad al corazón de su misión. Y lo hace poniendo en el centro de su acción pastoral el cuidado por las relaciones, y en particular por las relaciones personales. El crecimiento en la fe se produce en una relación personal, en el cuidado por los itinerarios singulares de los hombres y de las mujeres. No significa para nada reducir la acción pastoral a las relaciones individualistas, porque toda relación tiene necesidad de ser acompañada por una iglesia que en su conjunto custodia las condiciones eclesiales para una vida espiritual. Pero si en otra época era tal vez suficiente que una iglesia diera forma a una praxis común, en la cual cada uno se insertaba y se nutría, hoy ya no es posible limitarse a esto. Hoy el recorrido que

---

104 La participación el primer año fue de alrededor de 150 personas. El segundo año mantuvo sustancialmente los inscriptos, y además se volvió a abrir primer año para otras 140 personas

105 La reflexión sobre la imagen de iglesia que acompaña e introduce a la fe tuvo otros momentos importantes en los itinerarios de formación de la iglesia de Milán. Véanse por ejemplo las reflexiones propuestas a los sacerdotes que han tomado incluso forma escrita en AAVV, *Introdurre agli adulti alla fede*, Ancora, Milano 1997; AAVV, *L'attitudine al discernimento*, Ancora, Milano 1998.

conduce a la fe vive de itinerarios diversos y a veces tortuosos y difíciles. Por esto es absolutamente necesario desarrollar el cuidado y el acompañamiento personal.

### ***La urgencia vocacional***

En el corazón de esta iniciativa habita también una preocupación de carácter vocacional. Entendemos con este tema aclarar una preocupación que se insinúa, pero que debe también ser purificada. No se trata de encontrar una estrategia exitosa para remediar una clamorosa disminución de vocaciones diocesanas y religiosas. Ciertamente existe también una urgencia como ésta, y no queremos subestimarla. Pero reducir esta iniciativa a una cuestión estratégica para los fines intraeclesiales sería envilecerla y, finalmente, malentenderla.

La urgencia verdadera es la de volver a encontrar la vida como vocación. Gracias a Dios está siempre, latente, en la vida de los hombres y de las mujeres, y en el cuidado pastoral de la iglesia, esta urgencia: decidirse por una vida como vocación, como confianza en Dios, como dedicación a la comunidad. Esta figura es mucho más originaria y profunda que las preocupaciones numéricas, que la preocupación por el cálculo vocacional que tenemos que tener en cuenta.

Por otra parte, si una iglesia no induce a apasionarse por Jesús y por la dedicación a la comunidad, ¿cómo puede pensar en suscitar vocaciones eclesiales? Si transmite temor por el propio futuro, por el sustento de las propias obras, ¿cómo puede despertar la pasión por el Evangelio? Es necesario primero volver a encontrar este nivel radical, esta pasión por el Señor Jesús y por su iglesia.

La urgencia vocacional antes que valer para aquellos que queremos acompañar, es necesario que sea verdadera para nosotros. Si leemos una página como la del joven rico en *Marcos* 10, 17-22, nos damos cuenta que la cuestión de la radicalidad se propone siempre como una decisión a amar, a seguir y a apasionarse por el Señor. Si en cambio sucede que quien acompaña, sacerdotes o religiosos, vive su vocación con bajo perfil, con el corazón extenuado, faltaría la primera de las condiciones para un efectivo acompañamiento.

No basta con ser sacerdotes o religiosos, es decir que no basta una vida objetivamente situada del lado de una opción definitiva por el Señor. Se pueden también vivir las vocaciones más definitivas de la iglesia sin la tensión por el Evangelio, sin radicalidad.<sup>106</sup> En un tiempo arduo como el nuestro, esta posibilidad hace invivible el ministerio del acompañamiento. En efecto, la pregunta vocacional, que no obstante existe en el corazón de cada uno, hoy es puesta particularmente a prueba, vive frecuentemente en contextos de bajo perfil espiritual, debe permanecer viva en situaciones que llevan a cero la tasa de idealismo y de tensión espiritual. Sólo si un hermano se cruza con una pregunta viva sobre la vida como vocación, encontrándola inscripta en la vivencia de un compañero de viaje, sólo entonces esta pregunta toma cuerpo y pide ser acompañada. De otro modo nos encontraremos frente a la tristeza denunciada por el Evangelio, de una vida que permanece incompleta, incapaz de hacer el paso decisivo, frenada y hecha prisionera de miles de otros amores, incapaz de amar de verdad.

### ***Idealismo y fragilidad de los caminos***

Un tercer elemento de contexto está constituido por la condición concreta en la cual se forma hoy un camino vocacional. Estamos en un momento caracterizado por altos idealismos, que viven sin embargo en vivencias frágiles y provisorias. No desapareció el idealismo. Cuando un camino se forma,

---

106 Al tema de la radicalidad evangélica en el ministerio está dedicado el texto de F. BROVELLI, *Voi che mi avete seguito. Ministero e sequela*, Ancora, Milano 1998; este texto nace después de dos años de reflexión de un grupo de sacerdotes, en el mismo contexto en el cual surgió la Escuela Práctica de Acompañamiento Espiritual.

frecuentemente también dentro de los recorridos normales de nuestras comunidades parroquiales, éste comienza a manifestarse precisamente cuando aparecen proyectos de alto contenido ideal, formas de dedicación definitivas que no temen el coraje de decisiones fuertes. Es verdaderamente sorprendente cuando un joven comienza a caminar con tal amplitud de mirada, con la amplitud del deseo que el Señor suscita en él. Pero juntamente este idealismo conoce enseguida y rápidamente la otra cara de la vida, o bien su carácter provisorio. En caminos vocacionales, que tuvieron incluso el coraje de opciones de entrega de tipo definitivo (consagración religiosa, ministerial, o de vida de pareja), emergen ya en los primeros años, cerca de las opciones hechas con una cierta conciencia, aspectos de fragilidad, de miedo, de temor, que dejan inquieto, lívido, atónito e incrédulo.

No es fácil situarse en este contexto. Sobre todo porque la precariedad sorprendente, la posibilidad de poner en discusión opciones hechas de modo serio, la percepción de una estructural fragilidad, son condiciones que interpelan también a quien acompaña. No se puede sentir preservado de desenlaces que hagan emerger toda su fragilidad. Reaparecen en él los propios temores. Pero el único modo de acompañar es tal vez precisamente el de aquel que no se sitúa fuera de la cuestión, sino de quien siente, junto a la pasión por el Señor y a la fuerza ideal de la llamada que lo ha marcado, también toda su fragilidad. Por esta razón, junto a los momentos de escucha de ponencias, han sido pensados momentos de “laboratorio”, donde los participantes, en pequeños grupos de trabajo, son ayudados precisamente a revisar y reelaborar todos los aspectos del dejarse implicar que todo acompañamiento comporta. La tensión entre el deber y la propia fragilidad es parte integrante del camino del discípulo, y un percance como el de Pedro la expresan a fondo. El entusiasmo de Pedro corresponde a su negación posible, pero también viceversa: precisamente porque custodiado en su fragilidad él puede, a su vez, hacerse cargo de confirmar el camino de los hermanos (Lc 22,31).

La misma tensión la podemos volver a encontrar en la vida de Moisés, también él llamado a ser guía. Las lamentaciones del pueblo se convierten en ocasión de que Moisés sienta fatiga por su vocación: *¿Por qué tratas tan duramente a tu servidor? ¿Por qué no has tenido compasión de mí, y me has cargado con el peso de todo este pueblo? ¿Acaso he sido yo el que concibió a todo este pueblo, o el que lo dio luz, para que me digas: “Llévalo en tu regazo, como la nodriza lleva a un niño de pecho, hasta la tierra que juraste dar a sus padres?”* (Num 11,11-12).

Dios no quita la fragilidad al pueblo, y tampoco a Moisés, pero enseña a amar esta condición. La respuesta persuasiva de Dios nos enseña a apasionarnos por los caminos también con su fragilidad, como si nos dijera: “Siente como un don el llamado a querer a este pueblo que yo amo intensamente. Siéntelo como un don. Será también una fatiga, pero principalmente recuerda que es un don.”

### ***Maternidad de la iglesia***

Un ulterior elemento de contexto decisivo es el de la maternidad de la iglesia. No sólo porque el acompañamiento mismo es un típico gesto de maternidad espiritual, sino porque no puede realizarse como acción de hombres y mujeres solitarios. Todo acompañante actúa siempre dentro de una maternidad que lo supera y lo sostiene.

Si quisiéramos escuchar la historia de grandes figuras de padres espirituales –pensamos en Simpliciano y Ambrosio para Agustín-, nos daremos cuenta que no están nunca solos, ni se piensan prescindiendo de la iglesia en la cual actúan.

Hay una comunidad que acompaña, hay una iglesia que es madre. La primera consecuencia es la de no proponernos nunca como la referencia del camino de la fe de los hermanos: siempre hay que reactivar el envío a la iglesia, es decir a la Palabra del Señor, a la Eucaristía celebrada de domingo en domingo, a la riqueza de los dones del Espíritu que son dados a los hombres y a las mujeres de nuestras comunidades. Una de las enseñanzas siempre fundamentales y continuas de un guía es la educación para

recurrir las fuentes de la experiencia espiritual, sobre todo las ordinarias y cotidianas: la fuente de la Palabra, de la oración litúrgica, de los dones del Espíritu puestos en el corazón, que se expresan en los gestos de la caridad, del compartir, del perdón, de la paz, de la benevolencia, de la alegría, de la magnanimidad.

Nadie puede considerarse una persona decisiva para otro. Sin embargo, no es difícil caer en esta tentación de omnipotencia, cuando tal vez se fue objeto de grandes confianzas, de problemas serios, y se advierte que uno se convierte en un referente importante. Entonces sería necesario tener una pizca de serenidad interior, de capacidad de sonreír y de tomar las debidas distancias de sí mismos. Se lo puede hacer sin tomar distancia del otro, del amor y del afecto por él; no se lo abandona, sino que se lo restituye a la maternidad que nos precede y nos continúa, la de la iglesia. Solo esto permite la necesaria capacidad de no dejarse implicar de manera exhaustiva por los asuntos que nos son confiados. ¿Cómo se hace para no dejarse implicar cuando están en juego las cuestiones más radicales y más profundas? Se puede hacer sólo si se sabe que no se está solo, y si aprendiste a remitir a una maternidad de la iglesia dentro de la cual tu mismo vives tu ministerio y tu servicio.

Un último aspecto de contexto: la escucha del magisterio del obispo de Milán en estos años. La Escuela nace en nuestra diócesis también por el trabajo y el magisterio del Card. Martini. Su preocupación en estos años en el servicio a nuestra iglesia, fue la de un obispo que percibe que no debe sólo instruir a sus fieles, sino que debe acompañarlos en una interiorización que pide discernimiento y paciencia. Creo que existe esta sabiduría pastoral, por ejemplo, en la intuición escrita en la carta *Hablo a tu corazón* que convierte en regla de vida las indicaciones magisteriales de sus primeros planes pastorales.<sup>107</sup> O bien en el modo con el cual él guió primero la experiencia de discernimiento vocacional ofrecida a los jóvenes en el Gruppo Samuele,<sup>108</sup> como también la podemos encontrar en el texto *El Evangelio para tu libertad*. La experiencia del Gruppo Samuele, que aun continúa desde hace doce años aunque ya no más guiado por su obispo, habla del cuidado por el acompañamiento personal, por la interiorización del Evangelio en una forma de vida, en un discernimiento espiritual.

### ***Libertad y confianza: Discernimiento del corazón***

Mirando los fines y los contenidos del curso no emerge tanto la preocupación por dar instrumentos propiamente técnicos, de naturaleza espiritual o psicológica. Ciertamente la competencia específica es útil. Cuanto más atento también se está a las dimensiones antropológicas y culturales, tanto mejor se logra evitar graves errores. Pero precisamente porque la aventura del acompañamiento es una aventura de libertad y una cuestión espiritual, la preocupación que emerge de los contenidos de la Escuela es custodiar la libertad y la docilidad del corazón de quien acompaña. Es favorecer las preguntas sobre sí mismo planteadas en la escucha del camino de los otros. No se decide primero dónde ir y qué calles deba tomar el camino de quien somos llamados a acompañar. Un guía lo debe saber. Él parte pero sin haber ya definido el recorrido, porque éste se cumple en el corazón del hombre y de la

---

107 C. M. MARTINI, *Parlo al tuo cuore*, Centro ambrosiano, Milano 1996; *Regno-doc*17,1996,525.

108 La experiencia del Gruppo Samuele nace en 1987 como itinerario ofrecido a jóvenes de 18 años en adelante, disponibles para un discernimiento vocacional de amplio espectro. Se trata de una serie de encuentros a lo largo de un año que quieren dar los instrumentos para el discernimiento. El camino implica también a los sacerdotes o las personas que acompañan a los jóvenes, porque ofrece una tipología de discernimiento para desarrollar después con el propio director espiritual. El fin del curso prevee una “carta de fructificación”, con la intención de llegar a la decisión vocacional reconocida y posible en el camino de cada uno. El recorrido tomó forma escrita en el libro C. M. MARTINI y COLABORADORES, *Il Vangelo per la tua libertà*, Ancora, Milano 1995 (1ª ed. 1991)

mujer que él acompaña, y en su relación con el Señor. La cuestión atañe a la libertad y a la relación, a la entrega de cada uno al Señor Jesús.

Desde este punto de vista algunas categorías se convirtieron en centrales: discernimiento, relación, libertad, acompañamiento, combate, crisis, resistencia, crecimiento, opción.<sup>109</sup> Los contenidos de los encuentros que son propuestos no nacieron de un planteo teórico, sino del trabajo de un equipo que guía a los participantes en cada curso, y que se somete continuamente a verificación.

Si en el centro está la libertad y la profundidad de la vida interior de la persona, la preocupación mayor no es tanto saber qué cosa decir o a qué elecciones conducir, sino el cuidado para que se llegue a la verdad del corazón, a aquella verdad que no teme pasar a través de una intensa purificación, una lucha, un combate. Ella conoce resistencia y crisis, partes verdaderas del camino, para discernir toda inautenticidad, para convertirse del pecado hacia una libertad más verdadera, una decisión que sea entrega de sí al Señor.

Podemos decirlo con las palabras de Guardini. Él, como hombre luminoso, no tiene miedo de adentrarse en lo profundo y tiene conciencia que cuando se ayuda a construir en nosotros mismos un corazón nuevo se entra en una empresa verdaderamente trabajosa: “El hombre debe hacerse bueno. Todo lo que el hombre es constituye la materia prima. Sin embargo la materia con la cual deberá ser formado no es solo indefinida sino que es resistente, se rebela, es confusa, es corrupta. Por lo tanto debe ser plasmada por la intención que como criterio normativo interior ordenará todo, como escala de valores gobernará todo, como sentido intrínseco se manifestará. Si nos examinamos a nosotros mismos bajo este aspecto vemos que de nuestro ser viviente se capta solo un sutil estrato superficial, el resto permanece oculto como tierra intacta donde el arado no llega. Una tarea descorazonadora la de hacerse buenos. Empresa extraordinaria que cumplen los santos. Santo es un hombre que se puso en camino con todo su ser, y que la luz divina ilumina y transforma a todo nivel. Nosotros, ¿cómo nos presentaremos ante Dios?”<sup>110</sup>

Si somos llamados a ser guías que acompañan debemos ayudar a llegar allí “donde el arado no llega”. Más allá de la superficie, al corazón de las personas. No porque entramos nosotros desde el exterior y con violencia, sino porque ayudamos a reconocer que Otro ha entrado desde siempre, a reconocer el corazón que ama porque es amado. Esta es la vida del corazón, abierta nuevamente por el Señor cada vez que el pecado la cierra. Discernir el misterio de esta apertura siempre posible y siempre nueva del corazón es la pasión de acompañar los caminos espirituales de los hermanos, y en ellos reconocerse todos hijos del mismo amor que redime.

### ***Miedos y esperanzas de un guía***

No es sin aprehensión que se acepta a convertirse en referencia para el camino de fe de una persona. Intentemos poner nombre a esta aprehensión y a este temor.

Sobre todo existe, muy frecuentemente, la sensación de ser aplastado por una responsabilidad excesiva. Parece demasiado lo que el Señor nos pide, y desde el horizonte de nuestra propia conciencia se perfila una desproporción que hay que interpretar más que colmar. La lectura más verdadera es la que hace de ello un lugar donde encontrar una sabiduría que nos supera, nos precede y nos lleva. Pablo la llama sabiduría de la cruz, en la cual clavar todo pecado y encomendar a todo hermano. Así, en efecto,

---

109 Este es un ejemplo de los títulos de los encuentros: “La libertad y el corazón del acompañante y del acompañado”; “Dirección espiritual y discernimiento espiritual”; “Discernimiento espiritual y discernimiento vocacional”; “El combate espiritual”; “Resistencia y crecimiento”; “La crisis espiritual”; “Los dones y las porciones”; “El padre espiritual”; “La tradición del guía espiritual en la iglesia de Oriente y de Occidente”; “La cualidad de la relación”; “La comunicación”; “Palabra de Dios y discernimiento”; “La elección y las elecciones”; “El proceso de la decisión”.

110 R. GUARDINI, *Le cose ultime*, Vita e pensiero, Milano 1997, 49-50.



Pablo relea su ministerio en Mileto despidiéndose de los cristianos de Éfeso: *Ahora os encomiendo a Dios y a la Palabra de su gracia (Hch 20,32)*. Nosotros no somos jamás la palabra decisiva para una persona. Ésta es la razón por la cual el temor merece ser superado.

Muchas veces el temor tiene raíces serias, está ligada al hecho que nosotros no nos sentimos discípulos convincentes y sabemos que no lo somos, conocemos fragilidades, cansancios, imperfecciones, retrocesos, riesgos de volver a tomar para nosotros cosas que le regalamos cuando nos entregamos a Él. Cada vez Pablo vuelve a conducir su ministerio hacia la sabiduría de la cruz que asume la debilidad llamada fuerza de Dios (1Co 1,17-31), la locura de la cruz en oposición a la sabiduría de los hombres. Pablo evidencia que la locura de la cruz es precisamente lo que transforma la debilidad verdadera y escandalosa en real punto de fuerza. La fragilidad se convierte en un recurso, no un impedimento. No es retórica, es el acto de fe con el cual se entrega a la sabiduría de la cruz que nos salva, mientras nos reconocemos pecadores precisamente allí donde somos llamados a sostener el camino de otros.

