

**PRESBÍTEROS, SACERDOTES, PADRES, CURAS,
PASTORES**

**FORMACIÓN DEL CLERO
PERSPECTIVA LATINOAMERICANA**

DOSSIER

Jorge Costadoat

ITER – Instituto de Teología y Estudios Religiosos

Universidad Alberto Hurtado

Santiago

2025

INDICE

COLUMNAS

- 1.- Crisis del sacerdote
- 2.- Trizaduras en la Iglesia Católica
- 3.- ¿Qué han de hacer ahora los sacerdotes?
- 4.- Necesidad de des-sacerdotalizar la Iglesia Católica
- 5.- Sacerdocio para varones casados
- 6.- Superación de la versión “sacerdotalizada” del cristianismo
- 7.- La reforma litúrgica en camino
- 8.- Obsolescencia del sacramento de la confesión
- 9.- ¿Faltan sacerdotes en la Amazonia?
- 10.- ¿Una Iglesia sin eucaristías?

ARTÍCULOS

- 1.- Qué teología para qué sacerdotes
- 2.- Sinodalidad, pero en un cristianismo no sacerdotal
- 3.- La Eucaristía, sacramento de la misericordia
- 4.- Agotamiento de la versión sacerdotal de la Iglesia Católica
- 5.- Los sacerdotes obstaculizan la sinodalidad
- 6.- El legado de Francisco: del clericalismo a la sinodalidad

INVESTIGACIONES

- 1.-La formación teológica en América Latina antes del Concilio
- 2.- «Desacerdotalizar» el ministerio presbiteral. Un horizonte para la formación de los seminaristas.
- 3.- Contribución de los obispos latinoamericanos y caribeños a la confección de *Optatam totius*.
- 4.- Recepción del decreto conciliar *Optatam totius* en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano.
- 5.- La formación del clero en América Latina y el Caribe
- 6.- La compleja determinación de la identidad de los presbíteros
- 7.- La formación teológica postconciliar. El caso latinoamericano
- 8.- Principio estructurante de la formación de los ministros ordenados
- 9.- Recepción latinoamericana de Lumen Gentium 10. Acerca de una diversa participación en el sacerdocio de Cristo

CARTA

- Carta a un hermano y amigo sacerdote (2013)
Carta a Pablo María Pagano (2025)

Nota: Ver Índice completo al final del dossier

PRESENTACIÓN

El tomo que presento constituye un dossier: una recopilación de publicaciones realizadas a lo largo de los últimos años. Se trata de escritos de naturaleza heterogénea. En la primera sección, el lector encontrará columnas de opinión; en la segunda, artículos de divulgación; y en la tercera, investigaciones o textos publicados en revistas científicas.

En la sección de COLUMNAS, emerge con fuerza la problemática en torno a la figura del presbítero, del sacerdote, del cura o del padre. Se plantea que la actual configuración institucional de la Iglesia necesita una reforma profunda, pues el ministro ordenado suele abusar de su investidura. La Iglesia lo ha formado separado del resto del Pueblo de Dios y preparado para ejercer un liderazgo de tipo clerical, autoritario y poco transparente. Se denomina *clericalismo* a la actitud de aquellos ministros que restringen la participación de los laicos, se sienten superiores a ellos, concentran las decisiones importantes y no rinden cuentas ante nadie. Este estilo genera una cultura centrada en los propios ministros, que tiende a eximirlos de responder por sus actos y desempeños.

La corrupción inherente al clericalismo -así la ha llamado el papa Francisco- se ha hecho particularmente evidente en los casos de abusos sexuales, de poder y de conciencia que han afectado gravemente a la Iglesia chilena. La crisis ha involucrado tanto a sectores conservadores como progresistas de la élite eclesiástica, y ha repercutido con dureza en el laicado y también en el mismo clero. De un día para otro, la Iglesia chilena se trizó: los representantes de la fe —los ministros ordenados— dejaron de ser personas dignas de fe para el Pueblo de Dios.

Tras la dictadura militar, después del valiente testimonio profético contra los atropellos del régimen de Pinochet, la jerarquía eclesiástica chilena se replegó en torno a la moral sexual, condenó los cambios culturales de las últimas décadas y se opuso a diversas iniciativas legislativas relacionadas con la sexualidad y la vida. Sin embargo, ha sido precisamente en ese ámbito donde se la ha juzgado e inculcado por sus propias faltas y delitos, especialmente por los abusos sexuales de menores de edad y los encubrimientos cometidos.

Esta crisis, no obstante, ha permitido visibilizar otro problema estructural: la exclusión de la mujer en la vida de la Iglesia. Si el laicado en su conjunto debe ser reconocido como corresponsable de la misión eclesial, con mayor razón deben serlo las mujeres, cuya dignidad y capacidad para ejercer roles protagónicos debe ser plenamente valorada y respetada. En este sentido, algo bueno ha traído la llamada “crisis de los abusos”: ha abierto los ojos a la posibilidad de imaginar otra Iglesia, una más cercana a las personas, más fraterna, más inclusiva y más horizontal.

