

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE DERECHO CANONICO

Monografía

Maestría en Derecho Canónico

**LA INFLUENCIA DE LA PRESBYTERORUM ORDINIS
EN EL DEBER DE SANTIDAD DE LOS CLERIGOS
EN EL CODIGO DE 1983**

Tutor: Dr. Julio Ariza

Docente de la Facultad de Derecho Canónico

Universidad Pontificia Javeriana

Presentado por:

Pbro. José Norbey Betancourt Cardozo.

Bogotá D.C.

Año 2014

Tabla de contenido

INTRODUCCION	4
CAPITULO PRIMERO: SACERDOCIO Y SANTIDAD EN LA BIBLIA.....	7
INTRODUCCIÓN	7
1.1. EL SACERDOCIO COMO FENOMENO RELIGIOSO-CULTURAL	8
1.2. EL SACERDOCIO EN EL ISRAEL DEL ANTIGUO TESTAMENTO	10
1.3. EL SACERDOCIO EN EL NUEVO TESTAMENTO	15
1.3.1 El sacerdocio en los evangelios y en los Hechos de los Apóstoles.....	15
1.3.2 El sacerdocio en la carta a los Hebreos.....	17
1.3.3 El sacerdocio en la primera carta de Pedro y en el Apocalipsis.....	21
1.4. LA SANTIDAD COMO FORMA DE VIDA DEL PUEBLO DE DIOS Y DEL SACERDOCIO DEL NUEVO TESTAMENTO	23
1.5. EL SACERDOCIO EN EL ISRAEL DEL ANTIGUO TESTAMENTO LA SANTIDAD DE DIOS, DE CRISTO Y DEL ESPIRITU SANTO	24
1.6. LA SANTIDAD DE LOS OBJETOS DE CULTO	26
1.7. LA SANTIDAD DE LAS PERSONAS	27
1.8. ¿MINISTROS SANTOS O SACERDOTES?	30
1.9. DE MINISTROS SANTOS A SACERDOTES CONSAGRADOS	32
CAPITULO II: SACERDOCIO Y SANTIDAD EN EL MAGISTERIO CONCILIAR DE TRENTO, VATICANO I Y VATICANO II.....	38
2.1. EL CONTEXTO DEL CONCILIO DE TRENTO	38
2.2 EL DECRETO SOBRE EL SACRAMENTO DEL ORDEN	43
2.3 LA DOCTRINA DE TRENTO SOBRE EL SACERDOCIO	44
2.4 LA INTERPRETACIÓN DEL DECRETO SOBRE EL SACRAMENTO DEL ORDEN	47
2.5 EL SACERDOCIO EN EL CONCILIO VATICANO I	50
2.6 EL CONCILIO VATICANO II	52
2.7 EL DECRETO PRESBYTERORUM ORDINIS	55
2.8 CLAVES DE LECTURA DE LA PRESBYTERORUM ORDINIS	58
2.9 CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTALES DEL SACERDOTE SEGÚN LA PRESBYTERORUM ORDINIS	60
2.10 EL LLAMADO A LA SANTIDAD EN LA PRESBYTERORUM ORDINIS	64
CAPITULO TERCERO: SACERDOCIO Y SANTIDAD EN EL CIC 17 Y EL CIC 83.....	67
INTRODUCCIÓN	67
3.1 EL “CODEX IURIS CANONICI” DE 1917	68

3.2 LOS CÁNONES SOBRE LA SANTIDAD DE LOS CLÉRIGOS EN EL NUEVO CIC DE 1983	72
CONCLUSIONES	86
BIBLIOGRAFÍA.....	90

INTRODUCCION

El lector del presente trabajo encontrará en estas páginas una investigación documental acerca del sacerdocio y de la santidad sacerdotal en la Iglesia, a través de una mirada a algunos hitos históricos tales como el nacimiento de las comunidades cristianas primitivas, su desarrollo posterior, su consolidación como doctrina en el Concilio de Trento, su traducción a normas y cánones en el CIC 17 y su revisión posterior en el Concilio Vaticano II y en el nuevo CIC 83.

El propósito de la investigación es el de contestar algunas preguntas que guiaron la investigación: ¿El CIC 83 en sus cánones sobre las obligaciones y derechos de los clérigos (273-289), pero especialmente en el canon 276, refleja la influencia de la doctrina del Concilio Vaticano II y particularmente del Decreto *Presbyterorum Ordinis*? O por el contrario ¿Estos cánones continúan la visión y tradición preconiliar? ¿Representan realmente un regreso a las fuentes y una verdadera renovación de la visión del sacerdocio y de la santidad sacerdotal?

Para lograr responder con sentido y profundidad estas preguntas y llegar a conclusiones ciertas he planteado los siguientes capítulos:

En el **primer capítulo** abordo el sacerdocio como vida y como misión en la Biblia, haciendo primero una breve mirada a los “sacerdocios” de los pueblos y culturas de alrededor de Israel y, luego, un recorrido un poco más amplio por el sacerdocio del Antiguo Testamento. El propósito de esta primera parte del primer capítulo es mostrar semejanzas y diferencias con el pueblo de la antigua Alianza. La segunda parte del capítulo está dedicado a una visión del sacerdocio en el Nuevo Testamento, especialmente a partir de tres grupos de

textos: Evangelios y Hechos de los Apóstoles, la carta a los Hebreos, y la primera carta de Pedro y el Apocalipsis. El recorrido por estos textos mostrará la originalidad de la visión del sacerdocio de Cristo y de los ministerios en las primeras comunidades cristianas. La tercera parte del capítulo estudia la santidad como forma de vida del pueblo de Dios y del sacerdocio ministerial. De nuevo he hecho un recorrido por la Sagrada Escritura deteniéndome particularmente en el Nuevo Testamento, en la santidad de Dios, de Cristo y del Espíritu Santo, la santidad de los objetos de culto y la santidad de las personas. Al final se plantea una pregunta clave para el resto de la investigación: ¿Cuáles fueron las causas y cómo fue el proceso que llevó a pasar de la concepción de ministerios en el Nuevo Testamento a la de sacerdotes consagrados en los siglos posteriores?

El **capítulo segundo** se detiene a considerar el Magisterio de la Iglesia en sus tres últimos concilios: Trento, Vaticano I y Vaticano II, Trento trazó una doctrina sobre el sacerdocio y la santidad sacerdotal de gran importancia porque marcó una larga época en la Iglesia conocida como “postridentina” y que se consideró en algunos ambientes de la Iglesia como tradición inamovible. Esta tradición llegó hasta la época contemporánea y quedó reflejada en el concilio Vaticano I y en el CIC 17. Es importante tener en cuenta que se trata aquí no sólo de la doctrina magisterial del Concilio de Trento sobre el sacerdocio y la santidad sacerdotal, sino que también se aborda desde el derecho canónico, es decir, desde los decretos del Concilio.

El concilio Vaticano II y especialmente el decreto *Presbyterorum Ordinis*, será el tema de la segunda parte de este capítulo, en el que se dan unas claves de lectura de estos importantes documentos de la Iglesia, las características

fundamentales del sacerdocio según la *Presbyterorum Ordinis* y el llamado a la santidad. Se trata de comprobar en la *PO* cómo se hicieron realidad los propósitos del concilio, tales como su deseo de “aggiornamento”, de renovación de la vida cristiana, de reforma de las instituciones y de regreso a las fuentes.

Puestas todas las anteriores premisas, el tercer capítulo se detiene en mirar los cánones referentes a las obligaciones y derechos de los clérigos, para dar respuesta, con fundamento en la investigación, a las preguntas que han orientado este trabajo. Es, pues, el capítulo central, que se complementa y cierra con las conclusiones finales.

Espero que sea enriquecedor para usted, lector, como ha sido para mí todo el proceso de investigación y elaboración del trabajo.

CAPITULO PRIMERO: SACERDOCIO Y SANTIDAD EN LA BIBLIA

INTRODUCCIÓN

Antes de abordar el estudio del sacerdocio en la Biblia, es importante dar una breve mirada al fenómeno del sacerdocio en las culturas antiguas concomitantes con el pueblo de Israel, con el propósito de describir sus principales funciones y características y comparar semejanzas y diferencias con el sacerdocio israelita. Al respecto, Auneau afirma:

El sacerdocio (...) tiene la función esencial de asegurar la mediación entre Dios y los hombres. Son raras las sociedades religiosas que no acuden a un sacerdocio instituido. La palabra designa también colectivamente un organismo jerarquizado, cuyos miembros, a falta de otro término más apropiado, se designan como sacerdotes. Como tal, la clase sacerdotal ocupa una posición privilegiada en la sociedad, a medida de la dignidad del servicio que rinde dentro de la misma (1990, pág. 3).

Esta afirmación tiene varios significados. En primer lugar, que en la gran mayoría de sociedades antiguas existía una institución que puede ser designada con el nombre de "sacerdocio". En segundo lugar, que dicha institución era un colectivo con su propia organización y jerarquía, que tenía una posición de privilegio. Y en tercer lugar, que este privilegio dependía del reconocimiento e importancia que la sociedad le diera a la función de

mediación entre la divinidad y los hombres a través del culto, de la regulación de las relaciones de los hombres entre sí por medio del derecho de su capacidad para estabilizar el cuerpo social.

Hay que aclarar, sin embargo, que no sólo los sacerdotes cumplían roles sagrados. Otras personas que se consideraban investidas de poder divino, cumplían tareas en la relación de los hombres con la divinidad. Es el caso de líderes militares o civiles, - en las sociedades más avanzadas a menudo llamados reyes -, que se presentan ante su pueblo como investidos de poder divino para asegurarles una vida próspera y feliz. Otros ejercieron, igualmente, funciones religiosas, dotados de poder del más allá, tales como los videntes y adivinos, capaces de penetrar los secretos de la divinidad para guiar el destino de los hombres, y los magos y hechiceros, capaces de dominar la naturaleza. Entre estos personajes, con características más carismáticas y menos institucionalizados, y la clase sacerdotal hay relaciones complejas que van desde la integración hasta el conflicto (Auneau, 1990, págs. 3-4).

1.1. EL SACERDOCIO COMO FENOMENO RELIGIOSO-CULTURAL

Al tratar el tema del sacerdocio en las culturas concomitantes con el pueblo de Israel en el Próximo Oriente antiguo, es preferible hablar de “sacerdocios”, en plural, puesto que no hay una concepción única de esta institución. Existen diferencias notables tanto en la organización como en la situación de los grupos de sacerdotes de las diversas culturas. Sin embargo, a pesar de lo anterior y pensando más en una lectura comprensiva del fenómeno del

sacerdocio en la Biblia y en la historia de la Iglesia, es posible extraer algunos aspectos comunes y decisivos de los sacerdocios de este ámbito geográfico.

Comparando las prácticas sacerdotales en Próximo Oriente antiguo, puede afirmarse que entre todas ellas se encuentran principalmente cuatro rasgos comunes:

1. Sacerdocio y realeza: los reyes tienen funciones sacerdotales, consistentes en la administración de los templos, en la instrucción del clero y en la participación en el culto, las procesiones, las fiestas y las ofrendas. La realeza tiene un carácter sacral.

2. Sacerdocio y santuario: El sacerdote está al servicio de un dios o de unos dioses, en el lugar que éste o éstos se han escogido para habitar. El santuario es la «casa de dios» y el sacerdote es ante todo el guardián del santuario, con funciones como transmitir a los fieles el oráculo cuando éstos se acercan a consultar a la divinidad, asegurar el culto con rituales diarios y festivos y mantener las estatuas.

3. Sacerdocio y pureza: Los antiguos tenían una conciencia muy viva de que todo lo que entraba en contacto con la divinidad, personas u objetos, pertenecía a la esfera de lo sagrado. El sacerdote participaba de la sacralidad del lugar y por ello tenía que satisfacer exigencias de pureza, especialmente la lustración con agua. Además, la pureza no sólo se adquiría por medio de ceremonias de purificación, sino que implicaba una forma concreta de vivir y el respeto a unas normas específicas.

4. Sacerdocio y sociedad: Finalmente, por la importancia de las funciones sagradas, el sacerdocio ocupaba un lugar preponderante en la sociedad. Eran

tan apreciadas las ventajas ligadas a la función sacerdotal que no era raro ver entre los responsables más altos a miembros de la familia real. En épocas de prosperidad, especialmente, los sacerdotes podían sentir la tentación de hacerse con el poder. Los enfrentamientos entre el sacerdocio y el imperio no son sólo de la Edad Media (Auneau, 1990).

1.2. EL SACERDOCIO EN EL ISRAEL DEL ANTIGUO TESTAMENTO

En los orígenes, es decir, en la época de los patriarcas, éstos no acudían a un sacerdote para dar culto a Dios. Ellos mismo ejercían funciones cultuales, pues construían sus propios altares (Gn 12,7s; 13,18; 22,9) y ofrecían los sacrificios (Gn 22,13). En el pueblo de Israel se comienza a hablar de sacerdotes sólo cuando se ha convertido en pueblo (Vanhoye, 1990). Coexistieron dos tipos de grupos sacerdotales: los levitas y los sacerdotes propiamente dichos, según lo atestigua la tradición deuteronomista (Duke, 1987, pág. 194).

Los levitas: Las primeras funciones cultuales fueron confiadas a los levitas (Dt 33,8-11). Una tradición antigua refiere que el sacerdocio les fue conferido en recompensa de su intervención intrépida contra los israelitas idólatras (Ex 32,25-29). El sacerdocio, según este texto y otros similares (Cf. Nm 25,6-13) se sitúa en la perspectiva de una adhesión resuelta a Dios, cuya consecuencia es una lucha intransigente contra el pecado y los pecadores. Otra tradición explica el origen de los levitas como una sustitución de los primogénitos de Israel. Ya que el primogénito de cada familia hubiera debido consagrarse al culto de Dios, entonces un levita lo sustituye:

Mira que he elegido a los levitas de entre los demás israelitas en lugar de todos los primogénitos de los israelitas que abren el seno materno. Los levitas serán para mí, porque todo primogénito me pertenece. El día en que herí a todos los primogénitos de Egipto, consagré para mí a todos los primogénitos de Israel, tanto de hombre como de ganado. Son míos. Yo, Yahvé (Nm 3,12-13, Biblia de Jerusalén).

Lo que quiere destacar esta otra tradición es la necesidad de una representación del pueblo para ejercer las funciones culturales; como no es posible que todo el pueblo se dedique al culto de Dios, se eligen algunos hombres para esta misión.

Los sacerdotes: Según el Pentateuco, el sacerdocio propiamente dicho fue confiado a "Aarón y a sus hijos" (Ex 28,1; Lv 8,1). Aarón, el sacerdote por excelencia, era hermano de Moisés y de la tribu de Leví. Los levitas eran los ayudantes de Aarón en tareas secundarias (Nm 3,5-10). Los libros de las Crónicas relacionan a los sumos sacerdotes del templo de Jerusalén con la descendencia de Aarón (1Cr 5,27-41; 24,1ss), es decir, con un sacerdocio que se heredaba de padres a hijos en virtud de su pertenencia a una familia sacerdotal.

En cuanto a la etimología de la palabra sacerdote, el vocablo hebreo כֹּהֵן (*kohen*), es relacionado con el acádico *kánu*, "inclinarse". Según lo anterior el sacerdote sería el hombre que se inclina en adoración ante la divinidad. Otros piensan que viene del hebreo *kún*, estar derecho, y entonces, definen al

sacerdote como un hombre que "está delante de Dios" (Dt 10,8). *Kohen* ha sido traducido en griego por el vocablo *ἱερεὺς* (*hiereús*), término emparentado con *hierós*, sagrado: el sacerdote es el hombre de lo sagrado (Vanhoye, 1990) .

En cuanto a las funciones sacerdotales, los textos bíblicos les atribuyen tres principales: cultural, oracular y de instrucción (Barriocanal, 2010, págs. 9-12).

Las tres aparecen en la bendición final de Moisés sobre la tribu de Leví:

Para Leví dijo: Dale a Leví tus *urim* y tus *tumim* al hombre de tu agrado, a quien probaste en Masá, con quien te querellaste en las aguas de Meribá, el que dijo de su padre y de su madre: «No los he visto.» El que no reconoce a sus hermanos y a sus hijos desconoce. Pues guardan tu palabra, y tu alianza observan. Ellos enseñan tus normas a Jacob y tu Ley a Israel; ofrecen incienso en tu presencia, y perfecto sacrificio en tu altar (Dt 33,8, *Biblia de Jerusalén*).

Función cultural: Es, sin duda, la función principal. 1Sm 2,28 dice que Dios eligió a Elí "entre todas las tribus de Israel para ser mi sacerdote, para subir a mi altar, incensar la ofrenda y llevar el efod en mi presencia". Si bien, en las tradiciones de los patriarcas y en las de los primeros reyes se afirma que éstos realizaban funciones culturales como ofrecer sacrificios (cf. Gn 22,13; 31,25; 2Sm 6,17; 1Re 8,62-64), poco a poco esta función se hizo exclusiva de los sacerdotes, como lo muestra el siguiente texto:

Mas, una vez fortalecido en su poder, (el rey Ozías) se ensoberbeció hasta acarrear la ruina, y se rebeló contra Yahvé, su Dios, pues entró en el templo de Yahvé para quemar incienso sobre el altar del incienso. Fue

tras él Azarías, el sacerdote, y con él ochenta sacerdotes de Yahvé, hombres valientes, que se opusieron al rey Ozías y le dijeron: «No te corresponde a ti, Ozías, quemar incienso a Yahvé, sino a los sacerdotes, los hijos de Aarón, que han sido consagrados para quemar el incienso. ¡Sal del santuario porque estás prevaricando, y tú no tienes derecho a la gloria que viene de Yahvé Dios!» Entonces Ozías, que tenía en la mano un incensario para ofrecer incienso, se llenó de ira, y mientras se irritaba contra los sacerdotes, brotó la lepra en su frente, a vista de los sacerdotes, en el templo de Yahvé, junto al altar del incienso. El sumo sacerdote Azarías y todos los sacerdotes volvieron hacia él sus ojos, y vieron que tenía lepra en la frente. Por lo cual lo echaron de allí a toda prisa; y él mismo se apresuró a salir, porque Yahvé le había herido (2Cr 26, 16-20, Biblia de Jerusalén).