Puede ser que un guía tenga temor también porque teme implicarse demasiado poco o, más frecuentemente, implicarse demasiado. Temores sanos, que expresan pasión. Pero también sobre este punto el temor no debe frenar. En todo caso es una razón más para crecer en una sabiduría auténtica. El implicarse excesivamente podría transformarse en no libre, por lo tanto no luminoso, incapaz de hacer intuir aquello que está verdaderamente en juego. Pero también quedarse fuera y no dejarse implicar es un riesgo efectivo. Entonces se aprende a cultivar mejor una libertad del corazón, a cultivarla profundamente.

En realidad esta libertad y este equilibrio en el dejarse implicar y en el permanecer libre no se la encuentra como un estado ya dado, preconstituido sobre una experiencia hecha también de pasos inciertos y de errores. Uno aprende caminando la modalidad del justo dejarse implicar; es difícil partir ya como maestros en esto. Se aprende con el ejercicio, y nunca está acabado. No sólo esto. Es necesario estar atentos porque, aún cuando tuviéramos nosotros la implicación justa, podrían equivocarse los otros. Sucede que aquellos que se dejan guiar podrían investir de manera equivocada a quien los acompaña, podrían aferrarse más que confiarse, interpretarnos como los salvadores que no somos. Por otra parte, hoy, esto es muy fácil. No sólo para aquellos, que viven una necesidad insatisfecha de referencias firmes, sino también para nosotros. Bajo el aspecto humano, hoy, ser personas importantes para los otros gratifica mucho. Entonces uno se da cuenta que está invistiendo mucho también afectivamente y emotivamente desde este punto de vista. Hoy mucha gente ya no es escuchada por nadie, y cuando encuentra alguien que tiene la paciencia de escucharla y caminar juntos la quiere con toda el alma.

Una relación de acompañamiento en la fe es una relación de un auto investirse emotivo. La conciencia de esto constituye el temor y la fascinación de la guía. No es raro encontrar instintivamente justa la opción de estar un poco distantes, de no dejarse implicar demasiado. Pero no es ni siquiera éste el camino justo, porque la vocación de acompañar es la de convertirse en capaces de relaciones verdaderas, de comprometerse a sí mismo y la propia capacidad de amar. Es el desafío de una forma de relación y de amor en la libertad del Amado y del Amor. En esto el Señor nos introdujo, precisamente en su hacerse cargo de nosotros, en su ligarse a los hombres; también en el coraje de dejarlos, de confiarlos al Padre dándoles el Espíritu, el Maestro interior.

Esta iniciativa, promovida en el seno de la formación permanente del clero de Milán, no se dirige solo a sacerdotes sino que ha sido intencionalmente ya desde el primer año dirigida también a personas que, en la vida consagrada o bien como laicos, viven responsablemente el deber de formadores de caminos espirituales. Un signo de iglesia, de una iglesia que valoriza los dones de cada uno.

La forma de la Escuela no desea ser la académica, sólo de clases, sino precisamente porque intenta reflexionar, elaborar lo vivido y acompañar la lectura de la experiencia, tiene la forma de un laboratorio, hecho a través de trabajos de grupo, comunicaciones, ejercicios guiados.

Está aún en fase experimental, y permanecerá probablemente tal, porque entiende plasmarse a partir de los pedidos que nacen de las bases. Por ahora se desarrolla en un curso básico y en un bienio de profundización, donde los temas que emergieron son retomados y profundizados.

Nos confiamos a maestros y guías espirituales<sup>111</sup> que tienen ya una experiencia analizada, y que nos ayudaron a leer lo vivido.

No tiene pretensiones excesivas, sino que quiere ser un signo: de una iglesia que pide siempre más a todos, sacerdotes, religiosos, laicos, que se hagan cargo de la fe de los hermanos para acompañar los caminos personales de tantos creyentes y de hombres y mujeres en búsqueda, y que debe por esto dar también los instrumentos para formarse, custodiar las condiciones eclesiales de vivacidad y de sensibilidad espiritual para que este pedido encuentre siempre hombres y mujeres listos para responder al deber de hacerse compañeros de viaje de los caminos de fe.

### **Bibliografía orientadora**

MENDIZABAL Luis María, Dirección espiritual, teoría y práctica, BAC, Madrid 1978

GIORDANI Bruno, Encuentro de ayuda espiritual, Atenas, Madrid 1985

NEMECK Francis Kelly - COOMBS Marie Theresa, El camino de la dirección espiritual, Ed. De Espiritualidad, Madrid 1987

RODRIGUEZ MELGAREJO Guillermo, Formación y Dirección Espiritual, Centro de Publicaciones del CELAM, Santa Fe de Bogotá 1996 (2ª Edición)

---

<sup>111</sup> Entre los relatores: card. Carlo Maria Martini, mons. Renato Corti, Enzo Bianchi, Ezio Bolis, Carlo Bresciani, Franco Brovelli, Natanaele Fantini, Angelo Cazzaniga, Amedeo Cencini, Silvano Fausti, Franco Garelli, Paola Magna, Alessandro Manenti, Severino Pagani, Enrico Parolari, Pierantonio Tremolada, Gabriela Tripani.

## **PASTORAL SACERDOTAL EL DOMINGO DEL SACERDOTE**

*IGNACIO OÑATIBIA*

*Facultad de Teología. Vitoria-Gasteiz*

Es un tema que hemos visto tratado muchas veces en revistas y congresos. Se aborda casi siempre desde las dificultades que encuentra el sacerdote para "gustar" personalmente el domingo. Se señalan, por ejemplo: el excesivo número de misas que le toca presidir; el tener que trajinar de una iglesia a otra; el trabajo y la dificultad que comporta el preparar y dirigir tantas misas; la imposibilidad de crear un clima pascual-festivo en la tercera o cuarta misa; la concurrencia de intereses pastorales bastante dispares: misas, catequesis, bautizos, matrimonios, exequias, "jornadas"...; después de los agobios de la mañana, la sombría soledad de las tardes de domingo. En las encuestas a sacerdotes, a la verdad, el domingo no muestra un rostro excesivamente placentero.

Sin negar que este enfoque puede propiciar atinadas y sabrosas reflexiones pastorales<sup>1</sup>, he preferido abordar el tema desde la teología (desde la teología del domingo y del sacerdocio), para ver cómo se iluminan mutuamente estas dos realidades<sup>2</sup>.

De la misma manera que decimos que el domingo es "el día del cristiano" y el cristiano, a su vez, en expresión de san Agustín, "el hombre del domingo" (*dominicus homo*)<sup>3</sup>, así podemos afirmar también que el domingo es "el día del sacerdote", y el sacerdote, por su parte, "el hombre del domingo", ambas cosas de una manera peculiar.

Mas, para evitar equívocos, debemos dejar bien sentada desde el principio la igualdad fundamental de sacerdotes y fieles en lo que a experiencia del domingo se refiere. La ordenación presbiteral no le hace perder al sacerdote su condición de bautizado, miembro del cuerpo sacerdotal de Cristo. Lo que hay de sustantivo en su existencia cristiana le viene del bautismo; lo que ha sobrevenido después tiene carácter "adjetivo", funcional. Así su capacidad para participar del misterio salvador de Cristo, por ejemplo en las celebraciones litúrgicas, la debe, el presbítero, al sacerdocio común con el que fue investido en el bautismo.

A este nivel la igualdad es total en todos los miembros de la Iglesia: nadie es superior a nadie. "Las cosas más importantes son comunes a todos: el bautismo, el ser salvados por la fe, tener a Dios como Padre, participar de la vida del Espíritu"<sup>4</sup>. Por tanto, también la capacidad para vivir el misterio del domingo, tanto el sacerdote como el simple laico, la tienen del bautismo y fundamentalmente es igual en ambos.

Una vez hecha esta afirmación con el necesario énfasis, debemos añadir a renglón seguido que el domingo del sacerdote presenta características específicas. En el Cuerpo de Cristo cada miembro tiene su función; al presbítero le competen, en virtud de su ordenación, unas funciones ministeriales que le son propias. Es precisamente el domingo cuando se ve obligado a ejercerlas con más intensidad; es el día de la semana en el que con más claridad aparece la función que le corresponde en el interior de la comunidad. Cabría por eso hablar del domingo como "epifanía" del sacerdote (de igual manera y por la misma razón que decimos que es "epifanía" de la Iglesia).

El presbítero es el servidor nato del domingo, el primer agente de la pastoral del domingo. Toda su actividad ministerial gira alrededor del domingo. La calidad de la celebración del domingo en su comunidad dependerá en buena medida de su propia visión y experiencia personal del domingo y de sus desvelos pastorales.

Es muy rica la teología del domingo. No lo es menos la del sacerdocio. Las conexiones entre ambas son muchas y variadas. Vamos a reflexionar sólo sobre algunas de ellas. En última instancia, el misterio que el domingo celebra es el mismo misterio que el sacerdote está llamado a servir: para el sacerdote, vivir en profundidad el misterio del domingo equivale a vivir en plenitud su sacerdocio.

## EL DOMINGO, CELEBRACIÓN DE LA OBRA HISTÓRICA DE LA REDENCIÓN

El domingo es ante todo el día de la Resurrección: memorial de aquel acontecimiento admirable que constituye el comienzo y fundamento de cuanto profesa la fe cristiana (cf. 1 Co 15, 14-17; DD 19-22)<sup>5</sup>. Pero la Iglesia celebra ese día la Resurrección del que fuera crucificado, muerto y sepultado; al conmemorar la Resurrección, no puede menos de recordar inseparablemente la Muerte redentora. El domingo es por eso mismo memorial del Misterio pascual: es Pascua, Pascua semanal. Mas este Misterio culminante de la vida de Cristo forma una unidad infrangible con el resto de los misterios de la vida terrena de Jesús: al conmemorar uno, se conmemoran también todos los demás. Cada domingo celebra "todo el misterio de Cristo": la Iglesia recorre con su Esposo el itinerario que a éste le trajo del seno del Padre y lo condujo de nuevo a él (cf. Jn 16, 28). Mas, por último, el Misterio de Cristo es recapitulación de toda la economía de la salvación, incluida la creación (DD 8-18).

Cuando el domingo celebramos el misterio de Cristo, conmemoramos y celebramos toda la historia de la salvación. Para recordárnoslo están las lecturas del Antiguo y Nuevo Testamento que hacemos los domingos. He aquí en apretada síntesis la dimensión histórico-salvífica (ciertamente la primordial) del misterio del domingo.

No sabría decir hasta qué punto los responsables de la pastoral somos conscientes de la importancia que tiene este hecho: que cada siete días, gracias a la celebración del domingo, el pueblo cristiano vuelva su mirada a la historia de la salvación y recuerde, repase, medite y celebre la obra salvífica que a lo largo de los siglos Dios Padre ha realizado en favor de la humanidad por medio de su Hijo, por la fuerza del Espíritu Santo. No es cuestión de simple erudición histórica. La motivación de esta opción pedagógica de la Iglesia toca las raíces mismas de la esencia del cristianismo.

Porque el cristianismo -la vida cristiana- no es ante todo un cuerpo de doctrina o de proposiciones de fe que debemos creer; no es un código de normas y preceptos que debemos cumplir, no es, primordialmente, ni dogma ni moral. El cristianismo, en su realidad más profunda, es sobre todo historia, "historia salutis", historia de la salvación. Es la obra salvífica ("opus redemptionis") que Dios Padre, en su infinita misericordia, ha realizado en la historia por medio de sus "dos manos" -el Verbo y el Espíritu- en favor de la humanidad.

En el fondo y primordialmente, el cristianismo es "opus Dei", acción de Dios. Y es importante resaltarlo.

Pero es importante también hacer resaltar que, al conmemorar litúrgicamente el Misterio de la salvación, éste "se hace presente", "se actualiza", "se realiza" en la celebración de la Iglesia, de manera que el Misterio se pone al alcance del pueblo creyente, para que pueda tomar parte y comulgar de él, sumergirse en el Misterio, como lo hiciera por vez primera en el bautismo. De esta suerte el pueblo cristiano, cada ocho días, vuelve a sus orígenes a cobrar nuevas fuerzas para seguir adelante en el camino de la salvación, y de este modo el proyecto salvífico de Dios prosigue su andadura. Naturalmente, todo esto se verifica con plena verdad y densidad en la Eucaristía dominical, que por eso constituye el centro, la cima y el corazón del domingo cristiano.

Cuanto llevamos dicho en este primer apartado tiene mucho que ver con nuestro sacerdocio, con nuestro quehacer ministerial. Es más; nos lleva a la entraña misma de nuestro sacerdocio. Porque, cuando fuimos ordenados, fuimos enviados para ser los servidores de la obra salvífica de Dios; para ser sus colaboradores en la etapa presente de la historia de la salvación; es decir, para ser ministros del misterio salvador que el domingo celebra. Estamos ante una dimensión importante de la teología del

sacerdocio, recuperada recientemente, que acaso no haya recibido todavía toda la atención que se merece.

Efectivamente, al estudiar las oraciones de ordenación de obispos, presbíteros y diáconos en todas las tradiciones litúrgicas, observaron los estudiosos que esos textos sitúan la ordenación en el contexto de la historia de la salvación contemplada en su conjunto, como si dicho acontecimiento litúrgico fuera parte o momento de esa historia. Dan a entender que Dios, para realizar en la historia su proyecto de salvar a la humanidad, en cada etapa de esa historia escoge auxiliares y los envía para que sean sus colaboradores ("synergoi"), servidores ("diakonoi"), ministros ("hyperetai", "oikonomoi") en la obra salvífica ("ergon tou Theou"). Esas oraciones colocan al nuevo obispo, presbítero o diácono en la sucesión de los que en otras etapas de la historia salvífica fueron ilustres servidores y colaboradores del plan de Dios<sup>6</sup>. Entre sus predecesores, en la Antigua Alianza, figuran patriarcas como Abrahán y Moisés, reyes como David, sacerdotes como Aarón y los levitas, profetas como Isaías, los setenta Ancianos... Entre las figuras o "tipos" de los ministros cristianos está el propio Jesucristo, porque "cuando llegó la plenitud de los tiempos, enviaste al mundo, Padre santo, a tu Hijo Jesús, Apóstol y Pontífice de la fe que profesamos; él, movido por el Espíritu Santo, se ofreció a ti como sacrificio sin mancha y, habiendo consagrado a los apóstoles con la verdad, los hizo partícipes de su misión"<sup>7</sup>.

Aquí es donde entramos nosotros: directamente, en la sucesión de los apóstoles; pero, a través de ellos, también en la sucesión de Cristo y de los insignes servidores de la Antigua Alianza. Todos ellos y nosotros estamos al servicio del mismo plan salvífico. Todos ellos y nosotros somos animadores de la misma historia de la salvación. Todos ellos y nosotros somos colaboradores de Dios en su "Obra Máxima" de la redención humana. Para idéntico cometido todos ellos y nosotros hemos recibido el mismo Espíritu Santo<sup>8</sup>.

En la sucesión de los Apóstoles e igual que para ellos, también para nosotros la primera misión es la de ser, para nuestras comunidades, testigos y memoria viva de los acontecimientos salvadores que tuvieron lugar, empezando en Galilea, en toda Judea y Jerusalén y culminaron en la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. Debe ser tarea nuestra mantener al pueblo cristiano en contacto permanente y vital con estos misterios que son el origen de la vida de la Iglesia. Para ello, previa y concomitantemente, deberemos actuar de "mistagogos", iniciando incansablemente al pueblo cristiano en el misterio, es decir, ayudándole a que comprenda primeramente en profundidad el significado del misterio salvador en su doble sentido: como acontecimiento que tuvo lugar una vez en la historia y como misterio que se actualiza en la celebración, y ayudándole luego a participar plena y fructuosamente del misterio salvador que la celebración pone a su alcance. ¡Quehacer de mistagogos, sublime quehacer! La celebración misma del domingo se puede convertir en nuestra mejor aliada en esta tarea. Si enseñamos a nuestros fieles a descubrir y explotar los valores del domingo, la celebración semanal se convertirá en permanente y eficaz mistagogía.

## **EL DOMINGO, DIA DEL SEÑOR**

El nombre de "día del Señor" (*kyriakè hèmèra, dominica dies*) con que se designa al domingo desde los tiempos apostólicos nos orienta hacia dos aspectos o dimensiones del domingo; ambos tienen importancia para la vida cristiana; ambos dicen relación a nuestro sacerdocio.

Por una parte, el domingo es "día del Señor", "día señorial", porque en ese día, resucitándolo de entre los muertos, "Dios constituyó Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado" (Hch 2, 36); en ese día "Dios le exaltó sobre todo y le otorgó el Nombre sobre todo nombre... para que toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor" (Fil 2, 9, 11). Desde los mismos orígenes la Iglesia no ha cesado de proclamar, en ese día, a Jesucristo como Señor, Cabeza y Salvador único. Lo advirtió bien pronto Plinio el Joven, que hacia el año 100 escribía así al emperador Trajano: "Los cristianos

acostumbran a reunirse habitualmente un día fijo, antes del alba, para cantar alternativamente un himno a Cristo como a un dios". Desde los orígenes el domingo es un día cristocéntrico: no ha conocido otro centro que Cristo Resucitado (DD 21).

De este modo el domingo nos recuerda con fuerza una verdad importante: que toda la vida de la Iglesia gira en torno a Jesucristo; que la Iglesia no conoce otro eje que él, porque todo le ha venido a través de él; porque sabe que "ningún otro puede salvar y bajo el cielo no se nos ha dado otro nombre que pueda salvarnos" (Hch 4, 12).

Por otra parte, la aposición "día del Señor" nos descubre además un segundo aspecto importante del domingo: es el día que escogió el propio Señor para "visitar a su pueblo", para hacer acto de presencia en medio de los suyos. El mismo domingo de su resurrección y nuevamente al domingo siguiente se presentó en medio de los discípulos: "éstos se llenaron de alegría al ver al Señor" (Jn 20, 20). "El domingo es el eco del gozo, primero titubeante y después arrebatador, que los apóstoles experimentaron cuando fueron visitados por Jesús resucitado" (DD 1).

Desde esta perspectiva cabría afirmar que el domingo es el sacramento de la presencia de Jesucristo a su Iglesia, "celebración de la presencia viva del Resucitado en medio de los suyos" (DD 31). Ya sabemos que Cristo está continuamente presente en su Iglesia: una Iglesia sin Cristo es algo inimaginable. Eso no obsta para que haya momentos en la vida de la Iglesia en los que esta presencia se hace más activa, más densa, más perceptible, más cercana. Uno de esos momentos -uno de los más, importantes- es sin duda el domingo.

