

REFORMA DE ESTRUCTURAS Y CONVERSIÓN  
DE MENTALIDADES  
RETOS Y DESAFÍOS PARA UNA IGLESIA SINODAL

ISBN 978-84-15995-36-4

© 2020-Ediciones Khaf  
Grupo Editorial Luis Vives

Xaudaró, 25  
28034 Madrid - España

tel 913 344 883 - fax 913 344 893

[www.edicioneskhaf.es](http://www.edicioneskhaf.es)

DIRECCIÓN EDITORIAL  
Juan Pedro Castellano

EDICIÓN  
Isabel Izquierdo

PROYECTO VISUAL Y DIRECCIÓN DE ARTE  
Departamento de Diseño GE

DISEÑO DE COLECCIÓN  
Mariano Sarmiento

PRODUCCIÓN Y MAQUETACIÓN  
Departamento de Producción Editorial GE

IMPRESIÓN  
Edelvives Talleres Gráficos. Certificado ISO 9001  
Impreso en Zaragoza, España

DEPÓSITO LEGAL: Z 961-2020

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 917021970 / 932720447).

## REFORMA DE LA IGLESIA, REFORMA DEL MINISTERIO ORDENADO

Serena NOCETI

Toda lectura completa de la historia del cristianismo y las Iglesias, por rápida y superficial que sea, nos sitúa inmediatamente ante innumerables cambios ocurridos en la forma de vida eclesial y la visión eclesiológica a lo largo de los siglos. En esta perspectiva de conjunto, que abarca a los sujetos que forman la Iglesia, sus relaciones, los modelos de organización, las referencias interpretativas del objeto-Iglesia<sup>380</sup>, las transformaciones que se han referido a las figuras ministeriales, las modalidades de ejercicio del servicio pastoral y la autoridad, y la misma teología del ministerio, resultan sustanciales. Los cambios en la Iglesia «cuerpo inquieto»<sup>381</sup> son lentos y continuos, y claramente comprenden a todos los sujetos que «hacen Iglesia», pero la correlación entre el plano eclesial y las transformaciones en el ministerio emerge de modo particular en los momentos de reforma de la Iglesia. La reforma, como proceso intencional y

313

---

<sup>380</sup> Cf. K. RAHNER, *Trasformazione strutturale della chiesa come chance e come compito*, Queriniana, Brescia, 1973 (orig. 1972).

<sup>381</sup> S. XERES, *La chiesa, Corpo inquieto. Duemila anni di storia sotto il segno della riforma*, Ancora, Milano, 2003.

global<sup>382</sup> que contempla la figura global de Iglesia (y no quiere actuar tan solo sobre una de las actividades pastorales, por categorías de personas o en contextos específicos), siempre se realiza contemporáneamente en tres planos correlacionados: la autoconsciencia colectiva y la visión de Iglesia compartida; la forma de las relaciones eclesiales que se experimenta y plasma por la actuación común, y las estructuras y procedimientos organizativos en acto<sup>383</sup>. La actuación ministerial y la comprensión del ministerio interceptan los tres planos en los que tiene lugar una reforma completa, al igual que la relación que subsiste entre los tres niveles.

¿Cómo y por qué tiene lugar una reforma del ministerio ordenado? ¿Qué podemos aprender de la historia sobre esto? Y hoy, ¿qué reforma del ministerio es necesaria para una recepción total de las novedades del Vaticano II? ¿Cuáles son los retos, las posibilidades y los recursos de un cambio en este plano? El Concilio, de hecho, ha presentado una nueva visión eclesiológica y un replanteamiento profundo del ministerio ordenado, que, sin embargo, aún no se han aplicado plenamente.

---

<sup>382</sup> Cf. sobre las dinámicas de reforma de instituciones y organizaciones complejas, N. BRUNSSON, *Reform ad Routine. Organizational Change and Stability in the Modern World*, Oxford University Press, Oxford, 2009; M. FERRANTE y S. ZAN, *Il fenomeno organizzativo*, Carocci, Roma, 2007<sup>11</sup>, pp. 214-250; J. G. MARCH y J. P. OLSEN, *Rediscovering Institution. The Organizational Basis of Politics*, Free Press, New York, 1989; J. G. MARCH, *Explorations in Organizations*, Stanford University Press, Stanford, 2008, pp. 191-296; D. C. NORTH, *Istituzioni, cambiamento istituzionale, evoluzione dell'economia*, Il Mulino, Bologna, 2005; G. R. BUSHE y R. J. MARSHAK (eds.), *Dialogic Organization Development*, Barrett y Köhler, Oakland CA, 2015.

<sup>383</sup> Cf. S. NOCETI, *Quali strutture per una chiesa in riforma?*, en *Concilium* 54 (2018) pp. 652-668.

No podrá darse la esperada reforma de la Iglesia, a la que llama el papa Francisco<sup>384</sup>, si no se incide profundamente en el ministerio ordenado desde el punto de vista de la teología y de la práctica. Ningún cambio realizado (desde la liturgia hasta la organización parroquial, desde la vida de la Iglesia local hasta la presencia pública de la Iglesia en el contexto social) será adecuadamente sostenible y significativo si no se realiza contextual y correlativamente una auténtica reforma del ministerio ordenado.

Mi reflexión se desarrollará, por tanto, en tres pasos sucesivos: un análisis de algunos pasajes históricos fundamentales de reforma eclesial, para entender cómo se ha visto implicada una coeva y correlativa reforma del ministerio ordenado; una presentación de las novedades en la teología del ministerio surgidas en el Vaticano II que aún no han sido plenamente acogidas, y la individuación de los criterios y elementos imprescindibles surgidos en el Concilio que permiten concebir una propuesta de «trans/figuración» de los ministerios tal que se pueda incidir en la reforma estructural.

---

<sup>384</sup> FRANCESCO, *Laudato si'*, n.º 3; ID., *Discorso alla chiesa italiana*, 10 noviembre 2015. Cf. G. MANNION, «Francis's Ecclesiological Revolution. A New Way of Being Church, a New Way of Being Pope», en G. MANNION (ed.), *Pope Francis and the Future of Catholicism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017; K. APPEL y J. H. DEIBL (eds.), *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, Herder, Freiburg I.Br., 2016. He tratado este tema en *Riforma della chiesa. Indispensabile e, ora, possibile*, en *Il Regno-attualità* 61 (2016) 681-690. Cf. las propuestas formuladas en A. SPADARO y C. M. GALLI (eds.), *La riforma e le riforme nella chiesa*, Queriniana, Brescia, 2016.

## I. DE FIGURA EN FIGURA: TRANSFORMACIONES EN EL MINISTERIO ORDENADO EN LOS PROCESOS DE REFORMA ECLESIAL

316

Desde las primeras fases de desarrollo del cristianismo, las figuras de los ministros ordenados aparecen marcadas por cambios en las funciones, la forma de presentarse ante la comunidad cristiana y las categorías de definición de la especificidad ministerial a las que se recurre. Si es el paso a la segunda generación cristiana la que ve —junto a los apóstoles, profetas y maestros (1 Cor 12) dedicados a la predicación y la fundación de las ciudades— la creación de ministerios estables al servicio de las Iglesias locales que se van constituyendo (Ef 4,11; At 14,35), es en la tercera generación (al principio todavía atestiguada en los textos canónicos, cf. cartas pastorales) cuando se va configurando el ministerio ordenado según una razón teológica común (custodiar el depósito de la fe, servir a la Iglesia) en una pluralidad de figuras todavía fluidas, considerando como cualificador el sujeto «Iglesia» institucionalizado y necesario para la permanencia de la identidad y las misiones eclesiales. El proceso de progresiva configuración ministerial se encuentra posteriormente ante un paso crucial con la difusión de la tríada «obispo-presbíteros-diaconos», expuesta en las cartas de Ignacio de Antioquía, en toda la cuenca del Mediterráneo en el arco de pocas décadas<sup>385</sup>.

---

<sup>385</sup> Sobre las formas ministeriales en los textos neotestamentarios, cf. J. DELORME (ed.), *Il ministero e i ministeri secondo il Nuovo Testamento*, Paoline, Cinisello B., 1977 [*Le ministre et les ministères selon le Nouveau Testament*, de Seuil, París 1974]; C. PERROT, *Ministri e ministeri. Indagine nelle comunità cristiane del Nuovo Testamento*, S.Paolo, Cinisello B., 2002.

Sin ninguna pretensión de reconstruir de modo exhaustivo una historia extremadamente compleja<sup>386</sup>, marcada por innumerables cambios diferenciados por áreas geográficas, se pueden distinguir algunos pasos fundamentales de transformación (incremental) y reforma (proyectiva, intencional) que han marcado la configuración de los ministerios a lo largo de estos dos milenios.

### 1. Determinación de las figuras ministeriales y su progresiva transformación

Un primer paso lo encontramos en los siglos IV-V. No es fruto de una reforma propuesta desde lo alto, sino de un desarrollo, pluriforme, fuertemente diferenciado por lugares y épocas, relacionado con el reconocimiento público de la fe cristiana, aprobado por los edictos de Milán y Tesalónica, y con nuevas, y consiguientes, formas de vida eclesial<sup>387</sup>. En primer lugar, se rediseñan las funciones y los espacios de acción de los minis-

317

---

<sup>386</sup> Cf. K. B. OSBORNE, *Priesthood. A History of Ordained Ministry in the Roman Catholic Church*, Eugene OR, 1989; AA.VV., *Ministero presbiterale in trasformazione*, Morcelliana, Brescia, 2005; E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia, 2002; E. SCHILLEBEECKX, *Il ministero nella chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia, 1981 (orig. 1980); ID., *Per una chiesa dal volto umano. Identità cristiana dei ministeri nella chiesa*, Queriniana, Brescia, 1986 (orig. 1984).

<sup>387</sup> Cf. T. CITRINI, *Presbiterio e presbiteri*, I-IV, Ancora, Milano, 2010-2016; P. G. DELAGE (ed.), *Les pères de l'Église et les ministères*; París, 2008; *Diakonia, Diaconiae, Diaconato. Semantica e storia nei Padri della chiesa*, ed. Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2010; E. CATTANEO, *I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Paoline, Milano, 1977.

tros ordenados: si a principios del siglo III el episcopado es el núcleo de la acción eclesial, que aún insiste predominantemente en una planta urbana, la evangelización del campo y el nacimiento de comunidades fuera de las ciudades ponen en el centro al sacerdote rural y la presidencia de la Eucaristía. La interpretación sacerdotal del ministerio, que recuperaba —ya no solo para el obispo, sino también para el presbítero y el diácono— el vocabulario y las nociones veterotestamentarias y las religiones mistericas<sup>388</sup>, contribuye a definir lo específico de las figuras ministeriales y abre a la separación «clero-laicos». A esto se suma la aplicación de normas de continencia y una elección creciente por el celibato. Es el poder civil el que contribuye a la distinción, en el momento en que se le acuerdan al clero privilegios fiscales, jurídicos y económicos. El episcopado se eleva a categoría social deseada, con reconocimientos análogos a los tributados a los funcionarios públicos. El desarrollo de un *cursus honorum*<sup>389</sup> y la determinación de *interstitia*, períodos adecuados de ejercicio de un ministerio específico e intervalos para el paso de un grado al otro de la jerarquía, tratan de responder a la necesidad pastoral de tener un clero formado para el ministerio ejercitado y digno en el plano moral del

---

<sup>388</sup> Cf. sobre los procesos de sacerdotalización, J. COLSON, *Ministre de Jesus-Christ ou le sacerdoce de l'évangile. Études sur la condition sacerdotale des ministres dans l'Église primitive*, Beauchesne, París, 1966; E. SCHILLEBEECKX, *Il ministero nella chiesa: servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia, 1981, pp. 73-79.

<sup>389</sup> Cf. A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clericalis*, Beauchesne, París, 1977; J. St. H. GIBAUT, *The Cursus honorum. A Study of the Origins and Evolution of Sequential Ordination*, Peter Lang, New York, 2000.

servicio asumido ante muchos obispos, presbíteros y diáconos que no están adecuadamente preparados. En un contexto social cambiado, se asume un elemento de sustentación de la organización social y el ejercicio de la autoridad para dar respuesta a una necesidad básica: el territorio del interior corresponde a la praxis senatorial y militar. El propio lenguaje lo muestra (*gradus, ordinari, ordo*). Aunque hasta finales del siglo IX no habrá un *cursus* clerical prescrito e igual en todas las iglesias, se asume la idea de una secuencialidad progresiva y ascendente del ministerio, que reorganiza las relaciones entre las figuras ministeriales de los obispos, diáconos y presbíteros, y contribuirá a la marginalización de la actividad de los diáconos y la desaparición del diaconado como grado autónomo y permanente. En este caso, la justificación de tipo teológico es posterior: Pseudo Dionisio Areopagita, siguiendo un esquema neoplatónico descendente, ofrece un primer marco interpretativo; Isidoro de Sevilla, un desarrollo en clave sacerdotal<sup>390</sup>. La nueva determinación de las figuras ministeriales es fruto de un nuevo equilibrio eclesial (que tiene su fulcro en la centralidad eucarística y la infravaloración de la aportación de los laicos), pero las formas institucionales globales que se asumen son las de las estructuras imperiales romanas<sup>391</sup>. La recolocación del «nosotros eclesial» en la unión socio-política del Imperio romano en Occidente, ya en su última fase de vida, y el protagonismo

---

<sup>390</sup> Cf. A. CARPIN, *Il sacramento dell'ordine. Dalla teologia isidoriana alla teologia tomista*, ESD, Bologna, 1988.

