

Los  
movimientos  
eclesiales  
y su  
colocación  
teológica

Roma, 27 de Mayo de 1998

Este documento se ofrece inстар manuscripti para su divulgación. Es una copia de trabajo para uso interno de *El Movimiento de la Palabra de Dios*, y ha sido depurada dentro de lo posible de errores de tipeo o traducción. Para facilitar su lectura las citas bíblicas se tomaron de *El Libro del Pueblo de Dios*.

cos deben reconocer y aceptar constantemente la verdad simultánea de dos proposiciones: *ubi Petrus, ibi ecclesia*, y *ubi episcopus, ibi ecclesia*. El primado y el episcopado, el sistema eclesial local y los movimientos apostólicos, se necesitan mutuamente. El primado solamente puede vivir con y a través de un episcopado vivo, el episcopado solamente puede preservar su unidad dinámica y apostólica en unión permanente con el primado. Donde uno de los dos se debilita, sufre toda la Iglesia.

Después de todas estas reflexiones y consideraciones, en definitiva lo que debe permanecer es sobre todo una sensación de gratitud y alegría. Gratitud de que el Espíritu Santo está actuando muy fuertemente en la Iglesia y también en nuestro tiempo está prodigando nuevos dones en ella, dones mediante los cuales ella vuelve a vivir la alegría de su juventud (cf. Sal 42,4 Vulgata). Gratitud por tantas personas, jóvenes y mayores, que aceptan el llamado de Dios y sin mirar atrás se lanzan alegremente al servicio del Evangelio. Gratitud por los obispos que se abren a los nuevos movimientos, crean espacio para ellos en sus Iglesias locales, tratan pacientemente con ellos para superar toda unilateralidad y conducirlos a la forma correcta. Y sobre todo, en este lugar y en este tiempo, agradezcamos al papa Juan Pablo II. Él nos sobrepasa a todos en su capacidad de entusiasmo, en su fuerza de rejuvenecimiento interior surgido de la fe, en su discernimiento de espíritus, en su lucha humilde y valerosa por la plenitud de los servicios a causa del Evangelio, y en su unidad con los obispos del mundo entero: una unidad basada en la buena voluntad de escuchar y de enseñar. Él nos conduce a todos a Cristo. Cristo vive, y envía al Espíritu Santo desde el Padre: es la experiencia alegre y vivificante que nos es dada por el encuentro con los movimientos eclesiales de nuestro tiempo.

† Cardenal Joseph Ratzinger  
Prefecto de la Congregación  
para la Doctrina de la Fe

## Introducción

En la gran encíclica misionera *Redemptoris Missio*, Juan Pablo II escribe: “*Dentro de la Iglesia se presentan varios tipos de servicios, funciones, ministerios y formas de animación de la vida cristiana. Recuerdo, como novedad surgida recientemente en no pocas Iglesias, el gran desarrollo de los Movimientos eclesiales, dotados de dinamismo misionero. Cuando se integran con humildad en la vida de las Iglesias locales y son acogidos cordialmente por obispos y sacerdotes en las estructuras diocesanas y parroquiales, los Movimientos representan un verdadero don de Dios para la nueva evangelización y para la actividad misionera propiamente dicha. Por tanto, recomiendo difundirlos y valerse de ellos para dar nuevo vigor, sobre todo entre los jóvenes, a la vida cristiana y a la evangelización, con una visión pluralista de los modos de asociarse y de expresarse*” [1].

Para mí, personalmente, fue una experiencia maravillosa la primera vez que entré en contacto más estrechamente –a inicios de los años setenta– con movimientos como el *Camino Neocatecumenal*, *Comunión y Liberación*, y el *Movimiento Focolar*; y así experimenté el empuje y entusiasmo con que vivían su fe, y la alegría de su fe, que los impulsaba a compartir con otros el don que habían recibido. En aquel entonces, Karl Rahner y otros hablaban del *invierno* en la Iglesia; y en realidad parecía que, después del gran florecimiento del Concilio, la primavera hubiera sido recuperada por el hielo, y que el nuevo dinamismo hubiera sucumbido a la fatiga. El dinamismo entonces parecía estar en cualquier otra parte; allá donde –con las propias fuerzas y sin contar con Dios– trataban de dar forma a un mundo mejor para el futuro.

Que un mundo sin Dios no puede ser bueno, y menos aún mejor, era obvio para cualquiera que no estuviese ciego. Pero, ¿dónde estaba Dios? Después de tantos debates y tanto esfuerzo puesto en la búsqueda de nuevas estructuras, ¿no estaba la Iglesia de hecho extenuada y desanimada? Las palabras de Rahner sobre el invierno en la Iglesia eran plenamente comprensibles, expresaban una experiencia que compartíamos todos.

Pero entonces, de pronto, sucedió algo que nadie había planeado. El Espíritu Santo, por así decirlo, nuevamente hizo oír su voz. La fe fue reavivada, especialmente en los jóvenes, quienes la aceptaron sin sus ni peros, sin subterfugios ni reservas, y la experimentaron en su totalidad, como un don precioso y dador de vida.

Ciertamente, muchos sintieron que esto interfería con sus debates intelectuales o sus modelos para rediseñar a su imagen una Iglesia completamen-

<sup>1</sup> Juan Pablo II, carta encíclica *Redemptoris Missio*, n° 72.

te diferente. ¿Cómo podía ser de otro modo? Cada irrupción del Espíritu Santo siempre desordena los proyectos humanos.

Pero había y hay dificultades mucho más serias. Porque aquellos movimientos padecieron su cuota de enfermedades infantiles. Se podía sentir en ellos la fuerza del Espíritu, pero el Espíritu obra a través de personas humanas y no los libra simplemente de sus debilidades. Había tendencias al exclusivismo y a visiones unilaterales, de donde provino la dificultad para integrarse en la vida de las Iglesias locales. Desde el propio empuje juvenil, tenían la convicción de que la Iglesia local debería elevarse, por así decirlo, al nivel de ellos, adaptarse a su modalidad, y no viceversa; que no les correspondía a ellos dejarse incrustar en una estructura a veces un tanto pasada de moda. Aparecieron las fricciones, de las cuales fueron responsables ambas partes, en modos diversos. Se hizo necesario reflexionar sobre cómo podían relacionarse correctamente las dos realidades: por un lado el reavivamiento espiritual condicionado por las situaciones nuevas, y por el otro la estructura permanente de la vida eclesial, es decir, la parroquia y la diócesis.

Aunque las cuestiones expuestas eran, en gran medida, más bien prácticas, que no deberían ser magnificadas demasiado en el plano teórico, el fenómeno en cuestión se presenta periódicamente, de diversas formas, en la historia de la Iglesia. Existe la estructura básica permanente de la vida eclesial, que se expresa en la continuidad de su ordenamiento institucional a través de la historia. Y existen las siempre nuevas irrupciones del Espíritu Santo, que continuamente revitalizan y renuevan dicha estructura. Pero esta renovación casi nunca ocurre completamente libre de sufrimientos y fricciones. Por lo tanto, no podemos ignorar la pregunta fundamental que plantean estos “movimientos”, es decir, ¿cómo se puede identificar correctamente su colocación teológica en la continuidad de la estructura institucional de la Iglesia?

Es casi inevitable, por lo tanto, que de la vitalidad y la totalidad de la experiencia carismática original nazcan constantemente conflictos con la comunidad local, conflictos en los que ambas partes pueden estar en falta, y ambas pueden ser espiritualmente sacudidas. Las Iglesias locales pudieron haber entrado en un tipo de vida conformista con el mundo; la sal puede perder su sabor, una situación que Kierkegaard describió con hiriente crudeza en su crítica del cristianismo. Incluso si el apartamiento de las demandas radicales del Evangelio no ha alcanzado el punto que provocó la denuncia de Kierkegaard, la irrupción de lo nuevo no obstante se experimenta como una ruptura, especialmente cuando es acompañada, como sucede con frecuencia, por caprichos infantiles y absolutizaciones erróneas de todo tipo.