Entre las enseñanzas más reconfortantes que nos ha recordado el concilio Vaticano II está la doctrina sobre la multiforme presencia de Cristo a su Iglesia. El Señor ha ideado muchos medios para hacerse presente a su Iglesia y comunicarse con ella: además de la presencia eucarística bajo las especies de pan y vino, Cristo se hace presente en la asamblea cristiana, en la persona del sacerdote, en la palabra de Dios, en los sacramentos, en la oración de la Iglesia... (SC 7). Pocos pronunciamientos conciliares han sido remachados y apostillados luego por el Magisterio posterior tan reiterativamente como éste<sup>9</sup>: prueba inequívoca de la importancia que le atribuye. "Es necesario mantener constantemente viva la afirmación del discípulo ante la presencia misteriosa de Cristo: 'Es el Señor'. Nada de lo que hacemos en la liturgia puede aparecer como más importante de lo que invisible, pero realmente, hace Cristo por obra de su Espíritu"<sup>10</sup>. *La recuperación de la conciencia de esta presencia* cambiaría radicalmente la tonalidad de la vida de nuestras comunidades, y no sólo en el ámbito de la liturgia.

Los principales responsables de que este sueño se haga realidad son los sacerdotes; también aquí: en la sucesión de los apóstoles y al igual que ellos. Como enviados por el Señor, las comunidades cristianas recibían a estos como al mismo Señor: "El que os recibe a vosotros, me recibe a mí" (Mt 10, 40). Así ha visto también desde antiguo el pueblo cristiano a sus obispos, presbíteros y diáconos: como imágenes vivas (*eikon, imago*) de Jesucristo, como símbolos, signos y figuras del Señor Jesús; como si llevaran puesto el rostro de Jesús<sup>11</sup>. Los ven presidiendo la asamblea "en el nombre del Señor", ocupando el lugar que corresponde al Señor, pronunciando las palabras del Señor, realizando los mismos gestos pascuales del Señor.

La tradición ha entendido esta "re-presentación" en el sentido fuerte de la palabra: la presencia del Señor toma cuerpo en la actividad ministerial del sacerdote. Se considera al ministro como signo eficaz (sacramento) de la presencia del Señor. Esta presencia es real, no moral; es presencia activa, no estática. Las acciones litúrgico-sacramentales son más acciones de Cristo que de la misma Iglesia.

El ser sacramento de la presencia de Cristo hace del sacerdote un servidor de esa presencia a título especial. Si se quiere que el pueblo cristiano se vaya haciendo más y más sensible a la multiforme presencia de Cristo y mantenga viva esa fe a lo largo de las celebraciones y fuera de ellas, el sacerdote tendrá que tomar muy en serio su responsabilidad en este terreno. Hará falta una acción catequética

inteligente y paciente. La celebración misma del domingo, con su ritmo, su clima y sus elementos celebrativos, es el mejor momento y el instrumento más apto para esta mistagogía.

Pero ya hemos visto que la locución "domingo, día del Señor" quiere expresar además la primacía del Señor en la vida de la Iglesia. La convicción de que todos los bienes de salvación de que goza la Iglesia y que afloran rutilantes en la celebración del domingo no le brotan a la Iglesia de dentro, sino que le sobrevienen de arriba, de su Cabeza, que es Cristo. Es importante esta convicción para una vida cristiana bien estructurada.

Ahora bien, la teología nos dice que es ésa precisamente la misión específica del sacerdote (lo que distingue el sacerdocio ordenado del sacerdocio común bautismal): al ser signos de Cristo Cabeza y Pastor, en su actividad pastoral, situado frente por frente de cara a los fieles, les está recordando constantemente que Cristo lo es todo para la Iglesia; que en lo referente a la existencia cristiana la iniciativa corresponde enteramente a Cristo; que él es el origen y la fuente de la Iglesia, no sólo históricamente, sino actualmente, permanentemente.

## EL DOMINGO, DÍA DE LA IGLESIA

Es, sin duda, desde siempre, el elemento más ostensible de la celebración cristiana del domingo. Incluso "los de fuera" (como Plinio el Joven) se dan cuenta de que los cristianos, el domingo, nos reunimos. Esto, por sí solo, ya tiene una fuerza evangelizadora.

El domingo es "día de la Iglesia", día de la comunidad cristiana, en primer lugar porque es toda la Iglesia que peregrina en un lugar determinado la que celebra el domingo. Como toda celebración litúrgica, el domingo "no es acción privada, sino celebración de la Iglesia, que es sacramento de unidad...; por lo tanto, pertenece a todo el. Cuerpo de la Iglesia, influye en él y lo manifiesta" (SC 26).

En un sentido más profundo el domingo es "día de la Iglesia", porque en ese día la Iglesia celebra su propio nacimiento como nuevo pueblo de Dios; en efecto, "del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable de toda la Iglesia" (SC 5). La Iglesia es el fruto granado del misterio pascual, objeto primordial de la celebración dominical.

Tan pronto como resucitó Jesús, empezó la Iglesia a agruparse en torno al Resucitado. De la Pascua brota una fuerza de atracción y congregación (cf. Jn 12, 32). Desde entonces la Iglesia ha sentido la necesidad vital de reunirse en asamblea regularmente, semanalmente, en él recuerdo del Resucitado. La Iglesia nunca es tan plenamente Iglesia como en esas ocasiones, cuando se reúne en asamblea para celebrar el Misterio pascual; en ninguna otra circunstancia manifiesta tan diáfanoamente lo que es en su ser más profundo: de dónde viene, a dónde se dirige, qué le impulsa, de qué o, mejor, de Quién vive, qué ofrece al mundo... El crecimiento de la Iglesia se realiza especialmente en esos momentos (DD 31-37).

Esta dimensión del misterio de domingo -"día de la Iglesia"- tiene también mucho que ver con nuestra condición y nuestra misión de sacerdotes. Nos llaman "eclesiásticos" desde hace siglos, no porque los demás bautizados no sean también "hombres y mujeres de la Iglesia", eclesiásticos por tanto: el bautismo nos hace a todos pertenecer a la Iglesia por igual. Si nos llaman "eclesiásticos", "hombres de Iglesia", es porque nos ven especialmente vinculados a la Iglesia, consagrados de manera particular al servicio de la Iglesia, identificados con la *Iglesia* de suerte que podemos actuar "in persona Ecclesiae" y representarla (en el sentido fuerte de ambas expresiones).

Las oraciones de ordenación de obispos, presbíteros y diáconos, en todas las tradiciones y épocas, raramente se olvidan de recordar a los candidatos que son ordenados "para el bien común", "para el servicio de la Iglesia", "para hacer crecer a la Iglesia", "para que apacienten el rebaño de Dios", "para confirmación y estabilidad de la santa Iglesia". Es la misma doctrina que profesa el concilio Vaticano II:

"Los presbíteros... son promovidos para servir a Cristo Maestro, Sacerdote y Rey, participando en su ministerio, que construye sin cesar la Iglesia aquí en la tierra como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo" (PO I).

La misión de los sacerdotes se sitúa, pues, en la línea de continuidad de la misión de unidad que por encargo del Padre cumplió Cristo, quien a su vez la transmitió a los apóstoles y futuros servidores del proyecto salvífico de Dios. Este no consiste en salvar a los hombres individualmente y aislados entre sí, sino constituir con todos los salvados un pueblo, una familia, un cuerpo, una Iglesia. Sea cual fuere la función ministerial que ejerza el sacerdote -lo mismo en el campo de la palabra que en el de la liturgia y en el de la caridad-, la finalidad es siempre la misma: construir la Iglesia, edificar la comunidad. El ministerio apostólico es siempre "ministerium unitatis" (no solamente el del obispo). El domingo no puede menos de ser un tiempo fuerte en el ejercicio de este ministerio.

## TODO EL DÍA DOMINGO

A muchos el domingo sólo les sugiere la obligación de oír misa; para ellos, celebrar el domingo significa participar en la Eucaristía del domingo. Semejante concepción claudica por lo menos en un doble flanco: porque ve el domingo sólo desde el prisma del precepto y porque reduce la celebración del domingo a la celebración de la Eucaristía.

La Eucaristía dominical marca ciertamente el momento culminante del domingo de los cristianos y además concentra en sí todos los valores del "día del Señor". Pero el domingo no se reduce a esa celebración, que dura una hora. Es domingo todo el día: desde el atardecer del sábado hasta la medianoche del domingo. Para expresar y celebrar el rico y denso misterio del domingo, la Iglesia se vale, además de la Eucaristía, de otros muchos gestos, acciones, signos, celebraciones... Para mencionar aquí los principales: reuniones de oración (especialmente de alabanza), difusión de la palabra de Dios, gestos de caridad descanso y tiempo libre, fiesta, alegría... (DD 52-53, 55-58, 69-72).

Algunos de estos elementos celebrativos pertenecen al campo de la liturgia o de la vida espiritual; uno de ellos tiene que ver con el ministerio de la palabra; las actividades de misericordia y caridad pertenecen a otro ámbito distinto de la vida de la Iglesia. Es de notar que están representadas las tres grandes funciones vitales de la Iglesia: la "martyria", la "leitourgía" y la "diakonía". Pero hay que observar, además, que no todo se desarrolla en recinto sagrado; incluso algunos elementos celebrativos los ponen conjuntamente los creyentes y los que no lo son.

¿Qué quiere decir esto? Que el domingo es una realidad abierta; que no está encerrado en el ámbito cultural, sino que moviliza actividades que pertenecen a todos los órdenes de la vida eclesial. No se limita a una hora, sino que se extiende a lo largo de todo el día. El domingo no está cerrado dentro de sí mismo, sin conexión con los demás días de la semana; por el contrario, se presenta como "el primer día de la semana", "señor de los días", con vocación de fermento de los restantes días de la semana. Se presenta también abierto al mundo, propiciando el encuentro de creyentes y no creyentes, para celebrar y gozar también juntos de la naturaleza.

Es curioso que sacerdocio y domingo coincidan en haber pasado ambos por el mismo proceso de reducción a lo cultural. También los sacerdotes al principio, en la sucesión de los apóstoles y al igual que ellos, desempeñaban toda clase de funciones ministeriales al servicio de la comunidad, en el ámbito de la palabra, del culto y del gobierno. Se sentían también enviados a proclamar el Evangelio fuera de los límites de la Iglesia particular para cuyo servicio habían sido ordenados. Pero andando el tiempo se fueron convirtiendo en "hombres de altar", con la misión casi exclusiva de "administrar" los sacramentos a los fieles. Esta concepción reduccionista del sacerdocio ha perdurado más de mil años: hasta los umbrales del Vaticano II.



En los años que precedieron al último concilio, algunos investigadores -analizando el Nuevo Testamento, los escritos de los Santos Padres y los documentos litúrgicos antiguos- llegaron a la conclusión de que la misión de los ministros ordenados en la Iglesia se debe contemplar a la luz del misterio de los apóstoles y que sus funciones, al igual que las de los apóstoles, no se reducen a las que desempeñan en torno al altar, sino que presentan una gran variedad e invaden todos los espacios de la vida de la Iglesia. Se empezó a hablar de "pluralismo de las funciones ministeriales" y de "triple munus". Este redescubrimiento ha significado un paso muy importante en la renovación de la teología del ministerio en nuestros días.

La atención a esta visión aperturista del domingo y del sacerdocio no tiene por qué redundar en merma de la indiscutible primacía de la celebración eucarística, pero puede ayudar a revalorizar los demás elementos celebrativos del domingo. No podemos olvidar que la Iglesia no se edifica solamente por la fuerza de los sacramentos, sino que contribuyen también a su crecimiento la Palabra de Dios, la fe, la esperanza, la caridad y la misión. El domingo debe aparecer también como "el día de la Palabra de Dios", como "el día de la fraternidad cristiana" y como "el día de la misión" (DD 38-41, 45, 69-72).

Al mismo tiempo deben saltar a la vista las conexiones profundas que lo vinculan con la vida. En la celebración cristiana del domingo deben encontrar eco los combates, los anhelos, las tristezas, las alegrías, las necesidades, los problemas y los triunfos de la propia comunidad y de la sociedad. El domingo se mostrará entonces también "día de alegría y fiesta", "día de descanso", "día de la solidaridad humana", en una palabra "día del hombre" (DD 55, 58. 64-68. 73). "No sólo la Eucaristía dominical, sino todo el domingo se convierte en una gran escuela de caridad, de justicia y de caridad" (DD 73).

Se podría haber ampliado sin duda el abanico de las conexiones entre los significados del domingo y las dimensiones del sacerdocio. Esperamos que los ejemplos que hemos seleccionado hayan dejado claro que, por una parte, la conciencia de las significaciones reales de su sacerdocio debe ayudar a los ministros de la Iglesia a vivir personalmente y a cultivar pastoralmente de un modo más profundo "la riqueza espiritual y pastoral" del domingo (DD 81) y, por otra, que la celebración del domingo está llamada a alimentar y avivar en ellos el carisma que recibieron por la imposición de las manos (cf. 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6).

IGNACIO OÑATIBIA  
Facultad de Teología, Vitoria-Gasteiz

<sup>1</sup> Sin salir de nuestro entorno familiar, podemos señalar J.Gomis, *El diumenge del capellà: Qüestions de vida cristiana* n. 41 (1968) 67-73; R. GONZÁLEZ, *Los problemas del sacerdote sobrecargado en domingo: Phase 28* (1988) 151-157; ID., *El domingo en la vida del sacerdote y del aspirante al sacerdocio: AA.VV., El domingo, fiesta primordial de los cristianos*, Madrid, 1992, 175-186

<sup>2</sup> Aunque nuestras reflexiones las hayamos hecho pensando directamente en los presbíteros, valen también para los obispos y los diáconos, con las pertinentes acomodaciones.

<sup>3</sup> *Retract.* 1, 19, 8.

<sup>4</sup> Juan Crisóstomo, *In Eph. Hom. 11, 1*; PG 62, 81; cf. ID. *In 2 Thess. Hom. 4, 4*; PG 50, 654.

<sup>5</sup> La sigla DD remite a JUAN PABLO II. Carta apost. "Dies Domini", sobre la santificación del domingo, del 31 de mayo de 1998.

<sup>6</sup> Cf. CHANOINES REGULIERS DE MONDAYE, *L'éveque d'après les prières d'ordination: AA.VV., L'épiscopat et l'Église universelle*, París, 1964. 739-780. Cuanto se afirma aquí del obispo es aplicable a los presbíteros y a los diáconos.

<sup>7</sup> Pontifical Romano. Ordenación del obispo, de los presbíteros y de los diáconos, 2º ed. típica, Madrid, 1998, 107.

<sup>8</sup> Esto justifica el recurso a la tipología bíblica que hace la liturgia de la ordenaciones desde los documentos más antiguos y la teología patristica de los ministerios.

<sup>9</sup> Cf. PABLO VI, enc. "*Mysterium fidei*" (1965); Instr. "*Eucharisticum Mysterium*" (1967); *Ordenación General del Misal Romano* (1969); *Ordenación General de la Liturgia de las Horas* (1971); *Rito de la Comunión y del culto eucarístico fuera de la misa* (1973); *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine* (1987); JUAN PABLO II, carta apost. "*Vicesimus quintus annus*" (1989).

<sup>10</sup> JUAN PABLO II, carta apost. "*Vicesimus quintus annus*", n.10.

<sup>11</sup> "Christi vultum portans": *Didasalia Apostolorum*, II, 12, 1; "figuram ferunt Christi": Hesiquio, *In Lev.* 9,22.

## ESPIRITUALIDAD

### **Espiritualidad y actividad -Espiritualidad de la acción-**

---

*Víctor M. Fernández*

*Diócesis de Río Cuarto*

*¿Realmente puede vivirse una espiritualidad en la acción? Es indispensable este planteo para que la espiritualidad no sea vivida al margen de la actividad o en conflicto con ella, creando una división interior, una fragmentariedad que no permite que la actividad apostólica sea fuente de gozo y de crecimiento. Y la respuesta es clave para poder entender todo lo que significa “santificarse en el ejercicio del ministerio”.*

#### **1. Sin excusas.**

Las personas que tienen dificultades especiales para orar, o que se llenan de actividades para escapar de conflictos y angustias interiores, tienen la tendencia a despreciar los “espiritualismos” y a insistir en formas “normales” de espiritualidad. Manifiestan entonces que hay que descubrir a Dios en medio de la actividad, que hay que orar en medio del trabajo, que hay que darle prioridad al cumplimiento del deber o al servicio, y que eso es más valioso que estar dos horas arrodillado o hacer muchos retiros. Ciertamente, todo esto es verdad, pero decir esto es lo mismo que decir nada, ya que estas afirmaciones por sí solas no producen cambio alguno, y sirven como excusa para prescindir directamente de todo tiempo de oración. Además, es probable que el tiempo que podría usarse para orar se utilice a veces para prolongar el tiempo que se usa haciendo zapping con el televisor, charlando interminable y frecuentemente con alguna amiga, o navegando varias horas por Internet sin una finalidad precisa.

No es esa la salida que proponemos aquí. Pero tampoco caeremos en otra respuesta fácil: decir que se trata simplemente de prolongar el tiempo de oración, o de alimentar la actividad multiplicando los momentos de oración personal.

Se trata más bien de desarrollar una auténtica “espiritualidad de la acción” que unifique de una manera concreta, práctica, existencial, afectiva y real, la *actividad* y la *espiritualidad*, de manera que se alimenten simultáneamente *la una a la otra*.

#### **2. ¿Una espiritualidad “en relación” con la actividad?**

Se ha avanzado mucho en mostrar que la actividad evangelizadora debe alimentarse con una intensa vida espiritual. También se ha profundizado la otra cara de esta misma convicción diciendo que una espiritualidad auténtica debe llevar a la acción. Esta es una espiritualidad valiosa porque no está completamente desligada de la actividad sino en relación con ella.

Por ejemplo, tanto un sacerdote, como un catequista o un misionero, aunque de hecho no lo hagan, reconocen fácilmente que es necesario un poco de oración para sostener su actividad, para motivarse a servir a los demás, para superar las dificultades que surgen en la tarea. También puede suceder que algunos hagan retiros para ayudarse a resolver determinadas crisis que se plantean en torno a su ministerio o a su propia función en la Iglesia. Y muchas veces sucede que estos períodos de oración verdaderamente ayudan a ser más generosos, a dominar rencores, a crecer en actitudes de servicio, etc. También puede suceder que todos los días se reserven algunos minutos para orar, y que, siguiendo algunos consejos espirituales, esos momentos sean verdaderos oasis de paz que ayuden a recomponerse y a seguir en la lucha. Todo esto es una espiritualidad “en buenas relaciones” con la acción.