<sup>391</sup> Sobre el episcopado, cf. C. RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley London, 2005; A. C. STEWART, *Original Bishops. Office and Order in the First Christian Communities*, Baker Academic Press, Grand Rapids MI, 2014.

de los sujetos eclesiales en los eventos sucesivos de Europa comportan un giro sustancial de las formas de asunción y ejercicio del ministerio ordenado. Adaptación y asunción de prácticas organizativas y procesos interpretativos de la autoridad alrededor de las categorías religiosas, en la oposición de «sagrado/profano», son los dos vectores interrelacionados que se encuentran en el núcleo de este desarrollo del ministerio ordenado, que no está pensado *a priori*, sino que se da progresivamente a lo largo de los primeros siglos en respuesta a nuevos escenarios de existencia eclesial, a necesidades pastorales inéditas y a una necesaria eficacia de la evangelización, primero, y de la subsistencia de la comunidad, después. Se han de seleccionar, preparar y valorar a ministros ordenados: obispos que tengan asimismo un papel en el plano civil, cada vez más relevante, y presbíteros, para la vida de las parroquias, capaces de garantizar la formación espiritual y los sacramentos a un número creciente de cristianos. Cambia el papel asumido por los diversos ministros y las funciones que se le reconocen, al igual que las relaciones entre las distintas figuras ministeriales: el episcopado sigue siendo el grado máximo<sup>392</sup> y el obispo es el que garantiza la unidad de la Iglesia, pero ejerce su ministerio junto a muchos otros. Los ritos de ordenación, la legislación canónica, que aparece en primer lugar en los sínodos, las epístolas y los escritos exegéticos de los Padres de la Iglesia, y la hagiografía contribuyen a ilustrar, a motivar en el plano cristológico y a determinar la transformación en acto, que, sin embargo, es en primer lugar respuesta a cuestiones pastorales y responde a las dinámicas

---

<sup>392</sup> Concilio de Sárdica: «ut per singulos gradus ascendat ad culmen episcopatus».

de un proceso de inculturación de la Iglesia en el contexto latino.

## 2. Las reformas: carolingia, gregoriana y tridentina

Diferente es, en cuanto a la dinámica transformadora, lo que ocurre en Occidente a partir del siglo VIII<sup>393</sup>. Durante el período carolingio, el cambio se plantea a través de un proceso de reforma deseada, aunque no universalmente difundida. En el ámbito de una teología del sacerdocio cada vez más aceptada como marco de referencia se determinan dos modelos de ejercicio del ministerio yuxtapuestos: el sacerdote rural, en el centro de la vida de la comunidad rural, sometido al señor local, pero aún más autónomo que el obispo, y el obispo con sus canónigos, a la cabeza de la *civitas* y la Iglesia urbana, mientras se va debilitando la idea de la sacramentalidad del episcopado y perdiendo la visión de la colegialidad episcopal, al tiempo que el Papa asume papeles cada vez más relevantes. El paso de un grado al otro ya se halla establemente prescrito, mientras los *interstitia* se van reduciendo progresivamente y solo se indica la edad mínima para recibir las órdenes menores y mayores. Nos encontramos de nuevo ante un desarrollo de tipo práctico: la unidad está pensada como una forma de «uniformitas». Se trata de otras tantas perspectivas que confluirán y serán ratificadas en la gran reforma que, primero por impulso monástico (Cluny) y después papal (Gregorio VII), abrirá las puertas a nuevos equilibrios y formas para la Iglesia a principios del

---

<sup>393</sup> Cf. J. S. OTT y A. TRUMBORE JONES (eds.), *The Bishop Reformed. Studies of Episcopal Power and Culture in the Central Middle Ages*, Routledge, London New York, 2016.

segundo milenio. Tanto los radicales cambios socio-políticos y económicos como las graves necesidades intraeclesiales (abusos, escasa formación del bajo clero, simonía) impelen a la reforma, que pone en el vértice del ministerio al presbítero y su *potestas sacra* junto al obispo investido de una *potestas iurisdictionis* que tiene como fuente al romano pontífice. Una exacta secuencia de siete, entre órdenes menores y mayores (aprobada en 1074, permanecerá hasta 1972), que asumirá un significado teológico y sacramental definido autorizadamente por la teología escolástica; una neta separación entre la condición del clero y la de los laicos; en las celebraciones sacramentales, la animación de la religiosidad popular y la *cura animarum* se reasume el *proprium* del sacerdote, cada vez más mediador del don de la gracia entre Dios y la comunidad cristiana que le ha sido encomendada. El episcopado sigue siendo una institución crucial para la Iglesia, para la relación entre universal y local, pero «*episcopatus non est ordo*»<sup>394</sup>, «*Episcopalis potestas dependet a sacerdotali*».

Nos encontramos ante una reforma que actúa en el plano institucional, del ministerio y los sacramentos: el mecanismo clave —como muestra J. O'Malley<sup>395</sup>— es crear una clase de sujetos en la Iglesia de la que dependa el éxito de la reforma. El *topos* de la reforma gregoriana (como más tarde será para la tridentina) es la «*reformatio in capite et membris*», que ha de llevarse a cabo según una dinámica «alto-bajo» y «centro-

---

<sup>394</sup> *Suppl. STh*, q. 40, a 5.

<sup>395</sup> J. O'MALLEY, «Developments, Reforms, and Two Great Reformations», en *Tradition and Transition: Historical Perspective on Vatican II*, Glazier, Willmington, 1989, pp. 82-125.

periferia», lo que requiere la maduración de consciencia de una componente del cuerpo eclesial (sacerdote y obispo) dotada de congruas *potestates* (sagrada y jurisdiccional)<sup>396</sup>. Al «uno» (papa, obispo, sacerdote) le corresponde el asentimiento y la obediencia de los «todos», en la eclesiología societaria, en la que la unión moral de los bautizados y el alcance del fin último sobrenatural (finalidad constitutiva de la institución «iglesia») se garantizan por el principio de autoridad delegada.

En el mismo horizonte eclesiológico se desarrolla la reforma tridentina<sup>397</sup>, a partir de la reorganización y revitalización del clero diocesano, poniendo en el centro la figura «parro-

---

<sup>396</sup> Cf. L. VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de jurisdiction*. Histoire théologique de leur distinction, Cerf, París, 2003; Y. M. CONGAR, «Ordre et jurisdiction dans l'église», en ID., *Sainte église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, París, 1963, pp. 203-237.

<sup>397</sup> Ofrecen amplios y exhaustivos tratados del debate conciliar y la teología tridentina sobre el ministerio ordenado los ensayos de J. FREITAG, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient: ausgeblendeter Dissens und erreichter Konsens*, Tyrolia, Innsbruck Wien, 1992; E. ROYON, *Sacerdocio: ¿Culto o ministerio? Una reinterpretación del Concilio de Trento*, Eapsa, Madrid, 1976; A. MAFFEIS, «La figura tridentina del prete», en AA.VV., *Ministero presbiterale in trasformazione*, Morcelliana, Brescia, 2005, pp. 89-156; S. DIANICH, «La teología del presbiterato al concilio di Trento», en *La Scuola Cattolica* 99 (1971), 331-358. Cf. también la contribución de G. MARTELET, *Théologie du sacerdote. Deux mille ans d'Église en question*, III, Cerf, París, 1990, pp. 109-156; A. GANOCZY, *Grandezze e miserie della dottrina tridentina sui ministeri*, en *Concilium* 8 (1972) 1906-1919; H. DENIS, «La théologie du presbyterat de Trente à Vatican II», en J. FRISQUE y Y. M. CONGAR, *Vatican II. Les prêtres. Formation, ministère et vie*, Cerf, París, 1968, pp. 193-232; P. BLANCO, «El ministerio en Lutero, Trento y el Vaticano II. Un recorrido histórico-dogmático», en *Scripta Teologica* 40 (2008) 733-776.

quial», en la que se garantizaba la vida sacramental y la *cura animarum*, y una «figuración» ideal-típica delineada sobre la base de una perspectiva precisa, en plena continuidad con la visión de la escolástica: la correlación entre «sacrificio» y «sacerdote»<sup>398</sup>, puesta en práctica sobre la base del «sacrificio de la misa». No es tanto la óptica cristológica la que sostiene tal lectura, sino una experiencia religiosa más genérica, en la que la existencia de un sacrificio requiere «de por sí» la institución de un sacerdocio, por lo que la esencia del *ordo* es el *sacerdotium*, que se califica como «nuevo, exterior, visible»<sup>399</sup>. La naturaleza del sacerdocio se define por los poderes que le son propios y las funciones conexas: Cristo ha instituido el sacerdocio transmitiéndoles a los apóstoles «el poder de consagrar, ofrecer y distribuir su cuerpo y su sangre, así como perdonar o retener los pecados»<sup>400</sup>. No se hace aquí ninguna mención a la predicación, aun siendo deber del obispo, sino en relación con el ejercicio de la *potestas iurisdictionis*. El *sacerdotium* viene adscrito a las figuras del obispo y el presbítero<sup>401</sup>: los teólogos —siguiendo las huellas de santo Tomás— están concordes en decir que hay una igualdad entre obispo y presbítero en la *potestas ordinis* con relación al Cuerpo de Cristo *eucharisti-*

---

<sup>398</sup> Cf. las palabras «*sacrificium et sacerdotium*» que abren el cap. 1 del *De ordine*. CONCILIO TRIDENTINO, *Sessione XXIII, Decreto De ordine*, en DS 1763-1778: 1764.

<sup>399</sup> CT VII/1, 377-378; 460-461; DS 1764. 1771.

<sup>400</sup> DS 1764.

<sup>401</sup> K. J. BECKER, «La differenza tra vescovo e sacerdote nel decreto sul sacramento dell'ordine del concilio di Trento e nella costituzione sulla chiesa del Concilio Vaticano II», en AA.VV., *Infallibile?*, Paoline, Roma, 1971, pp. 291-350.

*cum*; los sacerdotes también son sucesores de los apóstoles «en el sacerdocio». No se niega la superioridad del obispo sobre el sacerdote: dicha superioridad en la *hierarchia* se afirma a través del recurso a las acciones sacramentales exclusivas del obispo: ordenación de los ministros y administración de la confirmación<sup>402</sup>. La sacramentalidad del episcopado no es doctrina común.

Los decretos de reforma insisten en los *mores* (en el sentido de una actuación pública), el ejercicio del oficio pastoral y la formación del clero (seminario)<sup>403</sup>, en una «institución homogénea», como es la Iglesia tridentina, donde la *uniformitas* es un valor imprescindible y la reforma pasa a través de la adquisición de una «teoría» completa de iglesia planteada a los «cuadros superiores e intermedios», dotados de la adecuada autoridad reconocida, y la promoción de estructuras sociales y organizativas coherentes con esta visión (parroquia, catecismo, misal, seminario, visitas pastorales).

325

---

<sup>402</sup> Cf. *Sessione XXIII, De ordine*, cap. IV, en DS 1768; cann. 6-7, en DS 1776-1777.

<sup>403</sup> *Decretum super lectione et praedicatione* (Sessione V, 1546); *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, Herder, Freiburg, 1950, V, p. 126 (desde ahora CT V, 126); cf. también CT V, 241-243; CT V, 623-630; debate: V, 790-811; sobre la institución de los seminarios, *Sessione XXIII: COD 750-753*; cf. M. MARCOCCI, «Il Concilio di Trento e l'istituzione del seminario (1563)», en *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche* 7 (2000) 13-20; D. JULIA, «La formation du clergé dans l'espace catholique occidental (XVI-XVIII siècles)», en M. SANGALLI (ed.), *Pastori pope preti rabbini. La formazione del ministro di culto in Europa (secoli XVI-XIX)*, Carocci, Roma, 2005, pp. 23-65; M. GUASCO, «La formazione del clero: i seminari», en R. ROMANO y C. VIVANTI (ed.), *Storia d'Italia. Annali*, IX, 647-673.