Barriocanal (2010) afirma que este cambio se debe a una “mayor profundización teológica sobre la santidad divina” que hizo entender al pueblo de Israel que “solamente una persona especialmente consagrada podía presentar a Dios una ofrenda de modo grato”, y que “la santidad de sus funciones exigía la especial pureza” de los sacerdotes (pág. 10). Por lo anterior, entre todos los servicios culturales, el más importante era el de los sacrificios de expiación, y entre los sacrificios de expiación, ninguno más importante que el celebrado el Yôm Kippur (cf. Lv 16) en el que el sumo sacerdote entraba en el “sancta sanctorum” del templo. Esta liturgia de expiación “manifestaba la exigencia de santidad más elevada” (Barriocanal, 2010, pág.10).

Función oracular: Los israelitas acudían al santuario para “consultar a Yahvéh”. El sacerdote respondía a la consulta por medio de un sorteo con los instrumentos sagrados, el *urim* y el *tummim*. El texto más claro de cómo operaba este instrumento de oráculo es el de 1Sm 14,41: “Dijo entonces Saúl: «Yahvé Dios de Israel, ¿por qué no respondes hoy a tu siervo? Si el pecado es mío o de mi hijo Jonatán, Yahvé Dios de Israel, da *urim*; si el pecado es de tu pueblo Israel, da *tummim*.»” Según Vanhoye (1990), en la práctica oracular se puede reconocer “un esbozo de actitud espiritual, a saber: la búsqueda de la voluntad de Dios, y una convicción fundamental: sin la relación con Dios, el hombre no puede encontrar su camino en la existencia.” (pág. 1736).

Función de instrucción: Otra atribución es la de enseñar. En la bendición de Leví se dice: "Han guardado tu palabra, han observado tu alianza. Enseñaron tus preceptos a Jacob y tu ley a Israel" (Dt 33,9-10). Los sacerdotes enseñan los preceptos de Dios primero esporádicamente (Ag 2,11s; Zc 7,3), y luego transmiten el conjunto de la *Torah* (cfr. Dt 31,9; Mal 2,7). A la función de la enseñanza iba ligada una cierta competencia jurídica atribuida al sacerdote: "Suya es también la decisión en caso de litigios y lesiones" (Dt 21,5). Con el tiempo, sin embargo, esta función cayó en desuso y los sacerdotes fueron reemplazados por los escribas o doctores de la Ley.

Para concluir esta visión del sacerdocio en el Antiguo Testamento, con Vanhoye (1990) se puede afirmar que:

Es posible, pues, establecer un cierto orden en las diversas funciones sacerdotales, según un esquema ternario: fase ascendente, central y

descendente. La fase ascendente comprende todo el sistema de las separaciones rituales, de las diversas reglas de pureza (alimentos puros e impuros, lepra, contactos, etc.) hasta las ofrendas sacrificiales, pasando por los ritos de purificación y de consagración. La fase central, elemento decisivo, consiste en el encuentro del sacerdote con Dios; gracias al sacrificio agradable, el sacerdote es admitido en la morada de Dios. La fase descendente se sigue de la buena relación establecida entre el sacerdote y Dios. El sacerdote obtiene el perdón divino y el fin de los castigos provocados por los pecados; puede comunicar al pueblo las instrucciones divinas, que manifiestan el camino seguro a seguir para triunfar en la vida; puede bendecir al pueblo con el nombre de Dios para procurarle fecundidad, paz y felicidad. (pág. 1739)

1.3. EL SACERDOCIO EN EL NUEVO TESTAMENTO

Los términos “sacerdote”, “sumo sacerdote” y “sacerdocio” aparecen en el Nuevo Testamento utilizados de diferentes maneras, en tres grupos definidos: Los evangelios y los Hechos de los Apóstoles, la carta a los Hebreos, y la primera carta de Pedro y el Apocalipsis. El primer grupo habla del sacerdocio judío y, más exactamente, de los sacerdotes y sumos sacerdotes. El segundo grupo habla del sacerdocio de Cristo. El tercero, habla de la condición sacerdotal del pueblo cristiano (Otero, 2010, pág.16). Veamos cada uno de estos grupos:

1.3.1 El sacerdocio en los evangelios y en los Hechos de los Apóstoles

Estos textos no le dan a Jesús título sacerdotal. Como el sacerdocio estaba reservado a la tribu de Leví y se transmitía por vía hereditaria, Jesús, que pertenecía a la tribu de Judá, no era sacerdote según la ley mosaica. Nunca durante su vida pretendió ser *kohen* ni ejercer función sacerdotal alguna. Su ministerio no fue de índole sacerdotal, sino más bien profética. Por lo mismo, cuando los evangelios y los Hechos de los Apóstoles hablan de sacerdotes y de sumos sacerdotes, es siempre en relación al sacerdocio judío. Sin embargo, el tratamiento difiere mucho según estas dos categorías sacerdotales. En el caso de los simples sacerdotes, no se observa ninguna tensión. Lucas nos muestra al sacerdote Zacarías en el ejercicio de sus funciones (Lc 1,8s); los sinópticos refieren que Jesús mandó a un leproso curado que se presentara al sacerdote e hiciera la ofrenda prescrita (Mc 1,44). En los Hechos, Lucas cuenta que "incluso muchos sacerdotes abrazaban la fe" (He 6,7). No es la misma situación con respecto al Sumo Sacerdote y a las familias de los Sumos Sacerdotes. Se los menciona en la primera predicción de la pasión, en la cual Jesús declara que debía "padecer mucho por parte de los ancianos del pueblo, de los sumos sacerdotes y de los maestros de la ley" (Mt 16,21); y luego, de nuevo, en la tercera predicción: "El Hijo del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los maestros de la ley; lo condenarán a muerte" (Mt 20,18). Para traicionar a Jesús, Judas "fue a los sumos sacerdotes", los cuales "le ofrecieron treinta monedas de plata" (Mt 26,15). En el proceso de Jesús ante el sanedrín, el sumo sacerdote tiene el papel decisivo (Mt 26,62-66). Tradiciones semejantes se refieren en el cuarto evangelio (Jn 11,49s; 18,35; 19,6). En los Hechos, la hostilidad de los supremos sacerdotes recae sobre la comunidad de los discípulos de Jesús, y especialmente sobre

los apóstoles (He 4,6; 5,17s; 9,1s; etc.). Desde luego, la valoración del sumo sacerdote y de los principales sacerdotes, en estos textos es muy negativa.

Vanhoye (1990) concluye, con respecto a este grupo de textos narrativos que:

En todos estos episodios, los sacerdotes supremos y el sumo sacerdote no son presentados en acto de culto, sino ejerciendo el poder. Juntamente con los ancianos y los escribas, forman el sanedrín, asamblea que constituía la autoridad más alta del pueblo judío en los tiempos helenísticos y romanos. Sin embargo, los elementos contenidos en el relato del proceso de Jesús presentan una situación mixta, es decir, político-religiosa. Jesús es acusado de subversión religiosa que afecta al santuario (Mc 14,58), y por tanto amenaza implícitamente al sacerdocio. Luego, la cuestión central se refiere a la mesianidad, concepto político-religioso. La acusación final, de blasfemia, insiste únicamente en el aspecto religioso (Mc 14,63s) (pág. 1741).

No es, pues, de extrañar que la predicación cristiana primitiva no hablara de sacerdocio a propósito de Jesús. En su persona, en su ministerio, en su muerte, los cristianos no encontraban relación alguna inmediata con la institución sacerdotal antigua.

1.3.2 El sacerdocio en la carta a los Hebreos

El segundo grupo de textos pertenece a la carta a los Hebreos, en la que el autor cambia completamente de perspectiva al dar a Cristo el título de verdadero y eterno Sumo Sacerdote, fijando su mirada ya no en la función política y de poder del Sumo Sacerdote y de los sacerdotes judíos, sino en la función religiosa, y más concretamente en su servicio cultual (Sánchez, 1999,

p.483). Más aún, el autor, “por una parte, tuvo que superar el concepto entonces tradicional del sacerdocio, no cerrándose en las formas rituales externas, sino percibiendo su intención profunda; y tuvo además, por otra parte, que reexaminar los datos fundamentales de la cristología hasta descubrir su relación con la intención profunda de la institución sacerdotal.” (Vanhoye, 1990, pág. 1743). El autor de los Hebreos recurrió a una doble demostración: por una parte, a probar la continuidad del sacerdocio de Cristo con el Antiguo Testamento y, por otra, a probar su originalidad.

Continuidad con el sacerdocio del Antiguo Testamento.

En la primera fase de la carta (capítulos 3-6), el autor de los Hebreos establece semejanzas de Cristo con dos grandes figuras del Antiguo Testamento: Moisés (3,2) y Aaron (5,4). “Estas dos grandes figuras de la tribu de Leví permiten al autor comentar las dos grandes cualidades de Jesús como sumo sacerdote: misericordia y credibilidad (Hb 2,17)”. (Sánchez, 2010, pág. 42).

Sacerdote “digno de fe”: Moisés era digno de fe pues el mismo Dios lo afirma en el libro de los Números: “Escuchen mis palabras: Cuando hay entre ustedes un profeta del Señor, me doy a conocer a él en visión y le hablo en sueños; no así a mi siervo Moisés, el más fiel de todos mis siervos. A él le hablo cara a cara; en presencia y no adivinando contempla la figura del Señor.” (Nm 12,6-8). “Pues si Moisés, siervo fiel del Señor, era digno de fe, ¡cuánto más lo será Jesús, que no es el siervo sino el Hijo! (Hb 3,5-6). Él goza de la máxima intimidad con Dios; es, de hecho, su misma Palabra (Hb 1,2)”. (Sánchez, 2010,

pág. 42). Por esta confianza, los creyentes pueden acercarse a Cristo “con sinceridad y plenitud de fe” (Hb 10,22).

Sacerdote “misericordioso”: Gozar de total intimidad y confianza con Dios no aleja a Cristo, como sumo sacerdote, de los hombres. Al contrario, lo acerca, pues para salvarlos, quiso compartir “su carne y sangre” (Hb 2,14), haciéndose en todo semejante a sus hermanos. Por lo anterior, el Hijo puede ser misericordioso, pues si Aarón, sumo sacerdote, pecador como los demás, envuelto en debilidad, era capaz de compadecerse de sus hermanos (Hb 5,2-3), tanta más misericordia podrá mostrar Cristo, “probado en todo igual que nosotros, excluido el pecado” (Hb 4,15). Por lo anterior, el autor dice: “Acerquémonos, por tanto, confiadamente al tribunal de la gracia para alcanzar misericordia y obtener la gracia de un auxilio oportuno” (Hb 4,16), pues Cristo se ha convertido en “causa de salvación eterna para todos los que le obedecen” (Hb 5,9).

Originalidad del sacerdocio de Cristo.

El sacerdocio de Cristo tiene cuatro rasgos de originalidad en la carta a los Hebreos: la primera de ellas es que en los sacrificios del Antiguo Testamento el sacerdote ofrece una víctima externa, mientras que en el caso de Cristo, Él es sacerdote y víctima sacrificial a la vez, pues “penetró en el santuario una vez para siempre, no con sangre de machos cabríos ni de novillos, sino con su propia sangre, consiguiendo una liberación definitiva.” (Hb 9,12). El segundo rasgo de la originalidad lo describe el autor de los Hebreos a partir del Salmo 110,4: “Lo ha jurado Yahvé y no va a retractarse: «Tú eres por siempre

sacerdote, según el orden de Melquisedec»". El sacerdocio según el orden de Melquisedec tiene dos connotaciones: es un sacerdocio superior porque es previo al de Leví y porque el antepasado de éste y de Aarón, Abraham, le pagó diezmo de sus bienes. Y es un sacerdocio eterno: "sin padre, ni madre, ni genealogía, sin comienzo de días, ni fin de vida, asemejado al Hijo de Dios, permanece sacerdote para siempre." (Hb 7,3). El tercer rasgo de originalidad consiste en que Cristo es el nuevo santuario, el nuevo templo en el que el cristiano puede celebrar su culto perfecto: "En cambio presentóse Cristo como sumo sacerdote de los bienes futuros, a través de una Tienda mayor y más perfecta, no fabricada por mano de hombre, es decir, no de este mundo." (Hb 9,11). Esa Tienda mayor y más perfecta es la carne resucitada de Cristo. Y el último rasgo de originalidad del sacerdocio de Cristo es que a través de Él se sella la alianza definitiva entre Dios y el hombre, la alianza prometida en Jr 31,31-34, citado enteramente en Hb 8,8-12. Gracias a esta Nueva Alianza sellada por la sangre de Cristo, el creyente obtiene el perdón de los pecados y la completa purificación de la conciencia.

Como conclusión de la carta a los Hebreos, podemos afirmar con Vanhoye (1980):

A la cuestión que se planteaban los cristianos -la cuestión del sacerdocio- el autor ha contestado con una penetración extraordinaria. Su respuesta es francamente positiva: Cristo es nuestro sacerdote; pero no es una respuesta simplista. Lejos de aplicar sin más al misterio de Cristo la idea que se forjaban entonces del sacerdocio, ha profundizado en su sentido hasta renovarlo por completo. Puede mostrar entonces que Cristo no solamente posee el sacerdocio, sino que es el único

sacerdote en el sentido pleno de la palabra, ya que es el único que ha abierto a los hombres el camino que lleva a Dios y los une entre sí. De un culto forzosamente exterior e ineficaz, marginal respecto a la vida, Cristo nos hace pasar a una ofrenda que asume toda la realidad de nuestra existencia y la transforma profundamente, en la adhesión filial a Dios y la entrega a los hermanos. (pág. 59)

1.3.3 El sacerdocio en la primera carta de Pedro y en el Apocalipsis

El tercer grupo de textos, es decir, los que se encuentran en la primera carta de Pedro y en el libro del Apocalipsis, tienen otro enfoque de los términos sacerdote y sacerdocio para referirlos a la comunidad de los creyentes.

“En 1 Pe 2,5.9 se predica de la comunidad de los creyentes el título *ἱεράτευμα*, (*hierateuma*, sacerdocio, organismo sacerdotal). Es la palabra griega usada por los traductores del Antiguo Testamento para la expresión “reino de sacerdotes” de Ex 19,6.” (Otero, 2010, pág. 23). El autor de esta carta afirma la condición real y sacerdotal de la Iglesia, pueblo de la Nueva Alianza en la que se cumplen las promesas hechas al antiguo Israel, pues ofrece “sacrificios espirituales, aceptos a Dios por mediación de Jesucristo.” (2,5) y anuncia “las alabanzas de Aquel que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz” (2,9). Finalmente, igual que la 1Pe, el Apocalipsis se inspira en la promesa divina de Ex 19,6. Los cristianos reconocen que Cristo los ha

constituido en “un Reino de sacerdotes para su Dios y Padre” (Ap 1,6). Y una bienaventuranza, que se refiere a los mártires, proclama que “serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con él mil años” (Ap 20,6).

La contribución específica del Apocalipsis consiste en la insistencia en la unión de la dignidad real con la sacerdotal. En circunstancias difíciles que ponían a los cristianos en una situación de víctimas y de condenados, Juan les invita a reconocer osadamente que, gracias a la sangre de Cristo, son en realidad sacerdotes y reyes, es decir, que gozan de una relación privilegiada con Dios y que esta relación ejerce una acción determinante en la historia del mundo. La dignidad real y sacerdotal de los cristianos es presentada como la cima de la obra redentora de Cristo (1,6; 5,10). Por otra parte, la plena realización de esta doble dignidad aparece como el colmo de la felicidad y de la santidad (20,6). Esta perspectiva debe animar a los creyentes en sus pruebas. Su esperanza es magnífica. En la nueva Jerusalén estará "el trono de Dios y del cordero" y "los servidores de Dios lo adorarán" (22,3) "y reinarán por los siglos de los siglos" (22,5). De esta manera la vocación del hombre quedará perfectamente cumplida (Vanhoye, 1990, pág. 1746).

Quienes cumplen servicios ministeriales de presidencia de las comunidades en las iglesias del Nuevo Testamento (*presbíteroi, episcopoi*), que tenían como función principal el anuncio del Evangelio y la enseñanza (Cf. Mc 3,13-15; Mt 28,18-20; Hch 1,8; 2Tm 4,2), nunca recibieron el título de sacerdotes. Como sus funciones eran tan distintas a las de los sacerdotes judíos y paganos, por

ello no se les llamó así. Fue necesario que, con el correr de los años, en primer lugar, la Iglesia se independizara completamente del judaísmo. En segundo lugar, que se elaborara una cristología sacerdotal (como la que tiene su base en la carta a los Hebreos), que mostrara a estos ministros cristianos como servidores del sacerdocio de Cristo y del sacerdocio común de los fieles. Y en tercer lugar, que se desarrollara la comprensión de la eucaristía como sacrificio incruento que reemplaza a los sacrificios antiguos. Como lo afirma Otero (2010):

No contamos con datos para determinar si, en las comunidades que iban surgiendo y en las que no estaban presentes los apóstoles, era toda la comunidad por igual celebrante de la eucaristía o si había alguien que asumía la función de presidirla. La evolución posterior de la organización eclesial favorece la segunda hipótesis, es decir, que la presidencia de la eucaristía fuera realizada por aquellos que ejercían dentro de la comunidad funciones apostólicas: dirección, enseñanza, presidencia. (...) En cuanto que éstos reciben por el rito de la imposición de las manos la misión de ser continuadores de la tarea apostólica, es razonable pensar que recibían también el ministerio de la presidencia eucarística y, por tanto, lo que en los escritos cristianos de finales del siglo I y comienzos del II es ya considerado una función sacerdotal, que justificará que se les designe con el título de sacerdotes (pág. 26).

