

# SACERDOCIO

- I. Sagrada Escritura
- II. Historia de los dogmas
- III. Elaboración sistemática

## I. *Sagrada Escritura*

1. *Introducción.* La aparición del concepto cristiano de sacerdocio dentro de la revelación trajo consigo serias dificultades. Por un lado, la certeza de que una Providencia divina domina en la historia permite pensar que la idea y las manifestaciones históricas del sacerdocio representan un anhelo de la humanidad hacia el verdadero sacerdocio de Cristo. En el pueblo de → Israel y en la doctrina del AT esta intención general se convierte en una preparación inmediata. Hoy todos están de acuerdo en atribuir al culto que se celebraba en el pueblo escogido una importancia mucho mayor —ya incluso en la predicación de los → profetas— que la que pretendían atribuirle las exageraciones del liberalismo. El templo de Jerusalén y su liturgia, el sumo sacerdote y el sacerdocio levítico ocupan un lugar central en el culto. En el judaísmo palestinese (2 Mac 2,17; Jub 16,18; 33,20) y alejandrino (Filón), así como entre las comunidades del Mar Muerto (cf. G. Molin, *Die Söhne des Lichtes*, Viena 1954, 143-146), se había extendido una espiritualidad sacerdotal que decía relación al pueblo entero consagrado a Yahvé y que venía preparada por Ex 19,6 y la doctrina del Déutero-Isaías (especialmente 61,6). Por otro lado, sin embargo, la idea del sacerdocio existente en el mundo helenístico se encontraba tan viciada que habría de oscurecer más que iluminar lo que Cristo había revelado. En tiempos de Jesús también el sacerdocio judío se había hundido en la decadencia propia de la casta sacerdotal.

Pero la razón principal de estas dificultades estaba en el hecho de que → *Jesucristo* introdujo con su persona un concepto profundamente nuevo, el cual dejó intactas, ciertamente, las estructuras humanas creadas por Dios, pero las llenó de un nuevo contenido, en un plano «divino».

C. Mohrmann ha analizado muy bien las leyes que rigen la aparición y el desarrollo de un nuevo lenguaje en el pensamiento cristiano antiguo. Tales leyes se aplican de un modo notable en aquel proceso histórico de desarrollo mediante el cual el mundo cristiano adquiere conciencia del sacerdocio que le es peculiar. Los primeros cristianos crearon el concepto cristiano de sacerdocio y lo situaron en una perspectiva exacta tan sólo porque Cristo y los → apóstoles les apartaron de las ideas y vocablos extendidos en el mundo pagano y judío que podrían haberlos inducido a error. Una vez que este concepto adquirió vigencia y se consolidó en la Iglesia apostólica, las generaciones posteriores pudieron pensar de nuevo, sin peligro inmediato de error, la misma realidad en cuanto a sus relaciones de analogía con los conceptos del AT y, más tarde, también con los del mundo pagano.

En esta investigación debemos, pues, distinguir bien tres cosas: la reali-

dad viva, la cual existió desde el comienzo de la → Iglesia; la conciencia creciente de esa realidad en el pensamiento cristiano, y, finalmente, los múltiples vocablos que han servido de expresión lingüística provisional o definitiva a esa reflexión (cf. C. Mohrmann, *Wortform und Wortinhalt*: MThZ 7 [1956] 99-144 [bibliografía]).

2. *Fundación por Jesucristo.* a) *Llamada y envío de los «Doce».* Jesús eligió por propia iniciativa a «los Doce» (símbolo de la Iglesia) «para que estuvieran con él». Durante el tiempo de su vida los formó y educó de manera especial, haciéndoles participar en su propia misión: los Doce debían predicar el → reino de Dios, curar a los enfermos, expulsar a los demonios (símbolo mesiánico de la victoria sobre el pecado) para, de este modo, «ganar para Dios a su pueblo» (cf. Jn 1,35-51; Mt 9,9; 10,1-42; Mc 3,13-19; 6,7-13; Lc 6,12-16; 9,1-6).

b) *La naturaleza de este envío* consiste sobre todo en que «los Doce» son, en cierta manera, igual que Jesucristo y actúan como él. Cristo se revela como el Profeta, y ellos deben predicar como él. Cristo se revela como el Siervo de Dios, y ellos deben ser «pequeños» como él (servidores y discípulos; Mt 10,40-42; 18,1-4; Mc 9,33-37; Lc 10,46-48). Cristo es el Pastor (Mt 2,6, etc.), y también lo son Pedro (Jn 21,15-18) y los demás jefes de comunidades (1 Pe 5,2). Igual que Yahvé, Cristo es la roca de Israel, la piedra angular, y también lo son Pedro (Mt 16,13-20) y los demás apóstoles (Ef 2,20; Gál 2,9; Ap 21,14). Cristo sufrirá por el reino de Dios, y también sus discípulos serán perseguidos (→ imitación).