En la sección ARTÍCULOS se vuelve prácticamente sobre los mismos asuntos. Sobresale, en todo caso, la importancia del Vaticano II. Uno de los aspectos centrales de la actual crisis eclesial es la falta de recepción plena del Concilio, especialmente en lo que se refiere a la comprensión de la Iglesia como *Pueblo de Dios*. Aunque el Concilio sentó las bases para una eclesiología de comunión y misión, su recepción ha sido desigual y en muchos casos resistida o incluso revertida. Esta situación ha impedido que el conjunto del Pueblo de Dios, y no solo los ministros ordenados, sea reconocido como sujeto activo de la fe y del discernimiento.

En este contexto, el clericalismo se identifica como una de las principales distorsiones del Evangelio. Se trata de una forma de dominación que desfigura la imagen de Cristo y de la Iglesia, genera abusos de poder y sexuales, y excluye a los laicos y a las mujeres de la toma de decisiones. El clericalismo, más que un exceso de poder personal, es parte de un modo institucional, de una costumbre y de una cultura indulgente con los atropellos, y que protege a abusadores y silencia a sus víctimas. El escándalo de los abusos sexuales no se reduce, por tanto, a delitos individuales, sino que revela un sistema eclesial enfermo.

En respuesta, el papa Francisco ha propuesto la sinodalidad como el camino eclesial del siglo XXI. La sinodalidad supone una Iglesia en la que se escuche mutuamente, se participe corresponsablemente y se reformen las prácticas a la luz del Evangelio. Recupera así la eclesiología del Pueblo de Dios, promoviendo una revisión de la relación entre jerarquía y comunidad, y habilitando procesos reales de consulta y decisión compartida.

Este proceso exige también repensar el ministerio ordenado. Es necesario superar la figura del sacerdote sacralizado y avanzar hacia un ministerio más humano, comunitario, elegido por la comunidad y sometido a rendición de cuentas. Esto implica una reforma profunda de la formación en los seminarios, que tradicionalmente ha sido separada del mundo, exclusivamente masculina, centrada en la doctrina y marcada por estructuras jerárquicas. Se propone, en cambio, una formación compartida con laicos, situada en contextos reales, y con énfasis en la madurez afectiva, comunitaria y pastoral.

En definitiva, lo que está en juego es la credibilidad misma de la Iglesia. Una Iglesia que no se reforma permanentemente —en lo pastoral y en lo estructural— no puede anunciar con eficacia el Evangelio en un mundo atravesado por la crisis de sentido, la pluralidad y la desconfianza hacia las instituciones.

En la tercera parte de este dossier, se ofrece, en especial, una serie de INVESTIGACIONES sobre la formación del clero. Estos trabajos se adscriben a un proyecto de estudio de la recepción del Vaticano II (Vatican II as Guideline for the Church and 21st Century Theologies Reception and Prospects in Latin America and the Caribbean).

La tercera parte del documento aborda en profundidad la formación teológica de los seminaristas en América Latina antes del Concilio Vaticano II, revelando sus limitaciones estructurales, sus presupuestos doctrinales y las consecuencias pastorales que de ella se derivaron. En ese período, la formación sacerdotal estaba marcada por una fuerte dependencia de manuales y enfoques teológicos europeos, sin un pensamiento latinoamericano propio. Esta ausencia de teología contextualizada implicaba que los futuros presbíteros eran educados con categorías teológicas neoescolásticas y europeas, alejadas de la realidad social, cultural y política del continente.

El magisterio pontificio de la primera mitad del siglo XX estableció como modelo del sacerdote al *alter Christus*, centrado en la imitación de Cristo Sumo y Eterno Sacerdote. Esta configuración influenció todos los aspectos de la formación. Los seminaristas debían configurarse espiritualmente con Cristo, cuyo sacrificio en la cruz era visto como paradigma de toda acción sacerdotal. De este modo, el eje articulador del ministerio presbiteral era la celebración eucarística entendida, principalmente, como sacrificio satisfactorio ofrecido al Padre por los pecados. En esta clave, la vida del sacerdote debía ser un sacrificio permanente. Esta visión, sin embargo, tendía a reducir la vida y ministerio de Jesús a su dimensión sacrificial, ignorando su humanidad concreta, su mensaje del Reino y su compromiso con los excluidos.

El tratado *De Verbo incarnato* fue el principal instrumento académico de la formación cristológica. Este manual estructuraba la teología en torno a la identidad divina y humana de Cristo, la unión hipostática y la redención entendida como satisfacción. Aunque el tratado se basaba nominalmente en el Verbo encarnado, en la práctica enfatizaba la figura del Cristo sacerdote, haciendo de la cruz el evento redentor por excelencia, desatendiendo sus causas históricas y sociales. La proclamación del Reino, los milagros, las parábolas y los conflictos que llevaron a la crucifixión quedaban en segundo plano. El núcleo soteriológico era la satisfacción de la justicia divina, en línea con la teología de Anselmo, lo que generó una imagen de Cristo más sacrificial que humana.