Ambas partes deben dejarse educar por el Espíritu Santo y también por sus superiores eclesiásticos. Ambas deben aprender el olvido de sí mismos, sin el cual no es posible el consenso interior a la multiplicidad de formas en las cuales se vive la fe. Ambas partes deben aprender una de la otra, dejarse purificar, soportarse, y descubrir cómo alcanzar esos dones espirituales de los que habla Pablo en su gran himno al amor (cf. 1 Cor 13,4-7). Los movimientos necesitan que les recuerden que, aunque en su camino hayan encontrado y transmitido la totalidad de la fe, son un regalo a la Iglesia entera, y deben someterse a las demandas de esta totalidad, para ser fieles a su propia esencia [23]. Pero las Iglesias locales también, incluso los obispos, deben ser recordadas que deben evitar cualquier uniformidad de organizaciones y de programas pastorales. No deben transformar sus propios planes pastorales en el criterio de lo que el Espíritu Santo tiene permitido hacer: la obsesión con la planificación podría dejar a las Iglesias impermeables a la acción del Espíritu Santo, al poder de Dios por el cual viven [24]. No todo debe caber en el estrecho molde de una sola organización uniforme; ¡lo que se necesita es menos organización y más Espíritu! Sobre todo debe rechazarse un concepto de comunión en el que el valor pastoral supremo sea evitar el conflicto. La fe sigue siendo una espada y puede exigir el conflicto por el bien de la verdad y del amor (cf. Mt 10,34). Un concepto de unidad de la Iglesia donde a priori se descartan los conflictos como polarización, y donde la paz interna se logra al precio de la renuncia a la totalidad del testimonio, demostraría rápidamente ser ilusorio. En último análisis, lo que se necesita establecer no es una cierta actitud de superioridad intelectual que inmediatamente califica el celo de aquellos animados por el Espíritu Santo y con una fe desinhibida con el anatema del fundamentalismo, y solamente autoriza una fe en la cual los “si” y los “peros” son más importantes que la sustancia de lo que se cree. En definitiva, cada uno debe dejarse medir por la unidad de la única Iglesia, que sigue siendo una en todas las Iglesias locales y como tal aparece una y otra vez en los movimientos apostólicos. Las Iglesias locales y los movimientos apostóli-

<sup>23</sup> Ver Cattaneo, *I movimenti ecclesiali*, 423-425.

<sup>24</sup> El tema lo plantea insistentemente Cattaneo, *I movimenti ecclesiali*, 413-414 y 417.

concretamente, de estar de pie junto a los sucesores de los Apóstoles y del sucesor de Pedro, que lleva la responsabilidad de la interacción armoniosa entre la Iglesia local y la Iglesia universal como el único pueblo de Dios. Si la dimensión *apostólica* es aquella en la cual los movimientos encuentran su lugar en la Iglesia, entonces en cada período debe ser fundamental para ellos el deseo de llevar una vida apostólica. La renuncia a la propiedad, el celibato, el abandono de cualquier tentativa de imponer su propia imagen de la Iglesia, en suma, la obediencia en el seguimiento de Cristo, han sido considerados en todas las épocas como los elementos esenciales de la vida apostólica. Por supuesto que éstos no se pueden aplicar indistintamente a todos los participantes de un movimiento, pero forman, aunque de diversas maneras, puntos de referencia para la vida personal.

La vida apostólica, a su vez, no es un fin en sí mismo, sino que crea libertad para el servicio. La vida apostólica llama a la actividad apostólica. El primer lugar se da –también de diversas maneras– al *anuncio del Evangelio* como el elemento misionero por excelencia. En el seguimiento de Cristo la evangelización es siempre principalmente *evangelizare pauperibus*, anunciar el Evangelio a los pobres. Pero esto nunca sucede solamente de palabra; la caridad, que es su fuente interior, el manantial a la vez de su verdad y su acción, tiene que ser vivida y así convertirse en proclamación. Es por eso que el servicio social, en cualquiera de sus formas, está siempre unido a la evangelización. Todo esto presupone –principalmente gracias a la fuerza y a la inspiración del carisma original– un encuentro profundo y personal con Cristo. Llegar a ser una comunidad, y la edificación de la comunidad, no excluye la dimensión personal, sino que la exige. Solamente cuando la persona es conmovida y penetrada por Cristo hasta las profundidades de su ser, pueden otros también ser tocados en su ser íntimo; sólo entonces puede haber reconciliación en el Espíritu Santo; sólo entonces puede construirse una verdadera comunidad. Dentro de esta estructura cristológica-pneumatológica y existencial básica, puede existir una gran variedad de acentuaciones y de énfasis, en los cuales el cristianismo se renueva incesantemente y el espíritu de la Iglesia rejuvenece continuamente “*como la juventud del águila*” (cf. Sal 103,5).

Aquí aparecen con claridad tanto los peligros como los caminos de superación que existen en los movimientos. La unilateralidad amenaza por la sobreacentuación de la misión específica que emerge en un período particular o con un carisma particular. Que el despertar espiritual que da lugar a un movimiento se experimente no como una de las muchas formas de vida cristiana, sino como una respuesta a lo que se percibe como el Evangelio en su totalidad, puede conducir a absolutizar el propio movimiento. Pasa a ser identificado con la Iglesia misma, termina siendo entendido como el único camino para todos, cuando en realidad este único camino puede tomar y se da a conocer en una variedad de formas.

## I. Intento de clarificación a través de una dialéctica de los principios

### 1. Institución y carismas

La dualidad de institución y evento, o institución y carismas, aparece inmediatamente como modelo fundamental para resolver la cuestión. Pero si intentamos explicar los dos conceptos, buscando llegar a reglas válidas para definir su relación mutua, sucede algo inesperado. El concepto de *institución* se escapa entre nuestras manos en cuanto intentamos darle una connotación teológica precisa. Pues en efecto, ¿cuáles son los factores institucionales fundamentales implicados que caracterizan la estructura organizativa vital permanente de la Iglesia? La respuesta es, por supuesto, el ministerio sacramental en sus diversos grados: episcopado, presbiterado, diaconado. El sacramento, que –significativamente– se llama *Orden*, es en definitiva la única estructura permanente y vinculante que, diríamos, da a la Iglesia su estructura estable originaria. Es el sacramento lo que constituye a la Iglesia como *Institución*. Pero recién en nuestro siglo, quizá por razones de conveniencia ecuménica, se ha hecho común designar el sacramento del Orden simplemente como *ministerio*, con el efecto de que se lo ve por completo en el marco de la institución y lo institucional. Pero este ministerio es un sacramento, y por lo tanto, trasciende claramente la concepción sociológica común de las instituciones. El hecho de que el único elemento estructural permanente de la Iglesia sea un *sacramento*, significa al mismo tiempo que debe ser continuamente recreado por Dios. La Iglesia no dispone autónomamente de él, no se trata de algo que la Iglesia pueda determinar según su iniciativa. Sólo secundariamente se realiza el sacramento mediante un llamado por parte de la Iglesia; primariamente, por el contrario, existe sólo por un llamado de Dios, es decir, a nivel carismático y pneumatológico. Sólo puede ser aceptado y vivido en virtud de la novedad de la vocación y por la libertad del Espíritu.

Ya que esto es así, y puesto que la Iglesia no puede simplemente designar “funcionarios” por sí misma, sino que debe esperar el llamado de Dios, por esta misma razón –y sólo por ésta– es que puede haber falta de sacerdotes en la Iglesia. Por eso, desde el mismo comienzo ha sido claro que este ministerio no puede ser producido por la institución, sino que solamente puede pedirse en oración a Dios. Desde el principio permanecen verdaderas las palabras de Jesús: “*¡La cosecha es abundante, pero los obreros son pocos. Rueguen al dueño de la cosecha que envíe obreros a su mies!*” (Mt 9,37-38). Esto explica también por qué la vocación de los Doce fue el fruto de una noche entera de oración de Jesús (Lc 6,12-16).

La Iglesia latina ha subrayado explícitamente este carácter estrictamente carismático del servicio del sacerdote, vinculándolo –conforme a la antiqüi-

sima tradición eclesial— con el celibato, que claramente debe entenderse sólo como un carisma personal, y no simplemente como una calificación para el oficio [2]. La pretensión de separar sacerdocio y celibato se apoya, en definitiva, sobre la idea de que el sacerdocio no debe ser considerado carismáticamente, sino como un oficio que la institución puede designar para garantizar su propia seguridad y la satisfacción de sus propias necesidades. Si el sacerdocio se entiende como plenamente subordinado a la propia realidad administrativa de la Iglesia y a su propia seguridad como institución, entonces el vínculo carismático implícito en la exigencia del celibato se vuelve un escándalo que debe eliminarse lo antes posible. Pero en tal caso la Iglesia entera sería entendida como una organización puramente humana, y nunca alcanzaría la seguridad que supuestamente buscaba lograr. Que la Iglesia no es nuestra institución, sino la irrupción de algo distinto, que es intrínsecamente *iuris divini*, de derecho divino, tiene como consecuencia que nunca podemos crearla nosotros. Significa que nunca podemos aplicarle criterios puramente institucionales; y que la Iglesia es enteramente ella misma sólo cuando se trascienden los criterios y métodos de las instituciones humanas.