*La esencia de la vocación* de «los Doce» consiste en que son *enviados* por Cristo, de igual manera que él es el Enviado del Padre con el poder del Espíritu (Jn 20,21-23; cf. 16,7-15; 17,17-19). El que los recibe, recibe a Cristo (Mt 10,14; 10,40-42; Mc 9,33-37; Lc 10,48). Este era también el convencimiento de la Iglesia primitiva, que se pone de manifiesto en el final de los evangelios (predicación a todos: Mt 28,16-20). Los apóstoles deben obrar los mismos → «signos» (mesiánicos) que Cristo (Mc 16,14-20) y recibirán su Espíritu como fuerza para dar → testimonio (Lc 24,49s; Hch 1,8; → Espíritu Santo).

Es seguro que por este motivo se dio a «los Doce» el nombre de «apóstoles». Aun cuando en el griego profano el vocablo ἀπόστολος no tiene este sentido, en los LXX el verbo ἀποστέλλειν es usado con frecuencia en el sentido de envío religioso e incluso divino (cf. Jn 13,16). Es probable que el vocablo ἀπόστολος sea la traducción griega del concepto rabínico מְשֻׁלָּם, aun cuando no está aclarado si fue ya Cristo mismo o fue sólo la Iglesia primitiva quien lo empleó de ese modo. En el evangelio, la designación corriente es «los Doce» o «sus discípulos».

3. *Realidad viva, doctrina explícita y terminología propia.* a) *Realidad originaria del apostolado.* Bajo la guía de Pedro y de los que sobresalían especialmente en el círculo de los apóstoles, éstos prosiguen espontáneamente, después de la fiesta de Pentecostés —que corrobora la naturaleza carismática

de su misión universal (Hch 1,8s)—, el envío de su Señor, el cual continúa estando presente de manera viva entre ellos (cf., entre otros pasajes, Jn 20, 29; 1 Pe 1,8). El concepto de «apóstol» presenta, sin embargo, una evolución. En cuanto son fundamento de la Iglesia, «los Doce» poseen una autoridad única: ellos son los testigos privilegiados de la vida y de la → resurrección del Señor (Hch 1,21; Jn 15,27). Son, por tanto, «apóstoles» en el sentido pleno de la palabra: lo son por voluntad directa de Cristo y por la plenitud del Espíritu; ellos son la semilla y el núcleo de la Iglesia (Mt 19,28; Lc 22,30; Ap 21,14). Matías (Hch 1,24-26), → Pablo (testigo de la resurrección: 1 Cor 15,7; misión entre los paganos; obra los mismos prodigios que los apóstoles: 2 Cor 12,11-13), Santiago, cabeza de la Iglesia de Jerusalén (probablemente por ser «hermano del Señor»; también él es testigo de la resurrección: 1 Cor 15,7), y tal vez los otros «hermanos del Señor» alcanzan la misma categoría que los apóstoles por una intervención divina especial. Bernabé, Silvano, Andrónico y Junias recibirán más tarde el título de «apóstoles», pero en un sentido aún más secundario y más amplio. Son enviados por Pablo, pero con la misión universal de predicar el → evangelio; en esto parece consistir el punto común de la analogía. Una vez más volvemos a encontrar a los «apóstoles» en la Didajé (11,3-6). Después de esta época desaparece el sustantivo ἀπόστολος como concepto significativo de una institución.

b) *Diferenciación posterior de la autoridad religiosa en la Iglesia apostólica.* Tal vez no sea jamás posible saber con certeza cuál fue la evolución exacta de las formas de la autoridad eclesiástica en la Iglesia apostólica y posapostólica. Por un lado, la Iglesia tardó bastante en darse cuenta de su independencia fundamental con respecto al judaísmo. Este estado de incertidumbre inicial, al que se añadía el hecho de que los apóstoles y los primeros cristianos fueran judíos, explica por qué aquéllos, al edificar la Iglesia, se dejaron inspirar por la estructura propia de la Sinagoga. Más aún: la evolución no parece haberse desarrollado de manera uniforme, ni temporal ni geográficamente. Esto no tiene por qué preocuparnos, pues es ésta la época de la → revelación en la realización, y la Iglesia se encuentra en un estado en que va formándose bajo el impulso directo y extraordinario del Espíritu. No podemos esperar ya aquí una terminología fija.

