

ferencial por los pobres. No se trata solamente de que ellos sean objeto de nuestra atención. Hay una veta de pensamiento, importante de profundizar a partir de Puebla, sobre el papel protagónico de los pobres en la transformación de América Latina, pues "ellos tienen un potencial evangelizador" (1147), "ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios" (1147), ellos, "con fuerza privilegiada, intuyen una calidad de vida más humana" (132), son los miembros preferentes de nuestras actuales comunidades de base (643), de ahí "la necesidad de escucharlos, acoger lo más profundo de sus aspiraciones, valorizar, discernir, alentar..." (974). En verdad, el puesto que deben ocupar los pobres en la Iglesia y en la sociedad de América Latina, a la luz de los textos anteriores, está por recorrerse, para hacer efectivo el espíritu de participación que anima a Puebla.

El Ministerio según E. Schillebeeckx

Fr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M.
Obispo Auxiliar de Salvador, Bahía, Brasil

En un artículo sobre "La Comunidad Cristiana y sus Ministros", para el n. 153 (1980) de la revista *Concilium* (posteriormente algo más desarrollado en el libro *Le Ministère dans L'Eglise*, CERF, París 1981), el Prof. Edward Schillebeeckx, O.P. (=ES) distingue fundamentalmente entre la concepción del ministerio vigente en el primer milenio, sobre la base de criterios teológicos, y del segundo milenio, sobre la base de factores extrateológicos (cf. pp. 396-397, 421, 424-425; estas citas se refieren a la edición española de la mencionada revista).

Después de presentar lo que afirma ser "el espíritu con que el Nuevo Testamento habla del ministerio en la Iglesia" (pp. 398-402), ES informa en la p. 402:

"Esta concepción neotestamentaria del ministerio recibió —tras años de formas diferenciadas, pero todavía bastante uniformes en las diversas comunidades— una sanción canónica oficial, el año 541, en el canon 6 del gran Concilio de Calcedonia. En forma jurídica, este canon repite claramente la concepción del ministerio eclesiástico vigente en el Nuevo Testamento y en la Iglesia antigua. Es una concepción que aparece también en la teología patristica y en las liturgias antiguas. Dicho canon no solo condena toda forma de 'ordenación absoluta', sino que la declara inválida: 'Nadie puede ser ordenado de manera absoluta (*apolelyménos*), ni sacerdote ni diácono... Si no se le ha asignado claramente una comunidad local, en la ciudad o en el campo, en un *martyrium* o en un *monasterium*, el Sacrosanto Concilio decide que su *ordinatio* (*cheirotónia*) es nula e inválida... y que, por tanto, en ninguna ocasión pueden ejercer función alguna".

Antes de ver las conclusiones que ES saca del canon 6 de Calcedonia, conviene hacer una breve consideración crítica sobre este mismo canon, que, según ES, es fundamental para su concepto sobre el ministerio eclesiástico.

Primero sobre el mismo texto del canon 6 del Concilio de 451 (y no 541, como escribe ES). Según *Concilioorum Oecumenicorum Decreta* (Herder 1962) la versión latina del texto es esta:

VI. Ut nullum absolute liceat ordinari: Nullum absolute ordinari debere presbyterum aut diaconum nec quemlibet in gradu ecclesiastico, nisi specialiter ecclesiae civitatis aut possessionis aut martyrii aut monasterii qui ordinandus est pronuntietur. Qui vero absolute ordinantur, decrevit sancta synodus, irritam esse huiusce modi manus impositionem, et nusquam posse ministrare, ad ordinantis iniuriam.

En español sería:

VI. Que nadie sea ordenado de modo absoluto: Nadie debe ser ordenado de modo absoluto, ni presbítero, ni diácono ni en cualquier otro grado eclesiástico, si no es especialmente asignado a una iglesia de ciudad o de aldea, a una capilla de mártir o a un monasterio. Para los que son ordenados de modo absoluto el santo sínodo decretó que tal imposición de manos sea sin efecto y que en ninguna parte puedan ejercer su ministerio, para confusión del que los ordenó.