Pero esto no basta. Porque todo esto todavía no es una “espiritualidad *de* la acción misma” que unifique la vida y elimine los conflictos más profundos entre espiritualidad y actividad. Es más, puede suceder

que en algunos casos, al encontrar un modo de orar verdaderamente satisfactorio, la persona necesite más espacios de soledad. Entonces, esa espiritualidad que inicialmente le ayudó a recomponerse o fortaleció su voluntad para el trabajo, luego se convierte en una necesidad personal que hay que defender, y la actividad comienza a vivirse de un modo tensionante y en conflicto con esa vida interior.

Por otra parte, puede ocurrir que no termine de lograrse una adecuada relación entre espiritualidad y actividad a causa del siguiente error teológico:

*“La actividad exterior del hombre no sería campo de acción del Espíritu, que trabaja la interioridad... Y toma carta de ciudadanía la siguiente paradoja: el ejercicio del ministerio es fuente de liberación y salvación para sus destinatarios, pero no para quien lo ejerce”.*<sup>112</sup>

Pero es importante saber cuál ejercicio, qué tipo de ejercicio, qué modalidad de actividad es terreno propicio para la acción del Espíritu en los corazones. No se trata de *mucho* hacer sino de *“buen hacer”*.

Ciertamente, la madre Teresa de Calcuta no nos presenta el ideal del humanismo griego donde lo primero era el cultivo de sí mismo, tanto física como moral y espiritualmente. La Madre Teresa unificaba su vida en el amor activo que era al mismo tiempo profundamente “contemplativo en la actividad”. Esto le requería ciertamente reservar espacios del día exclusivamente para la oración. Pero la clave está en que oraba de tal manera que era también “activa en la oración”. Era una oración no al margen de la actividad, sino una suerte de hoguera interior de amor que se alimentaba en la oración y en la actividad al mismo tiempo, hoguera que daba calor a su existencia también en el corazón mismo de la actividad. Por eso, aunque no logró mantener un cuerpo en forma, y sus arrugas expresaban también las tensiones propias de su actividad, sin embargo vivió muchos años, con relativa buena salud, con una gran juventud interior, con una notable madurez humana. Ella ciertamente logró vivir las últimas décadas de su vida en unidad y armonía, logradas a partir de un determinado ejercicio cotidiano, de un modo de vivir que unificaba admirablemente la espiritualidad con la actividad.

### **3. La espiritualidad de la acción misma**

Pero ahora veamos concretamente *cómo* es una espiritualidad de la acción misma.

La Comisión episcopal del Clero de España expresó que el ejercicio del ministerio no es una vía de santificación entre otras, sino la “vía *eminente* de santificación, de manera que los demás medios deben ordenarse al fructuoso ejercicio del ministerio”.<sup>113</sup>

En este mismo sentido, tenemos que decir que, si se asume que la propia actividad evangelizadora es el modo eminente como se expresa el amor a Dios y al prójimo —eje de la vida espiritual en constante crecimiento—, entonces se puede reconocer que un crecimiento permanente como evangelizadores permite al mismo tiempo alcanzar la verdadera armonía entre espiritualidad y actividad. Pero esto se realiza concretamente cuando la *modalidad* propia de ese amor está determinada por la *modalidad* de la misión específica que se debe cumplir. En ese sentido, hay que sostener que es la misión la que determina las características de la propia espiritualidad, y no al revés. Es decir: el amor se encarna en una misión que lo tiñe con notas peculiares.

Veamos ahora en qué consistiría una espiritualidad de la acción misma a partir de cinco ejemplos concretos: el de un párroco, el de un matrimonio cristiano, el de un catequista, el de un religioso, y el de un plan pastoral. De la percepción conjunta de estas cinco “espiritualidades de la acción” puede brotar luz para una mejor comprensión de cada una, que se sitúa así en el contexto de la riqueza eclesial.

#### **3.1. Un párroco.**

---

<sup>112</sup> COMISION EPISCOPAL DEL CLERO (España), *Espiritualidad sacerdotal y ministerio*, en *Pastores* 2 (1995), I.2.

<sup>113</sup> *Ibid.*, I.5.

Gracias a Dios, en la espiritualidad específica del clero diocesano se ha progresado bastante al identificar como eje unificador de esta espiritualidad a la caridad “pastoral”, expresado de otro modo al decir que el cura diocesano se santifica ante todo “en el ejercicio mismo del ministerio”(PO 13). Pero veamos algunas maneras concretas como puede vivirse esta espiritualidad en el mismo ejercicio del ministerio:

a. La misma imagen de Dios, con el cual se encuentra el párroco en la oración personal y en la celebración litúrgica, está hondamente marcada por la identidad pastoral. Dios es percibido y amado por el pastor ante todo como fuente de vida para los demás, como plenitud que es a la vez un manantial desbordante de vida para el pueblo:

*“Se trata de un amor cautivado por la gracia, por el Dios que es Vida y hace participar al hombre de su vida divina; es un amor agradecido y admirado ante el Dios generoso que se comunica, que salva al hombre... Y puesto que ni el sacerdocio ni la caridad se terminan, podríamos decir que la alegría suprema y definitiva de un cura será encontrarse plenamente con Dios y gozar viéndolo comunicar su Vida al pueblo feliz y liberado”.*<sup>114</sup>

Esto es sumamente importante, porque la misma imagen de Dios hace que ya en el encuentro íntimo con él brote un impulso hacia la actividad pastoral.

b. Esta adoración a Dios como fuente de vida hace que la espiritualidad del sacerdote sea profundamente sacramental, ya que es particularmente en los Sacramentos –sobre todo en la Eucaristía– donde el Señor se hace presente como fuente de vida para el pueblo:

*“Este amor a Dios se dirige más expresamente al Dios presente y **actuante** en los Sacramentos. Es ante todo la presencia eucarística el manantial donde el cura busca saciar su sed de Dios. Su encuentro de amor, donde renueva el pacto de amistad con él, es habitualmente la celebración de la Misa. Aunque también lo ama descubriéndolo **actuante** en los demás Sacramentos, y en la Palabra que administra”.*<sup>115</sup>

Pero es destacable que Dios es visto como “actuante” en los Sacramentos, por lo cual en esa contemplación se incorpora al pueblo, objeto de esa acción sobrenatural de Dios.

De este modo, “la caridad pastoral, que tiene su fuente específica en el sacramento del Orden, encuentra su expresión plena y su alimento en la Eucaristía” (PDV23). Cuando se contempla en la Eucaristía a Cristo que se hace presente, se considera peculiarmente que está allí para derramar su vida en el pueblo: “Yo he venido para que tengan vida” (Jn. 10). El sacerdote no tiende a aplicar esa realidad inmediatamente a sí mismo, sino al pueblo, y a sí mismo en cuanto parte del pueblo amado.

c. Aquí se advierte que la pastoralidad es la “identidad englobante y unificante del sacerdote diocesano”,<sup>116</sup> por lo cual la finalidad pastoral constituye lo específico de toda la formación de los aspirantes al sacerdocio (PDV 61). La misión es la “finalidad intrínseca y vital” de la consagración (PDV 24). Por lo tanto, sólo bajo esta luz puede entenderse que “la vida espiritual constituye el centro vital que unifica y vivifica su ser sacerdote y su ejercer el sacerdocio” (PDV 45). La caridad pastoral, que es una realidad eminentemente espiritual, es al mismo tiempo el móvil interno de la actividad pastoral, y por eso “existe una relación íntima entre la vida espiritual y el ejercicio del ministerio” (PDV 24). Digámoslo directamente: ser “espiritual” para el sacerdote es lo mismo que ser “pastor”.

---

<sup>114</sup> V. FERNANDEZ, *Un sentido estructurante en el amor sacerdotal*, en *Pastores* 10 (1997) 12.16.

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> J. GARCIA VELASCO, *La caridad pastoral en la teología y espiritualidad del ministerio*, en *Seminarios* 130 (1993) 467.

d. Esto alcanza una variedad de expresiones prácticas, porque todo lo que haga el sacerdote estará marcado por esta mística de fondo que hace, por ejemplo, que la oración de intercesión ocupe un lugar preponderante, ya que es al mismo tiempo un acto de culto que reconoce el poder y el amor de Dios, y un acto de amor al pueblo buscando su bien. Es típico de la oración de un sacerdote interceder por las necesidades concretas del pueblo y elevarlas en la Eucaristía. Por otra parte, el pastor tiende a rezar como reza el pueblo, lo acompaña también en su manera de rezar, adaptándose al pueblo y encarnándose también en las expresiones características de su religiosidad.

e. Su relación con la Palabra también se tiñe de esta nota de pastoralidad. Por eso, el mejor modo de hacer el propio examen de conciencia es dejar iluminar la propia vida por la Palabra, pero concretamente, por el texto de la Liturgia correspondiente a cada día, el mismo texto que se ofrece al pueblo en la Eucaristía.

Del mismo modo, es más acorde con su ser de pastor hacer la lectio divina durante la semana con el texto sobre el cual se va a predicar el fin de semana. Su oración con la Palabra es una personalización del texto que permitirá hablarle a la gente de algo que ha tocado la propia vida (aunque evite trasladar a la prédica sus propios conflictos).

f. El sacerdote diocesano participa de un aspecto de la espiritualidad laical que es descubrir a Dios en la vida civil (secular), pero más precisamente en la sociedad concreta donde vive. El aspecto eclesial de su espiritualidad está marcado por el amor a la tierra, por un fuerte arraigo en un lugar vivido como don de Dios. Él es sacerdote “de la Iglesia local, de la Iglesia implantada en plena mundanidad”<sup>117</sup>. Este sentido íntimo y espiritual de pertenencia a un lugar se expresa en opciones concretas, en una defensa de la identidad cultural de su lugar y en iniciativas que se ordenan a penetrar con la luz de Cristo la sociedad donde vive. Por lo mismo, la dimensión fraterna de su espiritualidad estará referida fundamentalmente al Presbiterio de la propia diócesis: “El *aquí y ahora* de Dios, en esta diócesis y con este presbiterio, es donde se desvela la propia vocación y los rasgos de la propia fisonomía”<sup>118</sup>.

Esta “inserción secular” implica una oración y un culto donde se integran amorosamente las cosas que están sucediendo, todo lo que afecta a la vida del mundo:

*“Hace poco un sacerdote me dijo que había anulado la suscripción al periódico porque se había dado cuenta de que las continuas crónicas de guerras, delitos, juegos de poder y manipulaciones políticas no hacían más que distraerle la mente y el corazón, impidiéndole meditar y orar. Es una cosa triste, porque hace nacer la sospecha de que sólo suprimiendo el mundo se puede vivir, que sólo rodeándose de una calma artificial, creada por nosotros mismos, se puede llevar una vida espiritual. Una vida espiritual verdadera procede, sin embargo, exactamente al contrario: nos vuelve tan alertas y conscientes del mundo que nos rodea, que todo cuanto existe y sucede entra a formar parte de nuestra contemplación y de nuestra meditación, invitándonos a responder con libertad y sin temor”*<sup>119</sup>

Es fundamental asumir que “si hay una espiritualidad sacerdotal descendente, existe, desde los condicionamientos socio-religioso-culturales, una *espiritualidad ascendente* que dialoga con Dios desde las prioridades que, en cada momento, emergen de este mismo mundo”<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> L. TRUJILLO, *Relaciones propias del presbítero y su espiritualidad*, en *Espiritualidad sacerdotal*. Congreso, Madrid 1989, 168.

<sup>118</sup> F. VALERA SANCHEZ, *En medio del mundo. Espiritualidad secular del presbítero diocesano*, Madrid 1997, 93.

<sup>119</sup> H. J. M. NOUWEN, *Abriéndonos*, Bs. As. 1994, 46.

<sup>120</sup> F. VALERA SANCHEZ, *En medio del mundo* (cit) 189.

g. Vive la espiritualidad de la unidad siendo núcleo de comunión y de estímulo para los diferentes servicios y ministerios, fomentando la unidad en la diversidad según en modelo de la Trinidad. Así puede estar en el mundo sin dispersarse excesivamente. Pero esto supone una determinada ascesis que consiste en renunciar a ciertas tareas delegándolas con libertad de espíritu.

h. Su ejercicio de las virtudes es también pastoral. Por ejemplo, ejercita la fortaleza, asociándose al Cristo paciente, y viéndolo en el otro cuando está escuchando sus dramas, tolerando sus quejas, permitiendo que le quite parte de su tiempo de descanso; o recibiendo de la cruz de Cristo cierta “reciedumbre” que le permite “asimilar los golpes psicológicos sin desanimarse ni menos quebrarse. Esta debe ser la actitud ante las críticas injustas o parciales, ante las calumnias..., las persecuciones y diversas formas de sufrimiento”<sup>121</sup>. Ejercita la templanza bajo la forma propia del celibato, atravesada por la caridad pastoral. Ejercita la humildad determinada por la forma específica del sacerdocio, y por eso su humildad consiste ante todo en “ser y sentirse instrumento”<sup>122</sup>, etc.

i. También cuando busca métodos o recursos para la actividad pastoral, lo vive como parte de su dinámica espiritual, lo marca con la mística pastoral. El método también es espiritualidad si se lo entiende y se lo vive como respuesta *creativa* al amor de Dios y a su gracia.

Todas estas expresiones de la espiritualidad de la acción propia de un sacerdote diocesano, muestran la diferencia de esta espiritualidad, por ejemplo, con respecto a una espiritualidad monástica, y contribuyen a dar al sacerdote diocesano el profundo sentido de una identidad –regalo de Dios– que debe ser amada y gozada, identidad que unifica y armoniza los espacios interiores, los tiempos de soledad y la actividad pastoral.

### 3.2. *Un matrimonio.*

Ahora nos preguntamos cuáles son los aspectos más específicos de la espiritualidad del matrimonio, entendida como *santificación en el propio estado de vida* (espiritualidad en la vida y en la acción).

Es cierto que la espiritualidad familiar supone algunos medios de espiritualidad comunes a los distintos estados de vida: oración personal, vida sacramental, etc. Pero hay que aclarar que aun esos aspectos comunes están siempre modificados por lo específico de la vida familiar.

Hay algunas características básicas que distinguen especialmente el estilo propio de la espiritualidad de un matrimonio, que la marcan profundamente y la convierten en una espiritualidad en la acción, en una *mística de la “vida” en familia*. A mi juicio, las notas principales son las siguientes:

a. Intima aceptación y profunda valoración de la unidad en la diversidad: Porque no hay mayor distinción que en la vida familiar. A diferencia de lo que sucede en una comunidad religiosa, en la vida familiar se exige compartirlo todo con alguien de otro sexo (inmensa diferencia) o de edades muy distantes (padres e hijos).

b. Otra nota muy fuerte es la de la comunión total, particularmente de bienes y de tiempo, que se planifica en la unión sexual. El esposo, que trabaja por su salario, debe compartirlo íntegramente con su familia, debe trabajar para sostenerlos a ellos, sin los auxilios externos que puede tener una comunidad

---

<sup>121</sup> S. GALILEA, *Tentación y discernimiento*, Madrid 1991, 61-62.

<sup>122</sup> J. ESQUERDA BIFET, *Teología de la espiritualidad sacerdotal*, Madrid 1976, 197.

religiosa. Esta es una disponibilidad plena que difícilmente puede sostenerse sin una riqueza interior marcada por un espíritu oblativo y comunitario.

c. La oración tiende a ser familiar, y se incorpora en la plegaria lo que sucede concretamente en la vida de la familia. Del mismo modo, la participación en los sacramentos tenderá a vivirse en familia.

d. Fecundidad biológica y social: la paternidad y la maternidad se concretizan en los hijos que se engendran –prolongando la acción creadora de Dios– y se expresa también de variadas maneras en que la pareja orienta su amor a producir frutos de vida para los demás. Desde aquí se entiende la apertura evangelizadora: el núcleo familiar se abre para derramar su bien en otros, para compartir la riqueza que recibe de Dios.

e. Exclusividad y fidelidad: el sentido profundo de pertenecer por completo sólo a una persona, con la cual se expresa la alianza entre Dios y su pueblo.

### 3.3. *Un catequista.*

Algunos documentos se atreven a adentrarse en lo que sería la espiritualidad del catequista. Pero lamentablemente se limitan a enunciar posibles medios o instrumentos de oración y de vida espiritual, que por otro lado son comunes a todas las vocaciones: la participación de la Misa, la oración con la Palabra, la Liturgia de las horas, etc.

Falta allí dar un paso más: Desarrollar una espiritualidad propia *de la actividad* catequística, la mística propia de la *tarea* catequística, espiritualidad que se hace presente tanto cuando el catequista cumple su función como cuando se aparta para orar. Veamos sólo algunos ejemplos de las actitudes espirituales que pueden impregnar la misma actividad catequística, y de su forma específica de espiritualidad:

a. Actitud de maternidad-paternidad espiritual íntima y cercana. A diferencia del párroco, cuya caridad pastoral se dirige a un pueblo numeroso, el catequista concentra sus actitudes maternas y paternas en un grupo pequeño de catequizandos, que permite una expresión mucho más cercana y frecuente de esta gestación y acompañamiento de hijos espirituales.

b. Por eso, es típica de la oración del catequista la presencia de unos pocos rostros concretos, que al menos durante un año o dos están cotidiana y repetidamente presentes en su encuentro con Dios.

c. Su oración con la Palabra tiene una dinámica fuertemente encarnatoria, donde vuelven a aparecer esos pocos seres concretos, en orden a *adaptar* a ellos esa Palabra que se ora.

### 3.4. *Un religioso de vida activa.*

Afortunadamente, los últimos documentos sobre la vida religiosa han encarado, no extensivamente pero sí directamente, el tema de la espiritualidad en la acción. Veamos, por ejemplo, un texto que apunta claramente a evitar todo tipo de dicotomía entre espiritualidad y acción o entre vida interior y mundo exterior:



*“Los Institutos comprometidos en una u otra modalidad de servicio apostólico han de cultivar una sólida **espiritualidad de la acción**, viendo a Dios en todas las cosas y todas las cosas en Dios” (VC 74).<sup>123</sup>*

Y, hablando de la interacción espiritualidad-actividad, concluye el párrafo diciendo que “sin esta tensión continua hacia esa unidad se corre el riesgo de un colapso interior, de desorientación y de desánimo”.