Antes de intentar explicar los detalles debemos aceptar un hecho central y vivo en la conciencia. Los apóstoles reclaman el derecho de nombrar *colaboradores* suyos en su actividad ministerial. La autoridad de éstos tiene como rasgo peculiar el que la ejercen en *dependencia* de la autoridad de aquéllos. Esta cesión parcial de una autoridad santificada es tanto más significativa cuanto que la Iglesia apostólica siguió estando plenamente convencida de que tal autoridad tenía su fundamento únicamente en un envío expreso del Señor, envío que, por lo demás, era corroborado por los dones carismáticos del Espíritu.

Es probable que el envío de los setenta discípulos —atestiguado únicamente por Lucas (Lc 10; Lucas presenta a Cristo hablándoles igual que a los «Doce») — sea al menos —si no es algo más— un capítulo de la teología

paulina sobre la autoridad de los «ancianos». El número de setenta alude claramente a una larga tradición judía: a los «varones ancianos» que Moisés hubo de congregarse a su alrededor, por mandato de Yahvé, para que gobernasen «con él» al pueblo y que participaron de su espíritu (el espíritu de la autoridad; cf. Nm 11,16s). Semejante interpretación nos parece tanto más fundada cuanto que el texto de las más antiguas ordenaciones de «presbíteros» («ancianos») contiene la alusión a Nm 11,16s, y ello ocurre además en una oración que está más llena de imágenes del AT que los prefacios de la consagración de los «obispos». Es probable, por ello, que la institución de los «ancianos» como colaboradores de los apóstoles proceda de usos judíos y fuese concebida teológicamente en el sentido de Nm 11,16s, es decir, como participación en el espíritu del → ministerio apostólico.

La expresión πρεσβύτερος pudo aplicarse al principio también a los apóstoles (Hch 11,30; 1 Pe 5,1; 2 Jn 1; 3 Jn 1). En Jerusalén, los πρεσβύτεροι son citados de ordinario en una misma lista con los apóstoles, a los que circundan como una especie de consejo. Volvemos a encontrarlos en las comunidades fundadas por Pablo: ellos dirigen la Iglesia local en nombre suyo (Hch 14,23). Se podría ver en esto una institución de índole más bien misionera, en la cual influyó a la vez la estructura sinagoga de las comunidades judías de la diáspora.

En tales comunidades aparece también otro nombre: ἐπίσκοπος (→ obispo; Hch 20,28), que es de origen griego o esenio. Durante mucho tiempo parece haber sido sinónimo de πρεσβύτερος (cf. Hch 20,17.28), tal vez porque un πρεσβύτερος podía ser llamado a presidir el colegio de los «ancianos». La terminología paulina no es, por lo demás, en modo alguno una terminología fija (1 Cor 12,28; Rom 12,4.8; 1 Tes 5,12; Ef 2,20; 3,5; 4,11).

Todavía surgen otros colaboradores de los apóstoles que no parecen estar vinculados necesariamente a una Iglesia local; éstos son especialmente los «profetas», como, por ejemplo, los de Antioquía (también los διδάσκαλοι, Hch 13,1; 1 Cor 2,28; Ef 4,11), los cuales poseían una autoridad que implicaba incluso la potestad de intervenir en la → liturgia (Hch 13,3s). Hubo también, con toda certeza, «profetas» que no estaban investidos de una autoridad eclesiástica (1 Cor 14,37). Sería arriesgado, sin embargo, denegarles autoridad a *todos* ellos. La separación de ministerio y carisma contradice formalmente a la doctrina del NT. Pero igualmente sería equivocado exigir que en esta época de estabilización de la Iglesia hubiese formas institucionales dotadas de condiciones de validez rígidamente fijada para las consagraciones que se pareciesen a las de tiempos posteriores.

En las epístolas pastorales descubrimos un tercer estadio en el desarrollo de la autoridad eclesiástica que se aproxima a las estructuras del llamado catolicismo primitivo. Por ello, muchos autores no católicos piensan que estos documentos son de mediados del siglo II. Pablo se dirige a Tito y a Timoteo, que han recibido de él, y como él, una autoridad sobre varias comunidades, las cuales son dirigidas, en el propio lugar y sitio, por πρεσβύτεροι o también ἐπίσκοποι nombrados por ellos (Tit 1,5; 1 Tim 5,17). Por vez primera encontramos una alusión a un rito de ordenación (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6): la

imposición de manos por Pablo y por los ancianos y la oración. También debe destacarse la importancia de una intervención del Espíritu (1 Tim 1,18). Tito y Timoteo no son denominados ya «apóstoles» y, evidentemente, tampoco ἐπίσκοποι, aun cuando desempeñen ya la tarea propia de éstos (nacimiento de la *successio apostolica*, tanto por el rito de la transmisión del ministerio como por la fidelidad a la doctrina recibida).