Naturalmente, junto con este principio fundamental —el sacramento— sobre el cual descansa la estructura institucional de la Iglesia, existen también instituciones de derecho meramente humano, destinadas a diversos roles de administración, organización y coordinación, que pueden y deben desarrollarse según las exigencias de los tiempos. Sin embargo, hay que decir que aunque la Iglesia tiene de hecho necesidad de tales instituciones, si éstas se hacen demasiado numerosas y preponderantes, ponen en peligro el orden y la vitalidad de su naturaleza espiritual. La Iglesia debe verificar continuamente su propia estructura institucional para asegurar que no se torne demasiado importante, para evitar que se endurezca como una armadura que sofoque su verdadera vida espiritual.

Naturalmente es comprensible que si desde hace mucho tiempo le faltan vocaciones sacerdotales, la Iglesia sienta la tentación de procurarse lo que podríamos llamar un clero sustituto de derecho puramente humano [3]. En caso de necesidad la Iglesia también debe crear estructuras de emergencia, y así lo ha hecho con éxito frecuentemente en las misiones o en situaciones análogas. Sólo podemos estar agradecidos a cuantos en semejantes situaciones de emergencia han servido y sirven a la Iglesia como líderes espiritua-

---

<sup>2</sup> Que el celibato sacerdotal no es una invención medieval, sino que se remonta al período más temprano de la Iglesia, es demostrado clara y convincentemente por Card. A.M. Stikler, *The Case for Clerical Celibacy: Its Historical Development and Theological Foundations* (San Francisco: Ignatius Press, 1995). Ver también C. Cochini, *Origines apostolyques du célibat sacerdotal* (Paris, 1981); S. Heid, *Zölibat in der frühen Kirche* (Paderborn, 1997).

<sup>3</sup> La *Instrucción sobre algunas preguntas referentes a la colaboración de los laicos en el ministerio de los sacerdotes*, publicada en 1997, se refiere esencialmente a este problema.

### III. Distinciones y criterios

La última parte de esta exposición es por lo tanto plantear la pregunta sobre los criterios para el discernimiento. Para poder responder bien a esta pregunta, primero tendríamos que definir un poco más precisamente el término *movimiento*, y quizás incluso intentar una clasificación de movimientos. Claramente, todo esto está más allá del alcance de este texto.

Deberíamos también guardarnos de una definición demasiado estricta, porque el Espíritu Santo siempre tiene preparadas sorpresas, y sólo retrospectivamente somos capaces de reconocer que, a pesar de su gran diversidad, los movimientos tienen una esencia común.

Sin embargo, como contribución preliminar a la clarificación de la terminología, quisiera muy brevemente distinguir tres diversos tipos de movimiento, que se pueden observar por lo menos en la historia reciente. Los llamaría **movimientos**, **corrientes** y **acciones**. Al movimiento litúrgico de la primera mitad del siglo XX, como también al movimiento mariano que ha estado ganando creciente prominencia en la Iglesia desde el siglo XIX, no los caracterizaría como movimientos, sino como *corrientes*. Estas corrientes pueden haber adquirido posteriormente forma concreta en movimientos específicos tales como la Congregación Mariana o las varias asociaciones de la juventud católica, pero se extendieron claramente más allá de ellas. Los petitorios, o las campañas para reunir firmas, pidiendo por un cambio en la enseñanza o la práctica de la Iglesia, que hoy se están convirtiendo en costumbre, no se pueden describir como movimientos, sino como *acciones*. El despertar franciscano en el siglo XIII proporciona probablemente el caso más claro de qué es un *movimiento*: los movimientos generalmente derivan su origen de un líder carismático y se configuran en comunidades concretas, inspiradas por la vida de su fundador; procuran vivir el Evangelio a fondo, en su totalidad, y reconocen sin vacilación a la Iglesia como la raíz de su vida sin la cual no podrían existir [22].

Este intento de encontrar una cierta clase de definición de qué constituye un movimiento eclesial es sin ninguna duda muy insatisfactoria. Pero nos ayuda a aislar un número de criterios que pueden, por así decirlo, tomar el lugar de una definición. El criterio esencial ya ha emergido espontáneamente: es *el arraigo en la fe de la Iglesia*. Quien no comparte la fe apostólica, no puede decir que ejerce una actividad apostólica. Puesto que hay una sola fe para toda la Iglesia, y puesto que esta fe es de hecho la causa de su unidad, se deduce que la fe apostólica es inseparable del deseo de unidad, la voluntad de ser incorporado en la comunidad viviente de toda la Iglesia, el deseo, bien

---

<sup>22</sup> Para una definición de la esencia de los movimientos es provechoso A. Cattaneo, *I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici*, *Annales Theologici* 2 (1997): 401-427, esp. 406-409.

les de la vida de la Iglesia y para conectarlos armoniosamente con las estructuras de las Iglesias locales.

A esta altura, para evitar malentendidos, se debe decir muy claramente que los movimientos apostólicos aparecen con formas siempre nuevas a lo largo de la historia, y esto necesariamente, porque son la respuesta del Espíritu Santo a las situaciones siempre cambiantes en que vive la Iglesia. Y así como las vocaciones al sacerdocio no pueden ser producidas artificialmente, no pueden ser establecidas administrativamente, todavía menos los movimientos pueden ser establecidos y promovidos sistemáticamente por la autoridad eclesiástica. Necesitan ser dados como regalo, y son dados como regalo. Solamente debemos estar atentos a ellos. Usando el don de discernimiento, solamente debemos aprender a aceptar lo bueno en ellos, y a descartar lo malo.

Una mirada retrospectiva a la historia de la Iglesia nos ayudará a reconocer con gratitud que, a pesar de todas las pruebas y tribulaciones, la Iglesia siempre ha tenido éxito en encontrar espacio para todos los grandes nuevos despertares espirituales que emergen en su seno. Sin embargo no podemos pasar por alto la serie de movimientos que fracasaron o que condujeron a dolorosos cismas: montanistas, cátaros, valdenses, husitas, el movimiento de Reforma del siglo XVI. Y sin duda ambas partes se deben repartir la culpa por el hecho de que en definitiva el cisma se mantuvo.

les y anunciadores del Evangelio. Pero si como resultado se descuidase la oración por las vocaciones al sacramento, si aquí o allá la Iglesia comenzase a bastarse a sí misma y, podríamos decir, a volverse casi autónoma del don de Dios, se estaría comportando como Saúl, que presionado por los filisteos esperó largamente a Samuel, pero como tardó en aparecer y el pueblo comenzó a dispersarse, perdió la paciencia y ofreció él mismo el holocausto. A él, que pensó que dada la urgencia de la situación no podía actuar de otra manera y que no podía más que asumir él mismo la causa de Dios, le fue dicho que precisamente por eso había perdido todo: para Dios *“la obediencia es mejor que el sacrificio”* (cf. 1º Sam 13,8-14; 15,22).

