

Sumario

A partir de la categoría teológica conciliar de una Iglesia-Comunión, el autor plantea, desde una aproximación bíblica y patristica, la urgencia de un nuevo modelo de presbítero, caracterizado por la fraternidad, el servicio, la dimensión misionera y la cercanía a los pobres y pequeños, lo cual exige una vida en comunión en el presbiterio, una corresponsabilidad desde la diversidad de carismas y ministerios, y una formación permanente para el pastoreo. En otras palabras, si se es coherente con el modelo teológico de una Iglesia – comunión, es necesario formar presbíteros y presbiterios que vivan en comunión.

De una Iglesia -comunión a un presbiterio -comunión

Pbro. José Aníbal Rojas Bedoya
(Colombia)

*Licenciado en Teología con énfasis en Formación
Sacerdotal*

Universidad Pontificia Bolivariana-UPB

*Instituto Teológico Pastoral para América Latina-
ITEPAL/CELAM*

Introducción

Pensar en éste modelo en el aquí y el ahora de la reflexión teológica, para muchos se convertiría en un completo y complicado caso, pero no es así; ya con buena razón el Concilio Vaticano II, recuerda: “Los presbíteros, a semejanza del orden de los Obispos, cuya corona espiritual forman participando de la gracia del oficio de ellos por Cristo, eterno y único Mediador, crezcan en el amor de Dios y del prójimo por el ejercicio cotidiano de su deber; conserven el vínculo de la comunión sacerdotal...”¹. Así que formar pastores para que apacienten la comunidad cristiana –pueblo de Dios²– seguirá siendo válido. Pastores que sean capaces de convocar, presidir y acompañar al pueblo que se les encomienda, que congreguen y no que disgreguen es el objetivo de la formación que se imparte en todos y cada uno de los seminarios del mundo entero.

Es así como surge –en medio del temor que sacude al mundo– una inquietud válida para ahondar en éste campo difícil de la formación presbiteral: el problema de la comunión (koinwniva) dentro del mismo presbiterio y la manera de llevar a cabo dicha práctica. Pastores que trabajen en y por la comunión. No pretendo agotar todos y cada uno de los recursos que existen referente al tema en estas reflexiones; simplemente es un aporte desde tres puntos de vista: 1) la aproximación bíblica, 2) el Magisterio de los Padres, 3) y el desarrollo de un nuevo perfil presbiteral para el siglo XXI.

¹ Cfr. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium* sobre la Iglesia, 41. En adelante se citará LG.

² Ibid., Cap II.



1. Desde la Palabra de Dios y la reflexión teológica a la eclesiología de la comunión

Se trata de una sencilla presentación desde los campos bíblico y teológico de algunos de los elementos que aparecen como el fundamento de la comunión (*koinwniva*).

Resultará interesante dentro de ésta primera comprensión el poder aproximarnos a algunos momentos en los cuales la expresión *koinonía* toma su fuerza, para denotar elementos tales como la comunión, el compartir de los bienes (Hch 2,42) y la solidaridad de la primera comunidad cristiana frente algunos momentos decisivos de la misma. Es de notar que la comunidad primitiva seguirá manteniendo lazos fuertes de identificación con la estructura judía, hasta que llegara el momento determinante de su “rompimiento” e incorporación a los que viven la experiencia del resucitado.

1.1 Elementos bíblicos de la comunión

Comencemos haciendo una aproximación a la misma expresión dentro de la terminología griega, pues será necesario ahondar en ella para poder observar su evolución dentro del campo bíblico.

Gracias a los escritos del Primer y Segundo Testamento³, -pues ha sido la expresión más utilizada hasta el momento por diversos biblistas, con el fin de realizar la conexión de ambos, dando importancia a una historia cíclica de la divina revelación- podemos acercarnos a otros contextos donde la misma expresión *koinonía* cobra también suprema importancia, es decir, en los contextos de los escritos de los Hechos de los Apóstoles y algunas Cartas paulinas.

1.2 Terminología (*koinwniva*)⁴

En la terminología latina corresponde a “*communio*” y el término castellano es “*comunión*”.

³ En este escrito se utilizarán las expresiones Primer y Segundo Testamento para designar consecutivamente: Antiguo y Nuevo Testamento.

⁴ GRANDE LESSICO DEL NUOVO TESTAMENTO, v V, Paideia, Brescia 1969. En adelante se citará GLNT Para la misma palabra *koinonía*; Cf. BOVER, JOSÉ MARÍA, Ed. Nuevo Testamento Trilingue. BAC, Madrid MCMLXXVII. En adelante se citará NTT



- koinóoovs⁵ (koinós) común, colectivo.
- koinóovw⁶ (koinoo) profanar
- koinwnevw (kiononéo) participar, comunicar
- koinwniva (koinonia) solidaridad, participación.
- koinwnikovs (koinonikós) comunicativo, de interés público. Que comparte, que hace bien a la comunidad⁷.
- koinwnovs, ou, ov (koinonós) compañero
- sugkoinnwovs (synkoinonós) socio
- sugkoinwnevw (synkoinonéo) ser copartícipe
- ecw (solidaridad) En algunos casos se equipara a “comunidad”.

El verbo ecw (ejo) (tener), y especialmente su compuesto metevcw⁸ (metejo): participar, tener parte o participación, aluden más bien a los individuos que gozan de la posesión de su bien o al hecho de participar de él; los vocablos del grupo koinwniva (koinonia) centran más bien su atención en lo común; solamente en un segundo momento se refiere a los individuos que participan de ello.

1.3. En el contexto bíblico

Como término designante de la comunión, koinwniva (koinonia) está totalmente ausente de los escritos sinópticos y del evangelio de Juan; en cambio se encuentra 13 veces en Pablo y con ello se manifiesta como un concepto totalmente paulino. Algo parecido ocurre con koinonéo (koinwnevw) que es participar, comunicar.

Cf. BALZ, Horts, SCNEIDER - Gerhard. Diccionario Exegético del Nuevo Testamento, Sigueme v.I-II, Salamanca 1998. En adelante se citará DENT.

⁵ “Koinós”, que aparece ya en el griego de la época micénica, se deriva etimológicamente de com-yos = el que va junto (lat.cum) y, referido a cosas, significa: común, colectivo, público, el estado. Referido a personas, koinós quiere decir allegado, copartícipe, de la misma mentalidad.

⁶ Análogamente, koinóo significa dar parte, unir, comunicar, también profanar.

⁷ En 1 Tim 6,18 en una exhortación a los ricos para que compartan de Buena gana. Cfr. DENT, Op. Cit , Vol I, p.2368.

⁸ Cfr. PABON DE URBINA, J.M. Diccionario Manual Griego-Español. Barcelona: 1989, 17va edición, p 392. El verbo aparece 8 veces en el Segundo Testamento, únicamente en 1 Corintios (5 veces) y en Hebreos (3 veces), casi siempre (con excepción del 1 Cor 10, 17: ejk con objeto de la acción verbal en genitivo: 1 Cor 9,10: ejn ejlpivdi tou metevjcein, “con la esperanza de compartir (el futuro de arar o trillar)”; 10, 21. (trapevzhs kurivu metevcein, “participar de la mesa del Señor”). Cfr. DENT, Op. Cit Vol II, p.262.

Koinonós (koinwnovs) que significa compañero, camarada, aparece en Lc 5,10; 2 Cor 8,23; Flm 17, pero en la mayoría de los pasajes hay que traducirlo adjetivamente como participante, partícipe o con una paráfrasis verbal. Koinonikós (koinwnikovs) (comunicativo, que comparte), sólo aparece en 1 Timoteo 6,18, donde designa al que tiene sentido social con relación al otro. Finalmente, las expresiones Synkoinonós (sugkoinwnovs) y Synkoinonéo (sugkoinwnevw) solamente se encuentran en típicas expresiones paulinas y una anotación en Apocalipsis 1,9; 18,4 y significan respectivamente copartícipe y coparticipar⁹.

1.3.1 Primer Testamento

Aquí esta palabra dentro del contexto que se está trabajando es ausente y nunca designa una relación del ser humano con Dios. Únicamente la podemos encontrar en 3 momentos¹⁰: Lv 5,21; Sap 8,18 y Mac 4,6 (apócrifo).

Ordinariamente la versión de los Setenta (LXX) traduce del hebreo, sin embargo es más frecuente el término koinonós (koinwnovs), el cual, de la misma forma significa una relación entre los hombres, más no una relación de los hombres con Dios mismo¹¹. Parece ser, que las palabras con raíces hebreas y las de raíz koinón en el contexto de la versión de los Setenta (LXX) no sirven nunca para indicar un vínculo de tipo religioso, más bien, describen situaciones profanas de unión de los hombres –o de los acontecimientos- entre sí.

Probablemente sólo en el judaísmo posterior y en los ambientes rabínicos se empieza a teñir de una dimensión religiosa, tanto el término hebreo como el correspondiente griego. En este sentido, podemos citar a Filón, quien usa koinonía (koinwniva) –junto con los adjetivos y el verbo correspondiente- para indicar la unión entre el devoto y Dios. De la misma manera Filón señala con koinonía (koinwniva) la relación

⁹ Cfr. HANSE, H. art evcw, ThW II, 816ss; HAUCK, F art coivovz, ThW III, 789ss. *Unità della chiesa e unità del genere umano*, 1972.

¹⁰ Cfr. GESTEIRA, Manuel. "Creo en la comunión de los santos", en *Communio*, Madrid, v 10, n.1 (enero-febrero 1988) 5.

¹¹ Cfr. HAUCK, Friedrich. Koinóovs / (koinós), koinwnovs (koinonós). En *GLNT. Op.Cit.*, 629.

entre personas que participan de una misma vida religiosa¹² Flavio Josefo además habla de *koinonía* (*koinwniva*) refiriéndose a la comunidad de vida y a las estrechas relaciones que unen a los judíos entre sí¹³.

A lo largo de los pasajes veterotestamentarios, encontramos una gran novedad en las relaciones entre Dios y los hombres, pues, él sale siempre al encuentro de éstos proponiéndoles un pacto (alianza); será este el momento de plenitud total. Por la alianza toma Dios a su cargo los intereses del pueblo de Israel y, todavía mas, quiere Dios que haya un encuentro (Cf. Ex 23,22; Am 3,2)¹⁴.