Sin que se nos den explicaciones más concretas acerca de él, encontramos todavía un tercer ministerio: los διάκονοι (los «siete» de Hch 6,1-7 fueron probablemente para la comunidad griega los primeros «presbíteros» de Jerusalén), que algunas veces son nombrados juntamente con los ἐπίσκοποι (Flp 1,1; 1 Tim 3,1 y 3,12s). El vocablo διάκονος es, en el NT sobre todo, la expresión peculiar con que se designa el ministerio de Cristo y de sus colaboradores; con ello queda distinguido esencialmente este ministerio santo de toda otra forma de autoridad religiosa o profana.

El punto de enlace con la época posapostólica aparece menos claro. Se cita en general, como primera indicación del episcopado monárquico y vinculado a un lugar, la comunidad de Jerusalén y el «ángel de la comunidad» (Ap 1-3). Pero estas últimas referencias tienen valor tan sólo en la medida en que se encuentran confirmadas por la tradición posterior.

4. *¿Autoridad sacerdotal?* Hemos aducido razones por las cuales probablemente la Iglesia apostólica jamás llamó «sacerdotes» a los dirigentes de sus comunidades. En este punto, el NT permanece fiel al AT: piensa en el «sacerdocio regio» del pueblo escogido (1 Pe 2,5-9; Ap 1,6; 5,10; 20,6). En las comunidades judeo-cristianas se elabora una notable teología del sumo sacerdocio de Cristo (Heb 2,17, etc.), que representa el punto básico de partida para la reflexión que se realiza acerca de la naturaleza sacerdotal del ministerio cristiano (1 Tim 2,5-7; 2 Cor 8,23, δόξα Χριστοῦ, compárese con Jn 17,22, donde δόξα debe ser entendida en su sentido pleno; cf. también 1 Cor 3,9).

Todo sacerdocio viene definido por su *función mediadora* en la → palabra y en el culto. No hay duda de que el «servicio de la palabra» constituye lo peculiar de la autoridad de los apóstoles (Hch 6,2-4) y de la que éstos transmiten. Pero existen también serios indicios de que los dirigentes de las comunidades cristianas presidían asimismo el culto (Hch 6,4; 13,1-3). Los textos clásicos se refieren a la administración de los sacramentos (Hch 8,15-18; 19,6; Sant 5,14; en especial Lc 22,19; 1 Cor 11,25 y Hch 2,42.46 entre otros). Podemos añadir que las fórmulas de saludo con que comienzan o acaban las epístolas se hallan inspiradas en las palabras de la bendición que, en la sinagoga, podían impartir únicamente los sacerdotes judíos (Nm 6,24-26; Sal 24,5, etc.).

## II. *Historia de los dogmas*

1. *Fijación del legado apostólico.* a) *Las estructuras jerárquicas.* Puede afirmarse que durante el siglo II se pasa del colegio local de los πρεσβύτεροι-ἐπίσκοποι, dirigido por un apóstol o un discípulo de los apóstoles (potestad apostólica), a un colegio de presbíteros, dirigido por un presbítero que lo preside, y muy pronto por un ἐπίσκοπος, el cual tenía los poderes apostólicos. Esta evolución parece haber comenzado en la comunidad de Jerusalén, haberse consolidado más claramente en las comunidades joánicas y haber pasado, con un cierto retraso, a las comunidades misionales de Pablo. Lyon y Alejandría parece que fueron las ciudades que durante más largo tiempo conservaron los elementos de la antigua tradición (ordenación del presidente por los ancianos que le rodeaban).

b) *Teología del sacerdocio.* Clemente Romano (hacia el año 96) presenta la primera teología del sacerdocio con una terminología todavía insegura. Basa la τάξις sacerdotal en la voluntad de Cristo y de los apóstoles, la compara con la jerarquía del AT y hace claras alusiones a la liturgia (1 Clem 40-44). Ignacio elabora una teología mística del obispo, el cual dirige la comunidad local junto con sus presbíteros y diáconos. El obispo (presbítero-presidente) preside el culto. Al mismo tiempo, Ignacio y Policarpo son «obispos» de toda Siria y Asia (potestad apostólica). En Hegesipo, Ireneo y Tertuliano se pone de manifiesto por vez primera un conocimiento claro de la *successio apostolica*, preparado por Clemente Romano.

c) *Terminología definitiva.* Durante el siglo II la terminología permanece todavía indecisa, si bien Ignacio es el primero que atestigua la distinción entre «obispo», «sacerdote» y «diácono». Los primeros que emplean la expresión «sacerdote», tras su adopción muy primitiva, pero indirecta por Clemente, son Tertuliano, Hipólito y Eusebio. Es digno de notarse que Hegesipo y Polícrates de Efeso, ambos de origen semita (?), comparen a Santiago de Jerusalén y a Juan con el sumo sacerdote judío (Eusebio, EH II, 23,6, y V, 24,3).

d) *Primera manifestación litúrgica.* En su *Traditio Apostolica*, que pasó a formar parte de los textos de las liturgias orientales, Hipólito nos ha legado la primera elaboración de una teología litúrgica, expresada además en una terminología ya muy elaborada.