Volvamos a nuestra pregunta: ¿cómo debemos caracterizar la relación entre las estructuras permanentes del orden eclesial y las siempre nuevas irrupciones carismáticas? La dialéctica entre institución y carismas es incapaz de dar una respuesta satisfactoria a la cuestión, ya que la antítesis entre los dos aspectos no describe satisfactoriamente la realidad de la Iglesia. No obstante, de cuanto se ha dicho hasta ahora, podemos deducir unas pocas orientaciones:

a. Es importante que el ministerio sagrado, el sacerdocio, sea entendido y vivido carismáticamente. El sacerdote mismo debería ser un *pneumático*, un *homo spiritualis*, un hombre suscitado e impulsado por el Espíritu Santo. Es tarea de la Iglesia asegurar que este carácter del sacramento sea considerado y aceptado. En el celo por la supervivencia de sus instituciones la Iglesia no debe poner en primer plano el número, reduciendo las exigencias espirituales. Si lo hiciese tergiversaría el sentido mismo del sacerdocio; un servicio desarrollado pobremente hace más daño que bien. Detiene la marcha del sacerdocio y la fe. La Iglesia debe ser fiel y reconocer al Señor como su Creador y sostenedor. Y debe hacer todo lo posible para ayudar a aquellos llamados al sacerdocio a preservar su fe más allá del entusiasmo inicial, y a no caer lentamente en la rutina. Debe ayudarlos a llegar a ser cada día más verdaderos hombres espirituales.

b. Allá donde el ministerio sagrado se vive así, pneumáticamente y carismáticamente, no ocurre ningún endurecimiento institucional: lo que existe, en cambio, es una capacidad interior de respuesta a los carismas, una especie de instinto para el Espíritu Santo y su obra. Y entonces también los carismas pueden reconocer nuevamente su propio origen en el portador del ministerio, y se encontrarán vías de fecunda colaboración en el discernimiento de espíritus.

c. En situaciones de dificultad la Iglesia debe crear estructuras de emergencia. Pero estas estructuras deben entenderse a sí mismas como intrínsecamente abiertas al sacramento; deben esforzarse hacia él, no apartar de él. Como regla general, el número de estructuras administrativas creadas por la Iglesia debe mantenerse tan pequeño como sea posible.

La Iglesia no debe institucionalizarse de más. Debe permanecer siempre abierta a las llamadas del Señor, que son impredecibles y para las que no pueden prepararse planes.

## 2. Cristología y pneumatología

Pero ahora se presenta la pregunta: si institución y carismas sólo pueden considerarse parcialmente como un binomio dialéctico, y por lo tanto, sólo aporta respuestas parciales a nuestra cuestión, ¿hay quizás otros puntos de vista teológicos más apropiados?

En la teología contemporánea, la dialéctica entre las visiones cristológica y pneumatológica de la Iglesia aparece cada vez más seguido. A la luz de esta dialéctica, se afirma que el sacramento pertenece al aspecto cristológico-encarnacional de la Iglesia, el cual luego debería completarse con el aspecto pneumatológico-carismático.

Es verdad por supuesto que se debe hacer distinción entre Cristo y el Pneuma. Por otra parte, así como no se puede tratar a las tres personas de la Trinidad como una comunión de tres dioses, sino como al único Dios trino, así también la distinción entre Cristo y el Espíritu puede entenderse correctamente sólo cuando su diversidad nos ayuda a entender mejor su unidad. No es posible comprender correctamente al Espíritu sin Cristo, pero tampoco a Cristo sin el Espíritu.

“*El Señor es el Espíritu*”, nos dice Pablo en 2ª Cor 3,17. Esto no quiere decir que los dos sean simplemente la misma realidad o la misma Persona. Quiere decir que Cristo como Señor sólo puede estar entre nosotros y para nosotros porque la encarnación no ha sido la última palabra. La encarnación tiene su cumplimiento en la muerte de Cristo en la cruz y en su resurrección. Esto significa que Cristo sólo puede venir porque nos ha precedido en el orden de vida del Espíritu Santo y se comunica a través de ese Espíritu y en Él. La cristología pneumatológica de san Pablo y los discursos de despedida del evangelio de Juan todavía no han penetrado suficientemente en nuestra visión de la cristología y la pneumatología. La presencia siempre nueva de Cristo en el Espíritu es la condición esencial para la existencia del sacramento y para la presencia sacramental del Señor. Esta consideración, también, ayuda a iluminar el ministerio “espiritual” en la Iglesia y su lugar en la teología, que la tradición ha definido con el término de *successio apostolica*.

Sucesión apostólica significa precisamente lo opuesto de lo que parece decir: no significa que llegamos a ser, por así decirlo, independientes del Espíritu gracias a la ininterrumpida cadena de la sucesión. El vínculo con la línea sucesoria significa justamente lo contrario: que el ministerio sacramental nunca es nuestro para disponer de él, sino que debe ser dado cada vez por el Espíritu. Porque es el Espíritu-Sacramento que no podemos crear o instituir

sacramento significa que la Iglesia vive y es continuamente recreada por el Señor como “*creatura del Espíritu Santo*”.

Aquí deben tenerse presentes los dos componentes inseparables del sacramento que mencionamos antes: primero, el componente encarnacional-cristológico, es decir, la Iglesia vinculada al acontecimiento único e irrepetible de la Encarnación y de los acontecimientos de Pascua, el vínculo con la acción de Dios en historia; en segundo lugar, y simultáneamente, el hacerse presente de este acontecimiento en el poder del Espíritu Santo, es decir, el componente cristológico-pneumatológico, que garantiza a la vez la novedad y la continuidad de la Iglesia viva.

De esta manera se resume lo que siempre se ha enseñado en la Iglesia sobre la esencia de la sucesión apostólica, la verdadera base del concepto sacramental de la Iglesia. Pero este núcleo se arriesga a ser empobrecido, de hecho atrofiado, si el concepto se aplica solamente a la estructura de la Iglesia local. El ministerio de la sucesión de Pedro permite superar la estructura eclesial puramente local. El sucesor de Pedro no sólo es el obispo local de Roma: él es obispo de toda la Iglesia y en toda la Iglesia. Encarna por ello una dimensión esencial de la misión apostólica, que nunca debe estar ausente de la Iglesia.

Pero el mismo ministerio petrino sería a su vez malentendido, y distorsionado en una excepción monstruosa a la regla, si cargáramos solamente a su portador con la realización de la dimensión universal de la sucesión apostólica [21]. En la Iglesia deben existir siempre ministerios y misiones que no se atan solamente a la Iglesia local, sino que sirven a la misión universal y a la propagación del Evangelio. El Papa debe confiar en estos ministerios, y ellos en él; y en la interacción armoniosa entre los dos tipos de misión se realiza la sinfonía de la vida eclesial.

La edad apostólica, que tiene valor normativo para la Iglesia, acentuó claramente estos dos componentes como indispensables para la vida de la Iglesia. El sacramento del Orden, el sacramento de la sucesión, necesariamente forma parte intrínseca de esta forma estructural, pero –aún más que en las Iglesias locales– está rodeado por una multiplicidad de servicios, y aquí es imposible ignorar la contribución hecha por la mujer al apostolado de la Iglesia. Resumiendo, podríamos incluso afirmar que el primado del sucesor de Pedro existe precisamente para garantizar estos componentes esencia-

---

<sup>21</sup> La aversión al primado y la desaparición del sentido de la Iglesia universal están sin duda vinculadas con la idea de que el concepto de Iglesia universal está corporizado solamente por el papado. El papado, así aislado y sin conexión vital con las realidades de la Iglesia universal, aparece entonces como un escandaloso monolito que perturba la imagen de una Iglesia reducida a ministerios eclesiales puramente locales y a la coexistencia de comunidades locales. Pero de esa forma no se capta la realidad de la Iglesia primitiva.

los **jesuitas**, que emprendieron una misión mundial en las nuevas tierras descubiertas de América, África y Asia, aunque los dominicos y los franciscanos no se quedaron atrás, gracias a su duradero impulso misionero.

5. Finalmente, todos estamos familiarizados con la nueva oleada de movimientos que comenzó en el siglo XIX. Nacen congregaciones específicamente **misioneras**. Desde el principio estuvieron menos dirigidas a la renovación interna de la Iglesia que a la evangelización en esos continentes que apenas habían sido tocados por el cristianismo. En consecuencia se evitó en gran parte el conflicto con las estructuras eclesiales locales. De hecho, se estableció entre ellas una fructuosa colaboración. Las Iglesias locales históricas obtuvieron de ellas una nueva fuerza, animadas desde dentro por el impulso de propagar el Evangelio y servir a la caridad. Un elemento aparece poderosamente en escena, un elemento que de ninguna manera faltaba en los movimientos anteriores, pero que fácilmente podía ser pasado por alto: el movimiento apostólico del siglo XIX fue preeminentemente un **movimiento de mujeres**. Se caracterizó por un fuerte énfasis en la *caritas*, en el cuidado de los pobres y enfermos.