1.3.2 Segundo Testamento

La palabra *Koinonía* nunca evoca la “comunidad” en el sentido de sociedad, de asociación (*Genossenschaft*) escribe Seesemann¹⁵. “No es, pues, legítimo establecer un paralelo entre el concepto de *Koinonía* y el de *Ekklesía*. Este último término era familiar a los primeros cristianos¹⁶, sobre todo a los helenistas por el griego profano donde significaba la *asamblea del pueblo* en una ciudad, poniendo el énfasis en la acción concreta de reunir-se”. El término *koinonía* nada revela acerca de la concepción paulina de la Iglesia, a pesar de los múltiples ensayos

¹² Tal es para Filón la vida comunitaria realizada por los esenios dentro de las comunidades de vida y de bienes, que utiliza indistintivamente en este caso para hacer referencia a una plena y auténtica comunidad que comparten todo en medio de las necesidades primarias.

¹³ Cfr. GLNT. Op. Cit., 701-709.

¹⁴ Cfr. RAMÍREZ, Benito; RODRÍGUEZ, Jorge y RÍOS, Ortún. Elementos de comunión en la Iglesia, en *Theológica Xaveriana*, Bogotá, v.31 (1981) 36.

¹⁵ H. SEESEMAN, *Der Begriff Koinonía in Neuen Testaament* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 14) (huyesen, 1993), p.99. Sobre *koinonía*, puede verse también A. R. GEORGE, *Comunión with God in the New Testament* (Londres, 1953). S. MUÑOZ IGLESIAS, “Concepto bíblico de *koinonía*”, en la XIII Semana Bíblica Española, el movimiento ecumenista (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953). J. G. DAVIES, *Members of one another* (Londres, 1958).

¹⁶ Parece que este uso específicamente cristiano de la palabra *Ekklesía* se produjo en el entorno de la comunidad de Jerusalén durante la actividad persecutoria de Pablo (Hch 8, 1-3). Lo cierto es que Pablo recurre ya a ella en 1Cor 15,9; Gál 1,13, Flp 3,6. Este significado originario de Jerusalén, *Ekklesía* designa –el modo análogo al significado judío – toda la comunidad de los que creen en Cristo; esa comunidad se considera generalmente como la reunión escatológica de los “santos” de Dios.

en este sentido. El empleo de *koinonía* en el resto del Segundo Testamento no se autoriza tampoco para establecer alguna relación entre este concepto y el de la comunidad de la Iglesia en el sentido estricto de la palabra.

Pero resulta que la utilización de la expresión *Koinonía*, no pertenece estrictamente al vocabulario de la obra lucana; como expresión técnica es tomada del lenguaje paulino y de la tradición anterior a Pablo (1Cor 1,9; 10, 16; 2; Cor 8,4; 9,13; etc.). Significa una comunión basada en la participación común en alguna cosa, como por ejemplo, entre los socios que comparten una determinada propiedad; esa participación es la que crea comunión de vida. Los miembros de esa comunidad se transmiten unos a otros lo que han recibido del Señor y, en esa transmisión, la salvación recibida queda históricamente configurada como comunidad de vida. Por eso, en última instancia, lo que significa *Koinonía* es Cristo que sigue viviendo en la comunidad y creando comunión de vida mediante el don continuo de la salvación.

1.3.3 La *Koinonía* para San Juan

San Juan empleará el término *koinonía* preferiblemente en su primera carta, para indicar la comunión religiosa en la cual debe vivir quien ha conocido el mensaje cristiano y lo ha puesto en su corazón. Para San Juan, el ser cristiano es sinónimo de la comunión plena con Dios (1 Jn 1,3). Pero también es comunión con el Padre y con el Hijo.

Esta comunión debe entenderse siempre bajo la perspectiva de la comunión íntima con el Padre y con su Hijo (1 Jn 1,3.7), pero más aún, debe manifestarse en la vida fraterna de los fieles¹⁷. La condición para que la plena y perfecta comunión se dé, es permanecer el uno en el otro, como lo propone él mismo en 1Jn 3,24; 4,13.

En la teología se nos presenta una nota bien importante dentro del sentido escatológico que le da a la comunión, ya que esta comunión del fiel con Dios tiene su origen en la misma vida terrena, pero ella está en perfecto desarrollo hasta la plena realización en el más

¹⁷ Cfr. HAUCK, *koinwniva.*, Op. Cit., p. 721.

allá¹⁸ tal como lo propone en 1Jn 3,2. Sin embargo, no bastaría tener esto como un presupuesto de vida cristiana, ya que debe llegar hasta las consecuencias del mismo pan como alimento en la Eucaristía (Jn 6, 56); así también para mantener la comunión es necesario que el cristiano llegue a observar fielmente los mandamientos que Dios ha puesto para que Él sea amado, honrado y respetado; de igual modo es necesaria la fidelidad a su Palabra en la vida del cristiano, para que de ella se alimente y pueda dar testimonio de la verdad encontrada y celosamente conserva en el corazón (Jn 14,20-21; 15, 4-7)¹⁹.

En la teología de San Juan, la idea de comunión remite a la comunión de relación la cual existe entre el Padre y el Hijo por el cual el Espíritu Santo se hace visible a los discípulos (Jn 17,21). Para Juan es un hecho indiscutible que la comunión es un don de Dios (1Jn 1,1-4); ésta sólo tiene su realización en la persona de Cristo, pues el que ha conocido al Hijo de Dios, se hace uno (Jn 17,20) con el Padre de la misma manera lo hace el Hijo con el Padre.

1.3.4 La Koinonía en Hechos 2,42

La traducción al latín del texto griego de Hechos 2,42 y refundir de manera gramaticalmente incorrecta, los dos términos *koinonía* (*koinwníva*) y fracción del pan, en una única expresión: “*communicatio fractionis panis*”, dejó traslucir la dificultad de interpretación y, con ella, la duda sobre la historicidad de la koinonía. La corrección de la Vulgata salta a la vista comparando ésta con una versión latina fiel al original de Hch 2,42²⁰. Una comparación bien interesante resulta de poder visualizar a dos columnas las diferentes versiones, de las cuales se está hablando: Versión Latina²¹ y la versión de la Vulgata.

¹⁸ Ibid. p 721.

¹⁹ Cfr. LEÓN DUFOUR, *Comunión*. VTB, Op. Cit., p.175.

²⁰ El texto griego recogido por los códices Vaticano y Sinaitico está bien asegurado, pudiendo explicarse las variantes a esa lección en otros códices menos importantes por razones admitidas en la crítica textual. Cfr. H. ZIMMERMANN. *Los métodos histórico-críticos en el N.T.* BAC 295, Madrid 269.

²¹ Cfr. SCIO DE SAN MIGUEL, Felipe, Obispo de Segovia. *La Sagrada Biblia. Traducción al Español de la Vulgata Latina y anotaciones conforme al sentido de los Santos Padres y Expositores Católicos*. Barcelona: SEIX, 1900. 6 Vol.

Versión latina correcta

“Erant autem perseverantes
in doctrina apostolorum
et in communione (*koinonía*)
in fractione panis
et in orationibus »

Vulgata

“Erant autem perseverantes
in doctrina apostolorum
et communicatione
fractionis panis
et orationibus »

Es así como la Vulgata ha trastocado los términos de forma gramaticalmente incorrecta en la interpretación de *koinonía* con la aposición incorrecta, de la fracción del pan a dicho término²². De aquí que la *koinonía* toma matiz de comunión eucarístico-sacramental, revelándose simultáneamente la pérdida de ese sentido original que ha sufrido dicho término, y que se puede constatar en la naciente Iglesia de Jerusalén²³.

La tarea de resolver el problema de interpretación exegética e histórica, no es por otra parte fácil para el estudio de la propia expresión. Se debe tener en cuenta que existen dificultades a nivel de la exégesis bíblica; por eso han de observarse los factores psicosociológicos de los análisis exegéticos. En recientes estudios de la exégesis bíblica sobre la palabra *koinonía*, se llega a la constatación de opciones teológicas preliminares las cuales condicionan en mayor o en menor grado el quehacer del exegeta:

“Examinando los artículos sobre el tema koinonía en el Nuevo Testamento hemos constatado de hecho cómo la lexicografía teológica se mueve en general bajo el impulso de opciones teológicas

²² Cfr. J.H. ROPES, *The Text of Acts*, En: F.J.E JACKSON – K. LAKE, *The Beginning of Christianity*, p. 1, *The Acts of Apostles*, Vol 3, Londres 1926, p.22.

²³ La dificultad interpretativa de la *koinonía* está hoy en día, a pesar de los avances de la exégesis científica, todavía muy lejos de estar resuelta satisfactoriamente. Cfr. J. DUPONT. L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres : NRth 91 (1969), p.897-915. Un breve resumen de este trabajo puede verse, junto con otros temas complementarios sobre la *koinonía* En: H.J SIEVEN – J.M Mc DERMOTT – M. MANZANERA – H.BACHT – J.M TILLARD, *koinonía – Communauté* (D.S.3) París 1975 (*Koinonía: Dictionnaire de Spiritualité*) T. 8, París 1974, p. 1743-1769. los intérpretes y comentaristas de los Hechos de los Apóstoles no han logrado ponerse de acuerdo sobre este problema, a cuyas soluciones mueve no sólo el interés científico de un conocimiento histórico más profundo de la vida de los primeros cristianos de Jerusalén, sino al deseo de contribuir, de manera inspiradora, a la necesaria renovación de las actuales comunidades cristianas.

preliminares, que tienden a verificarse, frecuentemente de manera indebida, incluso a nivel de las unidades mínimas del discurso, esto es, a nivel de los vocablos singulares del texto en cuestión y en todos los casos en que éstos aparecen. Por ello sucede a menudo que la koinonía neotestamentaria viene trasformada en un concepto teológico”²⁴.