2. *Evolución de la doctrina.* a) *La Iglesia de los mártires.* La tradición de los primeros Padres adquiere consistencia. *Sacerdos* por excelencia sigue siendo el obispo (Cipriano), llamado también *vicarius Christi*. Se afirma claramente la naturaleza espiritual de la salvación, pero a la vez no se duda en vincular estrechamente esta → salvación a la autoridad visible del obispo. Por otro lado, se acentúa tanto la unidad viva de obispo y pueblo que la *ecclesia* coincide precisamente con esa unidad. Finalmente, el obispo —llamado «príncipe» por Hipólito y Orígenes— mantiene su carácter eminentemente pneumático, hasta el punto de que de ordinario se suele referir 1 Cor 2,14-16 al obispo.

b) *La Iglesia de los Padres.* A partir de Constantino, los obispos adquieren en el Imperio una posición destacada que se asemeja a la de los senadores. Sin embargo, dos corrientes opuestas ponen en peligro en ocasiones el puesto central del obispo. En primer lugar, la poderosa corriente del → monacato, la cual se mantiene en los países celtas hasta el siglo XI y ha influido decisivamente hasta nuestros días en la configuración de la → Iglesia oriental. Esta corriente monástica refuerza la autoridad del *homo spiritualis*. El ejemplo de los grandes obispos, un Ambrosio, un Agustín, un Crisóstomo, un Gregorio —que muchas veces eran a la vez también monjes—, demuestra que el ministerio episcopal consiguió asimilar esta corriente «espiritual». El obispo mismo es, de una manera preeminente, un hombre «espiritual», que prolonga así la tradición carismática. Mientras las diócesis aumentaban en número (sobre todo en el norte de Africa durante la crisis donatista), observamos en el siglo III el nacimiento y desarrollo de los *tituli* (parroquias), con lo cual el presbiterado adquiere una cierta independencia. Más tarde, la creación de archidiaconados y decanatos y su inserción en el sistema feudal refuerzan la independencia de los sacerdotes frente a la autoridad de los obispos. Paralela a esto surge, junto a la tradición de los libros litúrgicos y junto a la doctrina de los papas y de ciertos obispos acerca de la naturaleza del *secundi meriti munus*, otra tradición que atenúa significativamente la diferencia entre sacerdote y obispo; así, san Jerónimo (reacción contra el influjo de los diáconos romanos), pero también Crisóstomo y los *Canones Hippolyti*.

c) *La Iglesia de la Edad Media.* Los obispos conservan la potestad de ordenar, confirmar (→ confirmación) y absolver (penitencia pública; cf. → penitencia) y además la jurisdicción sobre su diócesis. Simultáneamente, la autoridad y el radio de acción de los sacerdotes se extienden. Esta situación se pone claramente de manifiesto en la evolución del *Pontificale Romanum* hoy vigente. En lo que respecta a la relación entre obispos y sacerdotes, la cuestión más importante es la de las relaciones jurisdiccionales, mientras que se va olvidando poco a poco la naturaleza estrictamente sacramental de la consagración episcopal, sobre todo a partir del momento en que Pedro Lombardo recogió la doctrina de san Jerónimo —transmitida por Rabano Mauro y Amalario de Metz— según la cual la consagración episcopal no es un sacramento. En adelante, el sacerdocio se define por la *potestas in corpus eucharisticum*. Es preciso añadir, sin embargo, que la *potestas in corpus mysticum*, por la que se define al episcopado, conserva un carácter cuasisacramental en los teólogos más destacados; por ejemplo, en Tomás de Aquino. El rito de la ordenación sacerdotal consiste en la *traditio instrumentorum* (influjo de la teología del *ordo* y del ceremonial de la investidura), cosa que confirmó el Concilio de Florencia (DS 1326).

d) *La crisis de la época moderna.* El gran cisma occidental inicia la crisis del poder eclesiástico (→ Reforma protestante) y plantea la cuestión de las relaciones de principio entre el episcopado y el primado pontificio (piénsese en el conciliarismo y el galicanismo). El Concilio de Trento no se atrevió a tocar este problema, contentándose con condenar los errores más próximos

de los protestantes (DS 1763-1778). El Concilio Vaticano I sólo pudo definir la naturaleza del primado (→ papa) (DS 3059-3075). El 30 de noviembre de 1947, Pío XII restableció la imposición de manos como rito de ordenación de las tres órdenes mayores (DS 3857-3861). En nuestra época, la renovación de la teología de la Iglesia hace más urgente aún solucionar los mencionados problemas, a los que se añaden cuestiones teóricas y prácticas acerca del diaconado. Esto no tiene por qué causarnos extrañeza. La Iglesia se enfrenta al deber providencial de repensar su misión universal en concordancia con las estructuras fundamentales creadas por Cristo. Tiene que solucionar la tensión existente entre la necesaria → unidad (primado) y la diversidad (episcopado local), entre la radicación territorial de la Iglesia (clero diocesano y parroquia) y su movilidad universal (clero regular), entre el poder de jurisdicción y el poder de consagración, que tiene raíces más hondas (→ derecho canónico).