Históricamente, el canon 6 de Calcedonia es una clara reacción contra un abuso anterior y que entonces era preocupante: los clérigos vagantes, que iban de una ciudad a otra. Ya en 314 el Concilio de Arles había determinado en su canon 21 que los presbíteros y diáconos que abandonan la iglesia para la cual fueron ordenados se ordenara su deposición. El canon 5 de Calcedonia se dirige contra "los obispos y clérigos que se pasan de una ciudad a otra" y declara que las determinaciones de los concilios anteriores contra los clérigos vagantes todavía tienen fuerza de ley. Es en este contexto de cierta indisciplina clerical en el que aparece el canon 6.

Es, pues, evidentemente un canon *disciplinar* y no doctrinario o dogmático (por eso tampoco está en el *Enchiridion Symbolorum* de Denzinger), indicando una *condición* para la válida ordenación, así como el canon 2 de Calcedonia declara nula la ordenación recibida por simonía. Pertenece al poder de conducción de la Iglesia establecer condiciones para la válida administración de un Sacramento, como lo hizo con la Penitencia y el Matrimonio. "Perpetuamente tuvo la Iglesia poder para estatuir o mudar en la administración de los Sacramentos, salva la sustancia de ellos, aquello que según la variedad de las circunstancias, tiempos y lugares, juzgara que convenía más a la utilidad de los que reciben o a la veneración de los mismos Sacramentos", declaró el Concilio de Trento (Dz 931). En virtud de este mismo poder de conducción el Concilio de Trento, con un tono más solemne que el de Calcedonia, declara: "Enseña el santo Concilio que en la ordenación de los Obispos, de los Sacerdotes y demás órdenes no se requiere el consentimiento, vocación o autoridad ni del pueblo ni de potestad y magistratura secular alguna, de suerte que sin ella la ordenación sea inválida; antes bien decreta que aquellos que ascienden a ejercer estos ministerios llamados e instituidos solamente por el pueblo o por la potestad o magistratura secular y los que por su propia temeridad se los arrojan, todos ellos deben ser tenidos no por ministros de la Iglesia, sino por ladrones y salteadores que no han entrado por la puerta (Jn 10, 1)" (Dz 960).

Pero ES ni siquiera parece sospechar que con el canon 6 de Calcedonia estamos simplemente ante una reglamentación disciplinar de clérigos vagantes.

ES supone un solemne canon dogmático, del cual es capaz de sacar una impresionante serie de conclusiones:

1. "Sólo quien sea llamado por una comunidad determinada para ser su presidente y guía puede recibir la *ordinatio*" (p. 402). Corolario: Una ordenación absoluta "sin que el candidato fuera invitado por una determinada comunidad a presidirla (o fuera aceptado por ella en atención a la actividad que hubiese realizado) era nula e inválida" (p. 403). Esta es, según ES, la razón del aspecto "*eclesial*" de la ordenación.

2. "La ordenación no implica sólo imposición de manos por parte de un obispo junto con la invocación o *epiclesis* del Espíritu Santo, sino también, como condición de validez, la llamada, designación o aceptación por parte de una determinada comunidad cristiana" (p. 403). A esta "llamada, designación o aceptación por parte de la comunidad" ES llama *cheirotonia* y la considera como un elemento *esencial* o incluso "la esencia" de la ordenación (cf. pp. 403, 417; pero en vano la buscamos en el texto del canon 6).

3. "La *comunidad* llama: ahí reside la 'vocación sacerdotal'" (p. 403). Y dado que esta comunidad es "comunidad de Jesús", la designación hecha por ella se entiende como un "don del Espíritu Santo", por consiguiente un "hecho *pneumatológico*".

4. Por todo eso "el ministerio es una realidad esencialmente eclesial, pneumatológica, y no una cualificación ontológica" (p. 403). "La condición sacerdotal no afecta al cristiano individual, sino a la comunidad cristiana como colectividad" (p. 414).