1.4 La doctrina paulina de la koinonía

El término koinonía (koinoniva) y los que guardan conexión con él, tienen una importancia central. Un análisis detallado de su concepto de *comunidad* nos muestra que en él la *koinonía* no tiene nunca un sentido profano, sino únicamente religioso. Esta palabra *koinonía* aparece 14 veces en la literatura paulina, sobre un total de 19 veces en todo el Segundo Testamento. La citada palabra tiene tres sentidos, 1) la acción de dar un aporte o de contribuir; 2) la de tener parte o de participar; 3) la comunidad²⁵. Hacemos algunas aplicaciones de las diferentes formas de citar la palabra *koinonía* para observar desde la misma realidad de los textos paulinos:

- *La acción de dar un aporte o de contribuir*: Sobre los beneficios que resultarán de la colecta, Pablo escribe a los Corintios: “*Experimentando este servicio, glorificad a Dios por vuestra obediencia en la profesión del Evangelio de Cristo y por la generosidad de vuestra comunión con ellos y con todos*”(2 Cor 9,13). En el mismo sentido, el epílogo de la Carta a los Romanos: “*pues Macedonia y Acaya tuvieron a bien hacer una colecta (koinonía) en favor de los pobres de entre los santos de Jerusalén*”(Rom 15,26). También conviene clasificar dentro de este género una recomendación de la epístola a los Hebreos: “*No os olvidéis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente; éstos son los sacrificios que agradan a Dios*” (Heb 13,16).
- *La de tener parte o de participar*: A esta acción corresponde un grupo más numeroso de textos; en primer lugar, el pasaje sobre

²⁴ Cfr. P.C. Bori, *Koinonía. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente* en el N.T, Brescia 1972, p.82.

²⁵ *Ibid.*, H. SEESEMAN.

la Eucaristía: “*La copa de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el Cuerpo de Cristo?*” (1 Cor 10,16). Hay que entender: “*Pues fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a la comunión con su hijo Jesucristo, Señor nuestro*” (1 Cor 1,9). La “*comunicación del Espíritu*” (Flp 2,1) y la “*comunicación del Espíritu Santo*” (2 Cor 13,13) deben entenderse en el sentido de la participación; escribiendo de la misma forma a las Iglesias de Macedonia: “*No es una orden; sólo quiero, mediante el interés por los demás, probar la sinceridad de vuestra caridad*” (2 Cor 8,4). “*Siempre me acuerdo de vosotros (...) a causa de vuestra comunión en el Evangelio*”, escribirá Pablo a esta comunidad cristiana primitiva que no sólo ha contribuido para la comunidad con sus aportes, sino también con su apoyo (sufrimiento) (Flp 1,5).

1.4.1 La Comunidad

En la Carta a los Gálatas, Pablo recuerda que son los mismos apóstoles del Señor – Santiago, Cefas y Juan – quienes le han apoyado, pues allí se demuestra la vivencia plena de la comunión. “*(...) y reconociendo la gracia que me había sido concedida, Santiago, Cefas y Juan, que eran considerados como columnas, nos tendieron la mano en señal de comunión a mí y a Bernabé: nosotros nos iríamos a los gentiles y ellos a los circuncisos; sólo que nosotros debíamos tener presente a los pobres, cosa que he procurado cumplir con todo esmero*” (Gál 2,9-10). El término *koinonía* (koinwniva) empleado en este fragmento, debe entenderse en el contexto de la ayuda mutua y de la solidaridad. Por otra parte, en la continuación del texto, la *koinonía* evoca la repartición de las tareas apostólicas y de la ayuda a los pobres de Jerusalén.

En Pablo la *Koinonía* (koinwniva) no se identifica con la “*societas*”; la sociedad, la comunidad o la colectividad; no es un concepto paralelo a *Ekklesia* (ejkklesiiva), ni tiene que ver con la comunidad religiosa. Por eso tampoco corresponde a la “*haburah*” de los judíos. Ni tampoco es una asociación de personalidades individuales a quienes une una idea común, como es el caso de la “*stoa*”. Por lo tanto hay que señalar las fronteras de *koinonía* (koinwniva), tanto con relación al ámbito griego como respecto de la mentalidad judía.

Pablo no parte de un concepto de comunidad basado en la esencia del hombre considerado desde un punto de vista intramundano. Para él la *koinonía* (*koinwniva*) se relaciona estrechamente con la referencia a Cristo establecida en la fe: la participación en el “Hijo” (1 Cor 1,9), en el “Espíritu Santo” (2 Cor 13,13), en el “Evangelio” (Flp 1,5), la solidaridad en los “sufrimientos de Cristo” (Flp 3,10), en la “fe” (Flm 6); en todos estos casos *koinonía* (*koinwniva*) va siempre acompañada de un genitivo objetivo.

En Gál 2,9 la *koinonía* (*koinwniva*) no significa un acuerdo subjetivo corroborado por un apretón de manos, sino el conocimiento recíproco del “ser en Cristo”. De la misma manera 1 Cor 10,16. la *koinonía* (*koinwniva*) significa la participación en el Cuerpo y la Sangre de Cristo, y con ello el hacerse uno con Cristo glorificado. Esta comunión con Cristo se realiza por medio de una intervención creadora de Dios; es una transformación del ser humano que alcanza hasta las raíces de su ser y, por consiguiente, un nacimiento a una nueva existencia, que sólo puede ser expresado a partir de la oposición entre vida y muerte.

Pablo al escribirle a la comunidad de Corinto (1 Cor 10,18), le recuerda la costumbre que se tenía de comer la carne sacrificada a los ídolos, lo que significa (si se acepta el valor de los sacrificios a los ídolos) la participación en el sacrificio de los gentiles y tener parte con los demonios, los cuales excluyen de la comunión eucarística cristiana de la comunión con Cristo.

En 2 Cor 1,7, al igual que en 1 Pe 5,1, se trata de la participación del apóstol y de la comunidad en el sufrimiento del Señor y en la gloria de su Resurrección. El que experimenta dificultades y sufre²⁶. En idéntico contexto habla Heb 10,33 de la solidaridad con los que padecen persecución y los exhorta a la paciencia²⁷.

Por otra parte en 1 Juan 1,3.6.7 también aparece *Koinonía*; no se habla de una fusión con Cristo y con Dios, sino de la comunión de la

²⁶ Ese sufrimiento lo experimenta aquel que sigue a Cristo con todo el corazón, de tal manera que el discípulo esta asociado a él. *Avkolougev w* (*akolouthéo*), *mimévomai* (*miméomai*), puede tener la confianza puesta su Señor; alcanzará la vida eterna a través de la tribulación y la muerte.

²⁷ Según 2 Pe 1,4, a través del conocimiento de la gloria de Dios.

fe, confesada y conservada intacta por la predicación apostólica, de tal manera que necesita continuamente del perdón de Cristo. De este modo queda excluida toda arrogancia sectaria.

En los restantes escritos del Segundo Testamento, esta palabra – *koinonía* – es empleada solamente en el sentido de comunidad, tanto en Hechos: “*Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones*” (Hch 2,42); así mismo Juan en su primera carta, nos recordará: “*lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo (...) Si decimos que estamos en comunión con él, y caminamos en tinieblas, mentimos y no obramos la verdad. Pero si caminamos en la luz, como él mismo está en la luz, estamos en comunión unos con otros, y la sangre de su Hijo Jesús nos purifica de todo pecado*” (1 Jn 1, 3,6-7).

En el empleo neotestamentario de las palabras, debe evitarse el hecho de reducir *koinonía* a simples relaciones de amistad de persona a persona. Se hace la distinción en dos formas: 1) la dimensión vertical de la *koinonía* está fundada por entero en Cristo y en el Espíritu; participamos de la Sangre de Cristo, de su Cuerpo, del Hijo mismo, de sus sufrimientos, el Espíritu. 2) la dimensión horizontal de la *koinonía*, aparece como la resultante de una relación vertical, explicándose por ella misma.

2. La interpretación magisterial de la eclesiología de la comunión hasta el vaticano I

La visión de la Iglesia fue una verdadera vivencia del seguimiento de Cristo y la praxis de una fe provocada por el continuo crecimiento vivido en la comunidad antes que una reflexión teológica sobre el misterio de Cristo. Como quiera que la Iglesia sea una realidad siempre viva y sujeta a nuevos cambios dentro de su permanencia e identidad, se puede hablar con toda propiedad de una historia de la teología de la Iglesia. La Iglesia, en efecto, aparece a lo largo de toda su existencia, como una realidad paradójicamente idéntica a sí misma, dentro de unas apariencias siempre dinámicas, sujeta a los avatares de la misma historia.

Por otra parte, si la Iglesia apareció en el transcurso de la historia como una realidad vivida antes que una realidad reflexionada, resulta mucho más fácil llegar a descubrir lo que es la Iglesia en sí misma, de definir o por lo menos intentar describir su misma esencia, pues “la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres”²⁸.

Durante siglos, la Iglesia no fue tanto objeto de reflexión cuanto de vivencia misma: la Iglesia es una vida concreta, un ámbito vital en el que el bautizado desarrolla su vida cristiana, antes que una simple idea sistematizada. Y esto desde los primeros momentos. “Las primeras generaciones cristianas descubrieron y precisaron poco a poco las primeras grandes líneas de la teología cristiana”²⁹.

Dos elementos fundamentales se descubren en la vivencia del misterio de la Iglesia a lo largo de su historia: primero, la constante presencia y acción del Espíritu Santo que va orientando a la Iglesia en su incesante caminar por la historia de la mano con el hombre, y va haciendo que se vivencie con plenitud la verdad misma de Cristo presente y operante en medio de ella; y en segundo lugar, el interés de la misma comunidad, la cual deja entrever su avance y experiencia en el misterio del Resucitado; ella –la Iglesia– va jugando su papel protagónico en medio de una sociedad que tiene preocupaciones de índole económico, social, político y religioso. Por eso se llegará a pensar en la Iglesia como una verdadera iluminadora del camino de los hombres.

2.1. ¿Qué concepción de Iglesia tenían algunos Padres en los primeros siglos?

La comunidad primitiva cree en el Señor Resucitado y exaltado a los cielos. Se le aplica el título de comunidad de Dios que aparece en el Primer Testamento; en ella se han cumplido las esperanzas del pasado y espera a su vez el retorno de Jesús de Nazaret que fue crucificado. Con la fe pascual llega una nueva comprensión de la muerte de Jesús y la cruz se sitúa en contexto de la historia de salvación; en este sentido se reinterpreta el Primer Testamento y la prueba escriturística se desa-

²⁸ Cfr. LG., p. 42.

²⁹ P. FAYNEL, P., *La Iglesia I*, Barcelona: 1982, p.143-222.

rolla poco a poco. La muerte de Jesús se entiende como una muerte expiatoria y, con el fin de subrayar el significado de su dignidad, se le aplican títulos que proceden de la tradición mesiánica judía: “Mesías”, “Hijo del hombre”.