Sabemos lo que han significado y significan todavía las nuevas comunidades de mujeres para el apostolado en hospitales y para el cuidado de los necesitados. Pero también asumieron un papel muy importante en el campo de la educación. De esta manera, toda la gama del servicio al Evangelio fue hecha presente en la combinación de enseñanza, educación y caridad.

Si se da una mirada retrospectiva a partir del siglo XIX, veremos que las mujeres siempre han desempeñado un papel importante en los movimientos apostólicos. Basta pensar en mujeres valerosas del siglo XVI como María Ward o Teresa de Ávila, o antes, en religiosas del medioevo tales como Hildegarda de Bingen y Catalina de Siena, en las mujeres en el grupo de san Bonifacio, en las hermanas de los Padres de la Iglesia y, finalmente, en las mujeres mencionadas en las cartas de Pablo y en el grupo que acompañaba al mismo Jesús. Aunque las mujeres nunca fueron obispos ni sacerdotes, asumieron la corresponsabilidad por la vida apostólica y por su misión universal.

### 3. La amplitud del concepto de sucesión apostólica

Después de este repaso de los grandes movimientos apostólicos en la historia de la Iglesia, volvemos a la tesis que anticipé después de nuestro breve análisis de los datos bíblicos: a saber, que el concepto de sucesión apostólica debe ser ampliado y profundizado si queremos hacer justicia a todo lo que significa y exige. ¿Qué implica eso? Primero, significa que la estructura sacramental de la Iglesia se debe conservar como la base de este concepto. En esta estructura la Iglesia recibe, siempre renovada, la herencia de los Apóstoles, el legado de Cristo. Es mediante el sacramento, en el cual Cristo actúa por el Espíritu Santo, que la Iglesia se distingue del resto de las instituciones. El

nosotros. La experiencia profesional o la competencia funcional no es suficiente en sí misma: es necesario el don del Señor.

En el sacramento, en el obrar simbólico y vicario de la Iglesia, el Señor ha reservado para sí mismo la permanente institución del ministerio sacerdotal. La tan específica vinculación entre el “una vez” y el “siempre”, que vale para el misterio de Cristo en su conjunto, aquí se hace visible de manera ejemplar. El “siempre” del sacramento, la presencia pneumatológica del origen histórico de la Iglesia en todas las épocas, presupone el vínculo con el “*ep-hapax*”, con el irrepitible evento del cual la Iglesia deriva su origen. Este vínculo con el origen, esta estaca clavada en la tierra del evento único e irrepitible, nunca puede ser repudiado. Jamás podremos evadirnos en una pneumatología flotante ni abandonar el sólido terreno de la Encarnación, del obrar histórico de Dios.

Por el contrario, sin embargo, este evento irrepitible se nos comunica en el don del Espíritu Santo, que es el Espíritu del Señor Resucitado. No se desvanece para siempre, como algo muerto y olvidado, en el pasado irrecuperable, sino que posee en sí el poder de hacerse siempre presente, porque Cristo ha atravesado el “*velo de su carne*” (Heb 10,20) y, por lo tanto, hizo accesible a nosotros lo que es eternamente renovable en el evento irrepitible. ¡La encarnación no se detiene en el Jesús histórico, en su *sarx* (cf. 2ª Cor 5,16)! El “*Jesús histórico*” tiene significancia eterna justamente porque su carne es transformada en la Resurrección, de modo que ahora Él puede hacerse presente en todas partes y en todos los tiempos, con la fuerza del Espíritu Santo, como admirablemente muestran los discursos de despedida de Jesús en Juan (cf. particularmente 14,28: “*Me voy y regresaré a ustedes*”). De esta síntesis cristológica-pneumatológica puede inferirse que para resolver nuestro problema será de gran ayuda un examen detallado del concepto de sucesión apostólica.

### 3. Jerarquía y profecía

Antes de profundizar en estas ideas, mencionemos brevemente un tercer modelo de interpretación de la relación entre el orden permanente de la vida eclesial por un lado y las nuevas irrupciones del Espíritu por el otro. Hay quienes, desarrollando la interpretación bíblica de Lutero como dialéctica entre Ley y Evangelio, ponen un particular énfasis en la dialéctica entre el aspecto cívico-sacerdotal por una parte y el aspecto profético de la historia de la salvación por la otra. Según esta lectura, los movimientos estarían del lado profético.

También esta interpretación, como las otras que ya hemos considerado, no es del todo errónea. Pero es demasiado imprecisa y por esto inutilizable en esta forma. El problema planteado es demasiado complejo para ser tratado a fondo aquí. En primer lugar habría que puntualizar que la Ley misma tiene

carácter de promesa. Sólo porque tiene este carácter pudo ser cumplida por Cristo y, en su cumplimiento, al mismo tiempo “abolida”. Segundo, los profetas bíblicos nunca trataron de anular la Torá, sino al contrario, la defendieron contra los abusos reivindicando su verdadero sentido.

Tercero, es importante subrayar que la misión profética fue siempre confiada a individuos, y nunca quedó fijada a una *clase* particular. Siempre que la profecía se presentaba como una clase (como de hecho ha sucedido), era criticada por los profetas bíblicos tan duramente como la “clase” sacerdotal de la antigua Alianza [4]. Cualquier intento de dividir la Iglesia en una “izquierda” y una “derecha”, en la clase profética de las órdenes religiosas o de los movimientos por una parte, y la jerarquía por la otra, no encuentra justificación en la Escritura. Al contrario, tal dualismo es completamente extraño a la Escritura. La Iglesia no está edificada dialécticamente, sino orgánicamente. Lo que solamente sigue siendo verdad es que existen distintas funciones en la Iglesia, y que Dios inspira continuamente a hombres y a mujeres proféticos –ya sean laicos, religiosos, obispos o sacerdotes– que no obtendrían la fuerza necesaria para hacer esta llamada carismática a la Iglesia de la vida normal de la institución.

Está bastante claro, pienso, que desde esta perspectiva no es posible interpretar la naturaleza y las actividades de los movimientos. Ellos mismos ciertamente no se entienden de esta manera. El resultado de las reflexiones precedentes es insatisfactorio para la aclaración de nuestra pregunta, aunque es importante. Sugiere que no encontraremos una solución a nuestro problema si elegimos como punto de partida una dialéctica de principios. En vez de intentar resolver la pregunta en términos de tal dialéctica de principios, en mi opinión deberíamos adoptar un enfoque histórico, como corresponde a la naturaleza histórica de la fe y de la Iglesia.

do toda su regla monástica en última instancia en Hechos 4,32: “*la multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma*” [18].

Pero a este modelo esencial para la vida religiosa Tomás de Aquino le agregó otro componente: la instrucción misionera de Jesús a los apóstoles en Mateo 10,5-15. La vida apostólica genuina, enseñaba Tomás, es aquella que sigue las enseñanzas de Hechos 4 y de Mateo 10: “*la vida apostólica consistió en el hecho de que los Apóstoles, después de que hubieran dejado todo, fueron por el mundo, proclamando y predicando el Evangelio, según vemos en Mateo 10, donde les dan una regla*” [19]. Mateo 10 aparecía ahora como nada menos que una regla religiosa, o mejor aún: la regla de vida y misión que el Señor dio a los Apóstoles es la misma regla permanente de la vida apostólica, de la cual la Iglesia tiene una perpetua necesidad. El nuevo movimiento de evangelización se justificaba en base a esta regla.

La controversia parisina entre el clero secular y los representantes de los nuevos movimientos, en cuyo contexto fueron escritos los textos citados, tiene importancia permanente. Los exponentes de una idea restringida y empobrecida de la Iglesia, que absolutiza la estructura de la Iglesia local, no podían tolerar a la nueva clase intrusa de anunciadores. Éstos, por su parte, encontraron necesariamente su apoyo en quien ejercía un ministerio eclesial universal, en el Papa, como garante de la misión y de la edificación de la única Iglesia. No es sorprendente, por lo tanto, que todo esto diera un gran impulso al desarrollo de la doctrina del primado. Más allá de cualquier matiz introducido por cierto período histórico, el primado ahora era comprendido de nuevo a la luz de sus raíces apostólicas [20].