### III. *Elaboración sistemática*

Teniendo en cuenta el gran número de problemas y de soluciones presentadas, nos parece más útil señalar sencillamente los principios fundamentales de una teología equilibrada acerca de la ordenación sacerdotal y las razones teológicas que la fundamentan.

1. *Perspectivas correctas.* Cuando el pensamiento humano intenta dar solución a un problema complejo adopta por necesidad una decisión previa al elegir la perspectiva fundamental desde la que accede a él. Por ello resulta tanto más importante indicar cuáles son las perspectivas correctas.

a) *Perspectiva cristológica.* Tanto en el plano de la especulación como en el de la espiritualidad sacerdotal resulta absolutamente necesario elaborar una teología de la ordenación que arranque de la idea de la → *participación* en el sacerdocio único de Cristo. El concepto pleno de «participación» no significa una coordinación entre dos realidades por desiguales que sean, sino una inclusión que, lejos de añadir nada nuevo, hace realidad en el plano de la historia la acción redentora de Cristo. Esta acción es necesariamente *realizada* (en el sentido pleno de esta palabra) por el → Espíritu Santo. Institución y carisma son, pues, inseparables. El ministerio es ante todo un servicio santo (*διακονία*).

b) *Perspectiva eclesiológica.* El sacerdocio no constituye la Iglesia ni se contrapone sin más a la comunidad de los fieles; por el contrario, está inmerso en la Iglesia como función sagrada peculiar (*mediator Dei*) y como *diakonia*, se halla inmerso en el pueblo de Dios, constituido y santificado por el → bautismo y la → confirmación (sacerdocio regio) y unido en la → eucaristía. Pero esta Iglesia es una realidad santa, está unida a Cristo como cuerpo suyo (línea descendente de la santificación por la → gracia) y como esposa suya (línea ascendente del sacrificio, de la → fe, que tiene su expresión en la → oración y en el culto); y esto ocurre en un mundo que se encuentra



caracterizado por sus relaciones interhumanas. Existe, pues, una prioridad de lo ontológico sobre las estructuras jurídicas, prioridad que no significa, desde luego, ni separación ni contraposición.

c) *Perspectiva sacramental*. El sacramento de la ordenación cimienta ante todo la naturaleza de la Iglesia como sacramento originario del Señor muerto y resucitado. Es Cristo en su sacerdocio el que santifica, el que nos habla y nos gobierna.

d) *Perspectiva personal*. La ordenación implica una vocación de la → persona (fundamento de una espiritualidad sacerdotal). Pero esto no quiere decir un poder individual, sino corporativo. Por ello, la Iglesia es gobernada por el *ordo episcoporum* en comunidad con el papa (teología de los concilios [→ concilio]; éstos son ciertamente *iuris ecclesiastici*, pero revelan en su profundidad la naturaleza del episcopado en la medida en que los obispos son efectivamente sucesores del «colegio de los apóstoles»). En este ejercicio de su ministerio, el episcopado es auxiliado por el presbiterio y por los diáconos.

2. *Los conceptos*. a) *Esencia del sacerdocio*. Definir el sacerdocio —aun cuando se defina por sus realizaciones más altas (ofrecimiento del sacrificio eucarístico)— es falsear el problema. En la Sagrada Escritura el sacerdocio es definido por su función mediadora entre Dios y los hombres en la nueva → alianza (el culto, con su dialéctica de sacrificio y sacramento; *diakonía* de la palabra y de la dirección autoritaria). La doctrina del ministerio apostólico, la antigua tradición teológica y litúrgica, la práctica de la Iglesia nos obligan a ver la plenitud del sacerdocio en el ministerio episcopal.

b) *El «carácter»*. El carácter sacramental que se confiere en la ordenación implica ciertamente una cualificación ontológica, la cual tiene su expresión en el plano de la jurisdicción eclesiástica. Cuando se materializa este aspecto ontológico, se llega a un «clericalismo metafísico». Los sacerdotes continúan siendo ante todo fieles. El carácter sacerdotal parece distinguirse, pues, del carácter del bautismo y de la confirmación por el hecho de que implica por principio una función. Por otro lado, tal *función* no se limita a la ejecución de ciertos actos sacerdotales, sino que es conferida a una *persona*. En esto reside el fundamento de la gracia sacramental de la ordenación, y así es como ésta recibe una tarea mediadora y una misión en el *ministerium*, *magisterium* y *regimen*.