1.4. LA SANTIDAD COMO FORMA DE VIDA DEL PUEBLO DE DIOS Y DEL SACERDOCIO DEL NUEVO TESTAMENTO

“Como hijos obedientes, no os amoldéis a las apetencias de antes, del tiempo de vuestra ignorancia, más bien, así como el que os ha llamado

es santo, así también vosotros sed santos en toda vuestra conducta, como está escrito: *Seréis santos, porque santo soy yo.*” (1Pe 1,14-16)

Con estas palabras el autor de la primera carta de Pedro exhorta a su comunidad a acoger y practicar la Ley de Santidad dada al pueblo de Israel en el Antiguo Testamento. Esta exhortación de Pedro responde a la petición que Jesús recomienda hacer al cristiano en la oración del Padrenuestro: “Santificado sea tu nombre” (Mt 6,9). Hay, entonces, continuidad entre el llamado a la santidad del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento y en la Iglesia. Pero, ¿cuál es el alcance y significado de este llamado a la santidad? ¿es distinto el llamado hecho a los cristianos que el llamado a los ministros del Nuevo Testamento? Es lo que trataremos de dilucidar en este segundo capítulo.

La palabra “santo” tiene un equivalente hebreo, “*qadosh*”, que suele derivarse de la raíz “*qd*” que significa “separar, segregar” (Alonso Shoekel, 1991, págs. 626-627) Puede compararse en griego con “*témenos*” y en latín con “*sanctus*”, (derivado de “*sancire*”, consagrar, dedicar). Los LXX traducen “*qadosh*” preferentemente por “*hagios*”. El Nuevo Testamento, siguiendo los LXX, se sirve en forma casi exclusiva de la palabra “*hagios*”. De este modo, el significado fundamental del término bíblico “santo” resulta ser, etimológica y semánticamente, el de “separado, segregado” (Gross & Grotz, 1979, págs. 626-627).

1.5. EL SACERDOCIO EN EL ISRAEL DEL ANTIGUO TESTAMENTO LA SANTIDAD DE DIOS, DE CRISTO Y DEL ESPIRITU SANTO

Cuando el Nuevo Testamento habla de santidad de Dios, presupone las expresiones del Antiguo Testamento y se basa en ellas. Los textos son escasos. Algunos de ellos son: Jn 17,11: “Yo ya no estoy en el mundo, pero ellos sí están en el mundo, y yo voy a ti. Padre santo, cuida en tu nombre a los que me has dado, para que sean uno como nosotros.” Y 1Pe 1,14-16: “Como hijos obedientes, no os amoldéis a las apetencias de antes, del tiempo de vuestra ignorancia, más bien, así como el que os ha llamado es santo, así también vosotros sed santos en toda vuestra conducta, como está escrito: *Seréis santos, porque santo soy yo.*” En el Apocalipsis se equipara la santidad de Dios a su verdad, su justicia y su poder: “¿Hasta cuándo, Dueño santo y veraz, vas a estar sin hacer justicia y sin tomar venganza por nuestra sangre de los habitantes de la tierra?” (Ap 6,10).

Si bien las expresiones sobre la santidad de Dios son escasas, se encuentran más frecuentemente las que se refieren a la santidad de Cristo, especialmente en los textos que se refieren a las relaciones del Hijo con el Padre: “Si llama dioses a aquellos a quienes se dirigió la palabra de Dios —y no puede fallar la Escritura— a aquel a quien el Padre ha santificado y enviado al mundo, ¿cómo le decís que blasfema por haber dicho: “Yo soy Hijo de Dios”?” (Jn 10,35-36). La razón por la que Cristo ha sido santificado es porque posee en plenitud el Espíritu Santo (Cf. Mc 1,24; Lc 4,34) y porque es el Hijo de Dios (Cf. Lc 1,35).

Porque es “el Santo” no hay en Él pecado alguno: “El que no cometió pecado, y *en cuya boca no se halló engaño*” (1Pe 2,22; cf. 1Jn 3,5), gracias a su santidad puede servir a la humanidad como sacerdote inocente que, por su

sacrificio, ha liberado a los hombres del pecado: “Así es el sumo sacerdote que nos convenía: santo, inocente, incontaminado, apartado de los pecadores, encumbrado sobre los cielos, que no tiene necesidad de ofrecer sacrificios cada día como aquellos sumos sacerdotes, primero por sus propios pecados, luego por los del pueblo; y esto lo realizó de una vez para siempre, ofreciéndose a sí mismo.” (Hb 7,26-27) (Gross & Grotz, 1979, págs. 629-630).

El Espíritu de Dios es calificado con preferencia como “santo”. Él actúa en las diversas etapas de la historia de la salvación, por medio de su santidad: en la encarnación del Hijo de Dios (cf. Mt 1,18; Lc 1,35), en el bautismo de Jesús (cf. Mc 1,8; Jn 1,33), en el bautismo de los fieles (cf. Jn 3,5; Hch 1,5; 11,16) y en el nacimiento de la primitiva comunidad (cf. Hch 2,4; 4,31). La acción salvífica del Espíritu Santo inicia la plena redención de la creación: “(...) Vosotros, (...) fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa, que es prenda de nuestra herencia, para la redención del pueblo de su posesión, para alabanza de su gloria.” (Ef 1,13-14).

1.6. LA SANTIDAD DE LOS OBJETOS DE CULTO

Igual que en el Antiguo Testamento, en el Nuevo también se da el calificativo de “santo” a edificios y objetos dedicados al culto: El Templo es santo (cf. Mt 24,15; Hch 6,13; 21,28), los objetos y ornamentos que se encuentran en él son santos (cf. Hb 9,1-4). En esta misma línea está la frase de Mt 23,17.19 según la cual el templo santifica el oro y las ofrendas. La Escritura y la Ley son también calificadas de “santas” (cf. Rm 1,2; 7,12).

1.7. LA SANTIDAD DE LAS PERSONAS

Una mención especial merecen las personas consideradas como “santos” en el Nuevo Testamento, siguiendo también las categorías del Antiguo Testamento: Son llamados “santos” los profetas (cf. Lc 1,70; Hch 3,21; Ef 3,5), los apóstoles (Ef 3,5), las mujeres de la antigua alianza (cf. 1Pe 3,5) y el Bautista, llamado “hombre santo y justo” (cf. Mc 6,20).

También los creyentes son llamados “santos”. La santidad del creyente contiene dos elementos claramente definidos: en primer lugar expresa la actividad objetiva de Dios en el hombre que lo hace “santo” (cf. Col 1,22; Ef 1,4; 1Pe 2,9). El segundo elemento de la santidad es que el cristiano tiene la obligación de llevar a término la obra de salvación comenzada, esforzándose por conseguir la perfección moral (cf. Rm 6,19.22; 12,1; 2Co 7,1; 1Te 3,12s). De lo anterior se puede concluir que la santidad no se agota en la elección divina, pues el cristiano la recibe en germen. Tiene como obligación trabajar a lo largo de toda su vida en un comportamiento digno de su estado, para alcanzar su plenitud moral, a fin de llegar a actuar totalmente de acuerdo con Dios.

Pero muchas otras expresiones sobre la santidad en el Nuevo Testamento se refieren no a los individuos sino a la comunidad de los creyentes, a la comunidad cristiana: “A todos los amados de Dios que estáis en Roma, santos por vocación, a vosotros gracia y paz, de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo” (Rm 1,7). Otras citas que muestran este hecho son: Hch 9,13; 1Co 1,2; 2Co 1,1; 1Tm 5,10; Hb 3,1; Ju 3; Ap 5,8. También la comunidad del Antiguo Testamento se denominaba “pueblo santo”, pero la condición para

pertenecer a ella eran los lazos de sangre. En la comunidad del Nuevo Testamento, la condición para pertenecer a la comunidad de los “santos” es la exigencia ética de la santidad, lo que hace posible superar las barreras de la raza, dando la posibilidad de que todo hombre sea objeto de la salvación de Dios. Pero tal vez la mayor diferencia entre el concepto de santidad en el AT y en el NT se da en el hecho que mientras el AT insiste en la separación, la segregación como lo fundamental de la santidad del Pueblo de Dios, el NT va a recalcar que la clave de la santidad del Nuevo Pueblo de Dios, la Iglesia, está en la unión con Cristo mediante el Espíritu Santo. De hecho, en la carta a los Efesios, comparando la unión de Cristo con la Iglesia a la relación conyugal, el autor dice: “Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a su Iglesia y se entregó por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra, y presentársela resplandeciente a sí mismo, sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada” (Ef 5,25-27). Comentando este texto, P. Molinari dice:

La Iglesia misma es santa porque Cristo, "el solo santo", la ha amado como a su esposa y se ha entregado a ella para santificarla. Con esto se dice que la santidad de la Iglesia deriva totalmente de la santidad de Cristo y de su amor hacia ella, amor que le impulsó al sacrificio de la cruz para que ella pudiera ser su esposa. Es de advertir que en esta descripción de las relaciones existentes entre Cristo y su Iglesia, sobre las cuales se fundamenta y de las cuales resulta la santidad de la misma Iglesia, se recurre explícitamente a la categoría del amor, que, según su naturaleza, procede del deseo de la unión mutua y la establece de hecho. Así pues, queda explicada muy certeramente la intensidad y la

intimidad de esta unión recurriendo a la imagen bíblica de los esposales entre Dios y su pueblo elegido.” (1987, pág. 1243).

El Espíritu Santo es quien realiza esta unión de la comunidad cristiana con Cristo. Él es el alma de la Iglesia, que la vivifica uniéndola a Cristo. A la luz de la teología trinitaria y de lo que ella enseña sobre el Espíritu Santo como Espíritu de amor y vínculo de caridad, se intuye fácilmente el profundo valor de la doctrina, según la cual el Espíritu Santo nos comunica la santidad precisamente porque y en cuanto nos une a Cristo y en él nos hace partícipes de la vida divina (Rm 8,9.11).

Y aunque el llamado a la santidad es para todos, sin embargo a cada uno se le invita a vivirla según el ámbito de sus irrepetibles características, cualidades y circunstancias personales y en el marco de su vocación y de la gracia que Dios le ha dado "según la medida de la donación de Cristo" (Ef 4,7). Esto quiere decir que siendo el llamado a la santidad uno solo y que consiste en unirse a Cristo por medio del Espíritu, sin embargo la vivencia de esta santidad es diferenciada según la condición de cada cristiano.

Finalmente, la santidad de los cristianos, que proviene de la unión con Cristo, les exige la ruptura con el pecado y con las costumbres paganas (1Te 4,3): deben obrar “según la santidad que viene de Dios y no según la sabiduría carnal” (2Co 1,12; cf. 1Co 6, 9ss; Ef 4,30-5,1; Tit 3,4-7; Rm 6, 19). Esta exigencia de vida santa forma la base de toda la tradición ascética cristiana; no reposa en un ideal de una ley todavía exterior, sino en el hecho de que el cristiano, "alcanzado por Cristo", "debe participar en sus sufrimientos y en su muerte para llegar a su resurrección" (Flp 3,10-14) (Leon-Dufour, 1965, pág. 744).

1.8. ¿MINISTROS SANTOS O SACERDOTES?

Según los desarrollos del capítulo primero, el Nuevo Testamento habla del sacerdocio común de los fieles como una participación del sacerdocio de Cristo y también de ministerios al interior de las comunidades, pero no de “sacerdotes” tal como los conoce la tradición inmediatamente posterior al Nuevo Testamento que se conserva hasta hoy. Las cartas pastorales, especialmente las cartas a Timoteo y la carta a Tito habla de la institución de los presbíteros y de los episcopos, como ministerios de gobierno de la comunidad. ¿Cómo se conformaban estos ministerios? ¿Cómo funcionaban estas instituciones? Javier Pikaza afirma que en las cartas pastorales aparece ya un intento de organizar las comunidades de herencia paulina poniendo sobre ellas un consejo administrativo centrado en un grupo de presbíteros que forman un cuerpo colegiado que delega su autoridad sobre un obispo individual:

En este contexto, los que imponen las manos y delegan su autoridad son los presbíteros sobre su delegado u obispo, y no al contrario como sucede en la actualidad. Se ha dicho que en aquel tiempo (a principios del siglo II d.C.) había comunidades más judías (dirigidas por un consejo de ancianos o presbíteros) y otras más helenistas (con episcopos o vigilantes). Esa distinción es sugerente, pero no es del todo válida, pues la comunidad judía de Qumrán contaba con un tipo de vigilante-obispo (*mebaqqer*) y muchas instituciones helenistas tenían un consejo de ancianos o notables. Es posible que el modelo episcopal y presbiteral hayan coexistido, como supone el discurso de Pablo en Mileto (Hch

20,17-36) y como parece suponer 1 Tim 5,17-18). Así lo ha mostrado con toda claridad la carta a Tito: «Te dejé en Creta, para que organizaras rectamente lo restante y designaras presbíteros en cada ciudad, como te mandé: alguien que sea irreprochable, marido de una mujer, con hijos creyentes, no acusados de disolución ni rebeldía. Porque el obispo debe ser irreprochable como ecónomo de Dios, no soberbio ni iracundo, no borracho, ni pendenciero ni deseoso de dinero injusto, sino hospitalario, hombre de bien, prudente, justo, santo, continente, que acoge la palabra hermosa de enseñanza, pudiendo así exhortar con sana doctrina y refutar a los contradictores» (Tit 1,5-9). Se habla de un grupo de presbíteros, pero después se concreta la función de un obispo, como parecía suceder en Hch 20,17-28 (pero aquí parecía que todos los presbíteros realizaban una función episcopal). En la carta a Tito, el autor pasa de presbíteros (en plural) a obispo (en singular). Estrictamente hablando, ambas funciones pueden identificarse: los presbíteros aparecen en plural por su función y sentido colegiado; el obispo en singular, aunque ese singular puede tener un carácter genérico y referirse a uno o muchos, en general. Por otra parte, al establecer presbíteros en cada ciudad se podría suponer que uno de ellos asume funciones de obispo (Pikaza, 2007).

De lo anterior podemos concluir que las comunidades de finales del siglo I d.C. organizadas, bien sea con colegios de presbíteros o con obispos individuales, buscaron que éstos fueran un modelo para los que hacían parte de ellas, trazando un perfil que respondiera al concepto de “santidad”. En otras palabras, las comunidades buscaron que quienes las dirigían fueran “santos”,

no sólo por su unidad con Cristo, sino también por una vida nueva de perfección moral.

1.9. DE MINISTROS SANTOS A SACERDOTES CONSAGRADOS

Antes de concluir este capítulo sobre la santidad como forma de vida del pueblo de Dios y del sacerdocio del Nuevo Testamento, en la investigación de este capítulo ha surgido una inquietud, que es necesario tratar de responder para dar una visión más integral del sacerdocio y de la santidad de los ministros de la Iglesia: ¿por qué razones, entre los padres apostólicos de comienzos del siglo II d.C., los presbíteros y obispos empezaron a ser llamados “sacerdotes”, un título que el Nuevo Testamento reservó de manera individual a Cristo, y de manera colectiva a la comunidad de los fieles (sacerdocio común)?

Para buscar respuesta a esta inquietud es necesario recurrir a algunos importantes trabajos de la exégesis sociológica del cristianismo primitivo que afirman que en sus inicios Jesús impulsó un movimiento milenarista que, progresivamente se institucionalizó para sobrevivir. Y en el proceso de institucionalización, el liderazgo carismático se transformó en un gobierno jerárquico de carácter autoritario (Aguirre, 1998). El movimiento milenarista tiene unas características distintivas:

1. Surge en tiempos de crisis: crisis económica que golpeaba fuertemente sobre la inmensa mayoría de la población de Palestina; crisis política por la desintegración del reino de Herodes el Grande; crisis cultural por la profunda penetración del helenismo, que cuestionaba la tradición judía y su identidad; crisis religiosa por los escándalos y la impopularidad de la clase sacerdotal

hegemónica. Como respuesta a estas crisis surgieron varios movimientos judíos de protesta y desarraigo (Hch 5,35-39).

2. El movimiento milenarista protesta contra este orden constituido y busca un cambio radical para un futuro próximo, subvirtiendo el orden social. Por ello Jesús predica: “Los últimos serán primeros y los primeros últimos” (Mt 20,16); “Si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor de todos” (Mc 9,35); “Los reyes de las naciones las dominan como señores absolutos y los que ejercen el poder sobre ellas se hacen llamar bienhechores; pero no así vosotros, sino que el mayor entre vosotros sea como el más joven y el que gobierna como el que sirve. Porque, ¿quién es mayor, el que está a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está a la mesa? Pues yo estoy en medio de vosotros como el que sirve” (Lc 22,25-27); “El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado” (Mc 2,27); “Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda contaminarle; sino lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre.” (Mc 7,15); “Está escrito: *Mi Casa será llamada Casa de oración.* ¡Pero vosotros estáis haciendo de ella: una *cueva de bandidos!*” (Mt 21,13).