**4.** Ya que la pregunta que nos ocupa aquí no se refiere a la historia de la Iglesia sino a comprender las formas de vida en la Iglesia, tendré que limitarme solamente a una breve mención de los nuevos **movimientos de evangelización** que se presentaron en el siglo XVI. Entre ellos se destacan

<sup>4</sup> La antítesis clásica entre los profetas enviados por Dios y los profetas profesionales se encuentra en Am 7,10-17. Una situación similar se encuentra en 1 Re 22 en la distinción trazada entre los cuatrocientos profetas falsos e Isaías; y otra vez en Jeremías, p.ej. 37,19. Ver también J. Ratzinger, *The Nature and Mission of Theology: Its Role in the Light of Present Controversy* (San Francisco: Ignatius Press, 1995), 118ff.

<sup>18</sup> Ver A. Zumkeller, *Zum geistigen Gehalt der Augustinerregel*, en *Die großen Ordensregeln*, 150-170. Sobre el lugar de la Regla en la vida y obra de Agustín, ver G. Vignini, *Agostino d'Ippona: L'avventura della grazia e della carità* (Cinisello Balsamo, 1998), 91-109.

<sup>19</sup> Stó. Tomás de Aquino, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* 4, citado en Torrell, *St. Thomas Aquinas*, 90.

<sup>20</sup> Presenté primero la conexión entre la controversia mendicante y la doctrina del primado en un estudio aparecido en el festschrift por M. Schmaus (*Theologie in Geschichte und Gegenwart* [Munich: Zink, 1957]), donde entonces lo incorporé con cambios menores en mi libro *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf, 1969), 49-71. Y. Congar entonces tomó mi trabajo, que estaba esencialmente restringido a Buenaventura y sus interlocutores, y expandió el argumento para cubrir todo el campo de las fuentes relevantes (cf. *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 28 [1961]: 35-151).

mundanos, debe al mismo tiempo anunciar el Evangelio. Había entonces necesidad del Evangelio, y Francisco entendió como su tarea esencial el proclamar, con sus hermanos, el simple núcleo del Evangelio de Cristo. Él y sus seguidores querían ser evangelizadores. Y de allí comprendió que debía cruzar las fronteras de la cristiandad y llevar el Evangelio hasta los confines de la Tierra [15]. Cuando más adelante en la Universidad de París explotó el conflicto entre las órdenes mendicantes y el clero secular, Tomás de Aquino resumió la novedad de estos dos movimientos (los **franciscanos** y los **dominicos**) y, al mismo tiempo, su fidelidad a sus orígenes y al modelo de vida religiosa expresada en ellos. El clero secular, como representante de una estructura eclesial local estrecha y cerrada, se opuso al movimiento evangelizador. Solamente querían aceptar el monaquismo de tipo cluniacense en su forma tardía y endurecida: monasterios separados de la Iglesia local, dedicados a una vida ascética de clausura y exclusivamente contemplativa. Tales monasterios, decían, no podrían perturbar el orden de la Iglesia local, mientras que cada vez que aparecían los nuevos predicadores los conflictos eran inevitables.

Tomás de Aquino se opuso a esta visión. Destacó que Cristo mismo es el modelo, y por lo tanto defendió la superioridad de la vida apostólica sobre una forma de vida puramente contemplativa. *“La vida activa, que lleva a los demás las verdades alcanzadas a través de la predicación y la contemplación, es más perfecta que la vida exclusivamente contemplativa”* [16]. Tomás se sabía el heredero de los sucesivos renacimientos de la vida monástica, que habían apelado a la vida apostólica [17]. Pero en su interpretación de la vida apostólica –tomada de su experiencia de las órdenes mendicantes– dio un nuevo paso notable: propuso algo que había estado de hecho activamente presente en la tradición monástica anterior, pero sobre lo cual no se había reflexionado mucho hasta ese momento. Todos habían apelado a la Iglesia primitiva para justificar la vida apostólica; Agustín, por ejemplo, había basa-

---

<sup>15</sup> La edición de las *Fonti Francescane* por el *Movimento Francescano* (Assisi, 1977), con útiles introducciones y apoyo bibliográfico, permanece autorizada. Es instructiva la manera en que las órdenes mendicantes se comprendían a sí mismas en el breve estudio de A. Jotischky, *Some Mendicant Views of the Origins of the Monastic Profession, Cristianesimo nella storia* 19 (1998): 31-49. El autor muestra que los apologistas de las órdenes mendicantes apelaban a la Iglesia primitiva, y especialmente a los padres del desierto, para explicar su origen y significancia en la Iglesia.

<sup>16</sup> Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* 3.40.1.2. Para una discusión estimulante y clarificadora de la posición de santo Tomás en la controversia sobre las órdenes mendicantes, ver también J.P. Torrell, *St. Thomas Aquinas*, vol. 1, *The Person and His Work* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1996), esp. 75-90.

<sup>17</sup> Torrell, *St. Thomas Aquinas*, 89-90.

## II. Perspectiva histórica: sucesión apostólica y movimientos apostólicos

### 1. Ministerios universales y locales

Por lo tanto planteemos la pregunta: ¿a qué se parece el origen de la Iglesia? Cualquiera con un conocimiento incluso modesto de los debates sobre la Iglesia naciente, desde el modelo del cual todas las iglesias y comunidades cristianas buscan derivar su justificación, sabe también qué empresa aparentemente desesperada es esperar que cualquier investigación histórica rinda resultados tangibles. Si, a pesar de eso, me arriesgo a intentar encontrar una solución desde este punto de vista, lo hago con la presuposición de una visión católica de la Iglesia y de su origen. Esta visión, mientras que ofrece un marco sólido, también deja espacios abiertos para la reflexión ulterior, que está lejos de estar agotada.

No hay duda de que, desde Pentecostés, los portadores inmediatos de la misión de Cristo eran los Doce, que poco después aparecerían bajo el nombre de *Apóstoles*. A ellos fue confiada la tarea de llevar el mensaje de Cristo *“hasta los confines de la Tierra”* (Hch 1,8), de salir a todas las naciones y hacer discípulos a todos los hombres (cf. Mt 28,19). El territorio asignado a ellos para esta misión era el mundo entero. Sin estar restringidos a ningún lugar, sirvieron para edificar el único Cuerpo de Cristo, el único Pueblo de Dios, la única Iglesia de Cristo.

Los Apóstoles no eran obispos de iglesias locales particulares: eran, en el sentido pleno del término, *“apóstoles”*, y como tales destinados al mundo entero y a la Iglesia entera que debía ser edificada en él: la Iglesia universal precedió así a las Iglesias locales, que aparecieron como sus realizaciones concretas [5]. Para decirlo aún más clara e inequívocamente, Pablo nunca fue, ni quiso ser nunca, el obispo de un lugar en particular. La única división del

---

<sup>5</sup> Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia entendida como comunión* (Vaticano, 1992), n° 9; ver también mi corta introducción a este documento, en *Lettera Communionis Notio su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* (Vaticano, 1994), 8ff. He presentado las relaciones entre la Iglesia universal y las Iglesias locales en mayor detalle en mi pequeño libro llamado *Called to Communion* (San Francisco, 1996), esp. 43f. and 75-103. El hecho de que la única Iglesia, la única Novia de Cristo, por quien se prolonga la herencia del pueblo de Israel, de la “hija” y de la “novia” de Sión, toma precedencia sobre la concreción empírica del pueblo de Dios en las Iglesias locales es tan evidente en la Escritura y en los Padres que me es difícil entender las repetidas objeciones a esta afirmación. Basta con leer de Lubac *Catholicisme* (1938) o su *Méditation sur l’Eglise*, 3d ed. (1954), o los maravillosos textos que H. Rahner recogió en su libro *Mater Ecclesiae* (1944).

trabajo que existió al principio fue la que describe Pablo en Gálatas 2,9: “Nosotros –Bernabé y yo– para los gentiles; ellos –Pedro, Santiago y Juan– para los judíos”. E incluso esta división inicial del campo de la misión pronto fue superada. Pedro y Juan reconocieron que también habían sido enviados a los gentiles, y no perdieron tiempo en cruzar las fronteras de Israel. Santiago, el hermano del Señor, que después del año 42 se convierte en una especie de primado de la Iglesia de origen judío, no era un apóstol.