Esta formación propició una visión del ministerio sacerdotal más cercana al culto que al anuncio del Evangelio o a la construcción de comunidades. Los presbíteros eran concebidos

ante todo como mediadores del sacrificio, con un carácter sagrado que los colocaba en una posición ontológicamente superior a los fieles. Esta configuración sacerdotal coincidió con una eclesiología jerárquica, en la que el clero se separaba simbólica y prácticamente del Pueblo de Dios, con consecuencias epistémicas, pastorales y espirituales profundas. Incluso la resurrección de Cristo, en este esquema, era insignificante.

En los “vota” enviados por los obispos latinoamericanos a Roma antes del Concilio, se expresó el deseo de una formación más pastoral. Muchos obispos pedían una espiritualidad profunda y una conexión efectiva con la vida de las comunidades. Solicitaban cambios en los programas de estudio para incluir filosofía, sociología, pedagogía y psicología, con el fin de capacitar a los seminaristas para discernir los signos de los tiempos y afrontar los desafíos ideológicos contemporáneos, como el marxismo y los movimientos revolucionarios. También insistían en la necesidad de usar las lenguas vernáculos y conocer las culturas autóctonas, lo cual refleja una sensibilidad emergente hacia la inculturación.

En resumen, esta tercera parte del dossier revela que la formación sacerdotal preconiliar en América Latina se articuló desde una cristología de tipo sacrificial, centrada en el sacerdocio de Cristo como redentor a través de la cruz. Esta formación, aunque pretendía asimilar espiritualmente a los seminaristas a Cristo, pero terminaba reduciendo su figura a un arquetipo litúrgico, desconectado de la historia concreta de Jesús. El impacto de esta visión fue profundo: configuró ministros orientados más al culto que al servicio, más al cumplimiento sacramental que al compromiso evangélico con las personas concretas. Esta realidad cambiará con el Concilio Vaticano II, que abrirá la posibilidad de una nueva teología más enraizada en la historia y, posteriormente, con la teología latinoamericana de la liberación, que pondrá el acento en una cristología histórica, comprometida y liberadora.

Nada de lo anterior puede negar la experiencia positiva del desempeño ministerial del autor de estas publicaciones desde 1991, año de su ordenación como presbítero de la Compañía de Jesús. Se trata de dos dimensiones que divergen y convergen: la experiencia y la teología conviven en este autor pretendidamente “sin confusión ni separación” (Calcedonia 451). Ha sido una bendición del cielo haber formado parte, como uno más y a su servicio, del Pueblo de Dios: ese Pueblo que camina hacia la patria definitiva, donde descansaremos en el Padre y con su Hijo Jesús, nuestro hermano. Han sido años de profunda satisfacción, a pesar de los errores en los que el clericalismo —cultural y estructural, tanto el mío como el de los laicos y las laicas— me ha hecho incurrir, ya sea por actos atribuibles a mi responsabilidad personal, ya sea por un modo colectivo de entender el sacerdocio. Quedo a la espera —y, mediante este dossier, también aliento— de una conversión de nosotros, los hermanos en el presbiterado, así como de una reforma de estructuras que la exija y la haga posible.

I

COLUMNAS

1. CRISIS DEL SACERDOTE¹

La actual crisis de la Iglesia afecta al sacerdote. El sacerdote está en crisis, puede estarlo y puede incluso ser conveniente que lo esté. Hay casos y casos. La crisis tiene que ver con la ruptura entre fe y cultura detectada por Pablo VI, con la crisis institucional que afecta a la Iglesia (como a otras instituciones de esta época) y con la desconfianza que despierta el sacerdote (por los escándalos de abuso espirituales, psicológicos y sexuales).

Todo esto, sin embargo, es ocasión de un crecimiento espiritual significativo para los mismos sacerdotes. Tengo las siguientes razones para pensarlo:

- La investidura sobrenatural del sacerdote ha podido cubrirlo de un orgullo sacro que no corresponde a la humildad evangélica. En la medida que ya no cuente con este tipo de orgullo, podrá transparentar mejor el Evangelio.
- La investidura sobrenatural del sacerdote encandila a muchas personas, privándolas de la autonomía que caracteriza especialmente a los adultos. En tanto el sacerdote no enceguezca a nadie con su prestancia podrá cumplir mejor su misión de hacer crecer a las personas en conciencia y libertad.
- El nuevo planteamiento crítico/adulto de los católicos ante la Iglesia recordará al sacerdote que su sacerdocio ministerial está al servicio del sacerdocio común de los fieles.
- La exposición a la mirada cauta de las personas sobre él le obligará a reconocer límites entre ambos. Esto facilitará establecer entre ellos relaciones formales que encaucen debidamente la expresión ideas y la manifestación de afectos. El amor entre el sacerdote y las personas podrá ser más intenso y honesto, libre de confusiones y dependencias malsanas.
- Las sospechas y aprensiones que despiertan en la gente su condición sacerdotal le harán participar de la suerte de tantas personas a las que se las desprecia siendo inocentes. Él tiene culpas personales, pero la manera como se da hoy el sacerdocio y los graves abusos cometidos por otros sacerdotes no son responsabilidad suya. Por tanto, él debe tomar el maltrato como una injusticia, con lo cual se verá forzado a conectarse con la injusticia del mundo. Sin este contacto nadie está capacitado para ser sacerdote.
- El sacerdote, al verse obligado a poner entre paréntesis su “rol oficial”, podrá asomarse a su propia humanidad y conectarse con la vida del común de las personas, siempre vulnerable y frágil, siempre necesitada de cura y de perdón. Así podrá aprender mejor de la vida y podrá predicar también más desde la vida que desde sus conocimientos estudiantiles.