### 3. Perspectivas y factores de transformación

Desde sus albores, la comunidad cristiana ha sido testigo de múltiples transformaciones del ministerio pastoral y las figuras que han asumido y ejercido dicho servicio. Un examen, si bien rápido y parcial, de los procesos de cambio continuo y las reformas menos frecuentes que han tenido lugar nos permitirá entender algunas de las lógicas que se han aplicado. En primer lugar, hay que destacar la permanencia, como un elemento constitutivo de la identidad eclesial, de una figura ministerial de garantía de la identidad del «nosotros eclesial» en los distintos niveles en los que el sujeto colectivo institucionalizado se sitúa. Acompañada por otras figuras ministeriales, con las que coopera en función de distintos modelos de interacción, la figura ministerial «sustentadora» se coloca en un cuerpo eclesial que vive transformaciones más o menos rápidas y las acompaña, motiva y orienta; es decir, nunca se limita a gestionar lo existente, lo ya determinado de la institución, sino que al custodiarla como sujeto histórico garantiza la identidad-en-transformación. Una única *ratio* histórico-teológica de existencia del ministerio pastoral se declina en múltiples figuras ministeriales sin perder su rasgo peculiar: el que ya se indica en Hechos 20 y las cartas pastorales, en la custodia de la *tradio apostolica*, si bien asistimos a una «migración» de la garantía de apostolicidad de la Iglesia y el anuncio que hace la Iglesia a un servicio a la vida sacramental de los creyentes a partir de la naturaleza sacerdotal exclusiva del ministerio.

En segundo lugar, para entender esta historia, en sus rasgos de continuidad y sus giros (o más raramente, interrupciones), hay que tener presentes tres planos interconectados: la figura

del ministro (consciencia, formación, *agency*<sup>404</sup>, función específica), las relaciones ministros-comunidad y su colocación respecto del actuar colectivo, y la visión interpretativa del ministerio compartida por el sujeto «ministro» y la comunidad. Cualquier cambio o reforma se da contemporánea y correlativamente en estos tres niveles, aunque a veces la prioridad lógica se ponga en el plano pragmático de un cambio de función o papel, en respuesta a un mutado contexto social o un nuevo reto pastoral, mientras que otras veces es una maduración sobre el plan teológico global la que orienta (o estructura más profundamente) una transformación de la figura ministerial o el ejercicio del ministerio.

327

En tercer lugar, resulta evidente que en el cambio/reforma siempre entra en juego una multiplicidad de factores: no se asiste nunca a un desarrollo lineal a partir de un hecho o un único motivo de transformación; además, no se pueden aislar nunca elementos intraeclesiales, porque sobre cualquier cambio en el plano del ministerio influyen factores de tipo social, cultural, político y económico. Al replantearse el ministerio no se prescinde, en particular, de las formas de ejercicio de la autoridad y el poder en el contexto socio-cultural de pertenencia: la lógica kyriocéntrica, patriarcal, androcéntrica y jerárquica influirá de manera sustancial a la hora de definir formas de acción, justificaciones teológicas y procesos de selección y formación de ministros ordenados. Sin embargo, no se puede subestimar el hecho de que algunas estructuras que han nacido para responder a exigencias específicas asumen, con el paso del tiempo, ante horizontes cul-

---

<sup>404</sup> Cf. S. R. CLEGG, *Frameworks of Power*, SAGE, London, 1989; S. R. CLEGG y M. HAUGAARD (eds.), *Handbook of Power*, SAGE, London, 2009.

turales e instancias pastorales distintas, un significado diferente. El ejemplo más evidente es el del *cursus honorum*.

328 Hemos de destacar una diferencia entre el cambio incremental del primer milenio y las reformas que se produjeron en el ministerio y la Iglesia (gregoriana y tridentina). En la época patrística, el cambio es de adaptación, con transformaciones en el plano local (en un marco que admite pluriformidad en el plano de la praxis y la doctrina) y decisiones tomadas en orden a una eficaz evangelización inculturada, que tiene en cuenta los usos, costumbres y lógica de organización del grupo humano del que se forma parte. En las transformaciones se actúa sobre funciones y papeles en el marco de las comunidades y su misión, porque en primer lugar interesa la difusión de la fe por delante del papel público de la Iglesia. Tan solo después interviene la reflexión teológica, con óptica motivacional o justificativa: el cambio no viene de una visión previa, más tarde aplicada a la vida pastoral.

Si bien promovida por una intencionalidad específica, la reforma carolingia aún se mueve en este marco. En las reformas gregoriana y tridentina, una visión eclesiológica global se aplica de modo sistemático ante una fragilidad de los sujetos ministeriales y una petición de renovación de las costumbres, en el marco de una relevante influencia del *corpus* eclesial en la sociedad. Se apunta a definir los procedimientos del cuerpo eclesial basándose en el principio constitutivo de Iglesia, identificado en la autoridad delegada de algunos —los obispos y los sacerdotes—, ejercida «sobre» el cuerpo eclesial y «para» el cuerpo eclesial<sup>405</sup>. El foco es la institución-iglesia, sujeto garante

---

<sup>405</sup> Cf. M. SIGUT, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva*, PUG, Roma, 1998.

de lo sagrado y lo religioso de la sociedad y en la sociedad, con la voluntad de mantener la estabilidad y el orden, privilegiando la *uniformitas*: el ministro ejerce una función primaria en la estructura social-eclesial, en la institución de la Iglesia «ya constituida», que hay que mantener en su función pastoral y potenciar en su calidad de mediadora para la salvación de los individuos. Se actúa para la reforma eclesial sobre una doble articulación reconocida como garante y propulsora de la transformación del conjunto: el binomio clero-sacramentos. En Trento, en particular, se entrelazarán dos perspectivas: la que se basa en la potestad eucarística del sacerdocio y la que tiende a custodiar la estructura jerárquica del ministerio (y, por tanto, lo específico de la jurisdicción del obispo), con una acentuación unilateral de la función sacerdotal respecto a los demás oficios pastorales y una reducción del episcopado (cuya sacralidad no está reconocida) en la función de gobierno. En las reformas gregoriana y tridentina, el proceso de determinación de la figura del ministro se presenta, por tanto, bajo la forma de un proceso de «de-limitación» de campos y figuras, en la línea de una concentración de las potestades y funciones entorno a la celebración de la Eucaristía y la forma sacerdotal, focalizada en el ministro individual, sin ninguna visión colegial, separada de los fieles, reducidos al rango de destinatarios de la acción pastoral. La estrategia es global, orientada a determinar el sistema-iglesia en su conjunto, en todos sus aspectos de vida, según una perspectiva de estandarización pensada para un cuerpo eclesial que no está hecho para los cambios sino para la custodia y la permanencia: se actúa sobre el plano de los procedimientos y la determinación de la doctrina para la Iglesia; para los ministros, se actúa sobre el plano simbólico y el funcional, sobre

el reconocimiento público del papel y la formación individual, con la creación del seminario, «*vivarium*» para la formación espiritual —desde pequeños— y doctrinal de los cuadros intermedios de la Iglesia.

## II. CONCILIO VATICANO II: UN CONCILIO DE REFORMA, PARA LA IGLESIA, PARA EL MINISTERIO

330

El Concilio Vaticano II se pensó como un «concilio de reforma», como muestran claramente los dos discursos de Juan XXIII y Pablo VI, de inicio del primer y segundo períodos de los trabajos conciliares<sup>406</sup>. El primero recogía esta instancia en la palabra «actualización»; el segundo indicaba expresamente, entre las cuatro finalidades del Concilio, la «*renovatio ecclesiae*». Aunque los documentos conciliares planteen la conversión y la reforma de la Iglesia en pocos pasos, la instancia de renovación teológica y pastoral se halla presente en todos los documentos. *Lumen gentium* n.ºs 8 y 48, en el horizonte del replanteamiento eclesial y eclesiológico delineado en la constitución sobre la Iglesia, y *Unitatis redintegratio* n.ºs 2 y 6, en relación con el reto ecuménico, plantean los principios sustentadores de la necesaria reforma eclesial e identifican los campos de dicho cambio, comenzando por la liturgia. La Iglesia es un sujeto histórico, en devenir, un pueblo en camino en la historia; lleva la figura

---

<sup>406</sup> Cf. JUAN XXIII, «Gaudet mater ecclesia», en [http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html); PABLO VI, «Discorso di apertura della seconda sessione», en [http://www.vatican.va/content/paul-vi/la/speeches/1963/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19630929\\_concilio-vaticano-ii.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/la/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html)

fugaz de este mundo (LG 48), y está marcada por una necesidad permanente de conversión y purificación (*semper purificanda*), y por una perspectiva imprescindible e inagotable de reforma: «*ecclesia indiget reformatione*».

## 1. Replantear el ministerio ordenado

El replanteamiento global de la teología del ministerio ordenado y las figuras ministeriales es central para el proceso de reforma eclesial deseado por el concilio Vaticano II. Ya con *Sacrosanctum concilium* y *Lumen gentium*, y posteriormente con los decretos *Christus Dominus* y *Presbyterorum ordinis*<sup>407</sup>, se define una nueva visión del ministerio, en la reinterpretación de textos neotestamentarios y fuentes patrísticas de los primeros siglos, haciendo particular referencia al modelo de Ignacio y Cipriano. Se reconoce así la razón teológica del ministerio (común a todas las figuras ministeriales) en cuanto a la custodia de la apostolicidad del anuncio de la fe que hace la Iglesia (LG 19.20.24) y el servicio a la unidad del Pueblo de Dios (LG 24), con una separación neta de la visión tridentina sacerdotal y sacra. El ministerio ordenado (del que habla *Lumen gentium*, cap. III) se

---

<sup>407</sup> Cf. E. CASTELLUCCI, «Presbyterorum ordinis. Introduzione e commento», en S. NOCETI y R. REPOLE (eds.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, IV, EDB, Bologna, 2017; S. NOCETI, «Lumen gentium. III capitolo», en S. NOCETI y R. REPOLE (eds.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, II, EDB, Bologna, 2015, pp. 209-313; M. FAGGIOLI y S. NOCETI, «Christus Dominus», en S. NOCETI y R. REPOLE (eds.), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, IV, EDB, Bologna, 2017, pp. 11-189. Cf. M. FALLERT, *Mitarbeiter der Bischöfe: Das zueinander des bischöflichen und priesterlichen Amtes auf und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Echter, Würzburg, 2007; H. LEGRAND y Ch. THEOBALD (eds.), *Le ministère des évêques*, Cerf, Paris, 2001.

considera en correlación constitutiva con la misión mesiánica del pueblo de Dios (*Lumen gentium*, cap. II) y solo puede comprenderse en este horizonte común, de identidad y servicio, en una visión relacional constitutiva. Toda figura ministerial se puede definir con referencia a la colocación del «nosotros eclesial», con relación a los demás *christifideles* y los demás ministros (visión colegial), teniendo en cuenta lo específico de la función y las relaciones constitutivas que les son propias. La relación con el «nosotros eclesial» no es un acto segundo (o secundario) realizado por un sujeto «ministro ordenado» ya constituido —por la relación con Cristo, con la ordenación— que se considera delante de la Iglesia; la comunidad no es un destinatario de una acción pastoral de un individuo investido de una particular *potestas*; la identidad del ministro se da en relación y como relación con el «nosotros eclesial», en su apostolicidad y catolicidad. El concilio replantea las figuras ministeriales de una forma tripartita y con una visión colegial (LG 22-23): a partir del obispo (la plenitud del ministerio se confiere con la consagración episcopal: LG 21), los ministerios complementarios del presbítero (LG 28) y del diácono (LG 29). «*Divinitus institutum*» es el ministerio eclesiástico, ejercido en los diversos *ordines* (LG 28), pero quedando históricamente definidas —y modificadas— las distintas figuras: «*qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur*»<sup>408</sup>. La recuperación de la

---

<sup>408</sup> S. NOCETI, «“Iam ab antiquo”: la strutturazione tripartita del ministero ordinato nella *Lumen gentium*», en *Vivens Homo* 11 (2000) 59-89; T. CITRINI, «Gradi del sacramento dell'ordine?», en M. QUALIZZA (ed.), *Il ministero ordinato. Nodi teologici e prassi ecclesiali*, San Paolo, Cinisello B., 2004, pp. 243-264.

estructura tripartita, con el reconocimiento de la sacramentalidad del episcopado (LG 21) y la reinstauración del diaconado como grado autónomo y permanente (LG 29) constituyen un paso clave en la reforma del ministerio ordenado en el Vaticano II<sup>409</sup>. El *ressourcement* bíblico y patrístico orienta también el replanteamiento de las funciones, redeclinadas según los *tria munera Christi* (*munus docendi, sanctificandi, pascendi ac regendi*: LG 25-27.28; PO 2ss)<sup>410</sup>, con el abandono del esquema de dos *potestates*, la visión comunitaria y colectiva del ministerio (colegio de los obispos y presbiterio). Por último, con la indicación de que los diáconos son ordenados *non ad sacerdotium sed ad ministerium* (LG 29), con la intencional supresión del genitivo *episcopi*<sup>411</sup>, que determinaba el primer referente del servicio del diácono en la expresión patrística, se impide retornar a la identificación tridentina de «*ministerium*» y «*sacerdotium*».