Pero el decreto conciliar *Perfectae Caritatis*, sin utilizar la expresión feliz de “espiritualidad de la acción”, indica la característica específica que asume esta espiritualidad activa en la vida religiosa, característica que puede resumirse como “significatividad”.

El religioso da a su acción un peculiar valor de “signo” para la Iglesia, de manera que por su estilo propio de vivir y por su manera profética de actuar –que refleja significativamente a Jesús y su modo de vivir– las demás vocaciones en la Iglesia se sientan animadas y estimuladas a una mayor entrega al Evangelio en su propia misión. Veamos algunos párrafos donde las expresiones utilizadas remarcan claramente esta especificidad “significativa” de la espiritualidad en la acción propia del religioso:

*“La castidad que los religiosos profesan por el reino de los cielos... es una **señal** característica de los bienes celestiales” (12a).*

*“Los mismos institutos, según la condición de los lugares, han de esforzarse en dar **testimonio colectivo de pobreza**” (13e).*

*“La unión de los hermanos **manifiesta** la venida de Cristo y de ella deriva un gran valor apostólico” (15a).*

*“La perfecta continencia por el reino de los cielos siempre ha sido tenida por la Iglesia en grandísimo honor como **señal y estímulo** de la caridad” (46b).*

*“La profesión de los consejos evangélicos aparece como un **distintivo** que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vocación cristiana... **Manifiesta** mejor a todos los creyentes los bienes celestiales –presentes incluso en esta vida–, da un **testimonio** de la vida nueva... (44c).*

Y volviendo ahora a *Vita Consecrata*, allí se indica con claridad y contundencia que “el primer objetivo de la vida consagrada es *hacer visibles* las maravillas que Dios realiza en la frágil humanidad de las personas que llama” (VC 20). Y en este mismo documento es sumamente interesante advertir que aun el proceso de inculcación propio de la actividad evangelizadora, se plantea desde esta espiritualidad específica que marca constantemente la manera de actuar y las opciones concretas:

*“La vida consagrada, por su parte, es de por sí portadora de valores evangélicos y, consiguientemente, allí donde es vivida con autenticidad, puede ofrecer una aportación original a los retos de la inculcación. En efecto, siendo un **signo** de la primacía de Dios y del Reino, la vida consagrada es una **provocación** que, en el diálogo, puede interpelar la consciencia de los hombres. Si la vida consagrada mantiene su propia fuerza profética se convierte, en el entramado de una cultura, en fermento evangélico...” (80).*

Por eso no es correcto decir que el religioso debe otorgar primacía a su vida interior por sobre la actividad externa; más bien hay que decir que debe cultivar su vida interior de manera que se traduzca de un modo *significativo* para el mundo y así produzca un dinamismo histórico, ya que “toda persona consagrada está comprometida a cultivar el hombre interior, que no es ajeno a la historia ni se encierra en sí mismo” (VC 103). Porque la vida consagrada no sólo es un signo de que Dios es siempre mayor, sino también “una *prueba elocuente* de que, cuanto más se vive de Cristo, tanto mejor se le puede servir en los demás, llegando hasta las avanzadillas de la misión y aceptando los mayores riesgos” (VC 76).

---

<sup>123</sup> JUAN PABLO II, *Vita Consecrata. Exhortación apostólica postsinodal sobre la vida consagrada*, Madrid<sup>2</sup> 1996.

### 3.5. *Un plan pastoral.*

Para terminar esta serie de ejemplos, quiero agregar uno que nos permite descubrir cómo la contemplación espiritual no se reduce a la contemplación de Dios mismo, porque es también contemplación de los demás misterios de la fe que reflejan el amor y la gloria de Dios. En este sentido, la Iglesia misma puede ser objeto de la contemplación amorosa, y esa contemplación puede prolongarse luego en un determinado modo de vivir la eclesialidad y en una actividad marcada por ese espíritu eclesial.

Esto es lo que parece realizarse en el plan NIP (Nueva imagen de Parroquia), propuesta pastoral del “Movimiento para un mundo mejor”.

Este plan pastoral implica un proyecto comunitario muy práctico y detalladamente organizado, pero se inicia con un retiro (“ejercitaciones para un mundo mejor”) para los que serán luego agentes de pastoral. En ese retiro se procura que los participantes hagan una experiencia contemplativa y gozosa de la Iglesia como misterio de comunión y participación, experiencia que marca de tal manera el futuro del plan, que logra que todas las acciones, opciones y decisiones posteriores tengan como prioridad expresar ese misterio. El retiro inicial, entonces, no es un fin en sí mismo, sino un disparador; el fin es la actividad pastoral posterior marcada, impregnada por una *convicción espiritual*: que la Iglesia es y debe ser un misterio de comunión y participación.

### 4. *Una forma específica de amar.*

Ahora podemos entender mejor cómo el amor es forma y sentido último que unifica toda la vida cristiana.

No se trata sólo del amor teologal, sino de ese amor teologal que asume determinadas características –de acuerdo a la actividad que se desarrolle– y transforma el modo de mirar, de considerar las cosas, de reaccionar, de elegir.

Podemos plantearnos, por ejemplo, el modo de amar de un párroco de barrio. A partir de lo dicho hasta ahora podemos sostener que se trata de un amor encarnado en ese lugar, identificado con ese lugar, capaz de valorar todo lo que Dios siembra misteriosamente en los habitantes de ese barrio, capaz de comprenderlos desde adentro, identificado con sus sueños, con su manera de vivir y de creer, etc. De hecho, una de las características del pastor que nos ha indicado el Papa es “la confianza en la acción escondida de la gracia que se manifiesta en los sencillos y en los pobres” (PDV 26). Y esta confianza en la acción de Dios en los seres humanos nos orienta afectivamente a mirarlos positivamente, en una suerte de embeleso frente a la dignidad sagrada del otro. Así, “no se mira tanto la miseria en la imagen de Dios –el hombre– sino más bien la imagen de Dios en el miserable”.<sup>124</sup> La aptitud para captar la belleza de los demás y las distintas manifestaciones de esa hermosura, es el sentido estético o contemplativo de la caridad que nos permite servir al otro no por necesidad o por vanidad, sino “porque él es bello”. Por eso decía Santo Tomás que “del amor por el cual a uno le es *grata* la otra persona depende que le dé algo *gratis*” (*STh* I-II, 110, 1), y que la palabra “caridad” agrega algo a la palabra “amor”, porque expresa que el ser amado “es estimado como de *alto valor*” (*ibid*, 26, 3).

Esto es una verdadera profundidad contemplativa que se vive en el encuentro mismo con los demás, pero no sólo en una suerte de observación detenida, sino en la misma actividad de servicio al hermano. Tan convencido estaba de esto San Buenaventura, que sostenía que la contemplación de Dios se hace más fácil cuando el amor al hermano se expresa en obras: “Hay cierta acción que, unida a la

---

<sup>124</sup> SAN BUENAVENTURA, III Sent., dist. 35, a. 1, q. 6.

contemplación, no la impide, sino que la hace más fácil, como las obras de misericordia y piedad”<sup>125</sup>. Es una acción en la cual la hermosura y la dignidad del otro son intensamente percibidas por el corazón amante.

En este sentido, me preocupó escuchar en un programa televisivo a un sacerdote que había renunciado a su función de párroco y se había ido de la parroquia. Y decía que se había ido de la parroquia porque se había cansado de la gente del barrio, porque ya no soportaba más la ignorancia del pueblo. Había hecho en su vida sacerdotal miles de bautismos y casamientos, pero se daba cuenta que la gente no iba a pedir los sacramentos con actitud de fe, sino por pura tradición. Por eso se hartó y se fue, para dedicar su sacerdocio a otro tipo de tareas más interesantes.

Evidentemente, cuando la mirada hacia el pueblo tiene tal negatividad, la actividad evangelizadora termina haciéndose insoportable, se convierte sólo en un cumplimiento externo, en un peso que hay que aguantar. De esta manera, la espiritualidad, el descanso y el trato con personas “interesantes” siempre serán preferidos a costa de la actividad y la dedicación al pueblo; y la actividad sólo se mantendrá con un gran esfuerzo, y posiblemente acompañada de maltratos a la gente que originan nuevas y crecientes tensiones.

Pero encontrarse sólo con los que despiertan agrado o no lastiman la propia autoestima, es privarse de los desafíos indispensables, no sólo para crecer, sino para mantener un nivel necesario de tensión vital, para sostener un encuentro con la vida real, no con la pura fantasía.

Por eso para el cura de barrio es imprescindible desarrollar un profundo y convencido amor al pueblo en general con todos sus rostros concretos, un amor que todo lo cree, todo lo disculpa, todo lo espera (1 Cor. 13, 4ss). Un amor misericordioso que tiende a mirar las actitudes positivas, las formas misteriosas como se expresa la gracia –que siempre actúa–, un amor que tiende a buscarle excusas al amado y a mirar más bien lo bueno y lo bello que hay en él. Son las características propias de cualquier enamorado, pero que en este caso no se orientan a un solo individuo, sino al pueblo en general, al conjunto de personas a las que se dirige la propia acción evangelizadora.

Vimos que la imagen de Dios que tiene un párroco es ante todo la de un Dios que comunica su vida divina al pueblo. Por eso, el amor a Dios propio de este cura de barrio no podrá ser intimista, centrado en la contemplación amorosa del Dios que habita en la propia intimidad:

*“La concepción individual de la vida espiritual, predominante en la historia de la Iglesia, y consolidada con el Renacimiento y el Humanismo, nace sobre todo de la contemplación de la Trinidad que inhabita el alma redimida y justificada. Si uno se estanca en la presencia de la Trinidad en la persona individual, es lógico que el itinerario individual consista en tender hacia la unidad mística con las Personas que habitan en el alma”*.<sup>126</sup>

Pero esto mismo nos lleva a pensar que esa forma de amar a Dios como fuente de vida, aunque esté profundamente unida a un íntimo amor al pueblo, no puede reducirse a actos *internos* de amor, sino que debe expresarse en un modo de relacionarse con el pueblo, en una *actividad pastoral* que está profundamente marcada por esta mística. Esto es, en definitiva, lo que se llama “caridad pastoral”:

*“Desempeñando el oficio de buen pastor, en el mismo **ejercicio** de la caridad pastoral hallarán el vínculo de la perfección sacerdotal, que reduzca a **unidad** su vida y su acción... ”* (Presbyterorum Ordinis 14).

*“El principio interior, la virtud que anima y guía la vida **espiritual** del presbítero en cuanto configurado con Cristo cabeza y pastor, es la caridad pastoral, participación de la misma caridad pastoral del Jesucristo”* (PDV 23).

---

<sup>125</sup> S. BUENAVENTURA, IV Sent., dist. 37, a. 1, q. 3, ad 6.

<sup>126</sup> F. CIARDI, *Koinonia*, en *Il coraggio della comunione*, Roma<sup>2</sup> 1992, 288.

Todo lo dicho nos invita a revisar lo que solemos entender cuando hablamos del “espíritu” de la nueva evangelización para no entenderlo sólo en un sentido vertical. Al hablar del “espíritu” que debe animarnos en la nueva evangelización, suele hablarse de fervor interior, de un amor entusiasta a Cristo que nos mueve a comunicarlo a los demás, o de un dejarse impulsar por el Espíritu. Para el padre Rafael Tello esto es valioso, pero insuficiente, porque faltaría en esa espiritualidad evangelizadora una actitud espiritual hacia el pueblo, hacia el hombre. Por eso Tello, al hablar del “espíritu” de la evangelización, propone agregar lo siguiente:

*“Volverse hacia nuestro hombre concreto, real, histórico, es ante todo una cuestión de espíritu, de donde nacen las actitudes, la organización, la acción y la técnica o modo de actuar convenientes. Este espíritu exige amor y cercanía al pueblo, de modo que, no sólo por vía científica sino también por la connatural capacidad de comprensión afectiva que da el amor, pueda conocer y discernir las modalidades propias de la cultura del pueblo (Puebla 397). Concuera con esto el magisterio papal cuando nos enseña que ‘fijarse en el hombre, en sus problemas reales, en sus esperanzas y sufrimientos... hace que la Iglesia... perciba los mismos impulsos divinos, las luces y las fuerzas **del Espíritu**’ (RH 18), y que ‘la actitud misionera comienza siempre con un sentimiento de profunda estima frente a lo que en el hombre había’ (RH 12)...*

*Tratemos pues de alcanzar un espíritu partiendo de una profunda actitud de amor, desde la cercanía al pueblo... con una profunda estima frente a lo que en el hombre había y con respeto por lo que en él ha obrado el Espíritu”.*<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> R. TELLO, *La nueva evangelización* (inédito), anexo I, 2-3.

## TESTIMONIO

### COMPARTIENDO REFLEXIONES SACERDOTALES

---

***Pbro. Alberto Zanchetta***

*Ordinariato Castrense. Capellán Naval*

#### **Vocación de "tiempo completo"**

Para saber cómo tiene que ser el sacerdote no hay recetas. Mucho menos para saber cómo ha de ser mañana. El sacerdocio es una vida y, como toda vida, hay que llevarla hasta las últimas consecuencias. En cuanto vida, el sacerdocio es más para ser gozado que para ser descrito, pero sólo puede ser gozado desde una vida plenamente integrada a la vida sacerdotal de Jesús.

La existencia sacerdotal alimenta raíces profundas en la existencia cristiana, en la conciencia de sus peligros, en la experiencia del pecado y sus consecuencias y en la muerte, vistos por la fe; y también en los desalientos producidos por la misma existencia.

El sacerdocio diocesano, se basa en un conocimiento del dolor y necesidad del prójimo y en la conciencia de los deberes para con él. Todo lo cual impulsa a abrazar una existencia dedicada a su servicio, y a tomar las medidas necesarias para arrancar a los hombres del pecado y llevarlos a Dios misericordioso, redentor y santificador.

Cada profesión tiene su característica peculiar. Hay profesiones que llenan y absorben toda la existencia. Otras permanecen al margen de la existencia y es algo secundario para el hombre. Sólo las profesiones, para las cuales no rige el horario de ocho horas, absorben al hombre totalmente y llenan su existencia; por ejemplo, el oficio sagrado de la madre.

El ministerio sacerdotal es tan absorbente que, en el sacerdote, el hombre un poco desaparece, o deja de pertenecerse, porque su existencia y todas sus cualidades han de ser puestas, de una manera incondicional, al servicio perpetuo del ministerio.

De ahí que sea razonable, que en nuestro sacerdocio podamos estar tentados a eludir el peso del ministerio, y hacerlo más o menos fácil, porque no se da en la práctica ninguna otra ocupación tan poco expuesta al control de los demás como la del sacerdote. Los sacerdotes hacemos muchas cosas que dependen exclusivamente de nuestra propia responsabilidad.

Ciertamente estamos obligados a rezar la liturgia de las horas, a preparar la homilía, a celebrar el culto, visitar a los enfermos, y tenemos el deber de anunciar la "Buena Nueva" y bautizar, de bendecir los matrimonios, dar catequesis, cuidar la comunión y velar por la eclesialidad, etc. pero ¿quién nos controla si rezamos efectivamente la liturgia de las horas, si preparamos a conciencia la homilía, si hacemos nuestra meditación, si nos tomamos tiempo suficiente para visitar a las familias de nuestra jurisdicción, o si continuamos profundizando nuestra teología?

La condición sacerdotal es un ministerio y una situación que dura siempre, se extiende a las veinticuatro horas del día, también cuando estamos cansados; es de trascendencia eterna. Más la Iglesia occidental quiso acentuar ese carácter de permanencia y totalidad, adoptando el celibato, para que así pueda el sacerdote consagrarse única y exclusivamente a los hombres para llevarlos a Dios. El ministerio sacerdotal es un ministerio de héroes y el celibato es una de las pruebas de ese heroísmo que se nos pide.

#### **Ministerio personalizado**

La consagración estructura a la persona de una manera nueva y distinta. Por eso quienes fuimos ordenados sacerdotes debemos construir toda nuestra personalidad alrededor de este ministerio. Porque fuimos estructurados como pastores. Lo cual implica que hemos de tener la capacidad de amar al estilo del Buen Pastor. Somos sacramentos vivos de Cristo cabeza, que es una cabeza que ama, que sirve, que guía y que da la vida.

Lógicamente, cuando como sacerdotes nos comprometimos a dar la vida, ya sabíamos hacia donde caminábamos inevitablemente: hacia la cruz. El Buen Pastor quiere una atención pastoral personalizada. Esto supone más tiempo y mucho más trabajo; pero los hombres responden más fácilmente cuando se los llama por su nombre y cuando se los atiende personalmente. A veces andamos en la vida tropezándonos constantemente con el Señor, presente en los hombres, y ni siquiera nos damos cuenta de su presencia.

Queremos quizás hacer grandes obras llamando la atención y no nos entretenemos en la gran obra de atender a Cristo en el hermano más pequeño, que es lo que más llama la atención del Señor. Como pastores debemos ser conscientes de que el mensaje es personalizado porque ofrece una vida nueva; no se lo puede ofrecer fríamente. Quienes nos escuchan deben oír y reconocer la voz de Jesús. Jesús era cálido y respetuoso, no era arrogante, no estaba apurado, sabía escuchar con paciencia, era un hombre que tenía unificada su vida y su palabra en consonancia con su Padre. Mostró como se vive para Dios y para el otro, en la sencillez y el heroísmo, quizás sin brillo humano, con sinceridad. Resultaría superficial no conceder importancia a este comportamiento discreto heredado de María y de José.

Es probable que a muchos les habrá pasado como a mí al iniciar el ministerio. Uno es joven, no está curtido apostólicamente, quiere y se siente querido, pero corre el peligro de moverse a un nivel muy humano aun dentro de la máxima corrección. Corre el peligro de lo que podríamos llamar dejarse querer.

A medida que pasan los años, con la edad va cambiando la manera de mirar y de querer; mientras uno era joven quizás se consideraba como un joven más, con una simpatía determinada hacia los jóvenes, sobre todo a los que le caían mejor, y que mejor sintonizaban con él. Pero a medida que uno va profundizando su ser de sacerdote, ve que esa simpatía con la que miraba a quienes le eran más cercanos por edad o por modos de pensar o, simplemente, por simpatía, va extendiéndose a cualquiera.

Cuando uno vibra con el mismo amor hacia cualquiera, es señal de que el sacerdocio va madurando en uno. Se quiere con más hondura, a todos. Se podría decir que se va intensificando la paternidad espiritual. Se va siendo como más libre de sí, y lo que va buscando es que todo el mundo vaya queriendo un poco más al Señor.