¹ Jorge Costadoat, “Crisis del sacerdote”, *Mirada Global*, 2012.

- La crisis obligará al sacerdote a recordar, reconocer o descubrir que su vocación al sacerdocio es cosa de Dios antes que suya propia. Tendrá que entender por fin que su vocación sacerdotal no es natural ni merecida.
- El sacerdote, no pudiendo aferrarse a su sacralidad o a su prestigio social estará más obligado a depender de Dios. A Dios, por otra parte, le será más fácil hacerle comprender qué es realmente la vida, especialmente la de quienes son humillados en su dignidad y difamados; y podrá, en definitiva, ejercer con pertinencia su labor de conductor, de liturgo y de educador.
- El sacerdote tendrá que ser culto. Habrá de estar al día en teología y atender de cerca los signos de los tiempos, lo cual se consigue estudiando y leyendo. El sacerdote ignorante desorienta. Puede ser incluso un peligro. Los laicos son hoy más cultos y más críticos que antes. No aceptarán de él cualquier respuesta o prédica. Ellos le preguntarán por lo que significa hoy el Evangelio para sus vidas. El, por su parte, tendrá que explicar cómo ha de entenderse la doctrina de la Iglesia de modo que traduzca el Evangelio en Buena noticia, en vez de ser ella una enseñanza rara o un factor de culpa.
- En la medida que el sacerdote crezca en conciencia de que es Dios quien sostiene su vocación sacerdotal, tendrá que darse cuenta de que no es omnipotente y, por tanto, que no debe tratar de serlo ni de parecerlo. Liberado de ambos males, con su debilidad y su ignorancia estará en mejores condiciones de ser *sacramento de la pasión* de Cristo; como verdadero ser humano compartirá la impotencia de los crucificados de la vida, los entenderá “con el estómago” y los representará valientemente delante del Creador.
- En la medida que el sacerdote pueda comprobar exactamente en qué estriba su vocación y en qué no; si vuelve a responder al llamado primero del Señor y termina con la rutina en que se ha convertido su vida; si pierde las falsas seguridades en que se había asentado su vida, triunfará sobre miedo y ganará libertad para jugarse por entero por los pobres (pobres materiales, pobres fieles y pobres infieles). Adquirirá libertad como para cumplir una función profética incluso ante las autoridades de su Iglesia.

Todo lo anterior debiera convertir al sacerdote un ser humano auténtico, lo cual no significa otra cosa que vivir el bautismo a un grado radical. Esto significa que ha de ser un hombre como lo fue Jesús, digno como cualquier hijo de Dios y hermano de cualquier persona que nace en este mundo. El sacerdote que actualice su bautismo en la muerte y resurrección de Cristo, no tendrá que pedir reconocimientos de autoridad ante nadie. Al ver su autenticidad, los demás reconocerán espontáneamente su autoridad.

Un sacerdote auténtico podrá amar a rienda suelta. Su autoridad, en definitiva, no le vendrá más que de amar. Podrá establecer relaciones de amistad con mujeres sin “cartas tapadas”. Sus amistades con mujeres le harán más humano, más hombre. Podrá, en general, establecer relaciones cariñosas simétricas y asimétricas según las distintas edades, las que le llenaran el corazón de ese amor del que nadie puede prescindir sin renunciar a Dios mismo.

2. TRIZADURAS EN LA IGLESIA CATÓLICA²

Los icebergs nacen en los polos. Se triza una masa gigante de hielo. Se desprende. Navega por cuenta propia, dejando atrás su origen polar. Termina por disolverse.

Hay en la Iglesia Católica algunas señales de quiebre y de desprendimiento. Se habla de cisma, asoman autonomías. Tal vez se exagera. Pero son de recordar dos casos históricos impresionantes: el quiebre entre la Iglesia Ortodoxa y la Iglesia Católica, hace unos mil años, y el divorcio entre la Iglesia de la Reforma protestante y la misma Iglesia Católica hace unos quinientos años. Ha habido muchas otras separaciones menores.