---

<sup>409</sup> Cf. B. POTTIER, «La sacramentalité du diaconat», en *Nouvelle Revue Théologique* 119(1997), 20-36; G. COLOMBO, «La discussione sul ripristino del diaconato permanente al Concilio Vaticano II. La teologia», en *La Scuola cattolica* 124(1996), 627-650; H. LEGRAND, «Le diaconat: renouveau et théologie», en *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* 69 (1985) 101-124.

<sup>410</sup> G. H. TAVARD, «The Task of a Bishop in his Diocese (CD 11-21)», en *The Jurist* 68 (2008) 361-381; A. FERNÁNDEZ, *Munera Christi et munera ecclesiae. Historia de una teoría*, EUNSA, Pamplona, 1982; P. DE MEY, «The Bishop's Participation in the Threefold Munera», en *The Jurist* 69 (2009) 31-58.

<sup>411</sup> P. DE CLERCK, «Note sur l'expression "Non ad sacerdotium sed ad ministerium (episcopi)" », en *La Maison-Dieu* (2007)249, 53-70; A. BORRAS, «Le diaconat exercé en permanence: restauration ou rétablissement?», en *Nouvelle Revue théologique* 118 (1996) 817-838; D. GONNEAUD, «Pour le quarantième anniversaire du rétablissement de l'ordo diaconal. Réflexions autour d'une maxime doctrinale», en *Nouvelle Revue Théologique* 126 (2004) 555-566.

## 2. Perspectivas para posibles y necesarias transformaciones

Al considerar la naturaleza de la Iglesia, el Concilio Vaticano II se separa de la perspectiva elaborada en la eclesiología societaria y jerarcológica en el segundo milenio<sup>412</sup>; en particular, el principio generativo de Iglesia no se lee tanto en la autoridad delegada, cuanto en el anuncio del Evangelio, que «hace Iglesia», y su interpretación permanente en relación con lenguajes y culturas. La propia vida sacramental se replantea desde esta perspectiva, como manifestación y realización de la comunión con Dios y el género humano que es la esencia de la Iglesia. La actuación de los ministros ordenados de la Iglesia, y, en particular, la presencia eucarística y el servicio al don sacramental de la gracia, se reinterpretan a partir del *munus docendi* y la garantía de apostolicidad para el Pueblo de Dios y en el Pueblo de Dios. La recepción del Concilio pasa, por tanto, por la adquisición madura de la visión del misterio indicada en los documentos y la remodelación de las relaciones intraeclesiales, las dinámicas comunicativas y los procesos decisionales teniendo en cuenta esta redeterminación del *proprium* del obispo, los presbíteros y los diáconos<sup>413</sup>. El desplazamiento del foco tridentino «parroquia-sacramentos-sacerdote» (y su lógica jerárquica) hacia la eclesiología del Pueblo de Dios y la subjetualidad bautismal del Vaticano II está hoy en las manos del clero, es decir, de aquellos que en el modelo de Iglesia heredado del concilio de Trento tienen autori-

334

---

<sup>412</sup> Cf. M. N. EBERTZ, «Dienstamt, Macht, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft», en M. REMENYI (ed.), *Amt und Autorität*, Schöningen, Paderborn, 2012, pp. 115-138.

<sup>413</sup> Cf. M. EPIS (ed.), *Autorità e forme di potere nella chiesa*, Glossa, Milano, 2019.

dad, poder de orientación y decisión en relación con el cuerpo colectivo y poseen cánones lingüísticos y competencias teológicas superiores respecto de los demás *christifideles*, además de derecho de veto y estructuras de resistencia ante eventuales cambios solicitados desde «la base» de los laicos. Los ministros ordenados son, en la Iglesia post-Vaticano II, los principales agentes de transformación (por competencias motivacionales, las funciones reconocidas y el papel específico de conducción de los procesos colectivos) y, por lo tanto, los primeros responsables de los cambios acogidos, las peticiones rechazadas y los intentos abortados. Son los presbíteros y los obispos los que estructuran las experiencias comunitarias significativas, alrededor de los que se pueden movilizar las energías necesarias para la transformación y juntos generar interpretaciones adecuadas para lo «nuevo», buscado. En los nódulos vitales de las dinámicas comunicativas de las que vive la Iglesia, y del sistema cooperativo que es cada comunidad, están los ministros ordenados.

335

En segundo lugar, en los documentos se llama a la necesidad de inculturar la Iglesia en las formas organizativas y de gestión de autoridad y poder propias de los diversos contextos sociales y culturales: el postconcilio registra los primeros pasos en esta dirección, pero todavía resulta difícil desmontar la forma eclesial occidental recibida con las misiones *ad gentes* para abrirse a una pluralidad de formas de ejercicio del ministerio, sin perjuicio de la *ratio* constitutiva indicada en LG 24, PO 2 y la estructuración tripartita.

En tercer lugar, el Vaticano II se abre a una lectura dinámica y procesal de la Tradición, distinguida por la apertura al cumplimiento escatológico de la verdad y orientada a reconocer la aportación de las culturas y los lenguajes en la comprensión de la

revelación. «La tradición está viva porque la guardan los cristianos que viven en una historia que está hecha de actividad, problemas, devenir, confrontación, nuevas aportaciones y preguntas que exigen respuesta»<sup>414</sup>: esto también es así para el ministerio. El Concilio se ha puesto de manera crítica ante toda sacralización de lo ya dado, ante toda conservación indebida de tradiciones seculares y sin fundamento bíblico que hoy resultan estériles repeticiones del pasado. La Iglesia no debe custodiar de modo inamovible e indiscutido todo lo recibido, sino que está llamada a reflexionar acerca de lo esencial de la *Traditio* apostólica de modo encarnado en la historia. Tanto es así que el Nuevo Testamento nos da la razón teológica de todo ministerio pastoral por imposición de manos (y su necesidad para ser Iglesia católica), pero las figuras ministeriales no son determinadas de forma definitiva en la fase originaria de la Iglesia. «La forma actual de gobierno de la Iglesia no es el resultado de un desarrollo homogéneo de una esencia originaria; es contingente y provisoria»<sup>415</sup>.

En el marco de la recepción del Concilio, el ministerio ordenado ha de revisarse tanto desde la perspectiva de la inculturación para una Iglesia «que ya es mundial», como preconizaba K. Rahner tras el Concilio, como desde la de una tradición vital, capaz de reinterpretar la herencia eclesial en el presente de una Iglesia que vive en sociedades de tardía modernidad, democráticas, *gendered* estructuradas. Se trata de re-comprender

---

<sup>414</sup> Y. M. CONGAR, *La Tradizione e la vita della chiesa*, Paoline, Roma, 1983, p. 83; cf. también ID., *La Tradizione e le tradizioni*, Paoline, Roma, 1964, I, pp. 339-356.

<sup>415</sup> Cf. C. DUQUOC, *Credo la chiesa. Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia, 2001.

las fuentes vivas de identidad (del ministro a la Iglesia, en su correlación); de re-mirar críticamente la historia de la Tradición para discernir el *framework* permanente y lo que, en cambio, evoluciona; de abrirnos a la novedad del Espíritu en la lectura de los signos de los tiempos, actuando contemporáneamente sobre la conversión/renovación de los sujetos y la reforma de las estructuras participativo-decisionales de la Iglesia. Como muestran claramente los documentos conciliares, el ministerio ordenado es co-dependiente del cuerpo eclesial; está estructural y esencialmente relacionado con el «nosotros» de la Iglesia.

337

### III. EL MINISTERIO ORDENADO DE UNA *ECCLESIA SEMPER REFORMANDA*

El papa Francisco nos ha vuelto a poner varias veces, desde el principio de su pontificado, ante la tarea de la reforma de la Iglesia. Si no se piensa meramente en la conversión, una simple adaptación o una evolución incremental, sino en la renovación global, re-fundadora, que abarque al sujeto «iglesia» en todos sus aspectos, sujetos y dinamismos en una «transformación estructural»<sup>416</sup>, la reforma del ministerio ordenado representa un punto impres-

---

<sup>416</sup> K. RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Herder, Freiburg i.Br., 1972 [*Trasformazione strutturale della chiesa come chance e come compito*, Queriniana, Brescia, 1973]. Cf. también M. KEHL, *Dove va la chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia, 1998 [orig. 1996]; J. B. LIBANIO, *Scenari di chiesa*, Messaggero, Padova, 2002 [orig. 1999]; C. DUQUOC, *Credo la chiesa. Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia, 2001; G. LAFONT, *La chiesa. Il travaglio delle riforme*, S. Paolo, Cinisello B., 2012; S. DIANICH, *La chiesa cattolica verso la sua riforma*, Queriniana, Brescia, 2014.

cindible. La Iglesia es una institución de *Traditio* y *consensus*; una reforma de la perspectiva eclesiológica del Vaticano II requiere y comporta la aportación de «todos» (los sujetos eclesiales, los ministerios, los carismas) y el insustituible servicio del «uno» al «nosotros», que garantice la radicación de la identidad y la misión en la fe apostólica y promueva los procesos de co-edificación de la Iglesia y la interpretación colectiva del evangelio, «*ut cuncti suo modo ad commune opus unanimiter cooperentur*» (LG 30). En segundo lugar, una reforma de la Iglesia hoy necesita un *leadership* articulada, entre centro e Iglesias locales: las reformas pueden ser inspiradas y solicitadas desde lo alto, el centro romano, el Papa, pero no se puede prescindir de elaboraciones locales, inculturadas, animadas y promovidas por los obispos.

Pasos ulteriores en la recepción de la eclesiología del Vaticano II requieren, sin duda, una reflexión sobre el ministerio ordenado, sobre las cuestiones abiertas (nombramiento de los obispos, ordenación presbiteral de hombres casados y célibes, formación de ministros, con una decidida superación de los seminarios, ordenación de las mujeres), y sobre los motivos por los que no rara vez en la hermenéutica teológica y magisterial de los últimos treinta años se ha vuelto a perspectivas y modelos interpretativos del ministerio de tipo sacerdotal, ontológico-cristológico, fuertemente individualistas, más cercanos a la visión post-tridentina que al Vaticano II<sup>417</sup>. ¿Cómo puede llevarse a

---

<sup>417</sup> E. CASTELLUCCI, «A trent'anni dal decreto 'Presbyterorum Ordinis'. La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale», en *La Scuola Cattolica* 124 (1996) 3-68; 195-261; M. QUALIZZA (ed.), *Il ministero ordinato. Nodi teologici e prassi ecclesiali*, San Paolo, Cinisello B., 2004; K. DEPOORTERE, «Ministry since Vatican II: from sacerdos to presbyter... and back?», en L. KENIS y LAMBERIGTS (eds.), *Vatican II and Its Legacy*, Peeters,

cabo este proceso de reforma de los ministerios en el marco de la reforma operativa del Vaticano II?

Todo proceso de reforma, como se deduce también del examen crítico de la historia, se desarrolla siempre gracias a tres vectores motivacionales y orientativos: junto a factores externos que inducen al cambio y ofrecen categorías y paradigmas culturales percibidos como significativos y, por consiguiente, aceptables, encontramos factores internos (urgencias, necesidades, deseos en el plano pastoral; nuevas teologías, en particular, nuevas visiones de Iglesia y ministerio), así como formas y elementos identificadores, recibidos del pasado, que se perciben como imprescindibles o permanentes. En el caso del ministerio ordenado, dado que este es uno de los elementos estructuradores y de sustentación de la identidad de la Iglesia católica, a la variación de la visión eclesiológica le corresponde siempre la modificación del marco interpretativo del ministerio y viceversa, cada nueva praxis y cada nueva teología del ministerio ordenado contribuyen a configurar un «modelo eclesiológico» y un «modelo eclesial» renovados.