La Iglesia primitiva –la cual va a ser liderada por los Santos Padres de los primeros siglos-, siguió vinculada al pueblo y a la sinagoga judía y reconocía los sacrificios, el culto del templo y la ley. Todavía no era un grupo aparte ni una secta, pues en su concepción, todo Israel estaba llamado a formar parte del Reino de Dios; la Iglesia tampoco se consideraba como un “resto”, como un núcleo de un rebaño escatológico en torno al cual debía unirse Israel. La comunidad primitiva quería estar abierta a todo Israel y no convertirse en una secta galilea. La permanencia en el templo y en la sinagoga demuestra pues, que la comunidad primera no es un partido revolucionario, sino que quiere seguir siendo Israel – de ahí su asentamiento en Jerusalén-. Ella se entiende como un nuevo Israel, el Israel de los últimos tiempos. Seguidamente la Iglesia es algo nuevo y distinto de su entorno judío e introduce el bautismo como signo de la conversión; la acción de Dios ha culminado en la muerte y Resurrección de Jesús, de tal modo que se rechaza el judaísmo oficial.

La interpretación cristiana de la ley veterotestamentaria, condujo sin duda a la separación definitiva. Sin duda que dentro de la misma comunidad se advierten dos tendencias: mientras que unos se abren al exterior, otros de aferran a la ley y al templo. Hasta los hombres del círculo de Esteban, que han debido pasar por revolucionarios se mantienen todavía en el terreno del Primer Testamento; es verdad que rechazan el templo, pero esto lo hacen únicamente porque saben que se encuentran en la única historia de salvación.

No se han desarrollado todavía por ahora las nuevas formas de organización; se siguen dando rabinos ancianos, lo que quiere decir que se mantiene la continuidad con la organización comunitaria judía. La dirección de la comunidad estaba en las manos de Pedro y de los doce; pero a su lado también desempeñan una función importante Santiago y un colegio de ancianos (Hch 12, 17; 21,18), se reúne la “totalidad de los discípulos”, y el decreto apostólico se promulga por los “apóstoles y ancianos en unión con toda la humanidad” (Hch 15,22). Estos son, a grande rasgos, las características generales.

Eclesiológicamente los Padres tendrán su papel protagónico en la organización y la dirección de la comunidad, pues ya se ha dado la ruptura sinagoga-comunidad; por eso es importante el hecho de que Jerusalén sea considerada en todas partes como el centro de toda la comunidad cristiana, pues hasta Pablo y sus cristianos procedentes del paganismo, que por nacimiento no tenía relación alguna con aquella ciudad, mantuvieron una conexión con la metrópoli judía.

La fracción del pan (*fractio panis*) en común y el bautismo, fueron los caminos que poco a poco llevaron a una separación del judaísmo. La aclamación litúrgica *Maranatha!* (1Cor 16,22), “nuestro Señor ha venido” (y está ahí) revela dónde tenía su centro la nueva confesión de fe: el Señor exaltado a los cielos es invitado al banquete e invocado con una plegaria escatológica. Es una iglesia naciente, que trata de entender profundamente su vinculación al misterio pascual de Cristo.

2.1.1 Clemente de Roma (+ 95-96)

De esta forma para los Padres de la Iglesia es mucho más un “misterio de crecimiento, que una simple transmisión o mera profundización de una doctrina”³⁰. El misterio de la Iglesia se va viviendo. Y, en la medida que se ve amenazado desde fuera o también desde dentro, se va reflexionando sobre el mismo. Y así, cuando la comunidad cristiana de Corinto sufre una seria crisis interna rompiendo gravemente la unidad y con ella la paz llegando incluso a la destitución de sus presbíteros, el obispo de Roma, Clemente, escribe una autorizada Carta³¹, en la que les llama amable pero enérgica y autorizadamente a la paz y a la presidencia de la Eucaristía: los presbíteros. El mandato del Señor de ser “uno” como El y el Padre lo son, es el punto esencial; se puede afirmar que la comunidad cristiana (la Iglesia) es, en su esencia más profunda, un misterio de paz y de unidad³².

³⁰ P. FAYNEL, P., Op.Cit., p.144.

³¹ Cfr. RUIZ BUENO, D. Los Padres apostólicos. Madrid: BAC 1950, p.89-238, especialmente en 142-151. Este autor fija la fecha de la Carta entre los años 95 -96.

³² Ibid, XIX-XX; XXXVII-XXXVIII; XLII; XLIV; XLVI; LIX; LXV.

2.1.2 *Ignacio de Antioquia (+ 107)*

Se mueve en esta misma línea, “el hombre siempre dispuesto a la unidad”³³. Concibe a la Iglesia como un misterio profundo de unidad: entre lo visible y lo invisible, entre lo corporal y lo espiritual, entre lo divino y lo humano. En las categorías actuales se puede afirmar que Ignacio tiene ya, tanto de Cristo como de la Iglesia, una concepción esencialmente sacramental.

El misterio de Cristo, Verbo encarnado, se refleja de tal modo en el misterio de la Iglesia, que negar la autenticidad de la naturaleza humana de Cristo, es devaluar y hasta negar la verdadera realidad de lo visible en la Iglesia: la autenticidad de lo humano y estructural, reduciéndolo a simple apariencia³⁴. Según Ignacio, el símbolo por excelencia y al mismo tiempo la pieza clave e imprescindible para la construcción de la Iglesia como misterio de unidad es precisamente el obispo, sacramento visible del Obispo invisible: Cristo (Ef. 5,3; 6,2; Rom 9,1).

2.1.3 *Ireneo de Lyon (+ 165)*

Completa esta visión primigenia sobre la Iglesia, la enseñanza del primer pensador sistemático dentro del cristianismo³⁵. De la misma manera en Ireneo la cristología y la eclesiología van, tan unidas de la mano, que las herejías en el campo cristológico tienen una inevitable repercusión en el campo eclesiológico³⁶. Es la Iglesia la que, teniendo siempre como Cabeza a Cristo (Col 1,18), y gracias a la presencia y a la acción constante del Espíritu enviado a la Iglesia por Cristo³⁷, va realizando a lo largo de la historia el lento y laborioso proceso de

³³ Cfr. SAN IGNACIO, Carta a los Filadelfios 8,1. En: RUIS BUENO, D. Op. Cit., p.485.

³⁴ Cfr. GONZALES FAUS, J.I. La Humanidad Nueva, Santander: 1984, p. 354-357.

³⁵ Cfr. GONZALES FAUS, J.I., Op.Cit, p.372-382; Id., Carne de Dios, Barcelona: 1969; P. FAYNEL, P., La Iglesia I, Op. Cit., p151-155.

³⁶ Una de las categorías que se deben tener presentes al mirar la teología de Ireneo de Lyon, es lo que él llama la “recapitulación”, el cual es el proceso por el que – según el designio de Dios- Cristo ha asumido verdadera y realmente la naturaleza humana (y con ella, de alguna manera, toda la naturaleza cósmica) para restaurarla, es decir, para reconducirla objetivamente al primitivo proyecto de Dios. Es un proceso en el que lo humano de Jesús, su naturaleza humana auténtica, tiene un valor y una eficacia determinante. Es un proceso, además que, iniciado por Cristo, dura hasta el fin de la historia.

³⁷ Cfr. IRENEO, Adversus haereses V, 1: PG 7, 1121.

“recapitarlo todo en Cristo” (Ef 1, 9-10), es decir, de salvación de la humanidad devolviéndola al proyecto inicial de Dios al poner al hombre en el mundo.

Por último en el pensamiento de Ireneo, la Tradición³⁸ va a jugar un papel crucial en el desarrollo de la concepción de la Eclesiología. Desde el momento que concibe el misterio de la Iglesia como continuación del misterio de Cristo y éste es un misterio de encarnación, la Iglesia, tiene que tener, además de la presencia invisible del Espíritu Santo, la visibilidad histórica que garantiza precisamente la Tradición. La sucesión apostólica, -los obispos- es pues, para Ireneo, el criterio de la verdadera fe y la verdadera Iglesia. “La verdadera gnosis es la doctrina de los apóstoles, es el organismo antiguo de la Iglesia extendido por toda la tierra. Y el carácter distintivo del cuerpo de Cristo es la sucesión de los obispos a quienes los apóstoles confiaron cada Iglesia local”³⁹.

2.1.4 Quinto Septimio Florencio Tertuliano (+h.220)

Una de sus principales aportaciones en este campo es su presentación de la idea de la Tradición. La Iglesia es la *Domina Mater Ecclesia*⁴⁰. En el *De poenitentia* (escrito hacia el año 203), al hablar del dolor que significa la penitencia pública para el pecador en la Iglesia, dice: “El cuerpo no puede encontrar placer en las heridas de uno de sus miembros. Es preciso, por el contrario, que todo él sufra con el miembro enfermo... Cuando dos cristianos permanecen unidos, ahí está la Iglesia. Pero la Iglesia es Cristo. Así, pues, cuando te abrazas a las rodillas de tus hermanos, estrechas a Cristo, y a Cristo ruegas. Y cuando ellos lloran sobre ti, Cristo es quien sufre y reza a su Padre por ti”⁴¹. O también esta atrevida fórmula: “La Iglesia es el cuerpo de los Tres”⁴².

³⁸ Cfr. P. FAYNEL, P., La Iglesia I, Op. Cit., p.154 nota 9.

³⁹ Cfr. IRENEO, Op. Cit., IV, 33,8; PG 7, 1077-1078.

⁴⁰ *Ad mart.* I, 1: CCSL I, p.3; *De orat* II, 6: CCSL I, p.258; *De praescr.* 42, 10: PL 2, 58; *De Bap.* 20: PL 1, 1224; *De anima* 43: PL 2, 723; *De monogamia* 7: PL 2, 939; *De pudic* 4: PL 2, 986-987. Según Quasten, “Tertuliano es el primero en aplicar el título de Madre a la Iglesia” (Cfr. QUASTEN, Johannes. Patrología I, Madrid: 1961, p.608). A partir de Tertuliano y hasta nuestros días, inmensidad de autores quienes han puesto de relieve la naturaleza y condición “maternal” de la Iglesia. Cfr. DE LUBAC, H. *Meditaciones sobre la Iglesia*, Madrid: 1980, p.189-219.

⁴¹ Cfr. *De poenitentia*, X, 5-6; PL 1, 1245.