Sin entrar en más detalles, podemos decir que el ministerio apostólico es un ministerio universal, dirigido a la humanidad entera y por lo tanto a la única Iglesia como totalidad. La actividad misionera de los apóstoles fue lo que dio lugar a las Iglesias locales, que a su vez necesitaron líderes que asumieran la responsabilidad de ellas. El deber de estos líderes era garantizar la unidad de la fe con la Iglesia entera, desarrollar la vida dentro de las Iglesias locales y mantener abiertas las comunidades, de manera que puedan continuar creciendo y ser capaces de conceder el don del Evangelio a sus conciudadanos que todavía no creen. Este ministerio a nivel de la Iglesia local, que al principio apareció bajo una variedad de diferentes nombres, adquirió lentamente una forma estable y homogénea.

Así coexistieron codo a codo muy claramente dos órdenes en la Iglesia naciente. Había por supuesto cierta fluidez entre ellos, pero pueden distinguirse con bastante claridad: por una parte, los servicios de la Iglesia local, que gradualmente asumieron formas permanentes; y por otra, el ministerio apostólico, que muy pronto dejó de estar restringido a los Doce (cf. Ef 4,10).

En Pablo se pueden distinguir netamente dos conceptos de *apóstol*: por un lado, acentúa la unicidad de su apostolado, que se basaba en su encuentro con el Señor Resucitado y que, por lo tanto, lo colocaba al mismo nivel que los Doce. Por otro lado, entendía al *apóstol* como un oficio que trascendía más allá de esta élite, como en la primera carta a los corintios (cf. 12,28). Este concepto más amplio también se presupone por su descripción de Andrónico y Junia como apóstoles en la carta a los romanos (cf. 16,7).

Una terminología similar se encuentra en la carta a los efesios (cf. 2,20), donde habla de los apóstoles y los profetas como los cimientos de la Iglesia, lo que ciertamente no se refiere sólo a los Doce.

Los profetas, de los que habla la Didajé a comienzos del segundo siglo, se consideran claramente como desempeñando un ministerio misionero supralocal. Es todavía más interesante lo que la Didajé dice de ellos: “ellos son sumos sacerdotes” [6].

Podemos por lo tanto suponer que la coexistencia de los dos tipos de ministerio –el universal y el local– continuó hasta bien entrado el siglo II, es

<sup>6</sup> Didajé 13.3, ed. W. Rodorf and A. Tullier, *Sources chrétiennes*, vol. 248 (Paris, 1978), 190.

el fin de los antiguos ministerios universales, se fue sintiendo cada vez más claramente la voluntad de los papas de asumir una responsabilidad particular por este aspecto de la misión apostólica. Los movimientos que superaron el ámbito y la estructura de la Iglesia local, no por casualidad, fueron cada vez más de la mano con el papado.

b) La motivación de la vida evangélica, que encontramos ya en los inicios del movimiento monástico con san Antonio de Egipto, sigue siendo decisiva. Pero ahora se pone en evidencia que *la vida evangélica también incluye la evangelización*: su pobreza y libertad son condiciones para un servicio al Evangelio que va más allá de su propia patria y de su comunidad. Al mismo tiempo este servicio es la meta y el sentido de la vida evangélica, como pronto veremos en mayor detalle.

**2.** Quisiera sólo mencionar brevemente al **movimiento de reforma de Cluny**, de tan decisiva importancia en el siglo X. También respaldado por el papado, logró la emancipación de la vida religiosa del sistema feudal y del dominio de los feudatarios episcopales. Mediante un proceso de asociación de los monasterios individuales en una sola congregación, se convirtió en el gran movimiento de renovación de la vida y de la devoción cristianas, en el cual tomó forma la idea de Europa [13]. Más adelante, en el siglo XI, el mismo reformador de Cluny dio lugar a la **Reforma Gregoriana** [14], que rescató al papado de los peligros de la mundanización y del torbellino producido por las disputas entre los nobles romanos. En general, la reforma gregoriana libró la batalla por la libertad de la Iglesia, y por la salvaguardia de su naturaleza espiritual distintiva, aunque más adelante ésta degeneró a menudo en una lucha de poder entre el Papa y el Emperador.

**3.** La fuerza espiritual del **movimiento evangélico** que estalló con Francisco de Asís y Domingo de Guzmán en el siglo XIII continúa sintiéndose en nuestros días. En el caso de Francisco, está absolutamente claro que no tenía ninguna intención de fundar una nueva orden religiosa, una comunidad separada. Quería simplemente recordar a la Iglesia el Evangelio entero, reunir al “pueblo nuevo”, y renovar la Iglesia en base al Evangelio. Los dos significados de la expresión *vida evangélica* se entrelazan inseparablemente: quien vive el Evangelio en la pobreza, el celibato, y la renuncia de bienes

<sup>13</sup> B. Senger señala la conexión entre la reforma de Cluny y la gestación de la idea de Europa. También enfatiza la independencia jurídica y la ayuda de los papas (*Lexikon für Theologie und Kirche*, 2d ed., vol. 2 [1958], 1239).

<sup>14</sup> Aunque P. Engelbert pueda justificadamente decir que “es imposible confirmar una influencia directa [de la reforma de Cluny] sobre la reforma gregoriana” (*Lexikon für Theologie und Kirche*, 3d ed., vol. 2 [1994], 1236), la observación de B. Senger de que la reforma de Cluny ayudó a preparar un clima favorable para la reforma gregoriana mantiene su validez (2d ed., vol. 2 [1958], 1240).

como una fuerza vivificante, una especie de reservorio del cual la Iglesia local podría extraer clero verdaderamente espiritual, en quien la fusión de institución y carisma fuese constantemente renovada. Al respecto es significativo que la Iglesia Oriental deba seleccionar a los obispos de entre los monjes, definiendo así el ministerio episcopal de una manera carismática y renovándolo perpetuamente de su fuente apostólica.

Si ahora miramos la historia de la Iglesia en su conjunto, salta a la vista que la Iglesia local, determinada necesariamente por el ministerio episcopal, es la estructura de soporte que mantiene permanentemente el edificio de la Iglesia a lo largo de los siglos. Pero la historia de la Iglesia también está atravesada por las sucesivas oleadas de movimientos que renuevan el aspecto universal de su misión apostólica y sirven así para fomentar la vitalidad espiritual y la autenticidad de las Iglesias locales. Después del monaquismo de la Iglesia primitiva, quisiera brevemente mencionar cinco de tales oleadas, en las cuales la esencia espiritual de lo que podemos llamar *movimientos* emerge siempre más claramente y se define progresivamente su lugar eclesiológico.

1. La primera oleada fue el **monaquismo misionero** que floreció especialmente en el período del pontificado de Gregorio Magno (590-604) a Gregorio II (715-731) y Gregorio III (731-741). El Papa Gregorio Magno reconoció el potencial misionero del monaquismo y lo explotó enviando a Agustín —más tarde arzobispo de Canterbury— y sus compañeros a evangelizar a los anglos paganos de las islas británicas. Ya había tenido lugar la misión irlandesa de san Patricio; que también tenía raíces espirituales monásticas. Así el monaquismo se convirtió en un gran movimiento misionero. Condujo a la Iglesia Católica a los pueblos germanos que eran convertidos, y así puso los cimientos de la nueva Europa cristiana. Uniendo Oriente y Occidente, en el siglo IX, los hermanos y monjes Cirilo y Metodio, llevan la fe cristiana al mundo eslavo. De todo esto emergen claramente dos de los elementos constitutivos de lo que significa ser un *movimiento*:

a) El papado no creó los movimientos, pero se convirtió en su respaldo más importante en la estructura de la Iglesia, su fuente principal de soporte eclesial. Quizás de esta manera se hizo evidente el significado más profundo y la verdadera esencia del oficio petrino en su conjunto: a saber, que el obispo de Roma no es simplemente el obispo de una Iglesia local; su ministerio siempre se refiere a la Iglesia universal. Tiene así, en un sentido específico, un carácter apostólico. Debe mantener vivo el dinamismo de la misión de la Iglesia *ad extra* y *ad intra*. En la Iglesia Oriental, al principio el emperador había demandado para sí un tipo de función como garante de la unidad y de la universalidad; no fue por casualidad que Constantino fue llamado “obispo” *ad extra* e “igual a los apóstoles”. Pero ése podría ser, en el mejor de los casos, un rol temporal, suplementario, cuya peligrosidad es muy evidente. A partir de mediados del siglo II, con

decir, ya en un período en que la cuestión de la sucesión apostólica, y quién la representaba, era seriamente debatida. Varios textos sugieren que esta coexistencia de los dos ministerios no estuvo enteramente libre de conflictos. La tercera carta de Juan nos muestra un ejemplo muy claro de tal situación de conflicto. Sin embargo, cuanto más se alcanzaban los “*últimos confines de la Tierra*”, o la parte de ella entonces accesible, más difícil se hizo continuar asignando algún papel significativo a los “*itinerantes*”; puede ser que los abusos de su ministerio hayan contribuido a su desaparición gradual.