En esta cuarta fase de recepción del Vaticano II, que es el pontificado de Francisco, no solo nos hallamos ante nuevas necesidades pastorales y praxis eclesiales inéditas (en clave de sinodalidad, corresponsabilidad sacerdotes-laicos, participación litúrgica activa e inculturación), sino que también están cambiando rápidamente los modelos sociales de referencia de identidad y pertenencia. Para ser Iglesia «Pueblo de Dios», como se plantea

---

Leuven, 2002, pp. 411-442; R. LADELFA, «Il ministero presbiterale nei documenti del magistero dopo il Vaticano II», en P. SORCI (ed.), *Il presbitero nella chiesa dopo il Vaticano II*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2005, pp. 127-144.

en el segundo capítulo de *Lumen gentium*, se han de reconocer y afrontar tres puntos, de tipo cultural, que necesitan una reforma del ministerio ordenado, desde la perspectiva fundadora planteada por el Vaticano II, pero con una reconfiguración actual.

### 1. La cuestión del poder

En primer lugar, nos hemos encontrado siendo partícipes de un desarrollo de «sociedades horizontales» y la difusión de una *mens* democrática y participativa que cuestionan las formas tradicionales de ejercicio de la autoridad: esto interrumpe, sin lugar a dudas, lógicas *kyriárquicas* y patriarcales difusas; pone en primer plano la autodeterminación del individuo, la pluralización de centros de poder; lleva al abandono de toda legitimación de tipo inmediatamente religioso de la autoridad, y plantea la pregunta sobre el poder en la Iglesia<sup>418</sup>, tema tabú pero esencial para cualquier replanteamiento de las relaciones intraeclesiales y los procesos decisionales. El poder de los ministros ordenados no se puede reducir a un «poder sobre», sino que es una de las formas de actuación y expresión del «poder de» palabra en el anuncio del Evangelio, que toma sus raíces antes que nada

340

---

<sup>418</sup> N. TIMMS y K. WILSON (eds.), *Governance and Authority in the Roman Catholic Church*, SPCK, London, 2000; P. PRODI y L. SARTORI (eds.), *Cristianesimo e potere*, EDB, Bologna, 1986; Th. P. RAUSCH, *Authority and Leadership in the Church. Past directions and Future*, Glazier, Willmington, 1989; G. MANNION, «What do we Mean by “Authority”?», en B. HOOSE (ed.), *Authority in the Roman Catholic Church. Theory and Practice*, Ashgate, Aldeshot, 2002, pp. 19-36; G. MANNION, GAILLARDETZ, J. KERKOHNS y K. WILSON, *Readings in Church Authority*, Ashgate, Aldeshot, 2003; M. N. EBERTZ, «Dienstamt, Macht, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft», en M. REMENYI (ed.), *Amt und Autorität*, Schöningh, Paderborn, 2012, pp. 115-138.

en el bautismo. Se trata de replantear la «presidencia», no solo de la Eucaristía, sino de la comunidad cristiana, en la red de las relaciones entre *christifideles*, que juntos «hacen Iglesia», como «sistema cooperativo» (Chester Barnard). Durante siglos, el cristianismo, y en especial el catolicismo, ha institucionalizado una forma de autoridad piramidal, sobre el modelo de las relaciones sociales feudales, a partir del «uno» sobre «todos», con la colaboración de «algunos»<sup>419</sup>; a los fieles (los «todos») se les ha pedido obediencia, a los «algunos», respeto del poder de quienes en la jerarquía ascensional ocupaban grados más elevados. Replantear el poder en la Iglesia en la específica forma relacional<sup>420</sup>, declarando la correlación entre los sujetos eclesiales y sus específicas competencias y poderes y, en consecuencia, la «relatividad» de todos, desmontar el *cursus honorum* reconociendo la complementariedad del presbiterado y el episcopado y excluyendo la obligatoriedad de recibir los ministerios instituidos antes de la ordenación presbiterial/diaconal son dos pasos esenciales —en el plano funcional y simbólico— para entender el ministerio de forma no-jerárquica y superar las fáciles tentaciones de clericalismo que marcan al cuerpo ecle-

---

<sup>419</sup> Cf. H. M. LEGRAND, «La sinodalità dimensione inerente alla vita ecclesiale. Fondamenti e attualità», en *Vivens Homo* 16 (2005) 7-42 (aquí: 12-19).

<sup>420</sup> Cf. V. TWYFORD, S. WATERS, M. HARDY y J. DENGATE, *The Power of Co*, Ebook, 2012. Más en general sobre el tema del poder, cf. los estudios de H. POPITZ, *Fenomenologia del potere*, Il Mulino, Bologna, 1990 (orig. 1986); B. BARNES, *La natura del potere*, Il Mulino, Bologna, 1995 (orig. 1988); S. LUKES (ed.), *Power*, Blackwell, Oxford, 1992; R. D'AMBROSIO, *Il potere e chi lo detiene*, EDB, Bologna, 2008; J. RAZ (ed.), *Authority*, Blackwell, Oxford, 1990; S. LUKES, «Power and Authority», en T. BOTTOMORE y R. NISBETH (ed.), *History of Sociological Analysis*, Heinemann, London, 1978, pp. 633-676.

sial, *in primis* los ministros ordenados (mucho antes y mucho más que los laicos)<sup>421</sup>.

## 2. Liderazgo de las mujeres

La época postconciliar ha quedado marcada por la irrupción en la escena eclesial de las mujeres, que han adquirido —sobre el fundamento bautismal de subjetualidad, verdadero baluarte de la eclesiología del Concilio— una palabra pública, competente, acreditada, en todos los sectores de la vida pastoral. La pregunta sobre la posibilidad de un ministerio ordenado planteada ya en el inmediato post-concilio<sup>422</sup> encuentra hoy, más de 50 años después de la conclusión del Vaticano II, una nueva resonancia. Si Juan Pablo II definió en 1994, en *Ordinatio sacerdotalis*<sup>423</sup>, la imposibilidad de ordenar mujeres en los grados sacerdotales del episcopado y el presbiterado, permanece abierto el estudio y la

342

---

<sup>421</sup> K. A. PASEWARK, *A Theology of Power: Being Beyond Domination*, Fortress, Minneapolis, 1993; K. B. OSBORNE, *Orders and Ministry. Leadership in the World Church*, Orbis, Maryknoll, 2006.

<sup>422</sup> Cf. *Concilium* 35 (1999) III: *La non-ordinazione delle donne e la politica del potere*; S. NOCETI, «Donne e ministero: una questione scomoda. Orientamenti e prospettive interpretative nella riflessione teologica delle donne», en A. CALAPAJ BURLINI (ed.), *Liturgia e ministeri ecclesiali*, Edizioni Liturgiche, Roma, 2008, pp. 67-99; A. PIOLA, *Donne e sacerdozio. Indagine storico-teologica degli aspetti antropologici dell'ordinazione delle donne*, Effatà, Torino, 2006; W. GROSS (ed.), *Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche*, Wewel, München, 1996; K. MADIGAN y C. OSIEK, *Ordained Women in the Early Church*, J. Hopkins University Press, Baltimore, 2005.

<sup>423</sup> GIOVANNI PAOLO II, «*Ordinatio Sacerdotalis* (30.5.1994)», en *EV* 14/1340-1348.

petición de la ordenación de mujeres diáconas<sup>424</sup>. Durante la fase de exposición y las asambleas sinodales del reciente sínodo para la Amazonía, numerosos fieles y obispos le han pedido al Papa que valore la posibilidad de ordenación de diáconas, considerándola posible y necesaria para sus Iglesias locales.

No habrá reforma de la Iglesia sin las mujeres<sup>425</sup>, y la cuestión, delicada y esencial, de la ordenación de las mujeres no puede ser tan fácilmente juzgada como «reivindicación de poder», expresando un veterofeminismo exacerbado ya «fuera de moda», cuando la mayoría de los operadores pastorales son mujeres, cuando la palabra de la fe en la familia, en los lugares de la vida, del trabajo y en las parroquias es transmitida y testimoniada por mujeres, cuando el pensamiento teológico es expresión de un estudio llevado a cabo con competencia y prestigio por tantas mujeres en todo el mundo. Mientras, a día de hoy, la custodia de la apostolicidad de la fe y la predicación pública del Evangelio en el «nosotros eclesial» y para el «nosotros eclesial» es exclusivamente pronunciada por palabra masculina.

El cambio que ha tenido lugar a nivel social, cultural y político en la sociedad occidental de la condición femenina y las

---

<sup>424</sup> Cf. P. HÜNERMANN (ed.), *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt*, Ostfildern, 1997; S. NOCETI (ed.), *Diacone. Quale ministero per quale chiesa?*, Queriniana, Brescia, 2017 (traducción española: *Diáconas. Un ministerio de la mujer en la Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 2017).

<sup>425</sup> C. MILITELLO y S. NOCETI (eds.), *Le donne e la riforma della chiesa*, EDB, Bologna, 2017; ASOCIACIÓN DE TEOLOGAS ESPAÑOLAS (ATE) y M. VIDAL (ed.), *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres cristianas* (Madrid 11-12 nov. 2017), Editorial Verbo Divino, Estella, 2018; M. ECKHOLT, *Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit*, Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern, 2012.

transformaciones que han marcado las relaciones de pareja, la organización del trabajo y la vida política por la presencia activa y autónoma de las mujeres, han influido profundamente en la autoconsciencia de las mujeres creyentes e instan a todo el cuerpo eclesial a un reconocimiento real y una auténtica acogida de su aportación y liderazgo para la Iglesia. No se trata tanto de afirmar de un modo abstracto la igualdad de la dignidad de hombres y mujeres, ni de operar para las mujeres como grupo hasta ahora «desaventajado» o infrarrepresentado en la Iglesia creando roles o espacios específicos en su favor, ni de ir en busca de una (presunta) especificidad femenina que se haya de encontrar tras haber afirmado lo humano en sí (de hecho equivalente a un masculino universalizado y declarado neutro): el reto es que se reconozca que la Iglesia es una institución religiosa *gendered* estructurada y actuar para una transformación global de la forma de las relaciones intraeclesiales, de los ministerios, de los roles, afrontando el tema —habitualmente negado— de la masculinidad y el vínculo entre masculinidad y sagrado en el ministerio ordenado católico.

### 3. Complejidad y transformación

Un tercer aspecto es particularmente relevante: somos partícipes de un tiempo que vive en el «cambio continuo» y de «cambio continuo» (Kaufmann), caracterizado por transformaciones rápidas, a gran escala, que influyen en las costumbres cotidianas, las pertenencias y las dinámicas sociales, políticas y económicas. El modelo tridentino de Iglesia y de parroquia consiente cambios extremadamente lentos y responde a un tiempo social, cíclico, típico de las sociedades rurales, que ve escasas transformaciones: el sacerdote aprendía en el seminario tridentino a administrar los ritos, las praxis pastorales, las modalidades relacionales consolida-

das desde hacía siglos, «procedimientos seguros» para garantizar la permanencia de la Iglesia. Hoy la Iglesia se confronta con el devenir, con el desconcierto del futuro colectivo, con creyentes (sobre todo, jóvenes) acostumbrados a los tiempos rápidos de producción-consumo, en una sociedad de la gratificación instantánea, que buscan en la fe, por un lado la seguridad ante el desconcierto social que experimentan y, por el otro, palabras significativas para afrontar la complejidad. Los procesos formativos de los sacerdotes, los diáconos y, aún más, los de los obispos, han de enseñar a estar en los procesos transformativos, con creatividad, flexibilidad y responsabilidad por el futuro, sin pretender imponer la lección del pasado recibida, como siervos de la *ecclesia semper reformanda*. Deben preparar a líderes para un futuro que no conocemos y, por tanto, ser capaces de leer la historia de modo profético y ofrecer puntos de vista no simplificados ante la complejidad plural de nuestro tiempo. Personas adultas, con capacidad de diálogo, confrontación con los demás y búsqueda común. Son los rasgos propios de un liderazgo transformativo, que no apuesta todo al *hard power*<sup>426</sup> vinculado al rol ministerial (sacerdotal), sino que sabe gestionar la dimensión relacional, en el plano personal y en el de la animación de los procesos colectivos de pueblo, valorizando, por tanto, las mediaciones y los cuerpos intermedios. En el plano del ministerio ordenado se tratará de pasar de una visión centrada en el individuo-ministro a una de equipo ministerial, en la que están presentes los sacerdotes y los diáconos, en la complementa-

---

<sup>426</sup> J. S. NYE jr, *Leadership e potere*, Laterza, Bari Roma, 2010; S. NOCETI, *Sul pontificato di papa Francesco. Le chiavi della riforma: a partire dalla leadership*, en *Il Regno attualità* 64 (2019) VIII, 249-252; J. M. BURNS, *Transforming Leadership*, Grove, New York, 2003.

riedad de su ministerio, junto a los laicos, hombres y mujeres, con competencias teológicas, pastorales y profesionales de distintos tipos.