Por otra parte, se nota que la gente a uno lo miran también de otra manera, es como si lo fueran queriendo más no por lo que uno es, sino por lo que representa; y trata uno de que se vayan un poco más llenos de Dios. En síntesis, uno va siendo consciente de que es puente, lugar de encuentro, entre Jesús y los hombres; va siendo más consciente de que es sacerdote.

Hay que ser muy cuidadosos con la responsabilidad de pastores porque no es como la del escritor que escribe para todos. Un pastor actúa ante una comunidad determinada o ante unas personas singulares que tienen sus necesidades y sus problemas concretos.

Es todo un proceso que se inició en el sacramento, y se continua en la vida. Ser y actuar, sacramento y obras, forman una unidad indivisible desde la que debe realizarse la vida sacerdotal.

En este obrar sacerdotal, como depende del ser, entra en juego todo: proyectos, intenciones, estilo, aire, desprendimiento de todo lo que no sea el cumplimiento de la voluntad del Padre. De ahí que el servicio que se presta a los hombres deba estar en la línea con el servicio que les presta Cristo, esto es,

devolverle al hombre su dignidad de hijo de Dios, con todo lo que ello supone de cercanía a Dios y a los hombres.

### **Ser puente desinteresado hacia el Padre.**

Ni la acción de Cristo ni la del sacerdote acaban en los hombres, sino que están en función de que los hombres sean para el Padre.

*“El Padre lo había puesto todo en sus manos”* (Jn 13, 3); ésta es la expresión de San Juan cuando va a iniciar la narración del lavatorio de los pies a los discípulos. Con su servicio a los hombres, que llegará hasta darles la vida, cumple con la misión que el Padre le ha encomendado.

Ser para los demás supone, un empeño en que todos seamos “para” el Padre como lo fue Cristo: supone también ser hombres de comunión, pues en esto consiste ser “para” el Padre.

Para llevar a cabo nuestra tarea y dado que como sacerdotes vivimos en el mundo, pero no debemos ser del mundo, tendremos que preocuparnos de una manera muy especial por mantener la distancia y la libertad interior frente a las cosas materiales.

El nivel material de vida tiene actualmente un extraordinario poder sugestivo y un sacerdote está expuesto a las mismas tentaciones que cualquier otro hombre. Jesucristo nos ha advertido, llamando la atención sobre aquellos que, por causa del campo o de los bueyes, han perdido lamentablemente la gran fiesta a la cual estaban invitados (Lc 14, 15-24). De modo que la pérdida de nuestro desprendimiento interior puede producir un dislocamiento de nuestros intereses y llevarnos a un empobrecimiento religioso. Nadie puede dar lo que no tiene. El tener es la oportunidad para dar.

El desprendimiento interior es algo decisivo. Nada debe impedirnos de vivir en la amistad de Dios, a través de los tiempos. Podemos tener un automóvil moderno y poseer sin embargo libertad evangélica frente a lo terreno, así como podemos vivir muy modestamente y ser en el fondo unos avaros. En la Iglesia hay lugar tanto para el sencillo y santo Cura de Ars como para un santo al estilo de San Francisco de Sales, que no podía desmentir su noble origen, y sabía presentarse con elegancia. Pero cada uno de nosotros tenemos que preocuparnos por adquirir el espíritu de pobreza evangélica. Sólo así podremos escapar a la triple tentación del inmoderado deseo de poseer, usar y valer (Cf. I Jn 2, 16)

Cuando los sacerdotes no somos hombres de oración y verdaderamente religiosos, con una robusta base espiritual, es probable que no podamos resistir mucho tiempo en el verdadero ministerio, y comencemos a subestimar paulatinamente los rasgos del Buen Pastor permitiendo que raíces amargas vayan brotando y socaven el ministerio.

Aquí lo importante es aprender de Cristo, y ver que lo que cuenta en nuestras vidas no es la autorrealización ni el éxito, ni el aplauso humano, ni la prosperidad económica. Por el contrario, debemos aprender, si aun no nos hemos dado cuenta, que lo importante no es construirse una existencia interesante o una vida cómoda, ni crearse una comunidad de admiradores, sino que se trata fundamentalmente de obrar a favor del otro. Al principio esto choca con el centro natural de gravedad de nuestra existencia; pero con el tiempo resulta evidente que esta pérdida de relevancia del propio “yo” es el factor verdaderamente liberador. El que obra por Cristo sabe que siempre hay uno que siembra y otro que recoge. No necesita interrogarse de continuo; confía al Señor todos los resultados y cumple serenamente su obligación, libre y contento de sentirse al seguro de todo.

Si hoy los sacerdotes nos sentimos muchas veces estresados, cansados y frustrados, es debido a una búsqueda exasperada de rendimiento. La fe se convierte en un pesado fardo que a duras penas se arrastra, cuando debería ser un ala por la que dejarse llevar.

### **...En comunión presbiteral**

El hecho de que estemos en medio del mundo pero sin ser de él, hace necesario de una manera muy especial que vivamos en comunión con el Obispo y con nuestros hermanos en el sacerdocio. Esto es nuestro apoyo logístico.

Los sacerdotes estamos unidos por una profunda hermandad sacramental, lo cual debe traducirse en una confiada relación mutua, en un diálogo constante y paciente, y me permito marcar lo de paciente; en una sincera atmósfera humana y cristiana, parecería estar de más el señalar lo de cristiana, pero todos sabemos que no es así; en el intercambio espiritual, en la ayuda sacerdotal en medio de las dificultades personales, en la oración con y por los otros, así como también en la disposición a un trabajo en conjunto. Esto posibilita, incluso, prevenir procesos críticos en la vida de algún sacerdote, sobre todo para los diocesanos que no gozamos de la protección de la familia religiosa.

Además, los sacerdotes formamos “un único presbiterio” en unión con el Obispo, ya que estamos íntimamente unidos a él “*por el sacramento del Orden y la misión canónica*” (LG 10, 28). Y esta unidad debe expresarse en el reconocimiento de la única Cátedra y del único Altar. Todos los que participamos del mismo sacerdocio, nos complementamos. El sacerdote le da al obispo posibilidades en el ejercicio de su sacerdocio, en el sentido de permitirle llegar a más gente. El obispo, en cambio, le da al sacerdote la autenticidad y la unidad en el ejercicio del mismo. Uno posibilita la extensión y el otro lo intensivo del mismo. Esta relación no puede ser indiferente y menos tensionada, porque se rompería el sacerdocio.

### **Fidelidad con alegría**

Ser sacerdote en el mundo de hoy no es cosa fácil, menos aún es un hobby para los tiempos libres. Cristo no pide de nosotros simplemente una determinada función, no nos exige sólo una parte de nuestro tiempo o de nuestras fuerzas, sino que nos requiere a nosotros mismos por entero, íntegramente y sin reticencias. No podemos anunciar de un modo creíble a Cristo y a la Iglesia mediante una reducción de nuestra entrega sino, por el contrario, mediante una intensificación de la misma.

Además, debemos ser conscientes que las grandes decisiones que se relacionan con nuestra opción fundamental y la ayudan a afirmarse y fortalecerse, no son adoptadas de una vez para siempre, sino que necesitan ser sostenidas y reforzadas. Es una especie de suicidio psicológico vivir la vida sacerdotal, que es un compromiso para toda la vida, en una actitud de provisionalidad y escapatoria.

La santificación personal no es un compartimiento estanco, que puede existir totalmente aparte de la pastoral. Y tampoco, la actividad pastoral sola lleva por sí misma, de una manera automática, a nuestra santificación. La experiencia enseña que la pastoral, es decir, la predicación, la enseñanza, la administración de los sacramentos, la catequesis, el servicio de la caridad, hasta la misma celebración de la Eucaristía, etc. pueden convertirse en meras funciones, susceptibles de ser desempeñadas también por sacerdotes indignos y de un modo rutinario. No podemos contentarnos con sólo realizar lo sagrado “validamente”. Nuestra acción sacerdotal nos puede santificar y mucho, pero no lo hace por arte de magia. Nuestra santificación no es la consecuencia natural de nuestra tarea pastoral o litúrgica, ni tampoco de nuestro cargo, sino que, por el contrario, es condición para una pastoral fructuosa.

Hoy mucha gente, tanto entre nuestros fieles como también entre muchos que no lo son, se preguntan con cierto recelo, si somos realmente auténticos, es decir, si vivimos en armonía con nosotros mismos y si en nuestro interior se da en realidad lo que exteriormente proclama nuestra manera de vestir y nuestro estado: amor a Dios y al prójimo, firmeza en la fe, piedad, confianza en Dios, castidad, dominio de sí y humildad. Porque en el fondo, los hombres esperan de nosotros el testimonio concreto de nuestras vidas sacerdotales, lo cual, ciertamente, nada tiene que ver con esa temerosa preocupación por la opinión de la



gente, con el así llamado “buen ejemplo”. Lo cierto es que no podemos ser, de ninguna manera, poco fidedignos. *“El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan – decía el Papa Paulo VI a un grupo de laicos el 02-10-1974 -, o si escuchan a los que enseñan es porque dan testimonio”*. O sea, cuando hay una correspondencia entre la verdad que proponemos y profesamos y la vida que llevamos.

Tenemos necesidad de dar: distinción, grandeza de alma, calidad humana, claridad en el proceder, cortesía y a vivir con sencillez.

Cuando entramos al seminario y luego nos ordenaron sacerdotes, no dijimos: *“yo entro y me ordeno sacerdote para ser víctima o estoy estudiando para ser una víctima”*. Esto parecería casi ajeno a ser un sacerdote. En el seminario siempre nos dijeron que fuéramos “buenos sacerdotes”; pero nunca, o casi nunca, que fuéramos víctimas voluntarias. Y sin embargo, ¿no fue Cristo el Sacerdote, una Víctima? ¿No es verdad que Él vino a morir *“... y se entrego por nosotros, como ofrenda y sacrificio agradable a Dios”* (Ef 5, 2)? Y un sacerdote muere un poco todos los días, no de modo espectacular, sino en el desgaste silencioso de su fidelidad, en la monotonía del deber cotidiano, en el silencio de su tarea, en la incompreensión y en el olvido, en la falta de interés de sus superiores, etc.

Ser sacerdote es estar hecho para la alegría, a pesar de los problemas y de las dificultades; es estar acostumbrado al sufrimiento a pesar de lo lindo de la vida; es ser transparente en los pensamientos a pesar de las oscuridades; es ser sincero en las palabras a pesar de la hipocresía y de las conveniencias; es ser amigo de la paz a pesar de los enfrentamientos de la convivencia; es ser enemigo de la pereza a pesar de lo placentero de la vida. Es ser dócil discípulo de su maestro y caudillo de valerosos combatientes. Es ser anciano por la prudencia de sus consejos y niño por su confianza en los demás.

Como conclusión me gustaría citar a San Gregorio Magno cuando describe el nexo sustancial que comentamos, referido a la interioridad y al servicio valiéndose de las imágenes del Antiguo Testamento: *“ ¿Qué otra cosa son los hombres santos sino ríos... que riegan la tierra reseca? Sin embargo... se secarían si... no volviesen al lugar del que han brotado. Pues si no se recogen en lo interior del corazón y no encadenan su anhelo al amor al Creador... su lengua se secaría. Pero del amor vuelven ellos de continuo a su intimidad, y lo que... dispensan al exterior, lo sacan de la fuente... del amor. Amando aprenden lo que anuncian enseñando”* (In Ezechielem I hom. 5, 16: PL 76, 828 B).

Pbro. Alberto A. Zanchetta

## DOCUMENTOS

---

### “Alégrense en el Señor” (Flp. 4,4)

*Pbro. Horacio Alvarez*  
*Diócesis de Córdoba*

El año jubilar, si quiere dejar huellas en nosotros y en las comunidades a las que servimos tiene que renovarnos en la alegría de la fe, una alegría profunda que atraviese nuestras vidas y sea compartida con los hermanos, que en medio de tantos problemas nos sostenga en el servicio y la entrega.

La alegría es un sueño tan antiguo como la humanidad misma y tan difícil de concretar como lo muestra su historia llena de lágrimas, frustraciones y caricaturas que la falsean. Por eso cada año santo es una oportunidad para redescubrirla como don de Dios en Jesucristo, don que estamos llamados a recibir agradecidos y comunicar con generosidad y sencillez.

Son tan grandes las dificultades y problemas que afrontamos y tantas las falsificaciones de la felicidad y la alegría, que puede ser una oportunidad providencial para volver a reflexionar en la alegría cristiana: en sus características, las fuentes en las que se alimenta y los nuevos desafíos que enfrenta.

Las palabras del apóstol con que Pablo VI comenzaba su exhortación apostólica “Gaudete in domino” hace ya 25 años nos señalan un camino. Sin pretender reemplazar una lectura personal de esa carta, que considero de una enorme actualidad, algunas de sus afirmaciones pueden servir de guía para esta reflexión.

#### **Un punto de partida**

”La sociedad tecnológica, ha logrado multiplicar las ocasiones de placer, pero encuentra muy difícil engendrar alegría” 128. Una afirmación profética del Papa que podríamos actualizar con nuevas constataciones. La sociedad tecnológica y cibernética, globalizada e hiper-comercializada ha multiplicado las ocasiones de placer y de entretenimiento, ha desarrollado nuevos y sofisticados analgésicos para que la vida no duela...pero sigue siendo incapaz de engendrar alegría, es más, ha generado un número creciente de excluidos que no participan de sus bienes y son condenados a la marginalidad. La nuestra parece encaminarse a ser una sociedad que “globaliza” la tristeza, aunque la risa fácil y de plástico se siga exponiendo a diario en muchos Medios de comunicación.

#### **El camino de la alegría cristiana**

Esta constatación no llevaba a Pablo VI al pesimismo, sino al anuncio de la Buena nueva cristiana. Como levadura que todo lo transforma, como semilla pequeña, la alegría del Reino ya está presente y puede ser nuestra si contemplamos la vida y el mundo como Jesús que “*estremecido de alegría y movido por el Espíritu Santo dice: Te alabo Padre por haber mostrado estas cosas a los pequeños*” 129 A lo largo de la carta el Papa va esparciendo afirmaciones que señalan **el camino de la alegría cristiana:**

---

<sup>128</sup> Exhortación Apostólica **Gaudete in Domino** de su Santidad Pablo VI. Cito los números de páginas de la primera edición de Ediciones Paulinas. Córdoba. 1976. Cit. P.6

<sup>129</sup> Lc. 10,21; cfr. 10,17.20.

- *aprender a gustar simplemente las múltiples alegrías humanas que el creador pone en nuestro camino*<sup>130</sup> esta invitación tiene una resonancia especial para nosotros sacerdotes. El compartir tan de cerca aspectos dolorosos de la vida de las personas y de las comunidades puede sumergirnos en la tristeza o conducirnos a un “profetismo amargo” que sólo tiene ojos para lo que no anda y palabras para ponerlo de manifiesto. También nuestro estilo de vida y el modo de relacionarnos con los demás puede ser un muro que nos impide “sintonizar” con muchas alegrías pequeñas que sostienen a la gente. Como señala Juan María Uriarte, entre nosotros, se puede dar “un endurecimiento en torno al rol” tal vez “porque la relación en profundidad nos resulta embarazosa ... en ella nos sentimos más frágiles, más vulnerables e inseguros”<sup>131</sup>. El mismo Pablo VI en *Ecclesiam Suam* nos aconsejaba que “*es necesario hacerse hermanos de los hombres en el momento mismo que queremos ser sus pastores y maestros*”<sup>132</sup> entre otras cosas aprendiendo a compartir sus alegrías. En esto Jesús aparece como modelo insuperable, por que “*El palpablemente, ha conocido, apreciado, ensalzado toda una gama de alegrías sencillas y cotidianas que están al alcance de todos*”<sup>133</sup>

- “*hay que aprender a mirar y gozar los aspectos positivos de las personas y los acontecimientos*” 134 un verdadero arte en el cual no siempre estamos adecuadamente iniciados. No pasa en primer lugar por la lucidez intelectual, sino por una sintonía afectiva, que dispone a una mirada limpia, la mirada del Pastor bueno y compasivo, que jamás apaga la mecha que humea que no se precipita en juicios rápidos y terminantes y sabe esperar para distinguir el trigo de la cizaña...y que siempre apuesta a la acción del Espíritu que nos precede y actúa en el mundo sorprendiéndonos. “*que nuestros hijos inquietos de ciertos grupos rechacen los excesos de la crítica sistemática y aniquiladora! Sin necesidad de salirse de una visión realista, que las comunidades cristianas se conviertan en lugares de optimismo, donde todos sus miembros se entrenen resueltamente en el discernimiento de los aspectos positivos de las personas y de los acontecimientos*”<sup>135</sup> Aunque quizá en este momento la crítica sistemática y aniquiladora de los 70 no sea lo más frecuente en nuestros sacerdotes, en muchos un sentimiento de insatisfacción (con raíces complejas y variadas) es bastante frecuente y suele conducir a una negatividad a la cual las palabras aludidas iluminan e interpelan.

- “*el hombre puede verdaderamente entrar en la alegría acercándose a Dios y apartándose del pecado*”<sup>136</sup> es el gozo de la reconciliación, volviendo a la casa del Padre, para hacer la experiencia festiva de su amor. Muchos coinciden en señalar que tenemos muchísimos sacerdotes sacrificados, entregados de corazón a la gente,... y comparto plenamente esa afirmación, pero siempre me queda la pregunta sobre la profundidad de nuestra experiencia del amor de Dios. ¿Estaremos experimentando el amor liberador que anunciamos y hacemos presente en la vida de tantos hermanos? ¿No nos deslizamos peligrosamente hacia un funcionarismo generoso pero impermeable al don de Dios que comunica? Tal vez no se trate de “tibieza”...pero parece faltar en nuestras vidas “el tono vital” que caracterizó a los santos y esa sensibilidad para el Misterio que encontramos en algunos. Pablo VI no duda en afirmar “*que el secreto de la insondable alegría que Jesús lleva dentro de sí y que le es propia ...es el amor*

---

<sup>130</sup> Gaudete in Domino p.9

<sup>131</sup> Juan María Uriarte, **Creecer como personas para servir como pastores**. En La formación humana de los sacerdotes según Pastores dabo Vobis. Edicé. Madrid. En ese lugar el autor cita al Card, Martini “el sacerdote corre el peligro de subirse sobre su propio rol, para hablar y actuar desde allí, pero sin preocuparse de estar en sintonía con el camino de la gente”.