El papa Francisco está alerta a que no se parta el glaciar. Pero él mismo debe auspiciar cambios, innovaciones, colaborar en los esfuerzos de las iglesias regionales por interpretar de un modo creativo el Evangelio. Hace tiempo que el Papa se halla tironeado entre cristianismos distintos que estresan la unidad en la Iglesia. Se entiende, por tanto, que el documento *Fiducia Supplicans* que acaba de publicar acerca de la posibilidad de dar una bendición a parejas homosexuales, y a otras uniones que no son un matrimonio en regla, a unos ha gustado y a otros ha sacado de quicio. Un terremoto. El Primer mundo, en general, y los latinoamericanos, más o menos, han acogido bien la innovación. En cambio, la iglesia africana está en llamas, ya que en África la homosexualidad es censurada, penada o simplemente negada.

Un quiebre entre la Iglesia Católica occidental tradicional y la iglesia africana sería catastrófico pues toda fractura de este tipo lo es. Pero, en este caso, se trata del continente donde el cristianismo florece (Orobator, 2023). Esta iglesia ha arraigado su fe en Cristo en la “religión africana”, esto es, la cultura y las creencias nativas. Ellas dan un vigor extraordinario al cristianismo, y también al islam, de un modo parecido como, en otros tiempos, lo hicieron la cultura romana y germánica. Es más, los católicos africanos en la actualidad están convencidos de ser ellos el futuro de la Iglesia Católica.

¿Qué está pasando? ¿Qué ocurre en el fondo de los fondos?

Según parece, se acentúa el surgimiento de una Iglesia mundial. Este fue el diagnóstico de Karl Rahner, uno de los mayores teólogos del siglo XX, quien detectó en el Concilio Vaticano II (1962-1965) el despuntar de una edición nueva de la Iglesia equivalente –dicho abreviadamente– a la liderada por San Pablo en el siglo I.

En estos años, Pablo hizo pasar el cristianismo del judeocristianismo a la cultura griega. En adelante, no fue indispensable hacerse judíos para ser cristianos. Podría sárselo también como griegos y, a futuro, como romanos, eslavos o germanos. Lo que estaría en curso hoy, según Rahner, son nuevos nacimientos del cristianismo, iglesias regionales diversas. También en la Antigüedad se dieron los patriarcados de Alejandría, Jerusalén, Antioquía, Constantinopla y Roma, relativamente autónomos unos de otros, e incluso de Roma.

El Vaticano II, más que provocar un cisma, hizo visible su posibilidad. Algo semejante ocurre con Francisco. Él personalmente no triza a la Iglesia, pero actualiza el desprendimiento de un témpano que hace rato puede producirse.

¿Se generará un iceberg? En el planeta, dentro de poco, se producirán varios. En la Iglesia, no lo sabemos. Tal vez la situación no sea tan grave. Pero a futuro seguramente se acentuarán las diferencias entre las iglesias continentales con Roma y entre ellas. En todo caso,

² Jorge Costadoat, “Trizaduras en la Iglesia Católica”, *Barbarie*, 29 de febrero de 2024.

ha de tenerse en cuenta que la misión de un Papa es, antes que nada, velar por la unidad de la Iglesia, pero sin frenar el despliegue de otras iglesias.

Dicho con ejemplos parecidos al de la bendición de parejas homosexuales: hablamos de la legitimidad de iglesias en las cuales alguna vez se llegue a aceptar el sacerdocio femenino; o una división de poderes y *accountability*; o una experiencia espiritual de los pobres convertida en una doctrina más evangélica; o en la celebración de la eucaristía con otros licores distintos del vino.

Las bendiciones de la discordia han producido tanto escándalo como en nuestro contexto pudiera causarlo la admisión de la poligamia que, a los católicos de nuestra parte del mundo, nos parece una barbaridad.

El próximo Papa tendrá que enfrentar esta misma dificultad de la mundialización progresiva de la Iglesia. Convendría que fuera una persona capaz de respetar el discernimiento que cada cultura pueda hacer del Evangelio, reconocer su valor y, a la vez, con la rienda corta, mantener la unidad de la Iglesia. Uniéndola, pero no uniformándola.

3. ¿QUÉ HAN DE HACER AHORA LOS SACERDOTES?³

La institución eclesiástica de la iglesia católica experimenta agitaciones no fáciles de sentir y menos de comprender para el común de sus integrantes. El último documento del Papa Francisco titulado *Amoris laetitia*, y todo el período previo de su elaboración, ha sido rico en debates, pero también en intentos de sabotaje. Las tensiones se han concentrado en un punto: la actual exclusión de la comunión eucarística de los divorciados vueltos a casar.

El texto no ha podido ser suficientemente claro precisamente porque los sectores que no quieren cambios en una práctica a decir verdad secular, han presionado fuertemente al pontífice. Pero sin cambios –lo han tenido claro la mayoría de los obispos del Sínodo preparatorio- la transmisión de la fe entrar en un ciclo terminal.

Es muy significativo, por esto, que el documento pone las bases de una interpretación favorable a una innovación. El mandato de *Amoris laetitia* es procurar “integrar” a todos a la comunidad eclesial. El documento afirma que estas personas –aunque se encuentren en una situación anómala desde un punto de vista objetivo- pueden encontrarse en gracia, y los sacerdotes que han de tratar con ellas, en vez hacerles sentir culpables, pudieran ayudarles con los sacramentos (AL, nota 351). De regreso de la isla de Lesbos se preguntó a Francisco por esta posibilidad. Su respuesta fue: “podría decir sí, y punto”. Y remitió a la explicación mayor dada por el Cardenal Schönborn.