346 La crisis que afecta al ministerio ordenado se hace cada vez más evidente. La disminución de seminaristas y el aumento de sacerdotes ancianos que se ven obligados a seguir como párrocos con encargos pastorales insostenibles en edad avanzada, la fragilidad y la rigidez de muchos presbíteros jóvenes (nostálgicos de un pasado preconiliar), la imposibilidad para miles de comunidades cristianas de celebrar la Eucaristía cada domingo por falta de presbíteros, los abusos sexuales del clero que han afectado y disminuido la confianza en la Iglesia y un síndrome de *burnout* experimentado por muchos son otras tantas señales de debilidad e impaciencia. Más profundamente, son hechos que revelan hasta qué punto la *mens* y la organización eclesial tridentina siguen arraigadas en la praxis pastoral y la propia autoconsciencia de Iglesia. En el horizonte de la católica, la renovación dará lugar a formas diversificadas de organización eclesial y ejercicio del ministerio: las innovaciones pueden madurar en las Iglesias locales, donde se den las condiciones oportunas, en el plano pastoral y cultural, superando la lógica de la estandarización y la uniformidad, herencia de la visión carolingia, gregoriana y tridentina.

En el presente, el pasado es siempre instructivo, pero no necesariamente formativo. Lo que nosotros hacemos hoy no está regulado por el pasado, sino por la adaptación de la tradición a las necesidades del presente. La historia solo puede ayudarnos a decidir lo que es esencial de la tradición y los parámetros de su adaptación<sup>427</sup>.

---

<sup>427</sup> R. TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West*, Liturgical Press, Collegeville Minnesota, 1986, XIV-XV.

# LOS NUEVOS MINISTERIOS. UNA CONVERSIÓN MINISTERIAL DE LA IGLESIA CATÓLICA

Gilles ROUTHIER

El anuncio del Evangelio precisa de siervos; ministros, en suma. Se trata de la responsabilidad de todo el pueblo de Dios, pero algunos son llamados a un servicio específico en la realización de esta obra. No se puede por lo tanto hablar de una «nueva evangelización» si, al mismo tiempo, no nos planteamos concretamente el servicio del Evangelio en las sociedades posmodernas, en relación a Occidente. Cualquier conversión pastoral implica por ello una conversión ministerial.

347

Retomando aquí la cuestión de los nuevos ministerios<sup>428</sup>, quisiera en primer lugar exponer las orientaciones que hemos recibido como herencia del Concilio Vaticano II en este capítulo. Somos sus herederos y, aun cuando no se trata de repetir como un encantamiento las enseñanzas del Vaticano II, es necesario que reflexionemos con el Concilio. En la segunda parte de este

---

<sup>428</sup> Para un tratamiento más amplio de la cuestión, me remito a la obra que escribí con Alphonse BORRAS, *Les nouveaux ministères*, Médiaspaul, Montreal y París, 2009. Véase también Antonio José DE ALMEIDA, *Nuevos ministerios: Vocación, carisma y servicio en la comunidad*, Herder Editorial, Barcelona, 2015.

ensayo, me centraré en observar lo difícil que ha sido poner en práctica estas orientaciones, por un lado, durante el periodo que siguió inmediatamente al Concilio y, aún más en el periodo posterior. Distinguiré dos niveles: los discursos (documentos oficiales) y las prácticas efectivas de las Iglesias, los debates romanos y las iniciativas de las Iglesias locales. Como conclusión, quisiera hacer una propuesta a fin de salir de este punto muerto en el que todavía nos encontramos en la actualidad.

## **I. LAS ORIENTACIONES DEL CONCILIO VATICANO II**

348

Si el Concilio Vaticano II permitió realizar grandes avances en el ámbito de la teología de los ministerios, hemos de decir que en algunos casos simplemente daba orientaciones, proponía pistas que había que seguir para abrir la vía que se debía tomar si queríamos recorrer el camino indicado. Efectivamente así es, por lo que, basándose en el Concilio, el papa Pablo VI más adelante, retomó la cuestión y propuso a la Iglesia normas que permitían justamente seguir el camino que había abierto el Concilio.

Para darnos cuenta de la importancia del camino que nos ha hecho recorrer el Vaticano II en el tema de los ministerios hemos que remitirnos a la situación existente antes del Concilio. En la práctica, los fieles solo conocían un ministerio, el de sacerdote, el obispo no era sino un sacerdote magnificado, al ser su jurisdicción sobre el cuerpo eclesial más amplia. Con esta idea entramos en el Concilio, aunque ya los movimientos de renovación habían puesto en circulación nuevas ideas. Se piensa, por ejemplo, que el episcopado se basa en el sacramento del orden y no solamente en la jurisdicción, los movimientos

de Acción Católica pusieron de relieve el «sacerdocio bautismal» y promovieron la cooperación de los laicos en el apostolado de la jerarquía y, desde la Segunda Guerra Mundial, en Alemania y en los países de misión, se aboga en favor del restablecimiento del diaconado permanente. Todo esto vino a modificar en parte el panorama y el entorno en el que se evolucionaba, dando a entender que el sacerdote no es el único que ejerce el apostolado.

A pesar de todo, el primer esquema que debía tratar sobre los sacerdotes sigue siendo prisionero de las antiguas problemáticas. En este esquema titulado *De clericis*<sup>429</sup> —título que muestra por sí solo la perspectiva— se considera, en primer lugar, al sacerdote desde su condición y su estado, dicho de otra manera, partiendo del rango que ocupa. Si se le sitúa en la Iglesia y en su relación con los demás es para destacar su posición de superioridad:

Aunque se nos dice a todos: «Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto», los sacerdotes están obligados a título particular a cultivar esta perfección. En el momento de la ordenación, la santa Iglesia les ordena «debéis ser perfectos por la fe y las obras, enraizados en el doble amor a Dios y al prójimo». El sacerdote, más que el resto de fieles, debe ser en efecto «la sal de la tierra y la luz del mundo».

Para hablar del sacerdote, el decreto utiliza con frecuencia los superlativos: «más elevado», «más que los demás», «desde más cerca», «más apropiado que los demás fieles», etc. Los tres capí-

---

<sup>429</sup> El título del segundo y tercer esquema era *De Sacerdotalibus*. Vemos que seguimos estando en una perspectiva clerical o sacerdotal.

tulos de este primer esquema solo se interesan por la persona del sacerdote. Habrá que esperar hasta el otoño de 1964 para que se revise esta perspectiva y se aborde de frente la cuestión del ministerio del sacerdote. En este intervalo, la elaboración de la constitución *Lumen gentium* permitió que el pensamiento evolucionara. Por un lado, el capítulo II sobre la Iglesia pueblo de Dios había tocado el tema. También, antes de hablar de los ministerios (capítulo III), se hablaba de la Iglesia y todos los miembros de esta Iglesia eran sujetos de acciones e iniciativas. En virtud del bautismo, participando por su parte en los tres *munera* de Cristo (y no simplemente de la jerarquía), todos los miembros que han recibido la unción del Santo, están llamados a participar en la actividad misionera y apostólica del cuerpo entero. Ya no habrá en lo sucesivo una *Ecclesia docens* que se superpone a una *Ecclesia discens* o un cuerpo de clérigos, sujetos activos, bajo cuya autoridad estaría la multitud sometida. Esto abría, por lo menos potencialmente, la esfera ministerial a algunos seglares. El capítulo IV de la misma constitución, dedicado a los laicos, implica una apertura, no hacia una participación general de los laicos en los tres *munera Christi*, sino hacia una acción propia de la esfera ministerial: «En consecuencia, los laicos pueden y deben, [...] ejercer una acción valiosa para la evangelización del mundo. Algunos de ellos, según sus medios, aportan su colaboración interviniendo en determinados oficios sagrados cuando no hay ministros consagrados, o cuando estos se ven reducidos a la impotencia víctimas de un régimen de persecución». Sin embargo, esta brecha es todavía muy estrecha. Si efectivamente se hace, no deja de ser en forma de sustitución (*pro facultate*). En ningún caso se trata de un régimen ordinario.

Fue necesario esperar a la última sesión del Concilio para que se produjera un verdadero reconocimiento de los ministerios ejercidos por los laicos, acción que va más allá de la participación general de los laicos en la vida de la Iglesia. No nos sorprende que esto aparezca en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, esto es, en los márgenes de la Iglesia. El n.º 15, dedicado a la formación de la comunidad cristiana, termina con estas líneas:

Además, para la plantación de la Iglesia y el desarrollo de la comunidad cristiana, son necesarios ministerios diversos (*necessaria sunt varia ministeria*), que, suscitados por la llamada divina en el propio seno de la asamblea de fieles, deben ser alentados y respaldados por todos con un cuidado diligente: entre ellos, se cuentan las tareas de los sacerdotes, diáconos, catequistas y la acción católica.

351

Se había establecido el principio de la diversidad de ministerios. El ministerio de los sacerdotes no resultaba ya suficiente. Más aún, era necesario ir más allá del restablecimiento del ministerio de los diáconos, vía ya trazada por *Lumen gentium*, había que dotar a la Iglesia de ministerios diversos ejercidos por laicos designados con el término «catequista». No solo se había sentado el principio, sino que la reflexión se extendía en dos números consecutivos que resultan de esta afirmación de principios: el establecimiento del clero local (n.º 16) y la formación de catequistas, «hombres y mujeres» (n.º 17). La enseñanza de este n.º 17 es capital y no se midió su alcance. Se señala primero la función de los catequistas (presidir la oración y enseñar la doctrina), lo que viene a aclarar la finalidad de estos

ministerios: «la formación de la comunidad cristiana», «la implantación de la Iglesia y el desarrollo de la comunidad cristiana» (n.º 15) y «la expansión de la fe y de la Iglesia» (n.º 17). Acto seguido, se establece el marco general de la formación teológica, pastoral y espiritual, inicial y continua de los catequistas. Por último, se aborda la cuestión de su remuneración, etc. Si los clérigos son miembros de un *ordo*, se propone vincularlos a la obra de los catequistas. Se sugiere incluso que se les atribuya públicamente, en una acción litúrgica, una misión canónica. Se le da por lo tanto importancia a una institución que tiene un carácter litúrgico y jurídico<sup>430</sup>.

De esta manera, a los ojos de los Padres conciliares, la diversidad de ministerios no parecía un lujo —algo que una Iglesia puede plantearse cuando tiene los medios—, sino una necesidad (*necessaria sunt varia ministeria*)<sup>431</sup>.

Se establecían por tanto los fundamentos del Vaticano II: (1) la afirmación de la diversidad o de la pluriformidad del ministerio<sup>432</sup>, (2) siendo esta diversidad necesaria para la construc-

---

<sup>430</sup> «*Praeterea optandum est ut, ubi opportunum videbitur, catechistis debite formati missio canonica in actione liturgica publice celebranda conferatur, ut apud populum maiore auctoritate fidei deserviant*».

<sup>431</sup> El n.º 17 vuelve a incidir sobre la necesidad, que se califica de absoluta, de estos ministerios en una Iglesia misionera, toda vez que «aportan con sus considerables labores una ayuda singular y absolutamente necesaria (*necessarium adiumentum*) a la expansión de la fe y de la Iglesia».

<sup>432</sup> El principio se retomó en el decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los laicos: «hay en la Iglesia diversidad de ministerios, pero unidad de misión» (AA 2b). Nos sorprende lo singular: diversidad del ministerio *diversitas ministerii, sed unitas ministerii*. ¿No requiere esto que el ministerio sea diverso, variado, pluriforme, para servir a la proclamación del Evangelio?

ción de la Iglesia y para el anuncio del Evangelio<sup>433</sup>, (3) esta pluriformidad se basa en la diversidad de los dones del Espíritu<sup>434</sup>. La Iglesia tenía la tarea de implantar estos principios durante el periodo posconciliar.

## II. UNA CONVERSIÓN MINISTERIAL DIFÍCIL

Estos principios, claramente enunciados por el Concilio Vaticano II no han podido aplicarse fácilmente, ni a nivel de las Iglesias

---

<sup>433</sup> Además de lo que hemos visto anteriormente, veremos *Lumen gentium* 12 y 13: «Además, el mismo Espíritu Santo no solo santifica al Pueblo de Dios, lo conduce y lo adorna de virtudes por medio de los sacramentos y los ministerios (lat. *ministeria*) sino que, “distribuyendo a cada uno sus dones según su voluntad” (1 Cor 12, 11), dispensa igualmente, entre los fieles de cualquier orden, gracias especiales que les habilitan para asumir actividades y servicios diversos (lat. *varia opera vel officia*), necesarios para la renovación y la expansión de la Iglesia, según estas palabras: “A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común” (1 Cor 12, 7)» (LG 12 b). De ahí esta otra afirmación posterior en el contexto de la catolicidad interna de cada Iglesia: «existe, en efecto, entre sus miembros una diversidad, ya sea en cuanto a los deberes (lat. *officia*), así algunos miembros cumplen una función sagrada para el bien de sus hermanos, ya sea en cuanto a la condición y al modo de vida» (LG 13c).