3. *Método teológico*. a) *La «praxis ecclesiae»*. Es claro que la teología del sacerdocio debe fundarse en la Escritura y en la tradición, la cual se expresa particularmente en la *praxis ecclesiae*. Este argumento ha influido de hecho sobre la teología del sacerdocio, especialmente en lo que respecta a la distinción entre episcopado y presbiterado. No cabe duda de que a veces ha habido sacerdotes que han ordenado a otros sacerdotes (Lyon y Alejandría en los primeros siglos; Willehad y Ludgerio en tiempo de Carlomagno; entre el siglo xv y el xvi, con indulto pontificio). Estas eran excepciones, y en todo tiempo se las ha considerado como tales. Es completamente ilógico

pretender definir la esencia de algo por casos que son evidentemente excepciones. Aceptamos la validez de tales ordenaciones, pero en una síntesis teológica no podemos incluirla más que bajo la consideración de su carácter de excepción. Se trata del empleo del poder dado por Cristo a la Iglesia para la administración extraordinaria de los → sacramentos (economía sacramental).

b) *Desarrollo histórico.* Es importante prestar mayor atención a la evolución histórica del sacerdocio. Cualquier solución que arranque de que todo estaba fijado desde el comienzo falsifica el testimonio de la tradición y se basa en una visión estática del carácter absoluto de la revelación. Cristo dio a su Iglesia una estructura intocable, pero en la historia ésta se ha realizado de múltiples formas. La cuestión de la diferencia entre episcopado y presbiterado hay que resolverla teniendo en cuenta todos estos datos. Queremos decir que el presbiterado es en su esencia y en su realidad una participación del ministerio episcopal, en cuanto éste es el ministerio sacerdotal en sentido pleno. Sus bases se encuentran ya probablemente en la Sagrada Escritura y en la época apostólica; sin embargo, en lo que respecta a la configuración concreta, el alcance exacto de su poder ministerial fue fijado por la Iglesia en el decurso de la historia, y continúa dependiendo siempre de esta voluntad de organización de la Iglesia.

K. H. Rengstorff, 'Απόστολος: ThW I (1933) 397-446; E. J. Scheller, *Das Priestertum Christi*, Paderborn 1934; H. W. Beyer, Διάκονος: ThW II (1935) 81-93; E. Seiterich, *Ist der Episkopat ein Sakrament?*: Scholastik 18 (1943) 200-219; G. Dix, *The Ministry in the Early Church: The Apostolic Ministry* (ed. por K. E. Kirk) (Londres 1946) 183-303; Y. Congar, *Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'ordre*: MD 14 (1948) 107-128; J. Brosch, *Charismen und Ämter in der Urkirche*, Bonn 1951; J. Colson, *L'évêque dans les communautés primitives*, París 1951; E. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, Gotinga 1951; K. Mörsdorf, *Abgrenzung und Zusammenspiel von Weihewalt*: KiW 4 (1951) 17-22; Y. Congar, *Le Saint-Esprit et le Corps Apostolique, réalisateurs de l'oeuvre du Christ*: RSPHTh 36 (1952) 613-625; 37 (1953) 24-48; K. Mörsdorf, *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit in der kirchlichen Hierarchie*: MThZ 3 (1952) 1-16; H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubinga 1953; J. Beyer, *Nature et position du sacerdoce*: NRTh 76 (1954) 356-373, 469-480; E. Guerry, *L'évêque*, París 1954; P. Veillot, *Notre sacerdoce. Documents pontificaux 1879-1954*, 2 vols., París 1954; B. Botte, «Presbyterion» et «Ordo Episcoporum»: Irénikon 29 (1956) 5-27; J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux premiers siècles de l'Église*, París 1956; H. Schlier, *Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen: Die Zeit der Kirche* (Friburgo 1956) 129-147; J. Lécuyer, *Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat*: RThom 57 (1957) 29-52; K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Friburgo 1957; H. Bouëssé, *Le sacerdoce chrétien*, Brujas 1957; varios, *Études sur le sacrement de l'ordre*, París 1957; E. Schillebeeckx, *Priesterschap*: Theologisch Woordenboek III (1958) 3959-4003; O. Semmelroth, *Das geistliche Amt. Theologische Sinndeutung*, Francfort 1958; P. Winninger, *Vers un renouveau du diaconat*, Brujas-París 1958; G. Bornkamm, Ποροβύτερος: ThW VI (1959) 651-685; K. Rahner, *Der Pfarrer: Sendung und Gnade* (Innsbruck 1959) 263-274; K. Rahner, *Dogmatische Vorbemerkungen für eine richtige Fragestellung über die Wiedererneuerung des Diakonats: Sendung und Gnade* (Innsbruck 1959) 275-285; E. Lohse-J. Heubach-W. Philipp, *Ordination*: RGG IV (1960) 1671-1679; O. Semmelroth, *Die Kirche als Hierarchie und Pneuma: Die Zelle in Kirche und Welt* (ed. por A. Spitaler) (Graz 1960) 129-149; J. Colson, *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, Brujas-París 1960; J. Hornef, *¿Vuelve el diaconado de la Iglesia primitiva?*, Barcelona 1962; M. Useros, *¿Nuevos diáconos?*, Barcelona 1962; K. Rahner-H. Vor-