El caso es que los sacerdotes, en este momento, tienen una orientación de procedimiento general, pero necesitan aun indicaciones más precisas.

¿Qué debiera hacer un sacerdote al que se le acerca una persona pidiéndole participar plenamente en la Eucaristía? Mi opinión es que, por de pronto, tendría que acogerla como si no dependiera de él darle permiso para comulgar. Esta decisión, en última instancia, debiera tomarla ella en conciencia. El sacerdote, por su parte, debiera acompañarla y cooperar a que asuma esta

³ Jorge Costadoat, “¿Qué han de hacer ahora los sacerdotes?”, *Religión digital*, 11 de mayo de 2016.

decisión, la que puede ser ocasión de un crecimiento humano y espiritual. Será muy importante ayudar a la persona a que tome conciencia de los errores que ha podido cometer en su primer matrimonio; a evaluar si puede recuperar aun su compromiso matrimonial anterior o si el nuevo compromiso es irreversible porque, por ejemplo, sería irresponsable volver atrás habiendo nuevos hijos que educar; a examinar si realmente quiere crecer en su pertenencia eclesial o simplemente desea recuperar un derecho perdido. Dependiendo el caso, el sacerdote pudiera también recomendarle que recurra a un psicólogo que le ayude a sanar las heridas de la destrucción de su primer matrimonio y a aprender de su experiencia para que su segunda familia sea más feliz que la anterior. Una vez que la persona haya podido atar los cabos que habían quedado sueltos de su ruptura y tenga un deseo suficientemente serio de vivir su nueva relación con fidelidad y de por vida, podrá pedir al sacerdote el sacramento de la reconciliación y, este, sin hacer de administrador de justicia, tendrá que dárselo y de todo corazón.

Los sacerdotes en estos momentos estamos a la espera de que nuestros obispos o conferencias episcopales nos den criterios u orientaciones parecidas a estas. Esta es la indicación del documento: “Serán las distintas comunidades quienes deberán elaborar propuestas más prácticas y eficaces, que tengan en cuenta tanto las enseñanzas de la Iglesia como las necesidades y los desafíos locales.” (AL 199). Los sacerdotes, digo, necesitamos precisiones para cumplir con el mandado de misericordia de *Amoris laetitia*. Hemos sufrido mucho negando los sacramentos de la Reconciliación y la Eucaristía a las personas que necesitaban más ayuda que nadie. Por fin llegó la hora de hacernos verdaderamente responsables de todos los católicos en vez de guardianes fieros de la doctrina.

El foso en la iglesia entre la enseñanza moral sexual y familiar, y el pensar y sentir de los fieles atraviesa todas las categorizaciones. También los sacerdotes –muchos- se alegran con la remoción de un importante obstáculo a la misión de la iglesia de anunciar a un Cristo liberador y revitalizador.

4. NECESIDAD DE DE-SACERDOTALIZAR LA IGLESIA CATÓLICA⁴

Me parece que el problema principal de la Iglesia Católica hoy no es el clericalismo, sino la versión sacerdotal del catolicismo. El clericalismo es un problema moral. La organización sacerdotal de cristianismo, no. Esta constituye una dificultad estructural. Si la Iglesia Católica no estuviera organizada sacerdotalmente, no habría los abusos de poder de los clérigos que hoy tanto lamentamos y muchos otros problemas más. Hay sacerdotes que no son clericales. No abusan de su investidura. Son ministros humildes, que caminan con sus comunidades y a su servicio. Aprenden del laicado y efectivamente lo orientan porque tienen la apertura necesaria para aprender de la realidad y de la vida en general.

Sin embargo, ellos no han sido elegidos por sus comunidades para presidirlas, como fue en la antigüedad. Por tanto, no les deben rendir cuenta del desempeño de sus funciones. Los presbíteros, sacerdotes, ministros o como quiera llamárselos, son escogidos por otros sacerdotes

⁴ Jorge Costadoat, “Necesidad de des-sacerdotalizar la Iglesia Católica, Religión digital, 17 de febrero 2022.

y son ordenados por los obispos para cumplir una función. A estos, solo a estos, responden por sus cargos.

La Iglesia —que, como cualquiera organización humana, requiere una institucionalidad— necesita de estos servidores para cumplir tareas que van del anuncio de la Palabra a la administración de los sacramentos, pasando por la recaudación de medios para desarrollar estos servicios, para sostener obras educativas, de caridad y de justicia, y para la sustentación de sus propias vidas. Pero esta misma organización eclesial ha podido deshumanizar a su dirigencia. De hecho, lo hace. ¿Necesita hacerlo en algún grado? En más de una oportunidad nos ha parecido que sí. El trabajo de funcionarios de una institución que no cuida bien de ellos y la soledad pueden acarrear graves problemas.