⁴² Cfr. *De bautismo*, VI, 2; PL, I, 1206.



2.2. Dos representantes autorizados de la Edad Media

2.2.1 La Ekklesía de Tomás de Aquino

Por la especial representatividad que tiene en la tradición escolástica, porque recoge toda la tradición teológica anterior (desde los Santos Padres hasta sus antecesores más inmediatos) y por el enorme influjo que sigue ejerciendo en los planteamientos teológicos, nos ceñiremos en este punto a la doctrina eclesiológica de Santo Tomás (1225-1274)⁴³. Resulta bastante extraño que el “Doctor Angélico”, no dedicara, en forma directa y expresa, en su obra cumbre – *Summa Theológica* – un aparte a la realidad de la Iglesia. Lo que no se puede dejar de afirmar es que, siendo Dios – *Veritas prima* – para Santo Tomás, el obligado punto de partida, el verdadero centro y el alma de toda teología, todas las realidades –incluida la misma Iglesia– adquieren y tienen consistencia en tanto en cuanto toda la obra de Dios – especialmente la obra de la Encarnación del Verbo–, está dirigida a que el hombre pueda llegar a la felicidad de la vida inmortal⁴⁴. La Iglesia, como función mediadora intrínsecamente vinculada a Cristo cabeza, está necesariamente implicada en la obra de la divinización del hombre. Esta divinización depende de la comunicación que el hombre tenga con el misterio de Dios en su divinidad; resulta lógico pensar que “la Iglesia en su realidad más profunda, es también aquella por la cual alcanza su extensión más total y la que permanecerá eternamente, es comunión divinizante con Dios”⁴⁵. La Iglesia, en su realidad histórica y concreta, llega a ser – sobre todo mediante los sacramentos–, mediación de gracia para la divinización de los hombres. Manteniéndose en esta perspectiva del misterio de la Encarnación, la Iglesia es para Tomás no solamente “la Congregación de todos los fieles”, el “*collegium christianorum*”, “la reunión de los hombres para hacer todos algo en común”⁴⁶ sino también una realidad social y hasta jurídica. Para Tomás

⁴³ Cfr. CONGAR, Y. Ensayos sobre el Misterio de la Iglesia, Barcelona: 1959, p.47-69. USEROS, M. “Statuta Ecclesiae” y “Sacramenta Ecclesiae” en la eclesiología de Santo Tomás, Roma 1962.

⁴⁴ Cfr. TOMAS DE AQUINO, Santo. *Summa Theologicae*; Cura Fratrum Eiusdem Ordinis. Biblioteca de Autores Cristianos, BAC Cristianismo Medieval. Filosofía y Teología. Sección 1.3.A. Madrid: BAC, 1961/65. 5 Vol. De acá en adelante se citará STh.

⁴⁵ Cfr. CONGAR, Yves. Eclesiología, Biblioteca de Autores Cristianos, BAC. Madrid: 1976, p.141.

⁴⁶ Cfr. *Contra impugnantes Del cultum et religiones* (1256).



de Aquino, la Iglesia como institución y la Iglesia como comunidad de los fieles es una y la misma.

Las coordenadas eclesiológicas de Santo Tomás, se marcarán por la notable reafirmación de la jerarcología sacerdotal de la época; su eclesiología condiciona la visión teológica en general y la cristología en particular⁴⁷; dicho de otro modo, la cristología tomista está calcada en el patrón de una eclesiología implícita de corte monárquico absolutista, reflejo de la sociedad feudal imperante. La noción de cabeza es clave del sistema, y Cristo como cabeza –eclesialmente se encontrará en un contexto de sacerdotalización– medianero dotado, como tal, de una potestad sagrada que es fuente y causa instrumental de la comunión del hombre con Dios: dadora por tanto de salvación.

La Iglesia institución –sociedad fiel jerarquizada– es para Santo Tomás la forma histórica de existir del cuerpo místico de Cristo; y como institución considera fundamental la instrumentalizada vicaria de Cristo Cabeza, que permanece circunscrita en la estructura de los ritos sacramentales y sobre todo en el sacerdocio ordenado, poseedor de la “*sacra potestas*”.

Se ha suscitado la cuestión de si Santo Tomás enseñó y defendió la realidad de una Iglesia teocrática. Existe, en efecto, un texto de 1254 que ha dado pie a esa interpretación: “*Potestas spiritualis et secularis utraque deducitur a potestate divina. Et ideo in tantum saecularis potestas est sub spirituali in quantum a Deo supposita, sc. in his quae ad salutem animae pertinent. Et ideo in his magis est oboediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent est magis oboediendum potestati saeculari quam spirituali secundum illud Mt 22,21: Reddite quae sunt Caesaris Caesari, nisi forte potestati spirituali etiam saeculari potestas coiugatur, sicut in papa, qui utriusque potestatis apicem tenet... hoc illo disponente qui est Sacerdos et Rex*”⁴⁸. Es conocido, por lo demás,

492

⁴⁷ Cfr. CONGAR, Y. La idea de la Iglesia según santo Tomás, En: Ensayos sobre el misterio de la Iglesia, Barcelona: 1959, 132p. (60-88).

⁴⁸ Cfr. Sent II d, 44. *La Traducción española*: “La potestad espiritual y secular, una y otra se deducen de la potestad divina. Aún más, la potestad secular depende tanto más de la espiritual cuanto ha sido sometida a ésta por el mismo Dios, es decir, en todo lo que pertenece a la salvación del alma. Y por lo mismo en estas cosas es

el cuidado con que Tomás ha evitado los temas teológicos-políticos, en que se complacían tantos autores de su tiempo.

Tomás sitúa hechos históricos y providenciales, a saber los casos en que las dos autoridades están reunidas en la misma persona: puede aludir, ya sea al dominio temporal de la Santa Sede; ya a las diferentes maneras en que un derecho público de cristiandad sometía al papa realidades temporales –arbitraje, soberanía, iniciativa de la cruzada, juicios, etc.- Persiste, sin embargo, alguna extrañeza de que algunos discípulos personales⁴⁹ de Tomás hayan mantenido posiciones teocráticas.

Mirando entonces a Tomás, podemos decir que la visión eclesiológica de la época en que le toca vivir, va mirando la Iglesia unida siempre a Cristo, pero que también tiene dos entidades que no puede desconocer: la jurídica y hasta social. Es de aclarar que no llega Tomás a manifestar una concepción teocrática de la Iglesia. Para tener otra percepción en la época escolástica, será necesario que de se aborde a otro representante de la escolástica: Guillermo de Ockam, de la escuela nominalista, quien de una u otra manera, desde la visión de la Iglesia, hará avanzar este campo.

2.2.2 Guillermo de Ockam

Para Ockam la Iglesia, cuya cabeza es Cristo, no es el colegio del papa y de los cardenales, sino el conjunto de los fieles unidos en la celebración de los mismos sacramentos. Tiene de la Iglesia una idea multitudinaria de los hombres y mujeres, comprometidos en virtud del bautismo en promover el bien de la comunidad. Ockam concibe la Iglesia como una “multitud”: es “la totalidad de los fieles que viven al

preciso obedecer más a la potestad espiritual que a la secular. Ahora, en aquellas cosas que pertenecen al bien civil hay que obedecer más a la potestad secular que a la espiritual, según aquello de Mt 22,21 que dice Dad al Cesar lo que es del Cesar, a no ser que también la potestad secular esté unida a la potestad espiritual, como en el papa, que tiene la plenitud de ambas potestades. Como quiera que es Sacerdote y Rey”.

⁴⁹ Dentro del elenco de discípulos de Tomás, podemos nombrar algunos más representativos: Bartolomé de Lucca, Agostino Trionfo, Fray Reginaldo de Priverno.

mismo tiempo en esta existencia mortal”⁵⁰. El elemento fundamental y determinante de la Iglesia es la fe, situada en la cual, la multitud de los creyentes puede acusar y juzgar al mismo papa de herejía. La inerrancia está prometida no al papa ni al mismo concilio, sino a la Iglesia universal de tal forma que podría subsistir, esa inerrancia, incluso en uno solo de los creyentes: sólo los *Ekklesia universales* es inefable. En cuanto a la eclesiología que ocupó gran parte del medioevo, la interpretación de la *plenitudo potestatis* del papa, Ockam rechaza la que podría llamarse la interpretación omnimoda y poco menos que caprichosa de esa potestad, pero admite –dada la coincidencia en la misma persona del creyente y del ciudadano –un poder de suplencia en los casos y asuntos en que la instancia competente falla.

Por otra parte, dadas las raíces humanas y espirituales, Ockam aboga y predica la libertad de la persona y la aceptación de la fe, constituyéndose de esta forma en “el iniciador de un mundo nuevo”, al augurar para el creyente, efectivamente, “en vez de un mundo de las personas, la libertad en la fe”⁵¹. Congar resume el esfuerzo de reflexión hecho por los teólogos escolásticos acerca del misterio de la Iglesia diciendo que la eclesiología de los escolásticos “es todavía muy teológica, sacramentaria y antropológica, aunque las aportaciones canónicas tiendan a conquistar en ella un puesto. Pero todavía no se ha dado lugar en ellos a un tratado separado. Cuando esto ocurra, semejantes tratados estarán esencialmente consagrados a estas cuestiones de concurrencia entre poderes. La eclesiología se orientará hacia una afirmación de autoridad y de *potestas* sacerdotal, en frente y por encima de la *potestas* real”⁵².

⁵⁰ Cfr. *Dialogus I, 1,4*. Este planteamiento dio pie a la llamada doctrina del “multitudinarismo” aplicada especialmente a los Concilios. Honrad von Gelnhausen decía que “el concilio general es la reunión en un lugar común de numerosas personas – o incluso del mayor número – convocadas regularmente y que representan los diversos estados, órdenes, sexos y personas de toda la Cristiandad, venidos o legados para tratar del bien común que pertenecen a la Iglesia universal” (*Epistola concordiae*).

⁵¹ Cfr. CONGAR, Yves. Op. Cit p.180.

⁵² Cfr. Ibid., Op. Cit, p. 158.