grimler, *Diakonia in Christo*, Friburgo 1962; K. Forster (ed.), *Klerikalismus heute?*, Wurzburgo 1964; O. Semmelroth, *Il ministero sacerdotale*, Roma 1964; N. Jubany, *El diaconado y el celibato eclesiástico*, Barcelona 1964; C. Dillenschneider, *Teología y espiritualidad del sacerdote*, Salamanca 1964; J. Leclercq, *El sacerdote ante Dios y ante los hombres*, Salamanca 1965; K. H. Schelkle, *Discípulos y apóstoles*, Barcelona 1965; K. Rahner-J. Ratzinger, *Episcopado y primado*, Barcelona 1966; J. J. v. Allmen, *Geistliches Amt und Laientum*, Basilea 1966; J. Duquesne, *Der Priester. Struktur. Krise und Erneuerung*, Viena 1966; J. Galot, *Le sacerdoce dans la doctrine du Concile*: NRTTh 88 (1966) 1044-1060; J. Mühlmann, *Um ein neues Priesterbild*: GuL 39 (1966) 425-441; F. Wulf, *Stellung und Aufgabe des Priesters nach dem II. Vatikanischen Konzil*: ibíd., 45-61; L. Waltermann (ed.), *Klerus zwischen Wissenschaft und Seelsorge*, Essen 1966; A. Antweiler, *Der Priester heute und morgen*, Münster 1967; J. Auer, *Dogmatische Gedanken zum Priesterbild von heute*: GuL 40 (1967) 423-442; L. Bouyer, *El sentido de la vida sacerdotal*, Barcelona 1967; P. Picard-E. Emrich (eds.), *Priesterbildung in der Diskussion*, Maguncia 1967; K. Rahner, *Sobre la actual formación teórica de los futuros sacerdotes*: Escritos de Teología VI (Madrid 1967) 135-164; id., *Sobre el episcopado*: ibíd., 359-412; id., *Advertencias teológico-pastorales sobre el episcopado en la doctrina del Vaticano II*: ibíd., 413-422; P. Picard, *Die gegenwärtige Diskussion um die priesterliche Existenz*: GuL 41 (1968) 21-44; J. Ratzinger, *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes*: GuL 41 (1968) 347-376; O. Semmelroth, *El pueblo sacerdotal de Dios y sus jefes ministeriales*: Concilium 31 (1968) 95-110; E. Dupuy, *¿Hay distinción dogmática entre la función presbiteral y la episcopal?*: Concilium 34 (1968) 81-94; F. Henrich (ed.), *Weltpriester nach dem Konzil*, Munich 1969; F. Henrich (ed.), *Existenzprobleme des Priesters*, Munich 1969; H. van der Meer, *Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung*, Friburgo 1969; *El ministerio y la vida del sacerdote en el mundo actual*: Concilium 43 (1969), número monográfico con colaboraciones de W. Kasper, K. Rahner, K. H. Schelkle y otros; K. Rahner, *Siervos de Cristo*, Barcelona 1971; G. Wagner, *El obispo y el presbítero en la perspectiva teológica de la ortodoxia*: Concilium 71 (1972) 23-32; C. Vogel, *El ministerio litúrgico en la vida de la Iglesia*: Concilium 72 (1972) 151-166; *Celibato y ministerio*: Concilium 78 (1972); R. Lemaire, *De los servicios a los ministerios. Los servicios eclesiales en los dos primeros siglos*: Concilium 80 (1972) 471-486; A. Ganoczy, «Grandeza» y «miseria» de la doctrina tridentina sobre los ministerios: ibíd., 514-526; M. Houdijk, *Reciente discusión sobre los fundamentos neotestamentarios del ministerio sacerdotal*: ibíd., 573-583; H. Küng, *Sacerdotes, ¿para qué?*, Barcelona 1973; B. D. Dupuy, *Teología de los ministerios*: *Mysterium Salutis* IV/2 (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 473-508 (bibliografía); E. Niermann, *Sacerdote*: SM VI (1976) 147-157.