<sup>434</sup> Ver el Decreto sobre el ecumenismo: «Es Él [el Espíritu Santo] el que realiza la diversidad de gracias y ministerios (1 Cor 12), enriqueciendo con funciones diversas la Iglesia de Jesucristo, “para el recto ordenamiento de los santos en orden a las funciones del ministerio, para edificación del Cuerpo de Cristo” (Ef 4, 12)» (UR 2 b in fine). Este fundamento pneumatológico aparece igualmente en *Lumen gentium* 7: «La diversidad de miembros y oficios se verifica igualmente en la edificación del cuerpo de Cristo» (LG 7c). Continúan los Padres: «Uno solo es el Espíritu, que distribuye sus variados dones para el bien de la Iglesia según su riqueza y la diversidad de ministerios (cf. 1 Cor 12, 1-11)» (*Ibidem*).

locales, ni en la legislación universal. Las primeras tentativas se enmarcan en un periodo de turbulencias que sacudió a la Iglesia católica. En efecto, la primera recepción del Vaticano II tuvo lugar, en Occidente, al mismo tiempo que una revolución cultural de gran amplitud favorecía el rechazo y la rebeldía. En este contexto, no se disponía de toda la serenidad deseada para avanzar con reformas importantes. Pablo VI, sin embargo, trazó el camino con valentía. La cuestión del ministerio de los sacerdotes se actualizó en la Asamblea del Sínodo de los obispos en 1971.

354 Los Padres sinodales extenderían rápidamente esta reflexión a los demás ministerios, evocando explícitamente la urgencia de nuevos ministerios y su diferenciación. La cuestión de ministerios atribuidos a cristianas iba también, por primera vez, a ser objeto de discusión en un foro oficial de la Iglesia católica. Hasta ese momento, la cuestión se había planteado sobre todo por medio del diaconado<sup>435</sup>, incluso si, como hemos visto anteriormente, el decreto *Ad gentes* hablaba efectivamente de catequistas «hombres y mujeres». Será sobre todo el acceso de las cristianas a nuevos ministerios lo que será objeto de debate,

---

<sup>435</sup> Ver principalmente el *Deaconess Movement on March* en EE. UU. y los artículos de CONGAR, «Diaconesses» (Diaconisas), en *Catholicisme* 3, col. 719-721, su contribución a *Diacres d'aujourd'hui* (Díaconos de hoy en día) y su prefacio a la traducción francesa del volumen de Elsie GIBSON, *Femmes et ministères* (Mujeres y ministerios) (Casterman, 1971). La cuestión de la admisión de mujeres cristianas en el presbiterado se planteaba también (véase Congreso de *Concilium* en Bruselas en 1970), pero de forma más marginal, aunque el cardenal Daniélou se pronunció más de una vez en este sentido.

durante la Asamblea sinodal de 1971<sup>436</sup>. En aquella ocasión, en nombre de la conferencia episcopal canadiense, el cardenal Flahiff recomendaba «la creación inmediata de una comisión mixta [...], para analizar en profundidad la cuestión de los ministerios femeninos en la Iglesia». Sin embargo, esta recomendación no fue adoptada, aunque tuvo cierta influencia en los acontecimientos posteriores. De hecho, al finalizar el segundo periodo de la asamblea sinodal, periodo dedicado al estudio del tema de la justicia en el mundo<sup>437</sup>, la asamblea recomendó que «se realizara un estudio en profundidad» sobre la parte de responsabilidad y de participación que debía otorgarse a las

355

---

<sup>436</sup> Sobre la cuestión «mujeres y ministerios», se cuentan ocho intervenciones orales y dos intervenciones escritas a lo largo de la asamblea. Estas intervenciones fueron de Canadá, Brasil, Italia, República Dominicana, las Antillas, Escandinavia, Ucrania, etc. Además, la cuestión ya se señala en el *compendio* de intervenciones y en la *Relatio post disceptationem* presentada *in aula* por el card. Enrique y Tarancón el 15 de octubre. La cuestión cobra impulso en la *relatio* del *circulus minor galliae* el 19 de octubre, etc. Ello, no obstante, la propuesta de Flahiff de crear una comisión mixta para estudiar la admisión de mujeres en los ministerios no se incluirá en el momento de las conclusiones de esta asamblea sinodal.

<sup>437</sup> Durante la segunda parte de esta asamblea sinodal, que abordaba la cuestión de la justicia en el mundo, dos intervenciones plantearon la cuestión del papel y el lugar de las mujeres en la Iglesia. La cuestión vuelve a suscitarse en la *relatio post diceptationem*. Se ve fuertemente intensificada en casi todas las *relationes* de los *circuli minores* (los tres de lengua inglesa, dos de los tres grupos de lengua francesa y en uno de los grupos de castellano y portugués, el grupo de lengua latina mantiene cierta vaguedad y prudencia en cuanto al tema) y la cuestión vuelve a plantearse en las intervenciones breves *in sede responsiorum*. Todo ello llevó a la recomendación, en el documento final adoptado por los Padres, de crear una comisión de estudio sobre la responsabilidad y la participación de la mujer en la vida de la sociedad y de la Iglesia.

mujeres en la sociedad y en la vida de la Iglesia. La cuestión del ejercicio por los laicos de funciones importantes para la vida de la Iglesia e inscritas en la esfera ministerial se veía de nuevo impulsada. El *motu proprio Ministeria quaedam* que reformaba las órdenes menores, abordaba el tema de los ministerios ejercidos por laicos en la Iglesia<sup>438</sup>. Desde hacía varios siglos, a consecuencia de complejas evoluciones, solo había, en la Iglesia católica, ministerios ejercidos por clérigos, condición que se adquiría con la tonsura. Todas las órdenes menores y posteriormente el subdiaconado y el diaconado eran entendidos como participación en el ministerio sacerdotal del que constituían etapas transitorias, lo que dejaba entender que de hecho no había más que un único ministerio, que incluía y asumía todas las funciones.

El *motu proprio* de 1972 rompía un monopolio clerical secular, en lo sucesivo los laicos iban a poder ejercer ministerios oficiales, diferenciados y autónomos, junto con el presbiterado y el diaconado. Además, estos «nuevos» ministerios no se reducen al lectorado y al acolitado, toda vez que el *motu proprio* reconocía a las Conferencias episcopales la prerrogativa de instituir otros ministerios que fueran necesarios para las Iglesias en sus regiones<sup>439</sup>.

---

<sup>438</sup> Pablo VI, «*Motu proprio Ministeria quaedam*», DC 69 (1972), 852-854.

<sup>439</sup> Citaremos este pasaje del *motu proprio*: «Además de los ministerios comunes a toda la Iglesia latina, nada impide a las Conferencias episcopales que pidan a la Sede apostólica la institución de otros que, por razones particulares, crean necesarios o muy útiles en la propia región. Entre estos están, por ejemplo, el oficio de ostiario, de exorcista y de catequista AGD 15; AGD 17, y otros que se confían a quienes se ocupan de las obras de caridad, cuando esta función no esté encomendada a los diáconos».

Oficialmente, se volvía por lo tanto a la perspectiva abierta por el Vaticano II de la diversidad de ministerios. Se planteaba en consecuencia la cuestión correlativa de su especificidad. El restablecimiento del diaconado permanente y la posibilidad de ministerios instituidos confirmaban un cambio de rumbo: la identidad de estos ministerios ya no podía construirse a partir del presbiterado como si fueran los grados previos, en la perspectiva de un *cursus honorum* que culminara con la ordenación sacerdotal. Se abandona una lógica jerárquica lineal que culminaba en el ministerio de sacerdotes y obispos. En lo sucesivo, estos «nuevos» ministerios ya no se basan en una participación en el ministerio presbiteral del que derivan. Tienen una consistencia propia<sup>440</sup>.

Sin embargo, esta apertura a distintos ministerios se limitaba a los hombres, con exclusión de las mujeres<sup>441</sup>, incluso si

---

<sup>440</sup> A pesar de todo, el *motu proprio* mantenía el diaconado «transitorio» como etapa obligada hacia el presbiterado y, antes de esto, imponía el paso previo por los ministerios del lectorado y del acolitado para los candidatos a presbítero.

<sup>441</sup> En una aclaración publicada en *L'Osservatore romano* de 6 de octubre de 1972, se señala que, como se trata de órdenes menores, no se ha querido innovar. Por lo demás, se destacaba, que no querían anticiparse a las conclusiones de las Comisiones sobre la participación de la mujer en la vida de la Iglesia. Aquí se aprecia la dificultad de no haber establecido la diferencia entre estos ministerios y el ministerio presbiteral al que siguen abocando. Además de los documentos oficiales publicados, la información más pertinente sobre los trabajos de esta comisión se encuentra en la tesis de Dirkje DONDEERS, *La voix tenace des femmes. Rie Vendrik et la Commission pontificale sur la Femme dans la Société et dans l'Église*, Facultad de Teología, sección de Historia de la Iglesia, Universidad católica de Nimega. La autora tuvo acceso a los archivos de una mujer perteneciente a la Comisión.

el texto del Decreto *Ad gentes* que mencionaba explícitamente a «catequistas hombres y mujeres» (AG 17) y las consultas sinodales de 1971 hubieran podido conducir a pensar en ministerios ejercidos por mujeres. El *motu proprio Ministeria quaedam* tenía el inconveniente de crear dos clases de laicos: los hombres y las mujeres. Pablo VI, abierto a la evolución, esperaba sin duda las conclusiones de la comisión que había instaurado a petición del Sínodo. Por lo tanto, aunque se había superado una etapa importante, todavía quedaba mucho camino por recorrer.

358

La iniciativa más notable iba a venir de África. Mons. Malula, arzobispo de Kinshasa, iba a nombrar, en 1975, a los ocho primeros responsables laicos de parroquia, denominado *Mokambi*. En efecto, en julio de 1973, con ocasión de la VIII Semana Teológica de Kinshasa, se expresó el deseo de «que se generalice el ministerio laico de la presidencia de comunidad»<sup>442</sup>. Con posterioridad se iban a crear otros dos «nuevos ministerios», ejercidos por laicos. Por un lado, se crea en 1978 el ministerio de asistente parroquial. Este ministerio se confía a seglares casados, aunque también a religiosos y religiosas. Por otro lado, el ministerio de animador pastoral, instituido algo después, que ejerce un religioso o un laico nombrado por el obispo para una misión pastoral específica en un sector, área o territorio determinado. Para asumir este servicio, se libera al animador total o parcialmente de sus ocupaciones profesionales. Por lo tanto, será la diócesis quien remunere sus servicios.

---

<sup>442</sup> *Ministères et services dans l'Église. Actes de la Huitième Semaine théologique de Kinshasa* (23-28 de julio de 1973), Facultad de teología católica, Kinshasa, 1979, p. 168.

La asamblea sinodal también iba a tener consecuencias. En respuesta al deseo de la asamblea, Pablo VI creó, el 3 de mayo de 1973, una Comisión temporal de estudio sobre el papel de la mujer en la sociedad y en la Iglesia<sup>443</sup>. Durante la asamblea del Sínodo de los obispos de 1974, el presidente de esta Comisión, Mons. Bartoletti, entregó a los Padres sinodales un informe preliminar de los trabajos de la Comisión<sup>444</sup>.

Los trabajos de esta Comisión continuaron hasta enero de 1976. En ese intervalo, la Congregación para el Culto divino y la Disciplina de los sacramentos preparó un proyecto sobre los ministerios ejercidos por los laicos. Previamente se solicitó a las conferencias episcopales información sobre la acogida reservada a *Ministeria quaedam* y sobre el ejercicio del ministerio de lector y de acólito, así como sobre otras misiones que ya reali-

---

<sup>443</sup> Un memorándum aclaraba que esta comisión no debía estudiar la cuestión de la ordenación de las mujeres.