3. Para la existencia de un movimiento milenarista es fundamental la existencia de un profeta que catalice la situación, interprete la conciencia de los sectores marginados y abra la perspectiva de un estado cualitativamente diferente de la realidad. Su autoridad no es tradicional, ni racional, ni legal, sino carismática, basada en sus cualidades personales reconocidas y que encuentran eco en un grupo de personas. Jesús es reconocido entre sus

contemporáneos como profeta: “Un gran profeta ha surgido entre nosotros», y «Dios ha visitado a su pueblo» (Lc 7,16).

4. Un movimiento milenarista confiere a los sectores marginados que en él se reconocen conciencia de una nueva identidad, y les abre a la esperanza de un protagonismo histórico. Jesús anuncia: “Yo os aseguro: nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el Evangelio, quedará sin recibir el ciento por uno: ahora, al presente, casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones; y en el mundo venidero, vida eterna. Pero muchos primeros serán últimos y los últimos, primeros.” (Mc 10,29-31). En las comunidades paulinas es clara la nueva identidad que nace de la pertenencia a Cristo: “Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3,27-28).

5. Finalmente, los movimientos milenaristas son de corta duración. Son una fase por la que pasan fenómenos sociales de naturaleza diferente. Si no se institucionalizan, desaparecen. El movimiento de Jesús se institucionaliza, tal como lo muestran los famosos códigos domésticos o *haustafel* (Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9 y 1Pe 2,18-3,1. Un material similar se encuentra en las cartas pastorales 1Tm 2,9-3,15; 5,1-6,2; Tit 2,1-10). La evolución de estos códigos domésticos muestran que poco a poco se va pasando de la libertad cristiana, proclamada en Gálatas, a un mayor autoritarismo de los que lideran la comunidad; se pasa de normas dadas a casas cristianas, en donde se defiende

la existencia de iglesias domésticas que posibilitan la vida comunitaria, a una patriarcalización de la Iglesia en donde ya no son relevantes los distintos grupos de personas sino los líderes que las gobiernan. En efecto:

Se aceptó el orden social basado en la casa, pero al principio es muy perceptible la voluntad teológica de afirmar la llamada universal de Dios y la posibilidad en cualquier situación de vivir la fe cristiana. Inicialmente hay una relativización del orden social como forma de hacerlo aceptable en una cristiandad hasta entonces en fuerte contraposición con él. En ese momento lo que está detrás es el proyecto misionero de comunidades minoritarias e incluso perseguidas. Poco a poco el énfasis va cambiando y lo que prevalece es la justificación y legitimación teológica del orden social en sí mismo. Se acepta el orden social no por relativización sino por su sacralización. (...) Si al inicio la fe deseaba introducir una dinámica nueva en las relaciones de la casa, en la medida en que ésta era comunidad cristiana (iglesia doméstica), al final el orden patriarcal y jerárquico de la casa grecorromana impone sus valores en el seno de la iglesia local (Aguirre, 1998, pág. 142).

De una comunidad con diversos carismas y ministerios, en donde todos pueden participar, se va pasando progresivamente a una comunidad jerarquizada, en la que los carismas se van concentrando en los que gobiernan:

Una serie de pequeños detalles indican la progresiva legitimación teológica del orden jerárquico. Entre los escritos postneotestamentarios sólo *Didajé* y la carta de Bernabé se siguen refiriendo a la casa cristiana,

mientras que Ignacio, Policarpo y Clemente Romano se refieren a la Iglesia local. La figura central es el obispo (Ignacio), los presbíteros y diáconos (Policarpo) o los jefes (Clemente). De una exhortación recíproca se pasa a insistir cada vez más exclusivamente en el sometimiento de la mujer, esclavos y niños al adulto libre y varón. El sistema jerárquico es progresivamente legitimado con argumentos teológicos. En Clemente Romano (XX-XXI) la sumisión a Jesucristo, a los jefes y presbíteros, la educación de los niños y la dirección de las mujeres, participa del orden del cosmos inmutable y querido por Dios (Aguirre, 1998, pág. 141).

En este proceso de jerarquización, los ministerios de gobierno de la comunidad fueron denominados con el título de “sacerdotes”. La “*Didajé*”, uno de los documentos postapostólicos más antiguos, da este título a los doctores o profetas que anuncian la palabra a la comunidad: “Asimismo, un doctor verdadero es, como obrero, digno de su comida. Todas las primicias del lagar y de los campos, del ganado y de las ovejas, las tomarás y darás a los profetas; porque ellos son vuestros príncipes sacerdotes.” (Did XIII,2). Clemente de Roma, en la “Carta a los Corintios” compara el ministerio de obispos y diáconos con el sacerdocio del Antiguo Testamento. (Clem XLII-XLIV). La “Tradición Apostólica” de Hipólito Romano, en el capítulo que refiere la ordenación de los obispos, dice: “Concede, Padre, que conoces los corazones, a tu siervo que escogiste para el episcopado, que apaciente a tu santo rebaño y que ejerza ante ti el santo sacerdocio sin reproche, sirviéndote noche y día; que tenga, en

virtud del espíritu del soberano sacerdocio, el poder de perdonar los pecados según tu mandamiento (Jn 20,23).” (TA 3.4,5).

Un papel muy importante en la asimilación de los ministerios de obispos, presbíteros y diáconos al sacerdocio en la era postapostólica lo desempeña el desarrollo de la comprensión de la eucaristía no ya únicamente como “cena del Señor”, sino como culto sacrificial incruento de Cristo, que reemplaza los sacrificios antiguos y que requiere de un sacerdote, a la manera de los del Antiguo Testamento, que presida el sacrificio. Y el segundo hecho importante es el de la necesidad de asegurar la ortodoxia y la moralidad a través de la ordenación que legitimaba la dignidad episcopal, presbiteral o diaconal. La institucionalización del movimiento de Jesús en la Iglesia cristiana se había ya consolidado en los tres primeros siglos de vida de la comunidad cristiana, favoreciendo la autoridad de los “sacerdotes”, quienes concentran la mayoría de los carismas y ministerios, y que comienzan a ser llamados “clero”, sobre los laicos, quienes serán tratados como simplemente “el pueblo” (Augsburger, 2004, pág. 50). La consolidación definitiva de esta tendencia se dará en concilios posteriores, especialmente en el Concilio de Trento.

CAPITULO II: SACERDOCIO Y SANTIDAD EN EL MAGISTERIO CONCILIAR DE TRENTO, VATICANO I Y VATICANO II

2.1. EL CONTEXTO DEL CONCILIO DE TRENTO

¿Cuál era la situación del sacerdocio y de los sacerdotes en la época del concilio de Trento? ¿Qué llevó a Lutero a plantear interrogantes tan graves sobre el sacramento del orden, ya desde el momento de las 95 tesis fijadas en la puerta de la Iglesia de Wittenberg, en 1517? El historiador Bernard Sesboüé puede dar las primeras respuestas:

El paso del primero al segundo milenio y la ruptura cultural entre el mundo antiguo y la alta Edad media producen cierto número de disociaciones en la vida de la Iglesia. La primera es la ruptura de la relación comunitaria entre los clérigos y los laicos. Si toda la sociedad es cristiana, el pueblo permanece en la ignorancia, se queda a las puertas de la liturgia y asiste desde lejos a una misa que no comprende. Por este hecho, la Iglesia en su visibilidad se identifica con los clérigos y los monjes. El equivalente medieval a la comunidad cristiana antigua es el monasterio o el cabildo de clérigos. Correlativamente, la jerarquía eclesial es considerada cada vez más como una entidad autónoma, como un “orden” de la sociedad. Se organiza en función de sí misma y participa del sistema del feudalismo (los príncipes-obispos). En esta lógica, la ordenación se va separando cada vez más de su vinculación con una comunidad cristiana. (...) De este modo se difunde la imagen

del sacerdote como ministro del culto y sobre todo del sacrificio de la misa (Bourgeois & Sesboüé, 1996, pág. 143).

El conflicto suscitado por Martín Lutero, llevó a que se planteara por parte de eclesiásticos y nobles, protestantes y católicos, la necesidad de resolver las dificultades por medio de un concilio. Esta propuesta no fue bien recibida en Roma, donde se temía un cierto renacer de las ideas conciliaristas que privilegiaban la autoridad de los concilios sobre la autoridad del Romano Pontífice. El papa Clemente VII (1523-1534) dilató una respuesta afirmativa a la celebración de un concilio, mientras que el emperador Carlos V (1519-1556) insistía en la necesidad de reunirlo. A la muerte de Clemente VII, es elegido papa Paulo III (Alejandro Farnesio) (1534-1549), quien en 1536, a instancias del mismo emperador, por medio de la bula "*Ad Dominici gregis curam*", convoca un concilio con los propósitos de condenar las herejías, reformar la Iglesia y restablecer la paz entre los príncipes cristianos para hacer frente al peligro de los turcos. Pero la guerra declarada entre Carlos V y Francisco I (1515-1547) y otras dificultades impidieron la reunión conciliar. Por fin, la paz de Crépy de septiembre de 1544 facilitó el camino hacia el concilio. El papa convocó nuevamente el concilio en noviembre de 1544 con la bula "*Laetare Jerusalem*", en la ciudad imperial de Trento. Los protestantes se negaron a participar en el concilio.

El concilio fue inaugurado el 13 de diciembre de 1545 con 31 obispos, la mayoría italianos. En sesiones posteriores, el número de participantes iría en aumento.

Durante las sesiones que van de febrero a junio de 1546 se aprobaron decretos de índole dogmática y de reforma: sobre las fuentes de la fe católica, el pecado original, la justificación, los sacramentos en general y los dos primeros sacramentos —bautismo y confirmación— en particular. El decreto sobre las fuentes de la fe católica precisaba, de nuevo, el canon escriturístico, aprobado ya en el Concilio de Florencia, y declaraba a la Vulgata latina como el único texto auténtico para la enseñanza y la predicación; al lado de la Escritura debía admitirse también la tradición, como fuente de la revelación divina. Pero, sobre todo, el decreto sobre la justificación tiene una especial relevancia en todo el magisterio del concilio tridentino. Establece que la justificación se realiza por la gracia, que en virtud de los méritos de Cristo, obra el Espíritu Santo en las almas; de este modo el hombre, de injusto se transforma en justo. También se rechazaban las ideas protestantes de la justificación por la sola fe (Paredes, 1998).

En 1547 el concilio se trasladó a Bolonia, donde se llevaron a cabo las sesiones novena y décima. En 1548 Paulo III decidió suspender las sesiones conciliares que, tras su muerte, serían reanudadas en Trento por el nuevo Papa Julio III (1550-1555), a partir del 1º de mayo de 1551. En este tercer período, estuvieron presentes en Trento algunas delegaciones luteranas, que mantuvieron conversaciones fuera del aula sinodal, pero que no llegaron a estar presentes ni a intervenir en el seno del concilio. En este período se celebraron seis sesiones y se aprobaron varios decretos disciplinares, así como

otros referidos a los sacramentos de la eucaristía, la penitencia y la extremaunción.

El concilio tuvo que suspenderse de nuevo en 1552, debido a la enfermedad del cardenal legado y a hechos políticos de la época. La elección de Juan Pablo Caraffa como Paulo IV (1555-1559) no mejoró la suerte del concilio, pues no era partidario de éste, sino de realizar directamente la reforma eclesiástica, sin la intervención de un concilio. Sólo después de su muerte y de la elección del Papa Pío IV (1559-1565) se reanudaron los trabajos conciliares.

Esta última etapa del concilio se inaugura el 28 de enero de 1562 con la presencia de 111 prelados con derecho a voto. Los protestantes rechazaron la invitación para asistir al concilio. En la vigésima primera se aprobó un decreto sobre la comunión, en la vigésima segunda se aprobó el célebre decreto sobre el sacrificio de la misa y en la vigésima tercera (14 de julio de 1563), se reprueba la doctrina de Lutero sobre el sacramento del orden, se da una formulación más rigurosa al deber de residencia y se promulgará el famoso decreto sobre erección de los seminarios diocesanos. En las sesiones vigésima cuarta y vigésima quinta se aprueban los decretos de la llamada «reforma tridentina», que contenían normas para el nombramiento de obispos, sínodos, visitas episcopales, cabildos, provisión de parroquias, etc. También en la sesión vigésima cuarta se aprueba un decreto sobre el sacramento del matrimonio. La vigésimo quinta sesión de clausura promulgó decretos sobre el purgatorio, las indulgencias, el culto a los santos y reliquias. El papa

confirmaría el 26 de enero de 1564 mediante la bula “Benedictas Deus” todos los decretos conciliares, dándoles con ello fuerza de ley.

Hay algunas conclusiones generales sobre el contexto y el desarrollo del concilio, que permiten ayudar a entender su alcance e impacto en la Iglesia y, en especial, en la concepción del sacerdocio y de la santidad de la vida sacerdotal.

En primer lugar, la confrontación con la reforma protestante tuvo como consecuencia que el concilio no desarrolló un plan sistemático y completo de doctrina: llevado por la necesidad de dar respuesta a los desafíos propuestos por la reforma, buscó dilucidar los puntos doctrinales cuestionados por la reforma, pero sin pretender una respuesta sistemática. En otras palabras, su propósito no fue ofrecer una visión integral, holística, del misterio cristiano. La polémica propuesta por la reforma, la influencia de factores políticos, la larga duración de 18 años con larguísimas suspensiones entre períodos, la sucesión de cinco papas, contribuyó a la fragmentación y falta de sistematización.

Sin embargo, con el correr de los años se abrió lo que se llamó la “era postridentina”, caracterizada por un “sistema tridentino”, que comprendía no sólo el núcleo de las decisiones conciliares, sino también “las ideas, los conceptos, las costumbres, los hechos institucionales y la praxis organizativa que muy pronto –entre 1564 y los primeros decenios del siglo XVII- formaron un solo cuerpo con las decisiones” (Alberigo, 1965 , pág. 94).

En el proceso de la era tridentina sucedió que los papas siguientes orientaron a la Iglesia a ver este concilio como la regla última de la fe y la disciplina: el cuerpo de decretos tridentinos adquirió tal importancia que fue

relegando a un segundo plano las fuentes eclesíásticas anteriores, cuyo conocimiento se había mantenido vivo, aunque tuviese limitaciones, durante la Edad Media. Se buscó en el concilio de Trento la solución a todos los problemas que se presentaron. Así, entrando en paradoja con el carácter asistemático y fragmentario del concilio, ocurrió que, en su aplicación, el cuerpo de decisiones conciliares fue presentado como completo, exhaustivo y definitivo (Alberigo, 1965 , pág. 85).

Por otra parte, el concilio de Trento fracasó en su intento de restablecer la unidad de los cristianos. La reacción tardía de Roma motivó el escepticismo hacia el propósito anterior. “Se había afirmado –con dolor y sentimiento- una aceptación no sólo institucional, sino también espiritual de la división de la cristiandad” (Alberigo, 1965 , pág. 96). Es, pues, en el contexto descrito anteriormente en el que se sitúa la aprobación del Decreto sobre el sacramento del orden.

2.2 EL DECRETO SOBRE EL SACRAMENTO DEL ORDEN

Este decreto fue aprobado por el concilio de Trento en la Sesión XXIII del 15 de julio de 1563. Su elaboración fue complicada, pues fue ocasión de que afloraran tensiones en torno a las relaciones primado-episcopado que llegaron a bloquear el Concilio. Se aprobó una definición sobre el sacramento del orden con una breve introducción y 8 cánones, un decreto sobre la reforma en el que destacaba el capítulo sobre el deber de residencia. El capítulo final del decreto de reforma, capítulo XVIII, fue importante, pues disponía el establecimiento de seminarios episcopales para la formación del clero secular.

2.3 LA DOCTRINA DE TRENTO SOBRE EL SACERDOCIO

Se parte de la idea de que, tanto en la Antigua como en la Nueva Alianza, existe una vinculación entre sacrificio y sacerdocio:

El sacrificio y el sacerdocio van de tal modo unidos por disposición divina, que siempre ha habido uno y otro en toda ley. Habiendo pues recibido la Iglesia católica, por institución del Señor, en el nuevo Testamento, el santo y visible sacrificio de la Eucaristía; es necesario confesar también, que hay en la Iglesia un sacerdocio nuevo, visible y externo, en que se mudó el antiguo. Y que el nuevo haya sido instituido por el mismo Señor y Salvador, y que el mismo Cristo haya también dado a los Apóstoles y sus sucesores en el sacerdocio la potestad de consagrar, ofrecer y administrar su cuerpo y sangre, así como la de perdonar y retener los pecados; lo demuestran las sagradas letras, y siempre lo ha enseñado la tradición de la Iglesia católica (Conc Trento, Sesión XXIII, Cap I).

Se afirma que la eucaristía es un “sacrificio visible” y, por tanto, hay también un “nuevo sacerdocio, visible y externo”, instituido por Cristo, y al que se le ha concedido el poder de celebrar la eucaristía y perdonar los pecados.

En el canon primero se rechaza la idea de que sólo el ministerio de la palabra constituye el sacerdocio ministerial y la de que éste cesaría al cesar el ejercicio de la predicación:

Si alguno dijere, que no hay en el Nuevo Testamento sacerdocio visible y externo; o que no hay potestad alguna de consagrar y ofrecer el

verdadero cuerpo y sangre del Señor, ni de perdonar o retener los pecados; sino sólo el oficio y mero ministerio de predicar el Evangelio; o que los que no predicán no son absolutamente sacerdotes, sea excomulgado (**Conc Trento, Sesión XXIII, Can 1**).

Sobre el sacramento del orden no se afirma nada nuevo a lo ya establecido en el decreto sobre los sacramentos. El canon tercero rechaza la idea de los reformadores (al menos como los padres la entendían) de que el sacramento del orden es una invención humana o una simple ceremonia para establecer a un ministro:

Si alguno dijere que el Orden, o la consagración sagrada, no es propia y verdaderamente Sacramento establecido por Cristo nuestro Señor; o que es una ficción humana inventada por personas ignorantes de las materias eclesiásticas; o que sólo es cierto rito para elegir los ministros de la palabra de Dios, y de los Sacramentos, sea excomulgado (**Conc Trento, Sesión XXIII, Can 3**).