<sup>132</sup> **Ecclesiam Suam** Carta encíclica de su Santidad Pablo VI. En **Ocho grandes mensajes** BAC. Madrid. 1975. p. 303.

<sup>133</sup> **Gaudete in Domino** p.15

<sup>134</sup> **Gaudete in Domino** p.48

<sup>135</sup> ib p.48

<sup>136</sup> ib p.10

*inefable con que se sabe amado por su Padre*”<sup>137</sup>. Pastores Dabo vobis se refiere a nuestro servicio diciendo que *“la gente necesita salir del anonimato y el miedo; ser conocida y llamada por su nombre; caminar segura por los caminos de la vida; ser encontrada si se pierde; ser amada recibir la salvación como don supremo del amor de Dios; precisamente eso es lo que hace Jesús, el buen pastor, El y sus presbíteros con él.”* <sup>138</sup>. Pero no hay duda de que para poder apacentar así necesitamos también esa experiencia en nuestras vidas porque estamos llamados a vivir el “pascimur vobis, pascimus vobiscum” de San Agustín <sup>139</sup>. Por eso es tan importante que en el transcurso de este año haya resonado tantas veces la invitación a renovar esta dimensión discipular de nuestras vidas cristianas y sacerdotales...para que entre nosotros y en el “cielo haya fiesta” ( cfr. Lc.15, 7.10.32)

- Para todo cristiano, y muy especialmente para nosotros *“evangelizar, constituye, la dicha y la vocación propia”* como señaló Pablo VI en Evangelii Nuntiandi en sintonía con Gaudete in domino. Experimentar la alegría del trabajo por el reino, de la siembra esperanzada, de la cosecha que a otros esfuerzos debemos agradecer, ... es algo presente en nuestras vidas y que debemos acrecentar. Ya en aquel entonces, señalaba Pablo VI como un obstáculo a la evangelización *“tanto más grave cuanto que viene de adentro”...la falta de fervor que se manifiesta en la fatiga y desilusión, en la acomodación al ambiente y el desinterés y sobre todo en la falta de alegría y esperanza”*<sup>140</sup>. Es un llamado en este año santo para que sin personalismos ni existimos, pero con profunda convicción podamos disfrutar nuestro trabajo y gozarnos de ser parte de esta *“nueva evangelización, nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión”* <sup>141</sup>

- Pablo VI era un “soñador” pero con los pies en la tierra y con un ministerio que estuvo marcado por la cruz; esto le hace decir que la alegría de la que hablamos es una *“alegría siempre amenazada y renaciente, propia del pueblo de Abraham”* <sup>142</sup> que sabe de desiertos y oscuridades, de largas esperas y dolorosas contramarchas. Se trata en definitiva de *“la alegría del reino de Dios...que comienza aquí abajo, pero es concedida a lo largo de un camino escarpado, que requiere una confianza total en el Padre y el Hijo y dar una preferencia a las cosas del Reino”* <sup>143</sup>. *“sucede que, aquí abajo, la alegría del Reino, hecha realidad, no puede brotar más que de la celebración conjunta de la muerte y resurrección del Señor. Es la paradoja de la condición cristiana que esclarece singularmente la de la condición humana: ni las pruebas, ni los sufrimientos quedan eliminados de este mundo, sino que adquieren un nuevo sentido, ante la certeza de compartir la redención llevada a cabo por el Señor y de participar de su gloria”* <sup>144</sup>. Son palabras que con matices distintos expresan nuestros propios caminos tan profundamente marcados por la Pascua de Jesús y la “lógica” de su Reino.

## Conclusión

Con la certeza de que una lectura reflexiva de Gaudete in domino puede ser una bendición para nosotros, espero que estas líneas nos motiven para eso e imploro a María “causa de nuestra alegría” que no permita que la tristeza y el desaliento nos ganen.

---

<sup>137</sup> ib p.17

<sup>138</sup> PDV 82

<sup>139</sup> citado por PDV al final del n° 25

<sup>140</sup> E.N. 80

<sup>141</sup> (Homilía Juan Pablo II. Sto Domingo 11.10.84)

<sup>142</sup> Gaudete in Domino p.12

<sup>143</sup> ib. p. 19

<sup>144</sup> ib. p. 20

## **JUBILEO UN MENSAJE DE ESPERANZA CRISTIANA PARA LOS SACERDOTES DEL TERCER MILENIO**

---

Emo. Cardenal Darío Castrillón Hoyos  
Prefecto de la Congregación para el Clero

*Desde el domingo 14 hasta el jueves 18 de mayo (coincidiendo con el cumpleaños 80 del Papa Juan Pablo II) se celebró en Roma el Jubileo de los Sacerdotes. Se realizaron diversos encuentros de intercambio y oración y cada día hubo distintas conferencias en torno a tres temas: "El sacerdote que trabaja en una Iglesia particular en unión con la universal"; "De la plenitud de la vida interior a la fecundidad de la misión" y "Los santos hablan a los sacerdotes". La conferencia que aquí publicamos corresponde al segundo día y fue expuesta el Lunes 15 de mayo en el Aula Pablo IV en el Vaticano.*

Hermanos, es la tercera vez que os dirijo la palabra en estos días y estoy siempre lleno de alegría y emoción por lo hermoso que es estar juntos, porque miro con respeto, afecto y veneración esta magnífica y vibrante asamblea. Si nos miramos entre nosotros, en este clima de fraternidad sacramental, configurados con Cristo en el único sacerdocio, nuestros horizontes se amplían más allá de los confines de nuestras Iglesias de procedencia, y nuestra asamblea se enriquece con una dimensión intensamente misionera.

Estamos cercanos, también físicamente, al Vicario de Cristo, por lo que la imagen de la Iglesia que nos es dado contemplar es más viva y completa, y más universal e intensa es nuestra oración. Nuestro espíritu se abre para rendir gracias:

*"Dichoso el que tú eliges y acercas para que viva en tus atrios. ¡Qué nos saciemos de los bienes de tu Casa, de los dones sagrados de tu Templo!*

*Con portentos de justicia nos respondes, Dios Salvador nuestro..." (Sal 65, 5-6).*

Efectivamente, es un prodigio que, recogiendo el desafío de un mundo a menudo indiferente, tentado por el materialismo, haya quien sea capaz de una elección o de perseverar en la elección radical y decisiva por Cristo virgen, obediente, pobre, dispuesto a consagrar toda la vida, a presentar el rostro de Cristo, a proclamar la gratuidad e infinita misericordia de Cristo, Crucificado y Resucitado.

Es un prodigio que haya quien, acogiendo cada día, durante toda la vida, la llamada de Cristo y atraído por su fascinación, absolutamente única, con corazón indiviso cumple la elección de una vida interior de consagración frente a una sociedad inmersa en lo efímero y en lo insignificante: la elección de una perfección austera y exigente, pero también alegre, frente a una mediocridad cómoda, resignada y, a menudo, aburrida.

### **1. El Presbítero, ministro de esperanza para el hombre en el Tercer Milenio**

Cualquier consideración sobre el ministerio sacerdotal, sea desde el punto de vista *ontológico*, cuando se quiere definir su contenido, sea desde el punto de vista *existencial*, cuando se precisa el lugar que dicho ministerio ocupa en la Iglesia y en el mundo, debe tener en cuenta, sobre todo, que a cada cristiano se pueden aplicar las palabras con las cuales San Pablo describía su prodigiosa divinización: «No vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Ga 2, 20).

Sabemos que Jesucristo, Sumo y Eterno sacerdote, ha querido que toda la Iglesia participase de su único e indivisible sacerdocio (cf. 1P 2, 4-10; LG 10).

Pero el plan salvador de Dios implica que la vida divina se comunique en el interior de la Iglesia, a través de las vías que Él ha instituido para ello: la proclamación de la Palabra, los Sacramentos y el

régimen pastoral que son, propiamente y de forma específica, los actos sacerdotales de Cristo, Cabeza, Maestro y Pastor de la Iglesia. De esta manera, Cristo está presente en su Iglesia no sólo porque atrae hacia sí todos los fieles desde ese Trono de gracia y de gloria que es Su Cruz redentora (cf. Col 1, 20), formando con todos los hombres de cada época un solo Cuerpo, sino también en cuanto Él está siempre presente en el tiempo y, de forma eminente, como Cabeza, Maestro y Pastor que instruye, santifica y gobierna constantemente a su pueblo. Dicha presencia se realiza a través del sacerdocio ministerial que Él ha querido instituir en el seno de Su Iglesia: por lo tanto el sacerdote, incorporado a Cristo mediante el Bautismo como todos los cristianos, por medio de la nueva consagración del sacramento del Orden se convierte *ipse Christus*, para llevar adelante no sólo en su nombre, sino con su mismo poder (cf. PO 2), las funciones de enseñar, santificar y dirigir pastoralmente a los otros miembros de su Cuerpo, hasta el final de los tiempos.

En el presbítero revive sacramentalmente Cristo-Cabeza, se vuelve a actualizar de manera específica Su Señoría sobre el cosmos y la historia, de la cual el Verbo de Dios es «el Alfa y la Omega» (Ap 1, 8), «el Principio y el Fin» (Ap 21, 6), para servir a toda la creación recapitulando todas las cosas y acompañándolas de nuevo, resanadas, a casa del Padre (cf. Ef 1, 10).

No puedo dejar de nombrar aquí, a este propósito, en continuidad con el Magisterio, algunos documentos recientes fundamentales para nosotros, sobre todo en las circunstancias actuales: el Directorio para *el ministerio y la vida de los presbíteros*, la Carta Circular sobre *El presbítero, maestro de la Palabra, ministro de los Sacramentos y guía de la Comunidad en vistas del Tercer Milenio cristiano*, y la Instrucción interdicasterial *sobre algunas cuestiones sobre la colaboración de los fieles laicos al ministerio de los sacerdotes*.

Por ello podemos afirmar que el ministerio sacerdotal, en la perspectiva del Tercer Milenio, es sobre todo ministerio, y la luz que filtra a través de la Puerta Santa del gran Jubileo, es sobre todo misterio de esperanza, porque hace presente toda la potencia redentora de Cristo pues «ayer como hoy, Jesucristo es el mismo, y lo será siempre» (Hb 13, 8). En el ministerio del presbítero se refleja la luz del Verbo encarnado, *lumen gentium*, luz de amor, de esperanza y de vida (cf. Juan Pablo II, Carta del Jueves Santo a los Presbíteros, *Novo incipienti nostro*, n. 4, AAS 71, 1979, 398-400).

El verdadero don de esperanza es Él, Jesucristo, el don de Dios al mundo: a Él se configura ontológicamente el sacerdote el cual, a través de la ordenación sacerdotal, dotado de potestad sagrada, se convierte en ministro de la epifanía de Dios entre los hombres, prolongando en los siglos – como ya hemos afirmado poco antes – la misión del Verbo encarnado, haciendo conocer a todos, en el Espíritu Santo, el rostro del Padre. Por esto, podemos afirmar que el ministerio sacerdotal es, verdaderamente, con Cristo y en Cristo «manifestación de Dios esperanza del hombre, de Dios liberación del hombre, de Dios salvación del hombre» (cf. Juan Pablo II, Homilía en la Basílica de San Pedro, 6 de enero de 1999).

La evangelización es la *traditio Evangelii* que, en el significado profundo de la teología paulina, significa transmitir la *dynamis Theou* «la fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree» (Rm 1, 16) y ella se realiza, antes que nada y principalmente, a través de la Palabra, los Sacramentos y el Régimen pastoral del sacerdote ordenado, como «*hombre de Dios*» (1Tm 6, 11) y «*servidor de Cristo*» (1Co 4, 1).

Para los sacerdotes de hoy y de siempre, llevar el Evangelio a los otros, acercar los hombres a Cristo quiere decir, en primer lugar, llevar el Evangelio en sí mismos, identificándose plenamente con la Palabra viviente que es el mismo Cristo. A esta meta, que consiste en la santidad específica del ministro ordenado, debe tender la formación sacerdotal, tanto inicial como permanente, en cada una de sus fases.

## **2. El ministerio sacerdotal está al servicio del hombre, vía primera y fundamental de la Iglesia.**

Los tiempos lo piden y el Sucesor de Pedro convoca y alienta a todo el Pueblo «a continuar, bajo la guía del Espíritu Paráclito, la obra del mismo Cristo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido» (Concilio Ecuménico Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes* (GS), 3).

El mundo, en los umbrales del Tercer Milenio, tiene más que nunca necesidad de experimentar de nuevo esta presencia de Dios, de encontrarlo de verdad en el camino de la vida, de sentir la proximidad de su bondad llena de misericordia (cf. Ef 2, 4).

La Iglesia, signo e instrumento eficaz de la unión íntima del hombre con Dios, de la unidad de todo el género humano (cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Cost. Dogm. *Lumen gentium*, n. 1), «sacramento inseparable de unidad» (cf. San Cipriano, *Epist. Ad Magnum*, 6: PL 3, 1142) y «sacramento universal de salvación» (Cost. Dogm. *Lumen gentium*, n. 48) reconoce como deber fundamental hacer que dicha unión pueda actuarse de forma continúa, renovándose por medio de la caridad de Cristo en el Espíritu Santo (cf. Ef 2, 14; Cost. Past. *GS*, n. 45).

«Cada fiel cristiano, cada hijo de la Iglesia debería sentirse llamado por esta responsabilidad común y urgente, pero en particular los sacerdotes, especialmente *elegidos, consagrados y enviados para hacer emerger la contemporaneidad de Cristo*, del cual se convierten en auténticos representantes y mensajeros» (cf. Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los Presbíteros, *Tota Ecclesia*, 31, 1. 1994, n. 7, L.E.V. 1994, p. 11).

### **3. Dignidad e insustituibilidad del ministerio ordenado.**

Es sugestivo recordar aquí la imagen del cristal que irradia a su alrededor la luz del sol, y que San Basilio asume cuando quiere subrayar que el alma del apóstol debe ser «nítida» para poder reflejar la luz del Espíritu y la verdad de la fe: «Del mismo modo que los cuerpos muy transparentes y nítidos, al contacto con el rayo, se vuelven también ellos muy luminosos, emanando por sí mismos un nuevo resplandor, así las almas que llevan en sí el Espíritu y que son iluminadas por Él se vuelven también ellas santas, reflejando la gracia sobre los otros» (cf. *El Espíritu Santo*, IX, 23). Ello es particularmente necesario en el presbítero, pues éste no ha sido llamado para anunciar conceptos abstractos sino la Verdad, la Persona de Cristo con la cual el hombre es invitado a entrar en comunión y que sólo el Espíritu permite que se realice hasta la unión esponsalicia. El ministro ordenado es llamado, por lo tanto, a colaborar con el Espíritu para que se realice este milagro, y cuanto más dócil sea su colaboración con el Paráclito, tanto más eficaz será su ministerio. «Los Apóstoles, -afirma San Juan Crisóstomo-, no bajaron de la montaña como Moisés, llevando en sus manos tablas de piedra; ellos salieron del cenáculo llevando el Espíritu Santo en sus corazones y ofreciendo por doquier los tesoros de la sabiduría, de la gracia y los dones espirituales como de una fuente que mana. De hecho, fueron a predicar por todo el mundo como si ellos mismos fueran la ley viviente, como si fuesen libros animados por la gracia del Espíritu Santo» (cf. *Homilias sobre el Evangelio de Mateo*, I). Por lo tanto, como ya recordaba Pablo VI (cf. Mensaje a los sacerdotes, 30 de Junio de 1968, durante la clausura del Año de la Fe), el sacerdocio ministerial forma parte de una estructura institucional deseada por Dios para que la vida divina llegue a los hombre de todos los tiempos, a través de los ministros específicos por Él también establecidos. Por esto, el ministerio sacerdotal «no es un oficio o un servicio cualquiera ejercitado a favor de la comunidad eclesial, sino un servicio que participa de forma absolutamente especial y con carácter indeleble a la potencia del sacerdocio de Cristo, gracias al sacramento del Orden» (cf. *Ibidem*).

Los ataques al sacerdocio ordenado no son ciertamente pocos, presentándose bajo varios aspectos. Creo que éste es uno de los peligros más grandes para la Iglesia de Jesucristo. Si se ofuscara la naturaleza del ministerio sacerdotal, y de consecuencia se buscaran formas de inserción en la sociedad

del nuevo milenio poco apropiadas a la naturaleza del sacerdocio ministerial, ello equivaldría a abstraer al Pueblo de Dios y al mundo entero esta particular presencia de Cristo, Maestro, Sacerdote y Pastor de su Iglesia, que se halla sólo a través de la persona del sacerdote ordenado.

Sabemos que es una hipótesis absurda, pues señalaría tanto la desaparición del sacerdocio común de los fieles el cual, en el sacerdocio ministerial, tiene su centro propulsor, como la vuelta, no ya a los tiempos de la Iglesia de los orígenes, sino a las fases más primitivas de la humanidad, cuando el Pueblo de Dios estaba dividido y erraba como un rebaño sin pastor (cf. Nm 27, 17; 1R 22, 17; 2Co 18, 16; Mt 9, 36).

Sabemos, en cambio, lo que Dios prometió a su pueblo mediante la eficaz presencia de pastores que lo reúnen y lo guían: «Os pondré pastores según mi corazón» (Jr 3, 15), es cuanto había profetizado Jeremías.

«Yo mismo, -había profetizado Ezequiel-, apacentaré mis ovejas y yo las llevaré a reposar, oráculo del Señor Yahveh. Buscaré la oveja perdida, tornaré a la descarriada, curaré a la herida, confortaré a la enferma» (Ez 34, 15 ss.).

Podríamos hablar de una irrupción de la potencia y sabiduría divina en la vida de cada hombre, que se realiza plenamente en la misión del Verbo Encarnado y se prolonga en el tiempo mediante el ministerio de sus sacerdotes, "otros Cristos".

#### **4. El Espíritu Santo en el ministerio sacerdotal, primer protagonista de la evangelización.**

Retomando cuanto decíamos sobre la tarea de la nueva evangelización, aquella que, como dice el Santo Padre, «atañe a todo el Pueblo de Dios y pide un nuevo ardor, nuevos métodos y una nueva expresión para el anuncio y el testimonio del Evangelio, exige sacerdotes radical e integralmente inmersos en el misterio de Cristo y capaces de realizar un nuevo estilo de vida pastoral» (Exhort. Ap. Post-Sinodal *PdV*, n. 18).