<sup>444</sup> Las conclusiones preliminares contienen ideas interesantes, además de prometedoras. Entre los temas que todavía requieren un estudio en profundidad, se señalan los ministerios no ordenados y la relación que mantienen con otros compromisos en la Iglesia y la eventual participación de cristianos bautizados no ordenados en la jurisdicción eclesiástica. Se comunican también algunas recomendaciones más precisas a los obispos en el capítulo de la participación de las mujeres en puestos de responsabilidad o en ministerios dentro de la Iglesia: participación en organizaciones eclesiales, como consultoras o miembros de los órganos de dirección de la Curia romana, participación de las mujeres en los órganos de estudio, de planificación, de formación y de educación, en parroquias, diócesis, a nivel nacional e internacional; promoción de la inserción de las religiosas en la obra de evangelización y estudio por las Conferencias episcopales de la posibilidad, para seglares mujeres y hombres, de acceder a ministerios no ordenados. Sobre el informe presentado al sínodo de los obispos, véase *Femmes et Hommes dans l'Eglise*, n.º 11, 1974, pp. 16ss.

zan los seglares. El proyecto en preparación dejaría a las Conferencias episcopales, decidir si deseaban implantarlos, y en su caso, cómo instituir estos ministerios. A la mayoría de los miembros de la comisión les sorprendía que el ministerio de lector y de acólito siguiera estando reservado a los hombres, porque en la práctica, las mujeres ejercían ya desde hacía tiempo estos ministerios y porque los laicos, entre ellos varias mujeres, ya participaban en el trabajo de evangelización. El informe final remitido en abril de 1976 incluirá prácticamente las mismas recomendaciones que las que ya incluía el informe preliminar presentado en 1974: el reconocimiento de la posibilidad para las mujeres de acceder a los ministerios; el examen de la cuestión del carácter sacramental o no del diaconado otorgado a mujeres y la posibilidad de otorgar este ministerio a mujeres; la consulta sobre la justificación de los motivos que hacen que los ministerios de acólito y de lector estén reservados a los hombres; un estudio de la cuestión de la participación de la mujer en la liturgia a la luz de la constitución *Sacrosanctum Concilium*, y la práctica actual en las distintas Iglesias; el deseo de nombrar a mujeres aptas para ocupar puestos de responsabilidad en la Iglesia, en particular en los órganos de dirección de la Curia romana. Durante ese mismo año, los obispos canadienses, reunidos en asamblea plenaria, solicitan a la Santa Sede que contemple la posibilidad de admitir mujeres en los ministerios del acolitado y del lectorado.

Por lo pronto, el informe de la Comisión no ha tenido continuidad y tampoco se conoce la suerte reservada al proyecto de la Congregación para el Culto divino y la Disciplina de los sacramentos sobre los nuevos ministerios. La postura del episcopado canadiense puede estar relacionada con la solicitud de informa-

ción que esta Congregación quería dirigir a las Conferencias episcopales. Por el momento, se pueden señalar los siguientes elementos de esta primera etapa que demuestra la lenta recepción de las enseñanzas del Vaticano II en el capítulo de la pluriformidad ministerial y de la difícil conversión hacia esta perspectiva: (1) el principio está efectivamente planteado en el *motu proprio Ministeria quaedam*, a pesar de las limitaciones que hemos señalado; (2) la aparición de nuevos ministerios se puede observar en las Iglesias locales; (3) se está llevando a cabo la reflexión y el debate sobre esta cuestión en los órganos oficiales de la Iglesia católica (conferencias episcopales, sínodo de los obispos, comisión pontifical, congregación romana). Sin embargo, la solución a esta cuestión no parece que vaya a alcanzarse de momento, a causa de la resistencia que oponen a esta innovación las mentalidades, los marcos jurídicos e institucionales y la práctica.

361

Más adelante iba a repetirse el mismo escenario. La cuestión de los ministerios otorgados a los laicos surge de nuevo en la nueva asamblea del Sínodo de los obispos (1987) que aborda el tema de los seglares. En aquella ocasión, varios Padres se mostraron favorables a aceptar esta opción. Al finalizar la asamblea, la propuesta 18 pedía que «el *motu proprio Ministeria quaedam* se revise, teniendo en cuenta el uso de las Iglesias locales y, sobre todo, para precisar los criterios que deben aplicarse a la elección de candidatos para cada ministerio»<sup>445</sup>.

En su exhortación apostólica *Christifideles laici*, Juan Pablo II anunciaba que «se ha constituido una Comisión especial, cuyo objetivo no es solamente responder a este deseo explícito de los

---

<sup>445</sup> *Propositio* n.º 18, «Propuestas presentadas al Papa por el Sínodo», DC 84 (1987), 1093.

Padres sinodales, sino también y sobre todo analizar en profundidad los diversos problemas teológicos, litúrgicos, jurídicos y pastorales planteados por la abundante proliferación actual de ministerios otorgados a los fieles laicos»<sup>446</sup>. Hubo mucha discreción en torno a esta comisión cuya creación ni siquiera se publicó, del mismo modo el mandato, la composición, el plan de trabajo y los avances de los trabajos no hicieron nada de ruido. Hay razones para creer que la cuestión dividía a los miembros de la curia que componían la comisión.

362

La cuestión de la admisión de las mujeres al lectorado debía retomarse con ocasión de una nueva asamblea del Sínodo de los obispos de 2008, sobre la Palabra de Dios. La propuesta 17 entregada al Papa, al término de la asamblea, aboga en este sentido, indicando que se trata de reconocer el papel de las mujeres en el anuncio de la Palabra. Lo que varias mujeres acogieron con cierta sorna al ver en ello una medida insignificante que llegaba con retraso. Ciertamente, bien poco es y, desde un punto de vista histórico, esto llega en efecto de manera tardía y después de varios aplazamientos. Sabemos que, dos años después de la clausura de la Asamblea, y cuando se iba a publicar la exhortación apostólica postsinodal, la comisión no había encontrado aún la solución al problema.

## CONCLUSIÓN

Más de cincuenta años después del final del Vaticano II, no se ha logrado todavía la implantación de una verdadera diversi-

---

<sup>446</sup> Juan Pablo II, «Exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici* sobre la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo», DC 86 (1989), 152-196, aquí n.º 23.

dad de ministerios en el seno de la Iglesia local. No faltan sin embargo los debates, trabajos, discusiones, comisiones, recomendaciones, estudios, informes, etc. Conocemos numerosas posturas respecto de los ministerios ejercidos por seculares, tanto en la literatura teológica<sup>447</sup> como en el magisterio de los obispos, la posición de las Conferencias de obispos<sup>448</sup> o del magisterio romano<sup>449</sup>. Todo ello plantea la cuestión de la recepción

---

<sup>447</sup> Cf. entre otros M. PELCHAT y D. ROBITAILLE (dir.), *Ni curés ni poètes. Les laïques en animation pastorale*, Ediciones Paulinas & Médiaspaul, Montreal, 1993; L. M. CHAUVET, «Le peuple de Dieu et ses ministères. Approche théologique», en *Prêtres diocésains* n.º 1.280 (marzo-abril de 1990), pp. 127-155; B. SESBOÛE, *N'ayez pas peur*, Desclée de Brouwer, París, 1996; A. BORRAS, «Les ministères laïcs. Fondements théologiques et profils canoniques», en A. BORRAS (dir.), *Des laïcs en responsabilité pastorale ? Accueillir de nouveaux ministères*, Ed. du Cerf, París, 1998, pp. 93-119; A. BORRAS & B. MALVAUX, *Des laïcs au service de l'Évangile*, Ed. Fidélité, Namur, 2002.

<sup>448</sup> En Quebec, podemos ver todos los textos que guían la reflexión sobre los nuevos ministerios desde 1986 hasta 1989 en el Comité de los ministerios de la Asamblea de los obispos de Quebec, *Les nouvelles pratiques ministérielles. Document de réflexion*, colección «L'Église aux quatre vents», Fides, Montreal, 1993 y *Communautés et ministères au Québec : situation, questions, défis*, colección «L'Église aux quatre vents», Fides, Montreal, 1993.

<sup>449</sup> Citaremos en particular la exhortación postsinodal de JUAN PABLO II, *Christifideles laici* de 30 de diciembre de 1988 y la instrucción que proviene de varios dicasterios, «Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres», de 15 de agosto de 1997, *DC* 94 (1997), 1009-1020. Veremos principalmente la reacción de B. SESBOÛE, *Rome et les laïcs. Une nouvelle pièce au débat : l'Instruction romaine du 15 août 1997*, Desclée de Brouwer, París, 1998. Véanse también los artículos de G. GILSON, «À propos de l'Instruction romaine sur la collaboration des prêtres et des laïcs», *DC* 95 (1998), 130-131 y de A. BORRAS, «Les laïcs: suppléance ou partenariat ? Une mise en perspective du canon 230», en *Revue d'Histoire ecclésiastique* 95 (2000/3), 305-326.

del Concilio. Una cosa es formular una orientación teológica, otra cosa es conseguir modificar el derecho, hasta llegar a cambiar las prácticas y el funcionamiento y, por vía de consecuencia, lograr un cambio de mentalidad. El no haber alcanzado una verdadera pluralidad de ministerios responde a diferentes razones y conviene nombrar los bloqueos e identificar las resistencias, incluso las oposiciones. Esto permitirá comprenderlos y, con el tiempo, seremos capaces de superarlos. Si no se hubiera respondido a las consultas reiteradas de los obispos y de las conferencias episcopales, la mala voluntad podría aparecer como fuente de este bloqueo. Si no se tomara esta realidad en consideración, se pondría de manifiesto la incapacidad de la Iglesia para cumplir sus declaraciones sobre la igualdad entre hombres y mujeres, en concreto la declaración que se recoge en *Gaudium et spes* (n.º 29 § 2).

Es cierto que la evolución hacia la pluralidad de ministerios pone en cuestión las prácticas y ciertas figuras institucionales seculares, así como las representaciones del ministerio en la Iglesia católica, que precisamente constituyen la base de esta mentalidad y generan identidades. Por lo tanto, no podemos sorprendernos de que las mentalidades no cambien de un día para otro. Esta evolución cuestiona tanto las estructuras, como los modos de funcionamiento y las prácticas. Más que detenernos en los discursos teológicos, conviene examinar estos diferentes niveles de prácticas y representaciones que evidentemente tienen relación con la declaración teológica. Esta continuará siendo inoperante si no se fundamenta en estas realidades de orden personal o institucional.

Siempre podemos esperar que la autoridad superior cree una nueva comisión que convoque, esta vez, a obispos diocesa-

nos, responsables sobre el terreno de las Iglesias locales. La cuestión del acceso de las mujeres a los ministerios instituidos y la del mayor reconocimiento a los ministerios ejercidos por seglares que languidecen en los diferentes despachos desde 1971, podrían no obstante resolverse de otra manera. La solución podría venir por la vía del derecho particular en la medida en que las Conferencias de obispos propusieran, conforme a la invitación que realiza el *Ministeria quaedam*, otros ministerios necesarios en sus respectivas regiones. Si el *motu proprio*, cuyo objetivo era reformar la disciplina de las órdenes menores señalaba que los ministerios del lectorado y del acolitado estaban reservados a los hombres, en ninguna parte se dice que los demás ministerios que eventualmente podrían proponer las Conferencias de obispos tuvieran que estar también reservados a los hombres. En consecuencia, no está prohibido pensar que los ministerios instituidos puedan otorgarse a mujeres y hombres, como ya lo señalaba el Concilio Vaticano II<sup>45º</sup>. Si una Conferencia episcopal quisiera proponer otorgar a los laicos hombres y mujeres un ministerio instituido, sería lícito que lo hiciera. Nada lo prohíbe y, en las actuales circunstancias, todo lo aconseja. Esto nos lleva a pensar, tras esta apertura de Pablo VI, que todas las cuestiones no tienen que resolverse mediante una decisión de derecho general de la Iglesia latina. Esta es sin duda la vía a la que debemos dar prioridad. Los debates ya han tenido lugar y nuevas prácticas ministeriales, con frecuencia sujetas

---

<sup>45º</sup> En la propuesta de nuevos ministerios laicos en Nigeria, se sugiere otorgar a hombres y mujeres estos nuevos ministerios. Cf. «Ecclesiastical Ministries for Lay People in Nigeria: Problems and Prospects», en *Studia canonica* 30 (1996), sp. p. 532.

a la arbitrariedad más que al derecho, se han impuesto a menudo sin un reconocimiento real.

En efecto, ante los impasses persistentes, varias Iglesias han sorteado la dificultad simplemente poniendo en práctica los ministerios, pero sin instituirlos formalmente, esto es, por medio de un proceso integrado de entrada en el ministerio, con sus distintas dimensiones: un procedimiento de llamada y de formación, autenticación mediante un acto jurídico y reconocimiento institucional, la entrada en el ministerio a través de un rito litúrgico de institución o de un sacramento como preveía *Ad gentes*.

366

La conversión ministerial que la evangelización requiere debe entrar en una nueva etapa, casi sesenta años después de las afirmaciones que en este sentido se hicieron en el Concilio Vaticano II.