El caso es que en la Iglesia Católica actual es posible ser sacerdote sin ser cristiano. Suena duro, pero a esto hemos llegado. En los seminarios de las más distintas partes del mundo se forma gente para enseñar y administrar sacramentos, y para mandar personas. A su efecto, los formandos son sometidos a procesos de aculturación. Los seminaristas son romanizados. Son reformateados. Se los viste para distinguirlos de los demás. Son eximidos de pasar por las experiencias fundamentales de sus contemporáneos, como ser la intimidad afectiva y la paternidad, y en el caso de los religiosos, además, por la obligación de cualquier persona de ganarse el pan.

Los sacerdotes son seres psicológicamente escindidos en la misma medida que son separados (“elegidos” por Dios) del común de los mortales. Ellos representan la separación Iglesia-mundo. Aquí la Iglesia (“sagrada”), allí el mundo (“profano”). En tanto esta separación se acentúa, son incapacitados para entender lo que ocurre y para guiar efectivamente a un pueblo que progresivamente los considera irrelevantes. Las prédicas de muchísimos de ellos son un fracaso de principio a fin. Incluso la doctrina de la Iglesia Católica, en más de un aspecto, proviene de gente que parece carecer de la raigambre epistémica necesaria. Muchos, especialmente los jóvenes, la consideran una rareza. El caso es que, los mismos sacerdotes, divididos interiormente, bipolarizados, terminan por reventarse. Tal vez los curas clericales logran sortear este peligro. Pero seguramente al precio de una deshumanización que no puede ser voluntad del Dios que, convertido en un ser humano auténtico y el más auténtico de los seres humanos, nos humaniza. Jesús fue un laico que supo integrar en su persona la realidad en sus más diversos aspectos, una persona humana que nos divinizó porque nos laicizó. ¿Quién puede explicar que se lo haya convertido en un Sumo y Eterno sacerdote?

La Iglesia Católica no necesita solucionar el problema del clericalismo. Necesita, en primer lugar, des-sacerdotalizarse. En la Iglesia se han dado y se dan versiones no sacerdotales del cristianismo: el monacato, la religiosidad popular latinoamericana, el 70% de las comunidades de la Amazonía sin sacerdotes, las iglesias evangélicas pentecostales y otras. Todas estas versiones tienen problemas propios. Unas son más sanas, “más cristianas”, que otras. La versión sacerdotal del cristianismo se ha convertido en una expresión patológica del mismo.

Los ministros de la Iglesia Católica —que lamentablemente no dejan de ser llamados “sacerdotes”, como lo quiso el Vaticano II— debieran ser elegidos, formados e investidos de poder para conducir a las comunidades gracias a procesos en los que pueda controlarse que han llegado a tener la autoridad necesaria para desempeñar un servicio de este tipo. La autoridad, en la Iglesia de Cristo, debiera provenir, en primer lugar, de una experiencia personal del Evangelio. Las autoridades tendrían que, como testigos, poder anunciar con convicción que Dios es digno de fe y que la Iglesia misma puede constituir el Evangelio en el mundo de hoy. La Iglesia Católica necesita ministros que sean cristianos, antes que funcionarios de una organización sacerdotal

internacional gestionada por una clase que se elige a sí misma y que carece por completo de *accountability* ante el Pueblo de Dios.

El Simposio sobre el sacerdocio que se realiza estos días en Roma será seguramente inútil. El establishment es invulnerable. En el mejor de los casos esta reunión será solo un primer paso para salir del atolladero. Lo será si, en vez de constituir una prédica moralizante a curas clericales, inicia la desconstrucción de la versión sacerdotal del catolicismo que, por angas o por mangas, impide la transmisión del Evangelio.

5. SACERDOCIO PARA VARONES CASADOS⁵

Ha concluido en Roma el Sínodo sobre la Amazonía. Este reunió a un número significativo de obispos y personas relacionadas con esta extensa región (Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Brasil, Guyana, Surinam y Guayana Francesa), zona especialmente vulnerable al impacto de la acción humana en el cambio climático, para deliberar sobre la tarea evangelizadora de la Iglesia.

Los resultados del Sínodo, especialmente desde el punto de vista del cuidado del medio ambiente, y sobre todo, de la protección de la población nativa, son alentadores y desafiantes. Su éxito dependerá evidentemente de cuánto sea posible llevar a la práctica, yendo en contra, por ejemplo, de políticas económicas liberales como las del presidente Bolsonaro. También en Chile es imperioso que la Iglesia haga suyas las directrices de este documento y salga en defensa de nuestros pueblos originarios.

También ha sido auspicioso para la región, y sobre todo para los católicos de otros países y continentes, la apertura del sacerdocio a hombres casados. Dos son las razones que han exigido esta modificación pastoral. La primera, es la inmensa cantidad de cristianos que no tienen prácticamente ninguna posibilidad de participar en la eucaristía por falta de sacerdotes. “En ocasiones pasan no sólo meses sino, incluso, varios años antes de que un sacerdote pueda regresar a una comunidad para celebrar la Eucaristía” (SA 111). La segunda, es la presión del laicado católico mundial por terminar con el celibato obligatorio, debida a los abusos sexuales del clero y por el encubrimiento de sus superiores jerárquicos.