Se afirma que el sacramento imprime carácter, como el bautismo y la confirmación, y de ello el concilio infiere dos consecuencias: no es cierto que el sacerdote deje de serlo si deja de predicar, ni el sacerdocio de todos los fieles implica la negación del sacerdocio ministerial (de la “jerarquía eclesiástica”), ambas ideas propias de la Reforma. El texto, sin embargo, es muy pobre respecto al tema del “carácter” sacramental: refleja tan sólo la idea común entre los teólogos de que el sacerdote no puede dejar de serlo, no puede “nuevamente convertirse en laico” (canon 4); tal afirmación pretende únicamente rechazar la idea reformada de la temporalidad del sacerdocio ligada al ejercicio de la predicación:

Si alguno dijere que no se confiere el Espíritu Santo por la sagrada ordenación, y que en consecuencia son inútiles estas palabras de los Obispos: “Recibe el Espíritu Santo”; o que el Orden no imprime carácter; o que el que una vez fue sacerdote, puede volver a ser lego, sea excomulgado **(Conc Trento, Sesión XXIII, Can 4)**.

Al hablar de la “jerarquía eclesiástica” se refiere al episcopado, presbiterado y otros ministros como establecidos por institución divina. En los cánones sexto y séptimo se encuentran las únicas tres veces que el decreto utiliza la expresión “presbíteros”, para distinguirlos de los obispos. Todas las demás veces habla de “sacerdotes” o del “sacerdocio”. Al referirse al episcopado, se dice lo mínimo relativo a la “jerarquía eclesiástica”: los obispos están sobre los demás grados eclesiásticos, sucesores de los apóstoles, para regir la Iglesia de Dios, son “superiores a los presbíteros” y pueden confirmar y ordenar, y esa ordenación es válida sin el consentimiento del pueblo y del poder secular. Esta última afirmación pretende salvaguardar la libertad de la Iglesia, en un tiempo de difíciles relaciones y múltiples intervenciones de los poderes seculares en los nombramientos eclesiásticos:

Si alguno dijera, que no hay en la Iglesia católica jerarquía establecida por institución divina, la cual consta de Obispos, presbíteros y ministros; sea excomulgado. Si alguno dijere, que los Obispos no son superiores a los presbíteros; o que no tienen potestad de confirmar y ordenar; o que la que tienen es común a los presbíteros; o que las órdenes que confieren sin consentimiento o llamamiento del pueblo o potestad secular, son nulas; o que los que no han sido debidamente ordenados, ni

enviados por potestad eclesiástica, ni canónica, sino que vienen de otra parte, son ministros legítimos de la predicación y Sacramentos; sea excomulgado (Conc. Trento, Sesión XXIII, Can 6 y 7).

2.4 LA INTERPRETACIÓN DEL DECRETO SOBRE EL SACRAMENTO DEL ORDEN

La interpretación del decreto de Trento sobre el sacramento del Orden resulta bastante compleja: hay que tener en cuenta a la vez la herencia teológica y disciplinar de la Edad Media, la contestación procedente de la Reforma, las tensiones muy fuertes que se daban dentro del concilio entre los partidarios del poder divino de los obispos y los partidarios de la curia romana, y finalmente la resistencia del papa a que el concilio tocara la cuestión de los obispos. Nunca fueron tan ásperas las discusiones. Estos datos explican que el concilio no quisiera dar una doctrina completa de este sacramento: «Los padres del concilio saben muy bien que, sobre este tema, el decreto no dice todo lo que debería decir» (Bourgeois & Sesboüé, 1996, pág. 143).

Sin embargo, a pesar de la complejidad de la interpretación puede decirse que el punto central está en que su perspectiva no es eclesiológica, sino sacramental, es decir, no aborda una mirada de los ministerios en el contexto de la Iglesia, sino que pretende afirmar que el sacerdocio ministerial es un verdadero sacramento, dejando de lado la discusión sobre la jurisdicción, es decir, la porción de comunidad o feligresía que se recibía para ejercer el sacerdocio, para ejercer las funciones pastorales.

Por otra parte, el decreto responde al interés prioritario del concilio de Trento de afirmar verdades cuestionadas por la teología de la Reforma, centrándose en el poder de celebrar la Eucaristía como sacrificio de Cristo y relegando la dimensión de la predicación de la palabra de Dios:

En efecto, la concepción protestante del ministerio no negaba la ordenación, sino que desplazaba decididamente su contenido y su objetivo: no se trata de crear sacerdotes dotados del poder de ofrecer a Dios un sacrificio, sino de crear predicadores del evangelio. En realidad, es aquí donde chocan las dos concepciones, ambas unilaterales, del ministerio: la protestante, que rechazaba el aspecto sacerdotal y sacrificial y desconocía su dimensión misteriosa, intuyendo agudamente que precisamente la dimensión misteriosa – evidente sobre todo en la doctrina del sacrificio- era indispensable a toda la concepción católica de la Iglesia; y, por otra parte, la católica, que no lograba integrar la función de la predicación de la palabra, fundamento indispensable para la elevación necesaria de la función sacerdotal por encima del sacerdocio pagano y veterotestamentario (Dianich, 1988, págs. 74-75).

Si bien la reflexión doctrinal de Trento no abordó el sacramento del orden más que por su vinculación a la eucaristía, los decretos de reforma sí contribuyeron a renovar y potenciar en la práctica las dimensiones pastorales. Pueden destacarse algunos de estos decretos de reforma que incidieron en lo pastoral:

Siendo no menos necesaria a la república cristiana la predicación del Evangelio, que su enseñanza en la cátedra, y siendo aquel el principal ministerio de los Obispos; ha establecido y decretado el mismo santo Concilio que todos los Obispos, Arzobispos, Primados, y restantes Prelados de las iglesias, están obligados a predicar el sacrosanto Evangelio de Jesucristo por sí mismos, si no estuviesen legítimamente impedidos. (...) Igualmente los Archiprestes, los Curas y los que gobiernan iglesias parroquiales u otras que tienen cargo de almas, de cualquier modo que sea, instruyan con discursos edificativos por sí, o por otras personas capaces si estuvieren legítimamente impedidos, a lo menos en los domingos y festividades solemnes, a los fieles que les están encomendados, según su capacidad, y la de sus ovejas; enseñándoles lo que es necesario que todos sepan para conseguir la salvación eterna; anunciándoles con brevedad y claridad los vicios que deben huir, y las virtudes que deben practicar, para que logren evitar las penas del infierno, y conseguir la eterna felicidad. (Conc. Trento, Sesión V, Cap. II).

El decreto de reforma también establecía el deber de vigilancia del obispo para evitar la propagación de errores, herejías o escándalos, así como la predicación de itinerantes desconocidos, religiosos “extra claustra”, o recogedores de limosnas (“demandantes”). Este mismo deber incluía la protección de los predicadores: “Mas cuiden los Obispos de que ningún predicador padezca vejaciones por falsos informes o calumnias, ni tenga justo

motivo de quejarse de ellos”. Todos han de ser “conocidos y aprobados en sus costumbres y doctrina”.

La difusión de la doctrina tridentina favoreció un tipo de sacerdote muy orientado a la celebración del “sacrificio de la eucaristía”, centrado en el culto, en los sacramentos. Su santidad se resuelve en la relación vertical con Cristo sin incluir suficientemente la relación horizontal con los hombres. No se atiende a la presencia en el mundo ni a la relación con la comunidad, tanto que no se requiere su consentimiento ni para la ordenación ni para la jurisdicción. Además, el sacerdocio común de los fieles no se hizo explícito porque lo que importaba era afirmar el sacerdocio ministerial. El sacerdocio común se oscurece y así permanecerá en los siglos siguientes.

2.5 EL SACERDOCIO EN EL CONCILIO VATICANO I

El Papa Pío IX (1846-1878) decidió reunir un concilio ecuménico pensando en la proliferación de los llamados «errores modernos», que tenían sus raíces más próximas en la Ilustración. Ya había tratado el tema en su encíclica *Quanta Cura* y en el *Syllabus* (1864). Sin embargo sintió la necesidad de ahondar más en el análisis de estos errores y de darles respuesta con mayor profundidad en un concilio. La bula de convocación *Aeterni Patris* apareció el 29 de julio de 1868.

Pío IX inauguró solemnemente el concilio el 8 de diciembre de 1869, en presencia de unos 700 obispos, en la basílica de San Pedro. El concilio aprobó sólo dos constituciones: la primera con el nombre de constitución dogmática

Filius Dei «Sobre la fe católica», en la que se hace una lúcida exposición de la doctrina católica en torno a las relaciones entre la fe y la razón. Está compuesta por cuatro capítulos, en los que se afirma la existencia de un Dios personal, que se puede conocer por luz de la razón; la necesidad de la revelación divina; el carácter razonable de la fe, y las relaciones entre la fe y la ciencia.

La segunda constitución lleva por nombre **constitución dogmática «Pastor Aeternus»**, **sobre la Iglesia de Cristo, que** consta de cuatro capítulos: el primado de jurisdicción de san Pedro, la perpetua transmisión de esta prerrogativa en la persona de sus sucesores en la Cátedra de Roma, la íntima naturaleza del primado romano, como poder verdaderamente episcopal, ordinario, inmediato y universal, y, por último, la infalibilidad personal del Romano pontífice por un carisma especial, cuando como maestro universal propone doctrinas o dirime cuestiones en relación con la fe y la moral.

El concilio tuvo que suspender sus sesiones porque el 19 de julio estalló la guerra franco-prusiana, obligando a ausentarse a un gran número de padres, y el 20 de septiembre los piemonteses ocuparon Roma. En consideración a estos hechos, el concilio hubo de aplazarse indefinidamente y jamás se volvió a reunir.

La importancia de este concilio estuvo en que en la primera constitución da una expresión clara y con autoridad de los principios fundamentales del entendimiento natural y sobrenatural de la fe correcta y verdadera, sus

posibilidades, necesidad, sus fuentes y sus relaciones mutuas, y que en la segunda constitución resuelve finalmente el asunto de la relación entre el papa y la Iglesia afirmando que el papado, fundado por Cristo, es la corona y centro de toda la constitución de la Iglesia Católica porque contiene en sí mismo la plenitud del poder de administración y enseñanza concedido por Cristo a Su Iglesia. Finalmente, en cuanto a los borradores y propuestas que quedaron sin ser resueltos por el Vaticano I, algunos de estos fueron revividos y resueltos por Pío IX y sus dos sucesores.

Esta pequeña reseña muestra que este concilio, sin embargo, no es relevante para el tema que nos ocupa, pues el sacerdocio y/o la santidad sacerdotal no fue tratado, por las circunstancias ya anotadas.

2.6 EL CONCILIO VATICANO II

El 25 de enero de 1959 el Papa Juan XXIII, pocos meses después de su elección como Sumo Pontífice, anunció la intención de convocar un concilio ecuménico. Éste fue finalmente convocado con la constitución apostólica "*Humanae Salutis*" del 25 de diciembre de 1961. Los principales objetivos de este sínodo quedaron expresados en el primer documento aprobado por el Concilio, la constitución sobre la Sagrada Liturgia:

Este sacrosanto Concilio se propone acrecentar de día en día entre los fieles la vida cristiana, adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio, promover todo aquello que pueda contribuir a la unión de cuantos creen en Jesucristo y

fortalecer lo que sirve para invitar a todos los hombres al seno de la Iglesia. (Conc. Vat. II, SC 1)

Se identifican así cuatro objetivos principales: el incremento de la vida cristiana, la reforma de las instituciones, el ecumenismo, y la actualización o *aggiornamento* de la Iglesia, con la finalidad de que nadie padeciera un desgarrón por pertenecer a la Iglesia y al mismo tiempo al mundo moderno. El Papa Pablo VI lo expresaba diciendo:

El Concilio ha tenido vivo interés por el estudio del mundo contemporáneo. Tal vez nunca como en esta ocasión ha sentido la Iglesia la necesidad de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea; de acogerla, casi de acompañarla en su rápido y continuo cambio (AAS 58 (1966) 51-59).

Pero esta actualización de la Iglesia, este acercamiento al mundo moderno para conocerlo y evangelizarlo no significó una ruptura con la doctrina tradicional de la Iglesia, sino como una confrontación con las fuentes, con los fundamentos de la vida eclesial, tal como ya expresaba el Papa Juan XXIII en el discurso de apertura:

(El concilio) quiere transmitir la doctrina pura e íntegra, sin atenuaciones, que durante veinte siglos, a pesar de las dificultades y luchas, se ha convertido en patrimonio común...Nuestro deber no es sólo custodiar este tesoro precioso, como si únicamente nos ocupásemos de la antigüedad, sino también dedicarnos con voluntad diligente, sin temores, a la labor que exige nuestro tiempo, prosiguiendo el camino que la

Iglesia recorre desde hace veinte siglos...Una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa, y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia si fuera necesario; ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral.

El Concilio Ecuménico Vaticano II contó con más representación que todos los concilios ecuménicos, pues asistieron unos 2.540 padres conciliares (con una media de asistencia de unos 2000) procedentes de todas las partes del mundo y de una gran diversidad de lenguas y razas. Fue por tanto el más grande en cuanto a cantidad (Calcedonia 200; Trento poco más de 250, Vaticano I, 750) y en cuanto a catolicidad pues es la primera vez que participan obispos en modo sustancial no europeos (sobre todo africanos y asiáticos).

El Concilio constó de cuatro sesiones: la primera de ellas fue presidida por el Papa Juan XXIII en el otoño de 1962, quien falleció un año después el 3 de junio de 1963. Las otras tres etapas fueron convocadas y presididas por su sucesor, el Papa Pablo VI, hasta su clausura en 1965. Precisamente Pablo VI en el discurso de apertura de la segunda etapa ratificó la finalidad del concilio en los cuatro aspectos señalados por Juan XXIII: exposición de la teología de la Iglesia, su renovación interior, la promoción de la unidad de los cristianos y, por último, el diálogo con el mundo contemporáneo.

El 8 de diciembre de 1965, en una solemne ceremonia celebrada en la plaza de San Pedro, el santo padre clausuraba el Concilio Vaticano II. El breve

apostólico *In Spiritu Sancto* de Pablo VI declaraba la terminación del concilio y renovaba la plena aprobación de las decisiones conciliares.

Este concilio marcó una gran renovación: fue una mirada hacia adentro y hacia afuera de la Iglesia, volviendo a las fuentes, pero al mismo tiempo entrando en diálogo con el mundo moderno. Fue sistemático, pues se propuso revisar toda la doctrina fundamental, basada en la Escritura, en la Tradición y en el Magisterio. Los puntos más sobresalientes entre muchos, son: la gran profundización doctrinal en temas como la colegialidad episcopal, la sacramentalidad del episcopado, la comunión de las Iglesias y el sentido participativo de la liturgia. El ecumenismo, es decir, las nuevas vías de diálogo con los hermanos separados. La afirmación del principio de la libertad religiosa. La llamada universal a la santidad y, en consecuencia, la responsabilidad de los laicos en la santificación de las realidades terrenas. Igualmente, como fruto de la fecundidad del Concilio Vaticano II hay que destacar: la promulgación del nuevo Misal romano en 1969, de la Liturgia de las Horas en 1971, del nuevo Código de Derecho Canónico para la Iglesia latina en 1983, del Código de cánones para las Iglesias orientales en 1990, y del nuevo Catecismo de la Iglesia católica (1992).

2.7 EL DECRETO PRESBYTERORUM ORDINIS

El Decreto *Presbyterorum Ordinis* es el documento del Concilio Vaticano II sobre el ministerio y vida de los presbíteros. Su finalidad es precisar la doctrina sobre el sacerdocio inicialmente expuesta en la Constitución Dogmática sobre la Iglesia (LG 28), cometido que logró luego de un largo recorrido de más de

cuatro años hasta el día de su promulgación el 7 de diciembre de 1965, el día anterior a la clausura del concilio. Está compuesto por un proemio, que es una muy breve introducción a los siguientes tres capítulos en donde realmente se desarrolla el contenido del documento, y una exhortación final a manera de conclusión.

El primer capítulo está dedicado al sacerdocio en la misión de la Iglesia y aborda tanto la naturaleza del presbiterado, como la condición de los presbíteros en el mundo. El sacerdote, en virtud de la ordenación sacramental que ha recibido, es partícipe del sacerdocio de Cristo y por la misión apostólica que se le ha encomendado está revestido de la triple potestad que le capacita para cooperar con su obispo en la edificación de la Iglesia.

El capítulo dos está dividido en tres partes. Una dedicada a analizar la función de los presbíteros, como ministros de la palabra de Dios, de los sacramentos, y como rectores del pueblo de Dios. Una segunda que aborda la relación de los presbíteros con otras personas: los obispos, los seglares e incluso otros presbíteros. Y una tercera que aborda la distribución de los presbíteros y las vocaciones sacerdotales.