5. "Un ministro que, por cualquier motivo, dejara de presidir una comunidad volvía *ipso facto* a ser 'laico' en el pleno sentido de la palabra (p. 404).

6. "No por el simple hecho de tener 'potestad de ordenación' se puede presidir una comunidad y, en consecuencia, la eucaristía; antes bien el dirigente designado o aceptado por la comunidad recibe, mediante esta incorporación a una determinada comunidad, todas las facultades necesarias para dirigir una comunidad cristiana" (p. 404). Es, pues, "la incorporación a una comunidad" el medio de conferir todo lo necesario para dirigir una comunidad, incluida la presidencia de la eucaristía.

7. "El presidente de la comunidad tiene, en virtud del derecho de la comunidad a la eucaristía, el derecho de presidir la misma eucaristía. Dado que la comunidad es una comunidad eucarística, sin eucaristía no puede vivir evangélicamente. Si no hay presidente, elige de entre sus filas un candidato apropiado" (p. 405).

8. "Quien tiene la competencia para dirigir la comunidad es *ipso facto* también presidente de la eucaristía (en este sentido, la presidencia de la eucaristía no necesita una competencia *aparte*, distinta de la dirección)" (p. 411). Por eso el hecho actual de cristianos que "presiden" sus comunidades pero no pueden celebrar la eucaristía, debe ser considerado como una "anomalía eclesiológica" (p. 428).

9. "El sujeto activo de la eucaristía era la comunidad... El pueblo celebra, y el sacerdote se limita a presidir con espíritu de servicio" (p. 413).

Esta habría sido, en sus grandes líneas, la concepción más o menos general

del primer milenio, con una "sanción canónica oficial" en el canon 6 del gran Concilio de Calcedonia (p. 402).

En el segundo milenio, siempre según ES, se olvidó del aspecto eclesial y pneumatológico y se hizo una interpretación "directamente cristológica" con la "privatización" del ministerio (p. 415, título).

Hubo, pues, siempre según ES, un cambio esencial en la misma doctrina oficial sobre el ministerio. Este cambio se debe a los Concilios ("decididamente latinos") de Letrán: el tercero en 1179 y el cuarto en 1215, que, de hecho, rompieron con la concepción de Calcedonia, que tenía en el "titulus ecclesiae" el "único título de ordenación" (p. 416). El título nuevo, predominante en este segundo milenio, sería el "beneficium".

Con la determinación, por el IV Concilio de Letrán, según la cual la eucaristía puede ser realizada únicamente "por un sacerdote válida y lícitamente ordenado", se hizo, según ES, "una versión restrictiva: desaparece algo que antes era esencial: el nexo con la elección por parte de la comunidad; y la dimensión eclesial de la eucaristía queda reducida al 'sacerdote celebrante'" (p. 417).

Tan fundamental cambio se hizo por motivos extrateológicos (p. 417).

Y el motivo principal estaría en el renacimiento del derecho romano, más precisamente en el principio de la "plenitudo potestatis": la autoridad como *valor en sí*, separado de la comunidad (pp. 419-420).

Con eso vino la *privatización* del sacerdocio: "El sacerdocio fue considerado más como un 'estado de vida personal' que como un servicio ministerial a la comunidad" (p. 421).

"Ese es el punto fundamental en que se distingue el segundo milenio del primero" (p. 421).

La relación ahora ya no es entre *ecclesia* y *ministerium* sino entre *potestas* y *eucharistia* (p. 421). "La ordenación se transforma en la colación de una *potestas* particular, la de realizar la *consagración* eucarística" (p. 422).

Así "nació una teología del ministerio carente de eclesiología" (p. 424). Oscurecido "el significado eclesial-carismático y pneumatológico del ministerio", éste "queda progresivamente inserto en un marco jurídico, separado del 'sacramento de la Iglesia'" (p. 424).