A esta exigencia, el Espíritu Santo responde con palabras del profeta Jeremías: «Os pondré pastores según mi corazón» (Jr 3, 15). Dios promete aún hoy a su Pueblo la presencia eficaz de pastores que lo reúnan y lo guíen, según *su corazón*, el corazón de Dios, que se ha revelado a nosotros plenamente en el corazón de Cristo Buen Pastor (cf. Exhort. Ap. *PdV*, 28): Él no posee nada para él mismo (cf. Lc 9, 59), no sigue sus propios intereses (cf. Jn 13, 14-6), se ofrece completamente a nosotros en redención para liberarnos de la muerte y hacernos partícipes de la vida eterna (cf. Jn 10, 10 ss.). Él es el Reconciliador por excelencia.

En la consagración recibida mediante el sacramento del Orden, podemos afirmar que el don del Espíritu nos configura de manera específica y sacramental a Jesucristo, Sumo y Eterno Sacerdote, Cabeza y Maestro, Esposo y Pastor de su Iglesia (cf. Concilio de Trento, ses. XII, cap. II, Pío XII, Carta Enc. *Mediator Dei*, 20 de noviembre de 1947; Concilio Ecuménico Vaticano II, Cost. Dogm. *Lumen gentium*, ns. 10, 28; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 2). Recordemos que al sacerdote ordenado se le capacita a actuar no sólo en nombre, sino también en la persona misma de Cristo, participando también en la autoridad con la cual el mismo Cristo edifica, santifica y gobierna su Cuerpo.

Con el ministerio sacerdotal se prolonga, por lo tanto, la presencia reconciliadora y salvadora de Cristo en el mundo: la unción del Espíritu, recibida en la ordenación sacerdotal, plasma la vida de los presbíteros mediante la caridad del mismo Verbo Encarnado, el cual ofrece en ellos, al mundo entero, Su mismo estilo de vida (cf. Es. Ap. Post-Sinodal *PdV*, n. 36).

Se comprende entonces fácilmente como el sacerdote, sin dejar de ser hermano entre los hermanos, está constituido sacramentalmente frente a ellos para proclamar con autoridad la palabra del único Maestro destinada a todos los hombres, a repetir sus gestos de perdón, de reconciliación y de



oferta de la salvación, sobre todo con el Bautizo, la Penitencia y la Eucaristía, haciendo presente su amorosa atención hasta la entrega total de sí mismo.

El ministerio sagrado no se inscribe, por tanto, en la línea de las relaciones éticas aplicadas entre los hombres, ni se coloca sobre el plano del único esfuerzo humano para acercarse a Dios: el ministerio sagrado es un don de Dios y se sitúa, irreversiblemente, sobre la línea vertical de la búsqueda del hombre por parte de Su Creador y Salvador, en el horizonte sacramental de la intimidad divina hecha accesible, de forma gratuita, al hombre. En otros términos, el ministerio ordenado es por esencia sagrado tanto por su origen – Cristo lo confiere –, sea por el contenido – los misterios divinos – o por el modo mismo cómo viene conferido – sacramentalmente: he aquí la única perspectiva que permite comprender la naturaleza de dicho servicio sacerdotal, especialmente en el contexto cultural en el que nos encontramos hoy en día.

Por consiguiente, a los que pretenden afirmar, en el ámbito de las tendencias a la secularización y al relativismo doctrinal y existencial, la autosuficiencia del hombre en el camino hacia la felicidad, en plena autonomía de Dios Encarnado y de sus Ministros ordenados, respondemos con la tan conocida afirmación del Concilio Vaticano II, que solamente Cristo «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación» (Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 22). Debemos repetir que Cristo está presente en el sacerdote para manifestar al mundo que la reconciliación que se realiza a través de Él no es un acto circunscrito a un tiempo y un lugar determinados; éste, en cuanto acto único de reconciliación universalmente eficaz, trasciende las categorías de la evolución humana y se prolonga de forma continua en el tiempo hasta el momento en que, llegada la última hora de la historia, Cristo vuelve (cf. 1Co 11, 26). Emerge aquí la dimensión ecuménica y misionera del ministerio sacerdotal, que abraza a todos los pueblos de todos los lugares y trasciende cada cultura.

## 5. El presbítero, en el tiempo de crecimiento de la *koinonía* con Cristo.

*«La nueva evangelización tiene necesidad de nuevos evangelizadores, y éstos son los sacerdotes que se comprometen a vivir su sacerdocio como camino específico hacia la santidad»* (Exhort. Ap. Post-Sinodal *PdV*, n. 82).

Es por lo tanto indispensable una vida de oración y de penitencia, una sincera dirección espiritual, un recurso al sacramento de la Penitencia vivido periódicamente y toda la existencia radicada, centrada y unificada en el Sacrificio eucarístico, con una devoción mariana fuerte y delicada al mismo tiempo.

*«Hay que empezar purificándose uno mismo antes de purificar a los otros, -afirma San Gregorio Nacianceno-, hay que ser instruidos para poder instruir, hay que convertirse en luz para poder iluminar, acercarse a Dios para acercar los otros a Él, ser santificados para santificar»* (cf. *Orationes*, 2, 71: PG 35, 480). Es esta la reconciliación que nos pide el Gran Jubileo: un reconciliarnos para reconciliar, haciéndonos notar una vez más como nuestro mismo ministerio se convierte en exigencia y fuente de santificación. Debemos mirar a esta unidad de vida con perseverancia.

¡Cristo vive en el sacerdote! (cf. Ga 2, 20). Esta es la gran verdad que llena de significado nuestra existencia, definiendo su identidad, formación, estilo de vida, ascetismo, la disciplina misma de la comunión. Esta verdad es esperanza para el mundo, es motivo de fascinación perenne para las vocaciones. ¡Debemos gritar al mundo esta verdad, con el testimonio humilde, ardiente y santamente orgulloso de nuestra vida!

Ver la multitud de no creyentes y la presencia de tantos fieles que a menudo manifiestan una visión humana aplanada y horizontal del sacerdocio ministerial, que es *sagrado y jerárquico*, y también del propio, el sacerdocio común de los bautizados, nos debe sacudir y hacer reaccionar, como sacudió y

reaccionó con ardor misionero el corazón de Pablo al oír la súplica del Macedonio en la visión de Troade: «¡Ayúdanos!» (Hch 16, 9).

No hay sociedad que no deba ser evangelizada. Son válidas todavía hoy las palabras que el Santo Padre dirigió a los participantes al VI Simposium del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa en 1985: «Esta renovada obra de evangelización, que nosotros emprendemos, se sitúa en continuidad orgánica y dinámica con la primera evangelización: antes que nada, con la del mismo Cristo – cf. *Evangelii nuntiandi*, n. 7 – y después con la apostólica (...). Para realizar una obra eficaz de evangelización debemos volver a inspirarnos en el primer modelo apostólico» (cf. Juan Pablo II, Alocución, 11 de octubre de 1985, nn. 2 y 18).

La redención de Cristo es indispensable para cada hombre; somos, por diseño divino, canales, instrumentos para que aquella fluya irrigando cada tierra y cada corazón. Por lo tanto, es urgente la caridad pastoral en nosotros: corramos por los caminos del mundo haciendo nuestro aquel "ignem veni mittere" que arde en el corazón sacerdotal de Jesús.

¡No es la edad, sino el ser sacerdotal lo que cuenta! Se pueden comprender, con el paso del tiempo, en relación a las condiciones físicas y a ciertos cambios en los cargos, el surgir de un justo deseo de merecido reposo. Con dificultad se ampliarían las exigencias absolutas sólo por motivos de edad. Nadie podrá jamás, como sacerdote, jubilarse total y definitivamente. ¡El Sacerdocio no es un empleo a tiempo limitado!

Veo aquí, ante mis ojos, algunos sacerdotes ancianos; sé que hay alguna presencia de nonagenarios et ultra, pero sé también qué corazones y voluntades de jóvenes hay bajo esas venerables canas y esa fragilidad física. ¡Corramos "ad Deum qui laetificat iuventutem meam"!

## 6. Conclusión

El Jubileo nos compromete a convertirnos para convertir y a volver a empezar, a cualquier edad, la gran aventura de la nueva evangelización. Las columnas de la Plaza San Pedro parecen tocar la gloriosa marcha de esta evangelización. Es una marcha con el ritmo de la santidad específica de los Sacerdotes, primeros e insustituibles evangelizadores.

Pero, concluyendo, mi palabra se torna ahora oración al Sumo y Eterno Sacerdote. Señor, guarda en tu amor a los Sacerdotes que proteges como guardianes de tu casa, como anunciadores de tu voluntad, como ministros y dispensadores de los santos misterios: ellos no eluden la incomprensión de que son víctimas también por parte de los buenos, la hostilidad del mundo, la impopularidad de la opinión pública.

Rodéales, oh Señor, con una familia espiritual que rece, comprenda, ayude y sostenga: pueda tu pueblo alegrarse del don y de la consolación de los Sacerdotes fieles y santos. ¡Que la Virgen María los mantenga unidos y recogidos en la maravillosa catedral de su corazón inmaculado, donde Tú mismo fuiste ordenado Sacerdote!

Señor, rezamos con las palabras de Santa Teresa: *dales el poder de transformar el pan y el vino. Dales el poder de transformar los corazones. Y haz que a la pregunta, eco de las ansias y de las dudas de la gente: «¿Dónde se puede buscar a Cristo!», se pueda dar la misma respuesta que ya en su tiempo daba San Ambrosio: «¡En el corazón de un sabio Sacerdote!».*

## RECENSIÓN

### VICENTE ZAZPE EL CORAZÓN DE UN PASTOR

---

Jorge Montini y Marcelo Zerva, Ediciones San Pablo. Buenos Aires. 2000. 202 págs.

Dando líneas del perfil de este gran Obispo, Monseñor Estanislao Karlic dice en el prólogo del libro: *"Monseñor Zazpe es un don insigne de Dios Padre para todos nosotros. Queremos recordarlo para conservar su historia, que nos ilumina con su verdad, nos consuela y alienta con su amistad y nos orienta con su profecía"*.

Los mismos autores del libro en la introducción nos dicen algunas palabras acerca del alcance del mismo: *"...No pretendemos abarcar de modo totalizador la figura de este modelo de pastor; las que presentamos son algunas pinceladas que quieren ayudar a descubrir facetas ...nos ha parecido conveniente, a riesgo de extendernos, dejar hablar al mismo Mons. Zazpe y a los 'testigos..."*

La obra nos presenta, entonces, algunos rasgos de la personalidad y el ministerio de Monseñor Vicente Zazpe, a la luz de algunos escritos del mismo Obispo y de testigos que lo conocieron y compartieron con él en momentos trascendentes de su vida.

El libro traza un itinerario histórico de la vida de Monseñor Zazpe. Comienza con la etapa que va desde su niñez hasta su ordenación sacerdotal, incluyendo su ministerio presbiteral como vicario y como párroco. Una serie de testigos cuentan como era su familia, descubren rasgos de su personalidad y ponen a la luz sus inquietudes. Como gesto significativo de su vida sacerdotal en Buenos Aires, llama la atención la narración de un testigo: *"Tenía un gran espíritu misionero: se iba en la moto los domingos a la tarde a Plaza Italia - lugar de encuentro de sirvientas y conscriptos- se llevaba los amplificadores y allí predicaba. A veces lo acompañábamos porque no queríamos que fuera solo"*.<sup>145</sup>

El segundo capítulo nos presenta a Monseñor Zazpe como Obispo de Rafaela. Un Obispo que participando en las sesiones del Concilio Vaticano II, entusiasmado y profundamente comprometido con la propuesta de la Iglesia universal, movilizará a los sacerdotes, religiosos y laicos de su diócesis con una fuerza y un carisma particular. Por eso el capítulo cierra con un perfil de su persona.

El tercer capítulo continúa el itinerario histórico de Monseñor Zazpe como Arzobispo de Santa Fe y, al presentar sus opciones permanentes, el libro deja entrever su enorme esfuerzo para presentar el rostro renovado de la Iglesia a la luz del Concilio Vaticano II en un marco de crisis de identidad de sus miembros: ¿quién es un sacerdote, cuál es su misión específica?, ¿quiénes son los religiosos?, ¿cuál es la identidad y la misión de los laicos en el mundo y en la Iglesia?. A esto se agrega la situación sociocultural de las décadas del 60 y el 70, con los gravísimos problemas de la violencia guerrillera y la represión ilegal. Los testimonios muestran como el Arzobispo con un espíritu profundamente evangélico y con un compromiso total, tratará de iluminar esa oscura situación, lo cual lo llevará a ser como Cristo, signo de contradicción hasta el punto de temerse por su vida. El capítulo hace ver también como la Iglesia, más allá de la Arquidiócesis de Santa Fe, en la Conferencia Episcopal Argentina, el CELAM y otras diócesis de América Latina, será enriquecida por su carisma y servicio.

---

<sup>145</sup> cfr. o.c. pag 32

Una semblanza evangélica es el epílogo del libro. A la luz del capítulo 10 del Evangelio de Juan y de testimonios acerca de la persona y misión de Monseñor Vicente Zazpe, se muestra que la gracia específica que tuvo y desde la cual sirvió a la Iglesia, fue personificar con particular intensidad a Jesús Buen Pastor.

Pbro. Hugo Santiago

## NOTICIAS

---

### Taller para párrocos

Desde el año 1998 la Comisión Episcopal de Ministerios, a través del Secretariado Nacional para la Formación Permanente de los Presbíteros, y con el auspicio de la Facultad de Teología y la de Derecho Canónico (ambas de la UCA), viene organizando estos talleres, en donde con una metodología de intercambio, trabajo personal y en grupo, se busca ofrecer elementos formativos para la gestión de los párrocos en el campo pastoral, jurídico y organizacional.

Los temas son:

La Parroquia desde una **Espiritualidad de Comunión.**

**Gestión organizacional – Autoridad – Trabajo en equipo** con las herramientas que brinda hoy la Psicología Social: Estilos de gestión organizacional. Estilos de liderazgo. Bases para el trabajo en equipo. Consejos pastorales.

**Instrumentos de Gestión Económica:** El párroco en su rol de administrador. A cargo de “Proyecto Compartir”

Illuminación desde **la Teología Pastoral** y el **Derecho Canónico** durante el desarrollo del Taller.

Metodología:

A través del método de “taller”, se trata de una semana de capacitación para la conducción a partir de las experiencias compartidas con un facilitador del diálogo para reconocer los desafíos que se nos presentan en la actualidad y proponer caminos de solución.

Desde Octubre del 97, ya se han realizado 9 talleres y participaron 277 sacerdotes.

TALLERES REALIZADOS:

Octubre de 1997	S. Miguel (Bs. As.)	35 participantes
Junio de 1998	Pilar (Bs. As.)	37 participantes
Septiembre de 1998	Va. Allende (Cba.)	34 participantes
Abril de 1999	Pilar (Bs. As.)	26 participantes
Junio de 1999	Resistencia (Chaco)	36 participantes
Octubre de 1999	Va. Allende (Cba.)	30 participantes
Mayo de 2000	Tucumán	27 participantes
Julio de 2000	Pilar (Bs. As.)	27 participantes
Octubre de 2000	Va. Allende (Cba.)	25 participantes

Los participantes son de 46 diócesis del país

Este año se realizará por primera vez el Taller II (ya se hizo una experiencia piloto), pedido por aquellos que hicieron el I.

Quienes deseen ampliar esta información o ponerse en contacto con el Secretariado Nacional de FPP pueden dirigirse personalmente o por correo a Suipacha 1034 - 1008 Buenos Aires. Teléfono: (011) 4328.0859/2015/5823/00993; fax: (011) 4328.9570

Fechas:

**Taller I**

- ◆ 14 a 19 de Mayo, en Gral Roca (Río Negro)
- ◆ 2 al 6 de Julio, en la casa de retiros "La Montonera", Pilar, Prov. de Buenos Aires.
- ◆ 15 al 19 de Octubre, en Mendoza.

## Taller II

(Para aquellos que ya hicieron el Taller I)

- ◆ 6 al 10 de agosto, en la casa de retiros "La Montonera", Pilar, Prov. de Buenos Aires.

---

<sup>1</sup> Sin salir de nuestro entorno familiar, podemos señalar J.Gomis, *El diumenge del capellà*: Qüestions de vida cristiana n. 41 (1968) 67-73; R. GONZÁLEZ. *Los problemas del sacerdote sobrecargado en domingo*: Phase 28 (1988) 151-157; ID., *El domingo en la vida del sacerdote y del aspirante al sacerdocio*: AA.VV., *El domingo, fiesta primordial de los cristianos*, Madrid, 1992, 175-186

<sup>2</sup> Aunque nuestras reflexiones las hayamos hecho pensando directamente en los presbíteros, valen también para los obispos y los diáconos, con las pertinentes acomodaciones.

<sup>3</sup> *Retract.* 1, 19, 8.

<sup>4</sup> Juan Crisóstomo, *In Eph. Hom. 11, 1*; PG 62, 81; cf. ID. *In 2 Thess. Hom. 4, 4*: PG 50, 654.

<sup>5</sup> La sigla DD remite a JUAN PABLO II. Carta apost. "Dies Domini", sobre la santificación del domingo, del 31 de mayo de 1998.

<sup>6</sup> Cf. CHANOINES REGULIERS DE MONDAYE, *L'éveque d'après les prières d'ordination*: AA.VV., *L'épiscopat et l'Église universelle*, París, 1964. 739-780. Cuanto se afirma aquí del obispo es aplicable a los presbíteros y a los diáconos.

<sup>7</sup> Pontifical Romano. Ordenación del obispo, de los presbíteros y de los diáconos, 2º ed. típica, Madrid, 1998, 107.

<sup>8</sup> Esto justifica el recurso a la tipología bíblica que hace la liturgia de la ordenaciones desde los documentos más antiguos y la teología patristica de los ministerios.

<sup>9</sup> Cf. PABLO VI, enc. "*Mysterium fidei*" (1965); Instr. "*Eucharisticum Mysterium*" (1967); *Ordenación General del Misal Romano* (1969); *Ordenación General de la Liturgia de las Horas* (1971); *Rito de la Comunión y del culto eucarístico fuera de la misa* (1973); *Collectio Missarum de Beata Maria Virgine* (1987); JUAN PABLO II, carta apost. "*Vicesimus quintus annus*" (1989).

<sup>10</sup> JUAN PABLO II, carta apost. "*Vicesimus quintus annus*", n.10.

<sup>11</sup> "Christi vultum portans": *Didasalia Apostolorum, II, 12, 1*; "figuram ferunt Christi": Hesiquio, *In Lev. 9,22*.