El capítulo tres está dedicado completamente a la vida de los presbíteros, y comienza con una formulación sobre la base cristológica y, a la vez, sobre la dimensión eclesiológica del ministerio: “Por el Sacramento del Orden los presbíteros se configuran con Cristo Sacerdote, como miembros con la Cabeza, para la estructuración y edificación de todo su Cuerpo, que es la Iglesia, como cooperadores del orden episcopal.” Se divide en tres partes que tratan:

- 1) La vocación de los presbíteros a la perfección, que reciben también todos los fieles en el bautismo, pero a la que ellos “obligados especialmente... puesto que, consagrados de una forma nueva a Dios en la recepción del Orden, se constituyen en instrumentos vivos del Sacerdote Eterno para poder proseguir, a través del tiempo, su obra admirable, que reintegró, con divina eficacia, todo el género humano”
- 2) Las exigencias espirituales características de la vida sacerdotal, entre las cuales está la humildad, la obediencia, el abrazar el celibato y apreciarlo como una gracia, y por último su posición respecto al mundo, y su pobreza voluntaria.
- 3) Los recursos para la vida de los presbíteros, entre los cuales están aquellos destinados a fomentar la vida espiritual, el estudio y ciencia pastoral, así como el derecho de recibir una remuneración justa, establecer fondos comunes de bienes y ordenar una previsión social en favor de los presbíteros.

El decreto termina con una exhortación que ha de estimular al sacerdote a vivir a plenitud su vocación sacerdotal, teniendo presente “nunca está solo, sino sostenido por la virtud todopoderosa de Dios, creyendo en Cristo, que lo llamó a participar de su sacerdocio”. A la luz del Concilio el sacerdote es ministro y dispensador de los ministerios sagrados, desde esta auto-comprensión ha de procurar entregarse vocacionalmente a la obra de atender evangélicamente a las personas. Y en el ejercicio de este ministerio debe encontrar el modo de su unión con Dios mediante la oración que eleva por sí y por los otros y, sobre todo, mediante la celebración eucarística vivida con su comunidad. El sacerdote actúa siempre en persona de Cristo y con Cristo debe perseverar constantemente unido para que le sostenga en su labor apostólica.

2.8 CLAVES DE LECTURA DE LA PRESBYTERORUM ORDINIS

La primera clave de lectura emana de la intención del concilio de renovar la Iglesia. Para que la Iglesia se renueve es necesaria la renovación teológica, espiritual y disciplinar del ministerio y vida de los presbíteros. La renovación propuesta por el concilio la expresa el Papa Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Pastore Dabo Vobis*, con estas palabras:

Hoy, en particular, la tarea pastoral prioritaria de la nueva evangelización, que atañe a todo el Pueblo de Dios y pide un nuevo ardor, nuevos métodos y una nueva expresión para el anuncio y el testimonio del Evangelio, exige sacerdotes radical e integralmente inmersos en el misterio de Cristo y capaces de realizar un nuevo estilo de vida pastoral, marcado por la profunda comunión con el Papa, con los Obispos y entre sí, y por una colaboración fecunda con los fieles laicos, en el respeto y la promoción de los diversos cometidos, carismas y ministerios dentro de la comunidad eclesial (*PDV* 18).

La segunda clave del Decreto es la centralidad de la vida del sacerdote en el misterio de Cristo y de su Iglesia. El Vaticano II está, por así decirlo, deslumbrado ante la grandeza redescubierta de la economía de la salvación, en la que la Iglesia, también -y con ella el sacerdocio cristiano- redescubre la esencia de su propio ser. En este sentido, es paradigmático el primer párrafo de la Constitución dogmática sobre la Iglesia:

Por ser Cristo luz de las gentes, este sagrado Concilio, reunido bajo la inspiración del Espíritu Santo, desea vehementemente iluminar a todos los hombres con su claridad, que resplandece sobre el haz de la Iglesia, anunciando el Evangelio a toda criatura (cf. Mc., 16,15) (LG 1).

La tercera clave es la eclesiología de comunión. Esta concepción de la Iglesia comunión resuena en todo lo que el Concilio y el Magisterio posterior enseñan sobre el sacerdocio y el ministerio de los sacerdotes. En la Iglesia todos los bautizados "por la regeneración y la unción del Espíritu Santo, quedan consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo" (LG 10). El Decreto *Presbyterorum Ordinis* va a decir que la Iglesia es comunidad sacerdotal (PO 2) que involucra activamente a todos los bautizados en la edificación del cuerpo místico de Cristo y en la proclamación del Evangelio.

La cuarta clave es la triple misión sacerdotal de la Iglesia. La encontramos en un pasaje de la *Lumen Gentium*, que describe la misión redentora de Jesucristo con estas palabras:

Fue por esta razón que Dios envió a su Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas (cf. Hebreos 1:2), para que fuera *Maestro, Rey y Sacerdote* de todos, el Jefe de un pueblo nuevo y universal de los hijos de Dios" (LG 25-27; CD 12-16; PO 4-6).

Las funciones de los distintos miembros de la Iglesia al servicio de la misión común también se describen por el Concilio de acuerdo con este esquema.

2.9 CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTALES DEL SACERDOTE SEGÚN LA PRESBYTERORUM ORDINIS

El origen del perfil del sacerdote en el Decreto *Presbyterorum Ordinis*, debe buscarse en las perspectivas teológicas abiertas por *Lumen Gentium*. Este documento muestra que el misterio de la Iglesia y en particular, del sacerdocio, se enmarcan en la participación en la consagración y misión de Cristo, Cabeza y Pastor.

Al situar el sacerdocio ministerial y sus funciones en el marco de la misión de Cristo y de la Iglesia, se obtiene una visión fundamentalmente dinámica del mismo. De hecho, el Decreto *Presbyterorum Ordinis* desarrolla un plan trinitario y cristocéntrico en el que la Iglesia se contempla a la luz del sacerdocio de Cristo, o a la luz de su consagración-misión sacerdotal. La consagración y misión son las dos nociones que subyacen y dan apoyo a toda la enseñanza posterior del Decreto sobre los sacerdotes. La interdependencia íntima y profunda de estos dos conceptos es el hilo conductor de todo el documento. A estos hay que añadir un tercer concepto, vocación, que precede a los otros dos y en la que tienen su fundamento.

El sacerdote es un miembro del Pueblo de Dios, escogidos de entre los otros miembros con un particular llamado (vocación), con el fin de ser consagrado por un sacramento especial (consagración) y enviado (misión) para realizar funciones específicas al servicio del pueblo de Dios y de toda la humanidad. Un hombre *elegido*, un hombre *consagrado*, un hombre *enviado*. Estas son, sin duda, en su unidad e inseparabilidad, las características fundamentales de la imagen del sacerdote delineado por el Decreto

Presbyterorum Ordinis. Quien lo elige es también el mismo que lo consagra y lo envía, es decir, Cristo mismo, por medio de los apóstoles y sus sucesores.

La elección es una realidad doctrinal ratificada por el *Decreto Presbyterorum Ordinis*, en uno de sus puntos iniciales:

Mas el mismo Señor, para que los fieles se fundieran en un solo cuerpo, en que "no todos los miembros tienen la misma función" (*Rom.*, 12, 4), entre ellos constituyó a algunos ministros que, ostentando la potestad sagrada en la sociedad de los fieles, tuvieran el poder sagrado del Orden, para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados, y desempeñar públicamente, en nombre de Cristo, la función sacerdotal en favor de los hombres. (*PO 2*)

Al hacer hincapié en la constitución del presbiterado, el concilio resalta que la vocación proviene de Cristo. El presbítero no es, por tanto, un delegado de la comunidad ante Dios, ni un funcionario o empleado de Dios ante el pueblo. Es un hombre elegido por Dios de entre los hombres, a fin de realizar el misterio de la salvación en el nombre de Cristo.

El presbítero es también un hombre consagrado. La imagen de conciliar del sacerdote es la de un hombre configurado ontológicamente con Cristo, Cabeza y Pastor de la Iglesia, con el fin de realizar una misión específica. *Presbyterorum Ordinis*, teniendo en cuenta la doctrina sobre el episcopado y sobre el sacerdocio común de los fieles, subrayó la especial consagración sacramental de los sacerdotes:

Así, pues, enviados los apóstoles, como Él había sido enviado por el Padre, Cristo hizo partícipes de su consagración y de su misión, por medio de los mismos apóstoles, a los sucesores de éstos, los obispos, cuya función ministerial fue confiada a los presbíteros, en grado subordinado, con el fin de que, constituidos en el Orden del presbiterado, fueran cooperadores del Orden episcopal, para el puntual cumplimiento de la misión apostólica que Cristo les confió (PO 2).

Los ministros ordenados son portadores de un carisma (consagración-misión) que se inicia en el envío del Hijo por el Padre, se transmite a los apóstoles, y les confiere la autoridad necesaria para llevar a la comunidad. El ministerio ordenado se establece sobre el fundamento de los apóstoles, para la edificación de la Iglesia (Efesios 2,20, Apocalipsis 21,14) y para la vida del mundo.

Finalmente, el presbítero continúa la misión recibida por los apóstoles de parte de Cristo; está facultado por la autoridad apostólica, y es testigo con esa autoridad de la Tradición. El sacerdocio presbiteral fue instituido para edificar y para dar vitalidad a la Iglesia, en la cual y para la cual existe. Esta relación entre el presbítero y la Iglesia se inscribe en la misma relación que el sacerdote tiene con Cristo, de manera que la representación sacramental de Cristo es la que sirve de base e inspiración para la relación del sacerdote con la Iglesia:

Los presbíteros, tomados de entre los hombres y constituidos en favor de los mismos en las cosas que miran a Dios para ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecados, moran con los demás hombres como con hermanos. Así también el Señor Jesús, Hijo de Dios, hombre enviado a

los hombres por el Padre, vivió entre nosotros y quiso asemejarse en todo a sus hermanos, fuera del pecado (PO 3).

Este tercer aspecto esencial de la imagen del sacerdote, subrayado por el Concilio, aparece con mucha claridad. El concilio Vaticano II quiso recordar y reafirmar la dimensión cultural o ritual de los presbíteros, en continuidad con la tradición del Concilio de Trento, pero al mismo tiempo quiso subrayar fuertemente la dimensión misionera del sacerdocio, no como dos momentos distintos, sino como dos aspectos simultáneos de la misma exigencia de la evangelización. El culto reservado al Padre, y el anuncio del Evangelio a los hombres, sus hermanos, constituyen una única realidad de la salvación. A partir de la referencia normativa de la existencia sacerdotal de Cristo, el Decreto habla con fuerza de la necesaria presencia evangelizadora de los sacerdotes entre los hombres.

Este aspecto de la misión lo termina subrayando muy fuertemente el Decreto *Presbyterorum Ordinis* con estas palabras:

Los presbíteros del Nuevo Testamento, por su vocación y por su ordenación, son segregados en cierta manera en el seno del pueblo de Dios, no de forma que se separen de él, ni de hombre alguno, sino a fin de que se consagren totalmente a la obra para la que el Señor los llama. No podrían ser ministros de Cristo si no fueran testigos y dispensadores de otra vida distinta de la terrena, pero tampoco podrían servir a los hombres, si permanecieran extraños a su vida y a su condición. Su mismo ministerio les exige de una forma especial que no se conformen a este mundo; pero, al mismo tiempo, requiere que vivan en este mundo

entre los hombres, y, como buenos pastores, conozcan a sus ovejas, y busquen incluso atraer a las que no pertenecen todavía a este redil, para que también ellas oigan la voz de Cristo y se forme un solo rebaño y un solo Pastor (*PO*).

2.10 EL LLAMADO A LA SANTIDAD EN LA PRESBYTERORUM ORDINIS

Antes de concluir el presente capítulo es importante para la finalidad del trabajo, dar una mirada al capítulo tercero del Decreto *Presbyterorum Ordinis*, que se refiere al llamado de los sacerdotes hacia la perfección, es decir, a la santidad. La exhortación que hace el concilio es clara:

Por lo cual, este Sagrado Concilio, para conseguir sus propósitos pastorales de renovación interna de la Iglesia, de difusión del Evangelio en todo el mundo y de diálogo con el mundo actual, exhorta vehementemente a todos los sacerdotes a que, usando los medios oportunos recomendados por la Iglesia, aspiren siempre hacia una santidad cada vez mayor, con la que de día en día se conviertan en ministros más aptos para el servicio de todo el Pueblo de Dios. (*PO* 12).

¿Cómo puede un presbítero lograr esta santidad? ¿Cómo la concibe el Concilio Vaticano II? El Decreto subraya un aspecto esencial: el sacerdote está llamado a alcanzar la santidad a través del ejercicio de sus propias funciones ministeriales (*PO* 13). La llamada a la santidad y el ejercicio del ministerio recíprocamente se restauran y se mantienen uno al otro.

La función profética los hace ministros de la palabra de Dios. Leyéndola, escuchándola y enseñándola a otros serán discípulos cada vez más perfectos del Señor (PO 13).

La función litúrgica los hace ministros de la Eucaristía y de los Sacramentos. Son invitados a imitar lo que celebran: en la celebración diaria de la Eucaristía procuran morir con Cristo a vicios y concupiscencias, se ofrecen a Dios, se nutren del cuerpo de Cristo y participan de su amor. En la celebración de los sacramentos demuestran ese amor de Cristo a los fieles. Y en el rezo de la liturgia de las horas prestan su voz a la Iglesia. (PO13).

En la función pastoral entregan su vida por las ovejas como Cristo, fortalecen su fe mientras educan, robustecen su esperanza mientras consuelan y cultivan la ascesis mientras cumplen sus deberes pastorales con amor.

Además de cumplir sus funciones ministeriales, el presbítero está llamado a vivir una espiritualidad propia de su condición de “estar en el mundo sin ser del mundo”. Por eso el concilio pide a los presbíteros unirse a Cristo en el conocimiento de la voluntad del Padre y en la entrega de sí mismos por el rebaño que se les ha confiado, a través de una vida intensa de oración y de unión con su obispo y con los demás hermanos presbíteros (PO 14).

Finalmente, el Decreto *Presbyterorum Ordinis* señala unas virtudes y condiciones que también son importantes para lograr la santidad en el ministerio: la humildad y la obediencia (PO 15), la vivencia del celibato consagrado (PO 16), la pobreza voluntaria (PO 17), la práctica de los sacramentos, la devoción a la Virgen María, la visita al Santísimo Sacramento,

la práctica de los retiros espirituales, de la dirección espiritual y de la oración mental (*PO 18*) y, por último, el estudio de las ciencias sagradas, de la teología y de los métodos pastorales para una mejor evangelización (*PO 19*).

CAPITULO TERCERO: SACERDOCIO Y SANTIDAD EN EL CIC 17 Y EL CIC 83

INTRODUCCIÓN

El derecho canónico, esto es, el derecho de la Iglesia católica, constituye un elemento esencial de la misma, razón por la cual las normas en la Iglesia han existido desde los primeros momentos de la misma en una evolución que ya alcanza los dos mil años. Durante el primer milenio dichas normas se recogieron en colecciones canónicas, de diversa naturaleza y contenido, que fueron sustituidas en el segundo milenio por el *Corpus Iuris Canonici*, un amplio texto integrado por cinco colecciones, la primera de las cuales fue el *Decreto de Graciano* (1140) seguido por las *Decretales* de Gregorio IX (1234), el más importante de los textos canónicos de dicho *Corpus*. Lo integraban, además, el *Liber sextus* de Bonifacio VIII (1298); las *Clementinas*, una colección ordenada por el Papa Clemente V y promulgada en 1317 por su sucesor, Juan XXII; las *Extravagantes comunes* y las *Extravagantes* de Juan XXII, colecciones menores elaboradas en el siglo XVI por el jurista parisino Jean Chapius (Salinas, 2012).

También en el mismo siglo XVI se realiza el Concilio de Trento, que como ya se vio en el capítulo anterior, a lo largo de sus sesiones adoptó numerosas medidas disciplinarias. El Papa Pío IV aprobó los *decreta de reformatione* (decretos de reforma) de Trento mediante la bula *Benedictus Deus* (26-1-1564),

que prohibía su comentario, interpretación, glosa o anotación. A partir de ese momento, su parte dispositiva tiene fuerza de ley para la Iglesia occidental, quedando derogadas todas las leyes universales contrarias. El Concilio de Trento dio lugar a un buen número de sínodos para la introducción y aplicación de sus decretos, así como a una legislación pontificia posterior, de los papas o de los dicasterios romanos. (De León, 2006, pág. 30)

El derecho canónico tridentino no consistió solamente en una contrarreforma para volver a la situación anterior a la reforma, sino una verdadera y profunda renovación de las instituciones eclesiásticas. Prueba de ello fue que produjo cambios radicales en la vida de la Iglesia, que subsistieron en ese derecho tridentino y que fueron incorporados en el Código de 1917.

3.1 EL “CODEX IURIS CANONICI” DE 1917

La “época postridentina”, como se conoció el tiempo posterior al Concilio de Trento, con la aplicación de sus cánones y decretos marcó un hito en la Iglesia que se extendió por más de trescientos años. Entrados ya en el siglo XX, ¿por qué se pensó en la elaboración de un código? Si existía el *Corpus Iuris Canonici* más los *decreta de reformatione* de Trento, ¿por qué se sintió la necesidad de organizar estas normas y leyes? Hay dos razones fundamentales: la primera, porque la abundante legislación complementaria hacía difícil el conocimiento, la aplicación y observancia de la legislación canónica. Al respecto, Salinas afirma:

En la medida en que fue pasando el tiempo, junto al *Corpus* se fue elaborando una abundante legislación complementaria que venía a

satisfacer las necesidades que iban originando las nuevas realidades históricas que la Iglesia debía enfrentar, de manera que, en pleno siglo XIX, el conocimiento del derecho de la Iglesia se hacía en extremo difícil, con la consecuente dificultad en su aplicación y la secuela de la inobservancia que un tal fenómeno trae consigo. Un *postulatum* de once obispos franceses durante el Concilio Vaticano I (1869-1870) resulta en este sentido revelador: “Es una cosa muy evidente y reconocida desde hace mucho tiempo por todos y por todas partes reclamada que es necesario y muy urgente un examen y una refundición del derecho canónico. Porque, como consecuencia de los grandes y numerosos cambios sobrevenidos en las circunstancias y en la sociedad humana, muchas leyes han llegado a ser inútiles o inaplicables o muy difíciles de observar. Se duda, incluso, si numerosos cánones se encuentran aún en vigencia. En fin, a lo largo de tantos siglos el número de leyes eclesiásticas ha crecido de tal manera y ellas forman un tal cúmulo de colecciones que, en cierto sentido, podemos decir que estamos aplastados por las leyes. A consecuencia de esto el estudio del derecho canónico está lleno de dificultades inextricables y casi infinitas; el más vasto campo está abierto a las controversias y procesos; las conciencias están oprimidas por miles de angustias y empujadas al menosprecio de la ley” (2012, pág. 1280).