Y el Concilio Vaticano II, "aunque ha recogido conscientemente en numerosos puntos las intuiciones teológicas de la Iglesia antigua, se ha quedado indudablemente en un *compromiso* entre los dos grandes bloques tradicionales en la Iglesia" (p. 425), pues sigue hablando de la "potestas sacra" (ib.).

Tratando de evaluar algunas actuales formas y praxis "alternativas" de ministerio (pp. 429-438), ES informa que "surgen casi exclusivamente gracias a la mediación de lo que, de momento, debe llamarse 'ilegalidad': pero al mismo tiempo garantiza que en la Iglesia "siempre ha sido así" (p. 431). Por eso "existe la posibilidad de que los cristianos de base desarrollen desde abajo una praxis eclesial que, si bien al principio choca con la praxis oficial vigente, puede llegar a ser, en su oposición cristiana, la praxis dominante de la Iglesia" (p. 431). Pero es necesario atender a un criterio fundamental: esta nueva praxis alternativa "debe estar habitada por el *lógos* cristiano, es decir, por lo que llamamos 'apostolicidad' de la comunidad" (p. 432). La praxis alternativa será reconocida en la medida en que "habite en ella un *lógos* cristiano, una verdadera apostolicidad, es decir, en la medida en que constituya una posibilidad de vida cristiana dotada de sentido" (p. 434).

"Lógos cristiano"="apostolicidad"="vida cristiana dotada de sentido".

Este es el criterio.

Basado en este "lógos cristiano", ES proclama:

1. "El derecho de la comunidad cristiana de hacer por sí misma todo lo que se requiere para que sea una auténtica 'comunidad de Jesús'" (p. 432).
2. "El derecho de la comunidad a la eucaristía" (p. 432).
3. "El derecho apostólico de la comunidad a tener dirigentes" (p. 432).
4. La "única causa" de la actual "aporía sacramental" es "la falta de un sacerdote *célibe* de sexo *masculino*, dos conceptos no teológicos" (p. 433).

Son razones suficientes que autorizan nuevas praxis alternativas de ministerio, como invitar a sacerdotes casados reducidos al estado laical o incluso a mujeres a presidir la eucaristía. Por las indicadas razones del "lógos cristiano" semejantes nuevas praxis alternativas son:

* dogmática y apostólicamente posibles (p. 435);

* se hacen *praeter ordinem*, no contra (p. 435);

* no presentan problemas desde el punto de vista ético (p. 435).

Más: "Hablar de 'herejes' o de personas que 'están fuera de la Iglesia' a causa de tal praxis me parece absurdo desde el punto de vista eclesial" (p. 435)

Así enseña el Profesor Dr. Edward Schillebeeckx, O.P., sobre el ministerio en la Iglesia.

La Comunicación Social en el Pensamiento de la Iglesia en A. L.

25 Años de Reflexión

P. Benito D. Spoletini, S.S.P., Bogotá

El pensamiento de la Iglesia Latinoamericana sobre la Comunicación Social está consignado en múltiples documentos, producidos desde la fundación del CELAM hasta 1980, y que constituyen un valiosísimo "corpus" doctrinal que no tiene igual en las Iglesias de otros Continentes¹. La presente investigación se concentra exclusivamente en los documentos que tocan los medios de comunicación en sentido global, dejando de lado los sectoriales dedicados a la prensa, al cine, a la radio y a la televisión. Haré alguna referencia a las Asambleas ordinarias del CELAM, que se han interesado a este problema.

¹ Los documentos que utilizo están recopilados en B.D. Spoletini, *Comunicación Social e Iglesia* (Documentos de la Iglesia Latinoamericana 1959-1976) Ed. Paulinas, Bogotá 1977. Estos documentos los cito con el número de la página; y en DECOS/CELAM, *Evangelización y Comunicación Social en América Latina* (problemas y perspectivas), Ed. Paulinas, Bogotá 1979. Este volumen contiene los documentos de 1977-1978. Los cito con número de párrafo; idem el Documento de Medellín y el de Puebla.