3. La concepción pre y posconciliar

3.1. La Eclesiología del Concilio Vaticano I

Haciendo un salto en la historia, ahora la mirada la ponemos en la eclesiología del Concilio Vaticano I, que a partir de su forma de presentar la Iglesia en medio del mundo como “sociedad perfecta”, plantea una estructura centrada en el papado a partir de la Constitución Dogmática *Pastor Aeternus*. Pues en el siglo XIX tiene lugar esta importante reunión, celebrada el 8 de diciembre de 1869 al 18 de julio de 1870⁵³, convocado por el papa Pío IX. El Vaticano I comenzó a celebrarse sin un planteamiento eclesiológico previo propiamente dicho: es decir, sin una base doctrinal fruto de una reflexión global y sistemática del misterio de la Iglesia⁵⁴. Según las intuiciones de Faynel, se puede razonablemente afirmar que “el Concilio se inscribe, a un tiempo en la línea postridentina por la mentalidad de algunos de sus miembros, y en la línea de la renovación eclesiológica, por la nueva orientación presente incluso en la Constitución *Pastor Aeternus*”⁵⁵.

Los trabajos conciliares del Vaticano I se centraron en la elaboración y aprobación de la Constitución Dogmática *Pastor Aeternus*, el primer texto de la Iglesia proclamado solemnemente en un Concilio con rango de Constitución. El 20 de octubre de 1869 se presentó un primer documento *De Ecclesia* que, reformado y ampliado, llevó a un esquema propiamente dicho de la Constitución Dogmática presentada a los Padres conciliares el 21 de enero de 1870⁵⁶. Ante la extensión del mismo, el esquema fue dividido en dos partes cuyos títulos fueron *Pastor Aeternus* y *Tametsi Deus*. Esta segunda parte no fue discutida, y por consiguiente tampoco votada.

⁵³ Cfr. ALBERIGO, Giuseppe, ed. Historia de los Concilios Euménicos. Salamanca: 1993. Ediciones Sígueme p.315.

⁵⁴ Durante mucho tiempo había predominado en la Iglesia, lo que Congar llamará la “jerarcología”, es decir, un conjunto doctrinal de naturaleza eminentemente societaria y jerárquica, sustentada en una lectura e interpretación de los datos del Segundo Testamento desde las claves prevalentes históricas y sociológicas Cfr. CONGAR, Yves. Jalones para una teología del laicado. Barcelona: 1961, p.62.

⁵⁵ Cfr. DENZINGER, Heinrich y HÜNERMANN, Peter. El Magisterio de la Iglesia. Enchiridium Symbolorum Definitionum Et Declarationum De Rebus Fidei Et Morum. Barcelona : Herder, 1999, p.775.

⁵⁶ Este esquema tuvo como redactor principal al jesuita G. Schrader; contaba con 15 capítulos, 21 cánones y 70 notas explicativas. Cfr. DZ 3050-3075.

Dos críticas fundamentales se le hicieron a la *Pastor Aeternus* por parte de la mayoría de los Padres conciliares. En primer lugar, se le tachaba de ser excesivamente espiritualista; por otra parte, se criticaba que se tratase casi exclusivamente del papa, de su jurisdicción verdaderamente episcopal, inmediata, y ordinaria, y no del episcopado, introduciendo así un desequilibrio no pequeño al dar la impresión de que los obispos son simples delegados administrativos del papa en las diversas diócesis, siendo el papa el único y verdadero obispo de la Iglesia universal⁵⁷.

Un tema de relieve y de gran dificultad en el Concilio Vaticano I fue el de la infalibilidad⁵⁸. Se planteaba, ante todo, la cuestión de si la infalibilidad es una prerrogativa de toda la comunidad eclesial o al menos del episcopado en su totalidad, o si, por el contrario, es una prerrogativa propia y personal del obispo de Roma⁵⁹. Se puede encontrar al respecto, que el papa gozaba de *ex se* y no por consentimiento de la Tradición de la Iglesia, “de aquella infalibilidad de la que Cristo quiso que gozara la Iglesia al definir la doctrina relativa a la fe o a las costumbres”⁶⁰. Congar hará su comentario diciendo que no se pudo canonizar la idea de una “teología según la cual el cuerpo de los obispos o de la Iglesia no serán infalibles sino mediante una comunicación o derivación de la infalibilidad del papa”⁶¹.

3.2. El Vaticano II convoca a la Iglesia a ser Pueblo de Dios

El Sínodo Extraordinario de Obispos de 1985, celebrado con motivo del veinte aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II,

⁵⁷ Cfr. DZ, Op. Cit 3074.

⁵⁸ Según Congar, el término *infallibilis* aplicado al papa se encuentra al parecer por primera vez en Pedro de Olivi en 1295, para rechazar una asimilación del papa a Cristo, que le haría infalible como era éste. Después de 1312, se encuentra en Hervaeus Natalis; más tarde, en 1320, en Agostino Trionfo; y finalmente, antes de 1328 en Guido Terrena.

⁵⁹ Cfr. Intervención de Mons Pie el 13 de mayo de 1870, en Mansi 52, cols 29-37. Según Congar abundan los testimonios “sobre la incertidumbre de numerosas inteligencias al principio del siglo XVI, referentes al primado del papa *iure divino*, y sobre todo, su infalibilidad. La Iglesia era infalible; pero ¿cuál era precisamente el sujeto de esta infalibilidad? Sobre este punto la incertidumbre, es decir, las negaciones se prolongarán hasta mediados del siglo XIX. Cfr. CONGAR, Yves. *Eclesiología*, Op. Cit, p. 239.

⁶⁰ Cfr. DZ 3074, Op. Cit.

⁶¹ Cfr. CONGAR, Yves. *Eclesiología*, Op. Cit, p. 279.

nos ha exhortado a prolongar con decisión la letra y el espíritu del Concilio. Se afirma en el documento final: “la eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio. La *koinonía* (comunión), esta fundada en la Sagrada Escritura, son tenidas en gran honor en la Iglesia antigua y en las Iglesias orientales hasta nuestros días”⁶². Efectivamente, la comunión es el concepto clave que ha de informar el “orden de la Iglesia”, Y todas las dimensiones eclesiales. Por ello, “la eclesiología de comunión no puede reducirse sólo a cuestiones organizativas o a cuestiones referentes a las meras potestades”⁶³. Necesitamos todavía recibirlo más extensa y hondamente; ahora bien, para llevar a cabo la percepción pendiente es imprescindible conocerlo, asimilarlo, integrarlo en la tradición multisecular de la Iglesia; será necesario traducirlo en actitudes, comportamientos e intuiciones para estar en sintonía con él.

En la Iglesia de Dios no hay nada que no sea comunión. La comunión con Dios nos da todo lo necesario para el mantenimiento y crecimiento de la Iglesia. Ahora bien, para eludir el riesgo de reducir la comunión a pura declaración de principios, hemos de pasar del contenido noético al plano operativo, del ser al actuar de la Iglesia “en todos su grados”. Esto debe encontrar aplicación también en la organización y gobierno de la Iglesia en las diversas esferas en que se ejerce, porque la responsabilidad deriva de la misma esencia comunal de la Iglesia, de la fe y de la misión. El sujeto responsable en la Iglesia – presbíteros y laicos – es un sujeto comunitario, es la comunidad eclesial en su ser de *koinonía*, y la fe y responsabilidad en el cuerpo entero. No hay nada en la revelación que sea extraño o simplemente paralelo al juego de solidaridad y de mutua dependencia que constituyen el alma de la comunión.

La categoría de Pueblo de Dios ha dejado tras de sí una historia atormentada. Mons. G. Philips, redactor de la *Lumen Gentium*, al comenzar el pasaje de LG 6 sobre las diversas imágenes de la Iglesia, llama la atención sobre la ausencia del tema Pueblo de Dios en esa enumeración y da razón de ello en estos términos: “No sería suficiente

⁶² Cfr. Segunda asamblea extraordinaria del sínodo (SAE) 1985. La iglesia, a la luz de la Palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo. En: Documentos Sinodales y Exhortaciones Postsinodales. GIL, C y CASTAÑO, H. (com) Caracas: Ediciones Trípode 1994, p.283.

⁶³ Op. Cit, p.28.

responder que más adelante todo un capítulo será consagrado a este tema: en realidad, el término “Pueblo de Dios” no se puede aplicar a la Iglesia como comparación, sino como la expresión de su mismo ser. No se puede decir: “la Iglesia es semejante a un pueblo de Dios”, de la misma forma que diríamos: “el Reino es semejante a un grano de mostaza”. Hay que afirmar: “la Iglesia es el pueblo de Dios en la nueva y eterna Alianza”. Nada ya aquí de figuras, sino la plena y total realidad”⁶⁴.

Sin embargo, ya en 1985, G. Colombo llamó la atención sobre el eclipse de la categoría Pueblo de Dios a expensas de las nociones de comunión y sacramento, convertidas en clave de lectura de los textos conciliares; denunciaba una incoherencia o, al menos, una inadecuación en la interpretación de la *Lumen Gentium*. Para Colombo la categoría fundamental de la Constitución es “Pueblo de Dios”⁶⁵, que claramente se va comprometiendo con la Iglesia, no basándose en estructuras, sino promoviendo a plenitud y potenciando el sacerdocio común adquirido por el sacramento del bautismo. Es la actitud de los cristianos comprometidos del verdadero Pueblo de Dios que camina con la esperanza puesta en el Señor Resucitado.

3.3. Los presbíteros que hay que formar para una Iglesia - comunión y un Colegio Presbiteral en comunión

A una Iglesia con los perfiles indicados, corresponde un modelo de cristiano y, por ende, de presbítero con, entre otras, estas características: hombre de comunión, consciente de haber sido agraciado por el Espíritu con unos dones y ministerios concretos –puestos al servicio del pueblo de Dios– y cualificados que ha de actuar corresponsablemente; misionero y cercano a todos desde una opción preferencial por los pobres y pequeños⁶⁶. Este modelo de presbítero no se improvisa, hay

⁶⁴ La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II. Barcelona: 1968, p.132

⁶⁵ Cfr. COLOMBO, G. “Il Popolo di Dio” e il “mistero” della Chiesa nell’eccelesiology post-conciliare”: *Teología* 10 (1985), p 97-169. RATZINGER, J. Iglesia, ecumenismo y política. Madrid: 1987, p 5-33. DOMINGUEZ, J.A. “Las interpretaciones posconciliares”, En: P. Rodríguez (dir) *Eclesiología 30 años después de “Lumen Gentium”*. Madrid: 1994, p.39-87.