La segunda razón por la que se optó por un código es la existencia de este nuevo método de la codificación iusracionalista, que se había materializado ya en numerosos códigos de diversas naciones y que estaba demostrando su utilidad práctica. A propósito, afirma Hervada: “El CIC 17 introdujo una nueva

técnica legislativa, que desde principios del S. XIX, con la promulgación del *Code Napoleon*, se extendió a la legislación civil con la salvedad de los países del *common law*” (1983, pág. 743). Sin embargo, el código era nuevo en su forma pero no en sus contenidos, lo que lo hizo caduco en poco tiempo, más aún cuando separó la legislación de su contexto histórico, haciendo de tales cánones una ley sin contexto:

La codificación se planteó, en efecto, como una reordenación del Derecho canónico, una organización clarificadora con pocas innovaciones. El punto N°8 del Reglamento que rigió el desarrollo de los trabajos dice: “En la compilación de los cánones o artículos los consultores deberán conservar, en la medida de lo posible, las palabras de los documentos” originales. (...) La codificación se hizo, por tanto, con un claro sentido histórico, porque no pretendía dilapidar un «pasado caduco», como sucedió con las codificaciones civiles europeas, sino, más modestamente, reexponer una venerable y venerada tradición antigua con la nueva técnica, que sin duda facilitaría la individuación del Derecho vigente. Aunque “el Código conserva en la mayoría de los casos la disciplina hasta ahora vigente (c.6 CIC17), produjo un efecto probablemente no deseado por sus patrocinadores: la rígida separación entre Historia y Derecho. La explicación de este fenómeno debe buscarse en la neta distinción que existe entre un Código y los textos canónicos de la Iglesia antigua, medieval y postridentina” (De León, 2006, pág. 33).

Concluyendo esta reflexión, es importante decir que, por todo lo anterior, el CIC 17 se envejeció muy pronto, especialmente porque se construyó con la idea de

codificar una eclesiología y una legislación que se consideraban perennes e inamovibles. Hervada concluye al respecto:

El CIC 17, si no nació viejo, sí se hizo viejo relativamente pronto. Pero en honor a la verdad, más que hacerse viejo, hay que decir que lo hicieron viejo. Cualquier jurista está acostumbrado a que las leyes más importantes de un ordenamiento jurídico sean más que centenarias, lo cual no significa que estén ancladas en el pasado. La interpretación progresiva, las oportunas enmiendas y otros recursos jurídicos son mecanismos de adaptación de las leyes a las circunstancias históricas que las hacen dúctiles a la evolución de la realidad social. Pensar en la Constitución de los Estados Unidos –comparando lo que era ese país cuando se proclamó independiente y lo que es ahora-, o en los Códigos Civiles, es suficiente para advertir que lo «viejo» del CIC (17), apenas pasados cincuenta años desde su promulgación, obedeció en buena parte a que en su aplicación se siguieron criterios que se pueden calificar de inmovilistas -«*Quod non est in Codice non est in mundo*», parece que contestó Gasparri siendo Secretario de Estado ante una propuesta de aprobación de un instituto de vida consagrada, cuya figura no coincidía totalmente con las previstas en el CIC 17, sin que las nuevas necesidades de la Iglesia encontrasen siempre el eco debido en la praxis legislativa y administrativa. (...) El espíritu de la Contrarreforma, la lucha de la Iglesia frente al laicismo y la crisis modernista fueron fenómenos históricos que no propiciaban la simpatía por las novedades durante la época en la que el CIC 17 fue el instrumento jurídico fundamental de la Iglesia. El CIC 17 obedecía a una visión eclesiológica

consolidada y cristalizada en fórmulas que se habían convertido en estereotipos, que parecían inamovibles (Hervada, 1983, págs. 743-744).

Todo lo anterior queda corroborado con la visión sobre el sacerdocio y la santidad sacerdotal en este código: recogió lo que ya aparecía en los decretos y cánones de Trento, lo que fue expuesto ampliamente en el capítulo anterior y que no es necesario repetir.

3.2 LOS CÁNONES SOBRE LA SANTIDAD DE LOS CLÉRIGOS EN EL NUEVO CIC DE 1983

La Constitución Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges*, del Papa Juan Pablo II, que promulgó el nuevo Código de Derecho Canónico, hace importantes afirmaciones que vinculan a éste con el Concilio Vaticano II. De estas afirmaciones extracto aquí al menos tres de ellas que muestran las relaciones estrechas entre uno y otro.

En primer lugar, el papa afirma que el código nace del mismo propósito del concilio de reformar la vida cristiana:

Al dirigir hoy el pensamiento al comienzo del largo camino, o sea, al 25 de enero de 1959 y a la misma persona de Juan XXIII, promotor de la revisión del Código, debo reconocer que este Código ha surgido de una misma y única intención, que es la de reformar la vida cristiana. Efectivamente, de esta intención ha sacado el Concilio sus normas y su orientación. (SDL, VIII).

En segundo lugar, el Papa Juan Pablo II asevera que el código refleja el espíritu del Concilio:

Ahora bien: esta nota de colegialidad, que caracteriza tan notablemente el proceso de elaboración del presente Código, corresponde perfectamente al magisterio y a la índole del Concilio Vaticano II. Por lo cual, el Código, no sólo por su contenido, sino también ya desde su primer comienzo, demuestra el espíritu de este Concilio, en cuyos documentos la Iglesia, universal “sacramento de salvación” (LG 9, 48), es presentada como Pueblo de Dios y su constitución jerárquica aparece fundada sobre el Colegio de los Obispos juntamente con su Cabeza. (SDL, VIII-IX).

Y, en tercer lugar, el papa va a decir que la novedad fundamental del código se encuentra en la eclesiología del Vaticano II, especialmente en la doctrina de la Iglesia como Pueblo de Dios, la jerarquía eclesiástica como servicio, la Iglesia como comunión y participación y el ecumenismo:

“De donde se sigue que la novedad fundamental que, sin separarse nunca de la tradición legislativa de la Iglesia, se encuentra en el Concilio Vaticano II, sobre todo en lo que se refiere a su doctrina eclesiológica, constituye también la novedad en el nuevo Código. De entre los elementos que expresan la verdadera y propia imagen de la Iglesia, han de mencionarse principalmente éstos: la doctrina que propone a la Iglesia como el Pueblo de Dios (cf. Const. *Lumen Gentium* cap. 2) y a la autoridad jerárquica como servicio (ibid., cap, 3); además, la doctrina que expone a la Iglesia como comunión y establece, por tanto, las

relaciones mutuas que deben darse entre la Iglesia particular y la universal y entre la colegialidad y el primado; también la doctrina según la cual todos los miembros del pueblo de Dios participan, a su modo propio, de la triple función de Cristo, o sea, de la sacerdotal, de la profética y de la regia, a la cual doctrina se junta también la que considera los deberes y derechos de los fieles cristianos y concretamente de los laicos; y, finalmente, el empeño que la Iglesia debe poner por el ecumenismo.” (SDL, XII).

Por ello, algunas preguntas que han guiado este trabajo tienen que ver con lo afirmado por el Papa Juan Pablo II: en relación con el sacerdocio y con la santidad sacerdotal, ¿los cánones reflejan el espíritu del concilio Vaticano II y proponen una verdadera reforma de la vida de los presbíteros? ¿Reflejan la novedad del concilio, es decir, su eclesiología, o se quedaron en lo afirmado antes de él? Para poder responder estas preguntas he hecho este largo recorrido por la Sagrada Escritura, los Padres Apostólicos, el Concilio de Trento, el Concilio Vaticano I, el Código de Derecho Canónico de 1917, el Concilio Vaticano II y el Decreto *Presbyterorum Ordinis*. Sólo ahora, revisando la estructura del CIC de 1983 y los cánones pertinentes se podrá decir si responden al espíritu renovador del Concilio Vaticano II y a su eclesiología, o si se quedaron en la visión anterior.

Es importante, en primer lugar, fijar la mirada en la estructura del código y, en especial, del Capítulo III del Libro II y compararlos con la estructura de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, conocida como la “*Lumen Gentium*”.

El CIC 17 “estaba organizado según la concepción del *Corpus Iuris Civilis*, concretamente de las Instituciones de Gayo tal como las asumió Lancelotti en el siglo XVI: personas, cosas, acciones, complementada con la técnica codicial civil de la época.” (Rodríguez, 1983 , pág. 757) De esta organización resultó la división en cinco libros: el primero, sobre las normas en general; los libros II, III y IV correspondían a las personas, a las cosas (entre ellas, los sacramentos) y a las acciones procesales; finalmente, el libro V sobre las penas canónicas.

La estructura del nuevo código, en cambio, proviene de la eclesiología del Concilio Vaticano II, especialmente de la imagen de la Iglesia como Pueblo de Dios a través de la participación de todos sus miembros en la triple misión del mismo Cristo (Cf. Enc. *Redemptor Hominis*, 21). Manteniendo el libro primero sobre las normas generales, que clarifican todo el código, el libro segundo expone jurídicamente la estructura de la Iglesia como Pueblo de Dios; los libros tercero y cuarto se refieren a la misión profética y la misión litúrgica de los miembros del Pueblo de Dios; finalmente, los últimos tres libros se refieren, a su manera, a la misión real: bienes de la Iglesia, sanciones y procesos. (Rodríguez, 1983 , pág. 758). En esta perspectiva, por ejemplo, la misión de enseñar (libro III) no aparece como responsabilidad del clero sino como acción de toda la Iglesia, incluidos los laicos, cada uno desde su propia función, y los sacramentos aparecen, no como cosas (así estaban en el CIC 17), sino como acciones de Cristo y de la Iglesia (Canon 840).

Hay otro aspecto de la estructura del nuevo código que muestra su estrecha relación con la mentalidad del Concilio Vaticano II y, en especial, con la visión de la Iglesia en la *Lumen Gentium*:

Una de las decisiones determinantes de la eclesiología del Vaticano II fue la que llevó a cambiar el orden de los capítulos II y III del proyecto primero de la Constitución *Lumen Gentium*. En vez de la secuencia Jerarquía (II)-Pueblo de Dios (III), el texto definitivo nos ofrecerá esta otra: Pueblo de Dios (II)-Jerarquía eclesiástica (III). De esta manera se operaba un «giro copernicano» en la manera usual de mirar la estructura de la Iglesia: una eclesiología «jerarcológica» -centrada en el clero- era substituida por otra que veía su centro en la condición de cristiano. (...) La consecuencia inmediata era considerar la jerarquía bajo una nueva luz: no como externa o «anterior» al Pueblo de Dios, sino totalmente referida a él, situada en el interior de ese Pueblo -es decir, asentada en la común condición de «*christifidelis*»: «*vobiscum christianus*», como decía San Agustín- y dotada de una potestad sagrada que no es dominio, sino capacitación para el servicio del entero Pueblo de Dios. (...) Como señala Juan Pablo II, la consideración de la Iglesia como Pueblo de Dios lleva de manera insoslayable a una comprensión de la autoridad jerárquica como *ministerium* o *diakonia*, como servicio. El humus del cap. III de *Lumen Gentium* es el cap. II: De populo Dei. (Rodríguez, 1983 , págs. 759-760).

Esta misma disposición estructural se encuentra en el nuevo código. El libro II lleva por título “el Pueblo de Dios” y las partes I y II de este libro corresponden

al mismo orden de los caps. II-III de *Lumen Gentium*. La parte 1 se intitula “Los fieles cristianos”, con la siguiente división: Título 1, “De las obligaciones y derechos de todos los fieles”, título 2, “De las obligaciones y derechos de los fieles laicos”, y título 3 “De los ministros sagrados o clérigos”. Luego tiene dos títulos más sobre prelaturas personales y asociaciones de fieles. Luego, sí, está la parte 2 que se intitula “De la constitución jerárquica de la Iglesia”. Podemos concluir en esta parte que la estructura confirma que la revolución copernicana de la *Lumen Gentium* se hizo ordenamiento jurídico en el nuevo código.

Pero se puede afirmar que no sólo la estructura, sino también los contenidos de los cánones sobre las obligaciones y derechos de los clérigos, que se encuentran en el capítulo III del Título III, del Libro II Del Pueblo de Dios, se ajustan al espíritu del Concilio Vaticano II y del Decreto *Presbyterorum Ordinis*, convirtiendo las orientaciones dadas en los documentos conciliares en prescripciones para lograr el fin propuesto de la renovación de la vida del presbítero. Para demostrar lo anteriormente afirmado, se puede revisar cada uno de los cánones de este capítulo III a la luz de los documentos conciliares, especialmente del Decreto *Presbyterorum Ordinis*. Comencemos afirmando con José San José Prisco que:

Existe una gran diferencia con respecto a la legislación anterior, donde el Estatuto jurídico de los clérigos subrayaba privilegios hoy desaparecidos y refería la búsqueda de la santidad de vida a algunos medios que se consideraban obligatorios sin referencia a la espiritualidad propia del presbítero diocesano (c.276). Ahora se señalan dos aspectos

fundamentales: la consagración por la ordenación y la búsqueda de la santidad cumpliendo las tareas propias del ministerio (2006, pág. 209).

La consagración a Dios por la recepción del sacramento del orden sacerdotal llama a los clérigos a asumir voluntariamente los consejos evangélicos de obediencia, castidad y pobreza. Los cánones 273, 274 y 283 hacen eco de la PO 7 y 15, que encarecen la obediencia de los presbíteros al Romano Pontífice y a su Obispo, especialmente en el cumplimiento de los encargos pastorales encomendados. Es una obediencia activa, en el diálogo, como servicio y virtud, desempeñando fielmente la tarea encomendada. Esta obediencia conlleva también la obligación de residir en la diócesis, no siendo lícita la ausencia por un tiempo notable, salvo que medie la licencia del ordinario. El marco de esta obediencia son los consejos evangélicos. Es, así, un retorno a los orígenes del ministerio, según la palabra de Dios.

El canon 275 refleja el espíritu de todo el concilio Vaticano II que pone al presbítero, configurado como cabeza con Cristo, al servicio del Pueblo de Dios. Este canon muestra una clara renovación con relación a la doctrina de Trento, que hacía énfasis en la ordenación como fundamento del sacerdocio, pero sin una clara relación con la comunidad cristiana. También el canon 275 refleja el espíritu de PO 14 que pide a los presbíteros unirse a sus hermanos en vínculo de caridad.

En cuanto al canon 276, que obliga a los clérigos a la búsqueda de la santidad, éste transparenta en todos sus puntos el decreto conciliar que afirma

que la santidad está en una espiritualidad propia del sacerdote diocesano, que consiste en vivir a plenitud la caridad pastoral en el ejercicio de la triple función de enseñar, santificar y regir (PO 13). La perfección de la vida de los sacerdotes está, según este canon, en que cada día realice los trabajos propios de su ministerio siendo “administradores de los misterios del Señor en el servicio de su pueblo”. Muestra este canon, nuevamente, que el ministerio de los sacerdotes tiene estrecha relación con la “*diakonía*”, con el servicio a los fieles cristianos, al Pueblo de Dios. El sentido de este canon puede ser mejor ilustrado con un pasaje de la Exhortación Apostólica Postsinodal “*Pastores dabo vobis*” del Papa Juan Pablo II:

La relación entre la vida espiritual y el ejercicio del ministerio sacerdotal puede encontrar su explicación también a partir de la caridad pastoral otorgada por el sacramento del Orden. El ministerio del sacerdote, precisamente porque es una participación del ministerio salvífico de Jesucristo, Cabeza y Pastor, expresa y revive su caridad pastoral, que es a la vez fuente y espíritu de su servicio y del don de sí mismo. En su realidad objetiva el ministerio sacerdotal es «*amoris officium*», según la ya citada expresión de San Agustín. Precisamente esta realidad objetiva es el fundamento y la llamada para un *ethos* correspondiente, que es el vivir el amor, como dice el mismo San Agustín: «*Sit amoris officium pascere dominicum gregem*». Este *ethos*, y también la vida espiritual, es la acogida de la «verdad» del ministerio sacerdotal como «*amoris officium*» en la conciencia y en la libertad, y por tanto en la mente y el corazón, en las decisiones y las acciones. (PDV, 24).

Para cumplir adecuadamente esta misión, el sacerdote necesita acudir permanentemente a algunos medios importantes: participar de la mesa de la Palabra y de la Eucaristía, participar en el sacramento de la penitencia, orar diariamente la liturgia de las horas, ejercitarse en los retiros espirituales, en la oración mental y en la devoción a la Santísima Virgen. Estas herramientas de espiritualidad hacen eco a lo que el concilio propone a los sacerdotes como medios relevantes en los números 13 y 18 de la *Presbyterorum Ordinis*.