Ahora correspondía a las comunidades locales y a sus dirigentes —que mientras tanto habían adquirido un perfil muy claro en la división tripartita de obispo, sacerdote y diácono— el propagar la fe en los territorios de sus respectivas Iglesias locales. Que en el tiempo del emperador Constantino los cristianos sumasen cerca del 8% de la población del imperio, y que aún a fines del siglo IV fuesen todavía una minoría, muestra qué inmensa era esta tarea. En esta situación los que presidían las Iglesias locales, los obispos, tuvieron que reconocer que ahora eran los sucesores de los Apóstoles y que el envío apostólico estaba completamente sobre sus espaldas.

La conciencia de que los obispos, los líderes responsables de las Iglesias locales, eran los sucesores de los Apóstoles, fue articulada muy claramente por Ireneo de Lyon en la segunda mitad del siglo II. Su definición de cuál es la esencia del ministerio episcopal incluye dos elementos fundamentales:

a. “Sucesión apostólica” conlleva, sobre todo, una idea familiar: garantizar la continuidad y la unidad de la fe, en una continuidad que llamamos *sacramental*.

b. Pero la sucesión apostólica también implica una tarea aún más concreta, que va más allá de la administración de las Iglesias locales: los obispos deben ahora asegurar la continuación de la misión de Jesús de hacer discípulos a todas las naciones y de llevar el Evangelio a los confines de la Tierra. Son —como Ireneo subraya vigorosamente— responsables de asegurar que la Iglesia no se convierta en una especie de federación de Iglesias locales en competencia, sino que conserve su universalidad y unidad. Deben continuar el dinamismo universal de la apostolicidad [7].

Al principio de nuestras reflexiones puntualizamos el peligro de terminar comprendiendo el ministerio sacerdotal en términos puramente institucionales y burocráticos, y de olvidar su dimensión carismática. Pero ahora aparece un segundo peligro: el de reducir el ministerio de la sucesión apostólica a un ministerio eclesial puramente local, que la universalidad de la misión de Cristo pueda perderse de vista o desvanecerse del corazón. La inquietud que nos impulsa a llevar el don de Cristo a los demás, se puede extinguir

<sup>7</sup> Sobre este párrafo, ver Ratzinger, *Called to Communion*, 83ff.

en el estancamiento de una Iglesia firmemente establecida. Quisiera expresarlo en términos aún más fuertes: el concepto de sucesión apostólica trasciende al ministerio eclesial puramente local. La sucesión apostólica nunca puede agotarse en la Iglesia local. El elemento universal, que trasciende los servicios a las Iglesias locales, sigue siendo indispensable.

## 2. Los Movimientos apostólicos en la historia de la Iglesia

Esta tesis, que anticipa mis conclusiones finales, debe ahora examinarse con más profundidad y concretarse en el plano histórico. Nos conduce directamente al lugar ocupado por los movimientos en la Iglesia. Dije que, por diversas razones, los ministerios de la Iglesia universal desaparecieron gradualmente en el curso del siglo II y fueron absorbidos por el ministerio episcopal. Por muchas razones fue una evolución no sólo históricamente inevitable, sino también teológicamente necesaria; puso en evidencia la unidad del sacramento y la unidad intrínseca del servicio apostólico. Pero, como ya se ha dicho, fue una evolución que acarreaba peligros.

Por esta razón fue perfectamente comprensible que desde el siglo III apareciera un nuevo elemento en la vida de la Iglesia. Y no tenemos ninguna vacilación en llamar a este elemento un *movimiento*: el **monaquismo**. Hoy podría objetarse que el monaquismo temprano no tenía un carácter apostólico o misionero, y que, por el contrario, era una huida del mundo, un escape hacia islas de santidad. Indudablemente, en la etapa inicial del monaquismo se puede comprobar sin duda alguna la ausencia de una tendencia misionera, directamente orientada a la propagación de la fe por el mundo.

El impulso predominante en Antonio, que a nuestros ojos se destaca como una figura histórica bien definida a comienzos del monaquismo, era de hecho el deseo de vivir la *vida evangélica*, el deseo de vivir el Evangelio radicalmente y en su totalidad [8]. La historia de su conversión es asombrosamente similar a la de Francisco de Asís. Encontramos en ambos el mismo impulso de tomar el Evangelio al pie de la letra, de seguir a Cristo en total pobreza, y de conformar la propia vida con la suya. El retiro de Antonio al desierto fue un abandono deliberado de la estructura firmemente establecida de la Iglesia local, que salir de una cristiandad que se acomodaba progresivamente a las necesidades de la vida secular, para seguir sin compromisos las huellas de Cristo. Pero esto dio lugar a una nueva paternidad espiritual; y esta paternidad espiritual, aunque directamente no tenía ningún carácter mi-

<sup>8</sup> Ver Atanasio de Alejandría, *Vida de Antonio*, ed. J.M. Bartelink, *Sources chrétiennes*, vol. 400 (Paris, 1994); en la introducción especialmente la sección: L'exemple de la vie évangélique et apostolique. 52-53.

sionero, complementó no obstante la paternidad de los obispos y sacerdotes por el poder de una vida plenamente pneumática [9].

En los trabajos de Basilio, que dieron al monaquismo oriental su forma permanente, vemos muy claramente los mismos problemas que hoy están teniendo que enfrentar muchos movimientos. Él no tenía absolutamente ninguna intención de crear una institución separada, al margen de la Iglesia normal. La primera y, en sentido estricto, única regla que escribió no fue concebida –para decirlo con von Baltasar– como la regla de una orden religiosa, sino como una regla eclesial: su manual o *“Enchiridion del cristiano comprometido”* [10]. Es lo que sucede en los orígenes de casi todos los movimientos, también y de modo especial en nuestro siglo: lo que buscan no es una comunidad aparte, sino una forma integral de cristianismo, una Iglesia que sea obediente al Evangelio y que lo viva.

Basilio, que al principio fue monje, aceptó el episcopado y así subrayó vigorosamente en su propia vida el carácter carismático del ministerio episcopal, la unidad interna de la Iglesia vivida por el obispo en su vida personal. Basilio, como los movimientos de hoy, fue obligado a admitir que el impulso de seguir a Cristo en forma radical no puede combinarse totalmente con la Iglesia local.

En un segundo borrador de regla, que Gribomont llama *“El pequeño Asketikon”*, Basilio concibe al movimiento como una *“forma transicional entre un grupo de cristianos comprometidos, abierto a la Iglesia en su conjunto, y una orden monástica que se va autoorganizando e institucionalizando”* [11]. Gribomont compara la comunidad monástica fundada por Basilio a una especie de levadura: un *“pequeño grupo para la vitalización del conjunto”*; no vacila en considerar a Basilio *“el padre fundador no solamente de las órdenes educadoras y hospitalarias, sino también de las nuevas comunidades sin votos”* [12].

Está claro, por lo tanto, que el movimiento monástico creó un nuevo centro de vida que no suprimió la estructura eclesial local de la Iglesia post apostólica, pero que tampoco coincidió simplemente con ella. Actúa en ella

<sup>9</sup> Sobre el tema de la paternidad espiritual quisiera referir al perceptivo pequeño libro de G. Bunge, *Geistliche Vaterschaft: Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos* (Regensburg, 1988).

<sup>10</sup> H.U. von Baltasar (ed.), *Die großen Ordensregeln*, 7th ed. (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1994), 47.

<sup>11</sup> Baltasar, *Die großen Ordensregeln*, 48-49; cf. J. Gribomont, *Les Règles Morales de S. Basile et le Nouveau Testament*, en *Studia patristica*, ed. K. Aland, vol. 2 (Berlin: Akademie-Verlag, 1957), 416-426.

<sup>12</sup> Baltasar, *Die großen Ordensregeln*, 57; cf. J. Gribomont, *Obeissance et Evangile selon S. Basile le Grand*, *La Vie Spirituelle: Supplement 5* (1952): 192-215, esp. 192.