⁶⁶ Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla. En: RÍO DE JANEIRO, MEDELLÍN, PUEBLA, SANTO DOMINGO. Las 4 Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano. Bogotá: 5ta ed. 2004, Consejo Episcopal Latinoamericano. , 835p. Puebla, Cap I En adelante se citará: DP.

que hacerlo, prepararlo. Por eso voy a fijarme ahora en tres aspectos bien claros que nos ayudarán a vislumbrar ese perfil que buscamos: LA COMUNIÓN, LA CORRESPONSABILIDAD Y LA FORMACIÓN PARA EL PASTOREO.

3.3.1. En la comunión (*koinonía*)

La comunión viene exigida por la misión. “La fuerza de la evangelización quedará muy debilitada si los que anuncian el Evangelio están divididos entre sí por tantas clases de rupturas”⁶⁷, y el presbítero, en cuanto cristiano por el bautismo y, de manera específica y peculiar, por el sacramento de la imposición de las manos, queda obligado a vivirla de manera pluriforme en la Iglesia universal, desde la iglesia particular, con Dios-Trinidad, con el obispo, con el presbítero, con la misma comunidad y con los hombres sus hermanos.

- *Con Dios:* Presencializa al Señor. Del Padre recibe, en el Hijo, por el Espíritu, a través del orden administrado por el obispo, el ministerio apostólico que lo une de tal manera con Cristo, Sacerdote, Cabeza y Pastor, que lo haga presente en el seno de la comunidad como Señor. Cristo está presente en el presbítero como un sacramento⁶⁸.
- *Con el Obispo:* Comunión de consagración, de misión y familiar. El obispo, centro de la comunión en la Iglesia es, además, para los presbíteros, el “padre” de la familia presbiteral. El presbítero sólo puede hacer presente a Cristo en la comunidad, actuar desde la capitalidad del Señor, y ser signo específico de la propia identidad de la Iglesia, si está en comunión de consagración y de misión con su obispo, no sólo en comunión jerárquica y apostólica, sino también fraternal, amistosa y familiar⁶⁹.

⁶⁷ Cfr. PABLO VI. *Evangelii Nuntiandi*, Bogotá: En: MARTÍNEZ PUCHE, José, Prol. Encíclicas de Pablo VI. Colección Documentos y Textos, N° 6. Madrid: Edibesa 1998, 509p. En adelante se citará EN.

⁶⁸ Cfr. Sacrosanctum Concilium 7. En: Concilio Vaticano II, BAC, Madrid 1974, Vigésima Sexta Edición, p.44. En adelante se citará: SC.

⁶⁹ Cfr. LG 28, Presbyterorum Ordinis 7, Op.Cit. En adelante se citará PO. Christus Dominus 28. Op.Cit., En adelante se citará CD.

- **Con el Presbiterio:** Fraternidad sacramental apostólica. Es imposible e impensable que un presbítero pueda realizar la misión a él encomendada, aisladamente, sin vivir unido con sus hermanos en el presbiterio, como una sola familia⁷⁰. Es inconcebible que vaya solo porque “es miembro de una unidad de servicio, de un presbiterio”, si quiere evitar el síndrome de Caín: ¿dónde está tu hermano? (Gn 4,9). La comunión en la fraternidad presbiteral deviene de la comunión sacramental en el único ministerio apostólico diversificadamente realizado.
- **Con la comunidad:** Comunión fraternal y servicio de la comunión. Comunión fraternal por el bautismo. Por la imposición de las manos preside la comunidad como pastor, padre y maestro⁷¹, no desde el poder, el dominio o la represión, que no es ese el estilo de la Iglesia de Jesús (Mt 20, 25-28), sino, de ordinario, desde la comunión y la coordinación en el amor y en la verdad; aunque, en ocasiones, tenga que tomar decisiones propias de su especificidad ministerial⁷². Concebir el ministerio apostólico separado del servicio de la comunión, que es un ámbito vital, significaría la muerte por necesidad de quienes recibieron el don del presbiterado⁷³.
- **Con los hombres:** Comunión secular. El día que se aborda con decisión y valentía la teología y el magisterio sobre la dimensión secular del presbítero, se hallará un filón de gran importancia a la hora de profundizar con mayor rigor en la espiritualidad y la misma identidad del presbítero. Hasta tanto esto se logre hay que decir con fuerza que el presbítero no puede estar separado ni del pueblo ni de los hombres que integran la sociedad. Ser secular implica vivir en el mundo, entre los hombres sus hermanos y, aunque no ha de dejarse contagiar del espíritu mundano, si ha de ser solidario con todos, por la bondad de su persona, la serenidad de su testimonio, la fuerza y constancia en su tarea y por el afán de justicia: así como conocer a sus contemporáneos en todos sus cuestionamientos⁷⁴.

⁷⁰ Cfr. PO 7 y CD 28.

⁷¹ Cfr. PO 9.

⁷² Ibid, 6.

⁷³ Véase en éste contexto el libro de: BLÁSQUEZ, R. Jesús, sí; la Iglesia, también. Salamanca: 1983.

⁷⁴ Cfr. PO 4.



3.3.2 En la corresponsabilidad

La Iglesia que es comunión de fe y de vida⁷⁵, es también “comunidad de servicios o ministerios”⁷⁶, que el Resucitado le encomendó. Todos los hermanos son útiles⁷⁷. Todos responsables, aunque no de la misma forma, sino desde la diversidad de carismas y ministerios. Responsables solidariamente, o sea, corresponsables. El presbítero tiene, además, como propio y específico: ser responsable de todos en la comunidad.

- *Con la comunidad: corresponsabilidad eclesial.*

El ministerio apostólico del que participan los presbíteros es eclesial, no clerical, lo que significa que los presbíteros no pueden apropiarse de todos los servicios en la comunidad. La cabeza no puede pretender ser todo el cuerpo. “Así también el cuerpo no se compone de un solo miembro, sino de muchos. Si dijera el pie: «Puesto que no soy mano, yo no soy del cuerpo» ¿dejaría de ser parte del cuerpo por eso? Y si el oído dijera: «Puesto que no soy ojo, no soy del cuerpo» ¿dejaría de ser parte del cuerpo por eso? Si todo el cuerpo fuera ojo ¿dónde quedaría el oído? Y si fuera todo oído ¿donde el olfato? Ahora bien, Dios puso cada uno de los miembros en el cuerpo según su voluntad” (1Cor 12, 14-18). La pluralidad de ministerios en complementariedad es corresponsabilidad eclesial. El ejercicio de ésta exige al presbítero huir de la prepotencia clerical, del paternalismo esterilizante, evitar descalificaciones infundadas respecto a laicos y consagrados, hacer dejación de su propia responsabilidad, favorecer un cierto talante democrático en temas no relacionados con el dogma y las costumbres establecidas por la Iglesia, que pueden ser commensurados comunitariamente, respetando corrientes de opinión, promover una serena revisión crítica; respetar los ritmos de los demás, estando a la escucha de todos para mejor servirles en lo que necesitan; discernir, promover y armonizar la pluralidad carismática y ministerial. También, cuando ello sea necesario, el presbítero, tendrá que tomar decisiones que pueden no agradar a todos.

⁷⁵ Cfr. LG cap 1.

⁷⁶ Apostolicam Actuositatem 23-25. Op.Cit., En adelante se citará AA.

⁷⁷ Cfr. EN 14;AA 2.



- *Con el presbiterio, presidido por el Obispo: corresponsabilidad sacramental.*

Sin los presbíteros muy poco pueden hacer los obispos. Sin el obispo se viene abajo la unidad de acción y la vinculación a la Iglesia universal. Obispo y presbítero participan del sacerdocio de Cristo por el Orden, aunque en distinto grado, y reciben de Cristo, los presbíteros subordinados a los obispos en el ejercicio, la misión que el Señor confió a los apóstoles; pero uno y otros forman un solo presbiterio al servicio del Pueblo de Dios⁷⁸ que han ejercerlo corresponsable, solidaria y complementariamente.

El presbítero es colaborador necesario del obispo. La corresponsabilidad presbíteros-obispos no es una “cuestión jurídica o de táctica pastoral, sino sacramental y estructural, de la misma naturaleza del ministerio”⁷⁹, es decir, necesaria⁸⁰. La colaboración de los presbíteros con el obispo forma parte constitutiva de la razón de ser los mismos, ya que la diócesis le es confiada al obispo “para ser apacentada con la cooperación de sus sacerdotes”⁸¹, no como empleados, o algo similar, sino como colaboradores necesarios. El presbítero siempre es un co-presbítero.

El individualismo presbiteral no es evangélico ni eclesial. Un presbítero que se aísla en su vida y en su tarea de presbítero, es un franco-tirador, que en lugar de recoger, desparrama, ya que los presbíteros forman un solo presbiterio consagrado al servicio de la diócesis⁸².

La herencia secular de individualismo no resulta fácil superarla. La querencia hacia la insolidaridad de vida y de acción continúa siendo muy fuerte; pero hay que irla rompiendo con enorme paciencia, así como hay que concientizar a quienes se preparan en los centros de formación al sacerdocio, que se es presbítero en el presbiterio y desde él, en corresponsabilidad ministerial, servir a la misión de la Iglesia, desde tareas programadas en el seno del colegio presbiteral, teniendo

⁷⁸ Cfr. LG 28.

⁷⁹ Cfr. DELICADO BAEZA, J. La relación del presbítero con el obispo, En: Simposio sobre la espiritualidad del presbítero diocesano secular. Madrid: 1987.

⁸⁰ Cfr. PO 7.

⁸¹ Cfr. CD 11.

⁸² Cfr. PO 8.

en cuenta más las necesidades de la diócesis que los gustos personales de los propios presbíteros.

3.3.3 *En el pastoreo*

“Toda la educación de los seminarios debe tender a la formación de verdaderos pastores”⁸³, que al vivir y prestar sus servicios en la Iglesia y en el mundo, han de capacitarse eclesialmente e inculturarse en la sociedad, para ser fieles al ministerio recibido y a los hombres a quienes sirven, conociéndolos, estando atentos a las auténticas y profundas necesidades de la humanidad y de la Iglesia, y compartiendo con ellos vida, gozos y sufrimientos. La formación de los candidatos al presbiterado ha de recibir en los centros donde se preparan la capacidad para desarrollar su misión cualificadamente en el mundo y en la Iglesia, teniendo en cuenta las palabras del Señor: “Yo ya no estoy en el mundo, pero ellos sí están en el mundo, y yo voy a ti. Padre santo, cuida en tu nombre a los que me has dado, para que sean uno como nosotros” (Jn 17,11).