También la PO 16 confirma la doctrina tradicional del celibato sacerdotal, pero la pone en relación con el servicio ministerial al afirmar que “es al mismo tiempo emblema y estímulo de la caridad pastoral y fuente peculiar de la fecundidad espiritual en el mundo” y, también que “por el celibato conservado por el reino de los cielos (...) se dedican más libremente en El y por El al servicio de Dios en los hombres”. En este mismo espíritu va a afirmar el canon 277 que “los clérigos están obligados a observar una continencia perfecta y perpetua por el Reino de los cielos y, por tanto, quedan sujetos a guardar el celibato, que es un don peculiar de Dios mediante el cual los ministros sagrados pueden unirse más fácilmente a Cristo con un corazón entero y dedicarse con mayor libertad al servicio de Dios y de los hombres.” El celibato sacerdotal, así presentado en el CIC 83, se inscribe en el contexto de los consejos evangélicos.

Los cánones 278 y 280 sobre las asociaciones de clérigos y la invitación a “una cierta vida en común”, hacen eco al número 14 de la PO que invita a una fuerte unión fraterna de los presbíteros con Cristo, con su obispo y entre sí. Se

trata de que el clérigo tenga en el presbiterio “una verdadera familia, cuyos vínculos no provienen de carne y sangre, sino de la gracia del Orden” y que esta fraternidad se concrete en asociaciones sacerdotales en virtud de las cuales “los sacerdotes se unen más estrechamente al Obispo y forman un estado de consagración en el que los sacerdotes, mediante votos u otros vínculos sagrados, se consagran a encarnar en la vida los consejos evangélicos” (PDV 74 y 81).

El canon 279 pide que los clérigos, aún después de haberse ordenado, continúen su formación intelectual: estudio de las ciencias eclesiásticas, reuniones para formación permanente y conocimiento de las ciencias humanas, especialmente las que son afines a las ciencias sagradas o al ejercicio del ministerio pastoral. Este canon se inspira en el número 19 de la PO, que tiene como trasfondo el propósito del Concilio Vaticano II de que la Iglesia establezca un diálogo más profundo con el mundo contemporáneo, con los intelectuales, con las culturas, con las otras confesiones cristianas y religiosas. El sacerdote debe prepararse para ese diálogo fe-cultura y para dar respuestas a los interrogantes que plantea la sociedad actual. Esto demuestra, también la preocupación del concilio y del nuevo código por la dimensión misionera de la vida del sacerdote en un mundo que dejó de ser “cristiandad” para convertirse en un mundo “secular”.

El canon 281 sobre la justa remuneración y la asistencia social refleja lo expresado en PO 20 y 21. Comentando este canon, José San José afirma:

El derecho a una justa remuneración y a la seguridad social, con la necesaria ayuda de los fieles (...) es un derecho privado fundamental que ha de ser protegido y va unido al instituto jurídico de la incardinación y de la disponibilidad ministerial. Es un derecho independiente de los bienes familiares, porque «todo trabajador merece su salario». El instituto clásico para la sustentación era el sistema benefical. Era un sistema precario por las desigualdades que provocaba, a lo que se añadía la capacidad administrativa del clérigo, que no siempre era buena, con lo que se atomizaban o perdían los bienes. El Vaticano II acaba con este sistema y encomienda al obispo velar por una justa y similar retribución para los sacerdotes que realizan tareas semejantes. Se trata de una retribución conveniente según la naturaleza del oficio y las circunstancias de lugar y tiempo. No se trata de un igualitarismo, pero tampoco de permitir diferencias hirientes e injustas. La provisión de los fondos se hará a través de las fundaciones propias, del patrimonio de la Iglesia o de las dotaciones del Estado, que debe preocuparse de todos sus miembros, también de los sacerdotes. Además, el derecho a una seguridad social para proteger a la persona en la enfermedad, invalidez o ancianidad, aplicando el principio de subsidiariedad si hay un sistema ya establecido por el Estado, ésta será la mejor opción; en caso contrario habrá que crear un fondo diocesano propio (2006, págs. 215-216).

Este sistema de remuneración, distinto al de los beneficios, refleja una mentalidad más cercana a la práctica de las primeras comunidades cristianas,

tal como nos las presenta la tradición lucana, es decir, fraternidad vivida en la comunión y participación de bienes.

Finalmente los cánones 282, 283, 284 y 285 se relacionan con PO 17 que hablan de la posición del presbítero respecto al mundo y los bienes terrenos, de la pobreza voluntaria y de la sencillez de vida. Tienen que ver con el tercero de los consejos evangélicos: la pobreza. Se trata de vivir una vida de testimonio acerca del relativo valor de los bienes terrenos, evitando cualquier apariencia de vanidad o de tener el oficio eclesiástico como negocio. En esto último ha sido un fehaciente testimonio la palabra y los hechos del Papa Francisco.

Tal vez el único aspecto que es muy explícito en la *Presbyterorum Ordinis* y que no lo es tanto en los cánones reseñados es el de la preeminencia de la función de enseñar, o función profética, o la evangelización, en la vida de los presbíteros. Aunque señalan la necesidad de que el presbítero se alimente de la Palabra de Dios, no destacan la trascendencia de esta función como sí lo hace el documento conciliar. Concluyendo este capítulo y habiendo demostrado las fuertes relaciones existentes entre el espíritu renovador del Concilio Vaticano II, los documentos conciliares, especialmente la *Lumen Gentium* y la *Presbyterorum Ordinis* y el nuevo Código de Derecho Canónico, se puede hacer propia la reflexión de Hervada:

¿Puede decirse verdaderamente que (el nuevo CIC) es el Código del Vaticano II? La respuesta es decididamente afirmativa (...) A medida que, a lo largo de estos meses de *vacatio legis* del nuevo CIC, he ido

estudiándolo, más me ha admirado la congruencia entre el nuevo CIC y los documentos conciliares. Una congruencia que no siempre se advierte en una primera lectura. (...) Hacer un CIC adaptado al Vaticano II, ha exigido una tarea ardua de *traducir* en leyes la doctrina eclesiológica del Vaticano II, desarrollar los mandatos al legislador que en sus documentos se contienen, modernizar las estructuras eclesíásticas de acuerdo con las intenciones conciliares, etc. Si esto no se tiene en cuenta, una primera lectura del CIC puede resultar un tanto desconcertante, al pasar inadvertidas las coincidencias por causa del distinto lenguaje. La técnica jurídica tiene recursos, conceptos y terminología propios, distintos de los teológicos. Teología y Derecho Canónico son ciencias que se distinguen por su objeto formal y, en consecuencia, por sus distintos modos de conceptualización. Las leyes tienen por finalidad ordenar las conductas y estructurar la sociedad, de acuerdo con unas ideas fundamentales -en el caso de las leyes canónicas esa idea fundamental es la que sobre la Iglesia da la fe, de acuerdo con los desarrollos magisteriales y, en su caso, con los que proporciona la eclesiología-, no la de presentar brevarios o resúmenes doctrinales, que es lo propio de los símbolos de la fe. Ordenar y estructurar la Iglesia según las directrices conciliares: éste es el fin del nuevo CIC, a cuya luz debe entenderse su redacción. Por eso, el nuevo CIC debe interpretarse en constante relación con los documentos conciliares. En ellos está la base para comprenderlo correctamente, de modo que sus distintas disposiciones han de ser interpretadas y aplicadas *ad mentem Concilii*. El mayor peligro que puede correr el

nuevo CIC es que termine por ser un vino nuevo recibido en los cueros viejos de mentalidades que no hayan asumido el espíritu y la letra del Vaticano II (Hervada, 1983, págs. 746-747)

CONCLUSIONES

Al terminar este trabajo en el que se ha hecho una extensa mirada a la concepción del sacerdocio y de la santidad en ciertos momentos clave de la historia, llega el momento de extraer algunas importantes conclusiones:

En primer lugar, se ha constatado cómo el sacerdocio del pueblo de Israel, en sus distintas etapas, tiene fuertes relaciones con el sacerdocio de los pueblos y culturas de sus alrededores en cuanto a sus rasgos y funciones principales de culto sacrificial, oracular y de instrucción. También en Israel, como en los demás pueblos, los sacerdotes se van conformando en un colectivo con propia organización y jerarquía, que poco a poco va adquiriendo un gran poder y ocupando posiciones de privilegio en la sociedad, hasta llegar a la institución del Sumo Sacerdocio y su prevalencia en el tiempo de Jesús. Precisamente, Jesús y la Iglesia primitiva van a cuestionar este sacerdocio que legitimó intereses y poderes, que centró su actuar en el culto sacrificial del Templo de Jerusalén, pero que descuidó otras funciones como la instrucción (que pasó a manos de escribas y fariseos). En este contexto, la santidad se entendió como separación, como consagración a Dios y, también como búsqueda de la perfección moral por el cumplimiento de la Ley.

Jesús y la Iglesia primitiva no se identifican con este sacerdocio ni con esta concepción de santidad. Al contrario, lo critican muy fuertemente y se apartan de él. Por ello, los ministerios y servicios en la Iglesia primitiva van a tener otro cariz, otro sentido: el ministerio es una “diakonía” en donde el mayor tiene que ser como el menor de todos y el que más sirve, su servicio es, ante todo, el

anuncio del evangelio, y la eucaristía se comprende como la Cena del Señor en donde se celebra la salvación y se anticipan los tiempos definitivos por vivencia del mandamiento del amor. La santidad se va a concebir como una unión cada vez mayor con Cristo y su mensaje, para acceder por Él a Dios Padre, movidos por el Espíritu Santo.

Esta primera conclusión es muy importante, pues muestra las diferencias entre los sacerdocios de las culturas de alrededor de Israel y del sacerdocio del pueblo de la Antigua Alianza, con los ministerios del Nuevo Testamento. La segunda conclusión, sin embargo, es la constatación de la formación y afianzamiento en la historia del sacerdocio cristiano como fruto del proceso de institucionalización de las comunidades cristianas. Institucionalización necesaria, pues estaba de por medio la supervivencia del cristianismo, pero que se orientó hacia la consolidación de un sacerdocio como autoridad patriarcal, que era depositaria de todos los carismas y que tenía una posición dominante sobre el “pueblo”, que ya no se denomina “comunidad”. También en este contexto, la Eucaristía y la celebración de los sacramentos van a tener una importancia excepcional que perderá el anuncio y la predicación. Poco a poco el sacerdocio cristiano tomará rasgos más cercanos al sacerdocio judío que al ministerio de la primitiva Iglesia.

Este será el ambiente existente en la época de la reforma protestante. Y el Concilio de Trento, en su afán de responder a la reforma, va a ratificar con sus cánones la práctica eclesial del momento. El concilio, que no pretendió nunca ser holístico en la presentación de la doctrina, se convirtió, sin embargo, en el

referente de los siguientes siglos, hasta nuestra época contemporánea. La visión del sacerdocio es especial: la ordenación sacerdotal se separa de su vinculación con la comunidad cristiana; la vinculación doctrinal entre sacrificio y sacerdocio es clara, pues el sacerdote es visto ante todo como un ministro del culto, especialmente de la Santa Misa celebrada como sacrificio incruento; la perspectiva de la doctrina sacerdotal no es eclesiológica sino sacramental; interesa la feligresía como jurisdicción, como “beneficio”; relega la dimensión profética, es decir, la predicación de la palabra y, finalmente, la santidad del sacerdote se resuelve de manera vertical, en la relación del ministro con Cristo, sin relación con los hombres.

Sin desconocer movimientos de espiritualidad sacerdotal que durante los siglos postridentinos propusieron regreso a las fuentes y destacaron aspectos clave de la espiritualidad y la santidad sacerdotal, este fue el panorama que heredó el Código de Derecho Canónico de 1917. Compiló la normatividad de la Iglesia con todos los elementos doctrinales vigentes, especialmente los dados por el Concilio de Trento y el magisterio posterior. Esta es la situación que va a pedir el Papa Juan XXIII que se renueve cuando convoca el Concilio Vaticano II y, al mismo tiempo, pide que se revise el CIC 17.

Finalmente, la última conclusión es una respuesta a la pregunta que guió este trabajo: ¿se puede afirmar, sin temor a equivoco, que el nuevo código y los cánones sobre los derechos y deberes de los sacerdotes, especialmente el deber de la búsqueda de la santidad, sí reflejan el espíritu de renovación de la Iglesia querido por el Concilio Vaticano II? La respuesta es un sí radical, no

sólo por lo que se anotó más arriba sobre la correlación entre cánones y decreto, sino por el pensamiento de fondo que rigen estos dos documentos. En efecto, el vocabulario que utilizan es significativo: se habla de presbíteros y de ministros, no sólo de sacerdotes. Definen el sacerdocio ministerial en relación a una profunda unión con Cristo Sacerdote, Cabeza y Pastor y la espiritualidad presbiteral como un esfuerzo por unirse y configurarse más con Cristo. Muestran, también la profunda relación del ministerio con la comunidad cristiana, al insistir en que el sacerdocio se constituye para servir al Pueblo de Dios en orden a la economía de la salvación. Insiste más en lo que une al presbítero con el Pueblo de Dios que en lo que lo separa. Todos estos elementos corrigen desviaciones históricas del espíritu del ministerio en el Nuevo Testamento y aspectos del sacerdocio que en el afán de la contienda con la reforma protestante se descuidaron. El CIC 83 logró traducir en leyes la eclesiología de regreso a las fuentes del Nuevo Testamento y de la auténtica Tradición de la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, R. (1998). *Del movimiento de Jesús a la Iglesia Cristiana - Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Estella: Verbo Divino.
- Alberigo, G. (1965). Reflexiones sobre el concilio de Trento con ocasión del centenario. *Concilium*, 78-99.
- Alonso Shoekel, L. (1991). *Diccionario Bíblico Hebreo - Español*. Valencia: Institución San Jerónimo.
- Augsburger, D. A. (2004). Autoridad clerical y ordenación en la Iglesia cristiana primitiva. En N. W. Vyhmeister (Ed.), *Mujer y ministerio* (M. T. Margarita Biaggi de Wainz, Trad., pág. 274). Berrien Springs, MI: Andrews University Press.
- Auneau, J. (1990). *El sacerdocio en la Biblia*. Estella: Verbo Divino.
- Barriocanal, J. (2010). El sacerdocio en el Antiguo Testamento. *Reseña Bíblica* 65, 5-14.
- Biblia de Jerusalén (1973). Bilbao: Desclee de Brouwer
- Bourgeois, H., & Sesboüé, B. (1996). La doctrina sacramental del Concilio de Trento. En H. Bourgeois, B. Sesboüé, & P. Tihon, *Los signos de la salvación - Historia de los dogmas* (págs. 113-158). Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Código de Derecho Canónico. (1983). Edición bilingüe comentada. Universidad Pontificia de Salamanca.
- Código de Derecho Canónico. (1992). Edición anotada. Universidad de Navarra.
- Concilio Vaticano II. (1997). Documentos completos. Ed. San Pablo.
- Congar, Y. (1973). *Ministerios y comunión eclesial*. Madrid: FAX.
- De León, E. (2006). Historia del Derecho de la Iglesia. En M. Cortés, & J. (. San José, *Derecho Canónico I: El Derecho del Pueblo de Dios - Profesores de la U P de Salamanca* (págs. 3-34). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Dianich, S. (1988). *Teología del ministerio ordenado - Una interpretación eclesiológica*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Duke, R. (1987). The Portion of the Levite: Another Reading of Deuteronomy 18:6-8. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 106, No. 2, 193-201.

- Esquerda Bifet, J. (1976). *Teología de la espiritualidad sacerdotal*. Madrid: Ed. Católica.
- Fontbona, J. (2010). El sacerdocio en Hebreos. *Reseña Bíblica* 66, 27-34.
- Garrone, G. M. (1977). *El sacerdote*. Madrid: Central Catequética Salesiana.
- Gross, H., & Grotz, J. (1979). Santidad. En H. Fries, *Conceptos fundamentales de la Teología* (págs. 626-635). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Hervada, J. (1983). El nuevo Código de Derecho Canónico: visión de conjunto. *Scripta Theologica* 15, 743-750.
- Leon-Dufour, X. (1965). Santo. En X. Leon-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica* (págs. 740-744). Barcelona: Herder.
- Molinari, P. (1987). Santo. En S. De Fiore, T. Goffi, & A. Guerra, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (págs. 1242-1254). Madrid: Verbo Divino.
- Otero, T. (2010). Sacerdocio y sacerdotes en el Nuevo Testamento. *Reseña Bíblica* 65, 15-26.
- Paredes, J. (1998). Concilio de Trento. En J. Paredes, M. Barrio, D. Ramos-Lisson, & L. Suarez, *Diccionario de los Papas y Concilios*. Barcelona: Ariel.
- Pikaza, J. (2007). *Diccionario de la Biblia - Historia y Palabra*. Navarra: Verbo Divino.
- Rodríguez, P. (1983). El nuevo Código de Derecho Canónico en perspectiva teológica. *SCRIPTA THEOLOGICA* 15, 751-766.
- Salinas, C. (2012). La participación del arzobispo de Montevideo, Mariano Soler, en los inicios del proceso de codificación del derecho canónico de 1917. *Revista Chilena de Historia del Derecho*, 1279-1300.
- San José, J. (2006). Los ministros sagrados o clérigos. En T. Bahillo, C. Myriam, J. Díaz, E. De León, & J. San José, *Derecho Canónico - I: El Derecho del Pueblo de Dios* (pág. 479). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sánchez, J. (1999). *Escritos paulinos*. Estella: Verbo Divino.
- Sánchez, L. (2010). Cristo, sacerdote: la carta a los Hebreos. *Reseña Bíblica* 65, 37-46.
- Schillebeeckx, E. (1983). *El ministerio eclesial*. Madrid: Cristiandad.
- Vanhoye, A. (1980). *El mensaje de la carta a los Hebreos*. Estella: Verbo Divino.

Vanhoye, A. (1990). Sacerdocio. En P. R. Rossano, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica* (págs. 1734-1747). Madrid: Ediciones Paulinas.