Dentro de ésta, se pueden ubicar otras etapas, cuyo único interés es el de complementar aún mejor esta experiencia, y esta vivencia de anunciar el evangelio a todos, según el mandato del Señor: “Y les dijo: Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación.” (Mc 15,16).

3.3.4 *La formación secular*

Porque el presbítero vive en el mundo, aunque segregado para el Evangelio de Dios, no queda separado del pueblo ni del hombre, lo que exige “unas condiciones de vida que le permitan un amplio conocimiento de la sociedad concreta a la que tendrá que servir y una atención particular a los problemas actuales del mundo”⁸⁴.

Algunas características de esta formación:

- *Encarnada:* Hay que formar presbíteros adaptados existencial y pastoralmente en orden a hacer que su servicio pueda ser inteli-

⁸³ Cfr. Optatam Totius 4. Op.Cit., En adelante se citará OT.

⁸⁴ Cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Plan de Formación Sacerdotal para los Seminarios Mayores, Madrid: 1986, N° 45-47.

gible para el hombre y que responda a sus verdaderas necesidades. Presbíteros integrados, no absorbidos por el mundo; enraizados en la comunidad humana a imitación del Señor y unidos, como el Concilio pide a toda la Iglesia, a las condiciones sociales y culturales de los hombres⁸⁵.

- *Segura*: En las formas de coexistir con la sociedad, y en los métodos y acciones pastorales más aptos para servir de apoyo y ayuda a sus contemporáneos, huyendo de la prefabricación y estandarización, pues en la pastoral hay que tener muy en cuenta al hombre concreto y real, así como a las circunstancias que lo rodean. El presbítero seguro de lo que es, de lo que piensa, de lo que vive y de lo que hace, en medio de las inseguridades en las que vive el hombre de hoy, desde un estilo servicial, humilde y sencillo, se convierte en testigo de acogida, escucha, confianza y sinceridad en sus opciones de vida.
- *Solidaria*: La educación en la solidaridad universal para con todos los hombres, sus hermanos, sobre todo y de manera especial con aquellos más pobres y débiles, es una de las coordenadas principales que hay que configurar en el ejercicio pastoral del ministerio ordenado⁸⁶, como configuró el del Cristo, el Buen Pastor, que recorría todos los pueblos y ciudades de Israel curando toda enfermedad y dolor (Mt 9,35).
- *Cercana*: Ante la situación de tantos hombres, ciudadanos del mundo, abandonados por los dirigentes que gobiernan la sociedad, los presbíteros han de formarse para salir a las plazas del mundo “a los nuevos areópagos” a todas las horas del día, e invitar a aquellos de quienes nadie se acuerda y viven solos en su parada soledad, haciéndoles una oferta de trabajo en la viña del Señor. “Id también vosotros a mi viña, y os daré lo que sea justo” (Mt 20,4).

⁸⁵ Cfr. OT 19; Ad Gentes 10. Op.Cit., En adelante se citará AG.

⁸⁶ Cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Op. Cit, N° 40,74,111,114,115,146,188.



3.3.5 La formación eclesial

El Concilio Vaticano II pide a quienes se preparan al sacerdocio una formación pastoral teórica y práctica⁸⁷, pero no sólo hay que pensar en ellos –los formandos-, sino en una actualización y formación permanente para los presbíteros, de manera que sigan sintiendo en su vida, aquello que San Pablo le recomendaba a su discípulo Timoteo: “Tú, en cambio, pórtate en todo con prudencia, soporta los sufrimientos, realiza la función de evangelizador, desempeña a la perfección tu ministerio” (2Tim 4,5).

- *Expertos en la creación de la comunidad, procurando la koinonía:* Teóricamente y, en general, los presbíteros actuales están convencidos de que la Iglesia es “comunión para la misión”; pero en la práctica no saben, porque nadie se los enseñó, cómo dar el paso de la cristiandad a la comunión (koinonía) de comunidades misioneras. Éste no saber hacer, queriéndolo hacer, es una de las causas, tal vez la primera, de la frustración, el desánimo y la desilusión de muchos sacerdotes.
- *Maestros de la doctrina:* La formación en el primer anuncio (kerigma) es imprescindible para quienes tienen como tarea la recreación de la comunidad en la comunión de la Iglesia, dado que es el instrumento empleado por la Iglesia en sus mejores tiempos, en los que aparecía como una verdadera “comunión de comunidades”, fue el catecumenado, sin el cual “la actividad pastoral de la Iglesia – y por consiguiente del presbítero – no tendría raíces y sería superficial y confusa”⁸⁸ Por eso el Magisterio exige, de manera especial, esta formación⁸⁹; sin ella la comunidad no se capacita para entender, celebrar y vivir las exigencias del Evangelio⁹⁰.
- *Promotores de la corresponsabilidad:* En la Iglesia comunión, creada comunitariamente, a través del proceso catecumenal integral,

⁸⁷ Cfr. OT 21.

⁸⁸ Cfr. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Catecismo de la Iglesia Católica. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo. 1992, 700 p. No. 35. En adelante se citará CC.

⁸⁹ Cfr. OT 19.

⁹⁰ Cfr. CC 34.



resuenan todos los carismas que la comunidad necesita para realizarse y edificarse y ser fiel a la misión. “Hay diversidad de carismas, pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios que obra en todos. A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común, Porque a uno se le da por el Espíritu palabra de sabiduría; a otro, palabra de ciencia según el mismo Espíritu; a otro, fe, en el mismo Espíritu; a otro, carismas de curaciones, en el único Espíritu; a otro, poder de milagros; a otro, profecía; a otro, discernimiento de espíritus; a otro, diversidad de lenguas; a otro, don de interpretarlas. Pero todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu, distribuyéndolas a cada uno en particular según su voluntad. Pues del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo” (1 Cor 12,4-12).

Los carismas en ejercicio se convierten en servicios y éstos en acciones, por los que todos los hermanos son activos, servidores, y responsables en la construcción de la Iglesia a la que “cada uno sirve como puede y es servido como necesita”⁹¹. Una de las formas de apacentar la Iglesia del Señor, como El quiere, es promoviendo la corresponsabilidad de todos los hermanos, sin marginar a ninguno, ni inutilizar a nadie, sino que desde el sano discernimiento carismático y ministerial –tarea propia y peculiar del pastor- motiva a todos en orden a la edificación de la Iglesia, misión en la que ningún carisma tiene el monopolio.

Es indispensable una adecuada formación de los presbíteros en este campo fundamental de la comunión; darse cuenta de un posible y grave error - en esta dirección- evitará en el futuro los abusos de hoy, de dominación, represión y autoritarismo. El presbítero que toma conciencia de este problema en su ministerio, contribuye a que la comunión eclesial se vaya haciendo posible en su comunidad propia o en el campo de acción que a él se le ha encomendado.

⁹¹ Cfr. INIESTRA, A. Servicios y ministerios laicales ¿por qué?. Madrid: 1987, 350p.

- *Comunidades que vivencien el Resucitado:* El presbítero hace presente en medio de la comunidad a Cristo, el Buen Pastor, que ejerció su misión en la dialéctica existencial de la cruz y la Resurrección. Porque hace visible al Resucitado, el sacerdote, es testigo cualificado de esperanza en la victoria final sobre todas las dificultades de la vida. Porque visibiliza, igualmente, al Crucificado, evita los optimismos falsos, románticos y utópicos, no refugiándose en paraísos artificiales para huir de las exigencias que entraña una vida crucificada en la entrega y en el servicio a los demás.
- *Pobres y para los pobres:* “La Iglesia en todo el mundo quiere ser la Iglesia de los pobres”⁹². Si toda la comunidad del Señor ha de optar preferencialmente por los pobres, con la misma obligación y de manera peculiar, ha de hacerlo el presbítero, presencia del Señor en la comunidad, que “fue ungido” en su persona para anunciar la Buena Noticia a los pobres” (Lc 4,16-30) y “enviado”, en su misión, a ellos (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23).
- *Capacitados teológicamente:* Si se quiere hacer camino seguro en pastoral, hay que buscar tener muy claro el marco teológico, este debe ser amplio pero seguro, en orden a que en el quehacer pastoral no sea desbordado ese marco, ni por defecto ni por exceso. Muchos errores y desviaciones pastorales proceden de una defectuosa preparación teológica. La pastoral que viene a ser la sensibilidad del dogma, recibe de la teología la luz necesaria que ilumina el trabajo del pastor en la noche oscura de la andadura de la Iglesia por el camino entenebrecido del mundo. La pastoral sin la teología es ciega: la teología, sin la pastoral es estéril.
- *Expertos en humanidad:* Cuántos presbíteros, espiritualmente admirables y teológicamente bien preparados, humanamente dejan tanto que desear, que su quehacer se ve gravemente entorpecido. El sacerdote ha de cuidar, también las formas. La educación, la cordialidad, el respeto a los demás que son indispensables⁹³. También, el conocimiento de métodos, técnicas y ciencias humanas son muy útiles –es la manera de entrar en comunión (koinonía) con el

⁹² Cfr. JUAN PABLO II, En: Discurso a las favelas de Vidigal en Brasil 1980.

⁹³ Cfr. Exhortación Apostólica Postsinodal *Pastores Dabo Vobis*. 43.

mundo- ya que no se puede confiar toda la eficacia de la acción pastoral en la sola aptitud del que la realiza.

Finalmente, pienso que los aportes que acá se han desarrollado, pueden ayudar a mirar y a perfilar el futuro presbítero que necesita la Iglesia de este siglo XXI. Son situaciones de carácter humano, y otras de tipo espiritual que pueden ayudar mejor si se asume con plena libertad y con conciencia el reto de “formar pastores según el corazón del Señor” (Jer 3,15). Pues, el mundo de hoy necesita testigos del Evangelio, hombres entregados, que vibren y sientan en su ministerio un servicio generoso y sencillo a las comunidades a donde se les envía para mostrar al Resucitado en medio de ellos. No, y mil veces no, a hombres que se anuncien a sí mismos, que se valen de su ministerio ordenado para realizar otras funciones que no sean las de pastorear y apacentar al pueblo fiel con amor y caridad.