Este Sínodo, al igual que aquel anterior que abrió la posibilidad de comulgar en misa a los divorciados vueltos a casar, ha sido fuertemente resistido por sectores católicos conservadores minoritarios, pero muy poderosos. El cardenal Müller ha dicho que “ni siquiera el Papa puede abolir el celibato”. El documento final tiene gran estima por el celibato de los sacerdotes. Pero recuerda que este no es materia de fe, sino una determinación pastoral con una larga tradición. Se ha recordado, por lo mismo la práctica de la Iglesia oriental que ha mantenido el sacerdocio de varones casados por dos mil años.

Las condiciones para esta importante innovación son las siguientes: debe tratarse de varones que puedan dedicarse plenamente a este servicio; de personas capaces de desempeñar la labor sacerdotal, cualidad que debe ser reconocida por la comunidad cristiana; de laicos que previamente han sido ordenados diáconos, y que hayan cumplido bien esta misión; de diáconos que hayan recibido una formación adecuada para desempeñar el servicio sacerdotal; de esposos

⁵ Jorge Costadoat, “Sacerdocio para varones casados”, *El Mostrador*, 6 de noviembre de 2019.

con una “familia legítimamente constituida y estable”; y, por último, de personas que vivan en la zonas más remotas de la Amazonía. Este número 111 del documento fue aprobado por 128 contra 41 votos. El texto, además, reconoce que “algunos se pronunciaron por un abordaje universal del tema”.

Desde antes de la celebración del Sínodo hubo reacciones feministas contrarias. La extensión del sacerdocio a varones casados solo ha podido postergar el reconocimiento de la legitimidad teológica y de la necesidad pastoral del sacerdocio femenino. El único paso en esta materia fue haber solicitado los participantes compartir sus experiencias y reflexiones en la Comisión de Estudio sobre el Diaconado de la Mujeres creada por el Papa Francisco, la cual aún no llega a resultados concluyentes. En las consultas realizadas antes del Sínodo se valoró “el papel fundamental de las mujeres religiosas y laicas en la Iglesia de la Amazonía y sus comunidades, dados los múltiples servicios que ellas brindan” (SA 103). Pero esta mención laudatoria no ha sido suficiente.

No se puede seguir alabando a las mujeres y negándoles la posibilidad de participar en la toma de decisiones al más alto nivel de la institucionalidad eclesial, por la precisa razón de no ser sacerdotes. En suma, el Sínodo pide el sacerdocio para varones casados, pero no para todos; y diaconado para las mujeres, pero no todavía.

6. SUPERACIÓN DE LA VERSIÓN “SACERDOTALIZADA” DEL CRISTIANISMO⁶

Dicho en breve: el “hombre sagrado” sigue siendo el problema. Ha de tenerse en cuenta que la nuestra es una versión “sacerdotalizada” de la Iglesia Católica. Esta no ha sido ni tiene por qué seguir siendo la expresión de la Iglesia de Cristo, pues parece agotada en su capacidad de transmitir el cristianismo. En la actual figura de la Iglesia latinoamericana y caribeña, la pertenencia eclesial pasa por la persona sacra de los sacerdotes. En nuestro medio, los principales sacramentos los realizan los presbíteros. También sucede que las instituciones que oficialmente rigen la convivencia eclesial se consideran en cierto sentido divinas e irreformables.

La Iglesia latinoamericana y caribeña quiere avanzar en sinodalidad. Pero, mientras en la Iglesia no se acabe con la idea del presbítero, cura o sacerdote como “el hombre sagrado”, las relaciones intraeclesiales seguirán haciendo cortocircuito.

Estas son las expresiones más preocupantes de esta situación:

a) El “hombre sagrado” es un problema *ad intra* de la Iglesia:

- El “hombre sagrado” establece relaciones insanas: el cura tiene una prestancia tal que inhibe la inteligencia y la libertad de las personas. Es insano que entre el ministro y los laicos las relaciones sean solo asimétricas (tendrían que poder ser, entre adultos, también ser simétricas).

⁶ Jorge Costadoat, “Superación de la versión ‘sacerdotalizada’ del cristianismo”, Observatorio latinoamericano de sinodalidad, 25 de agosto 2024.

- “El hombre sagrado” infantiliza a las personas y a la misma Iglesia, la que es guiada por pastores que tratan a los y las cristianas como ovejas (un animal poco inteligente).
- La investidura mágica de los presbíteros seduce y favorece la comisión de abusos sexuales, de conciencia y de poder como lo denuncian los informes de Australia y de Francia sobre esta materia.
- El “hombre sagrado” hace girar la Iglesia / comunidades en torno a lo que solo él puede hacer (sacramentos). Él no genera comunidades, sino “público”, “clientes” o “fieles” (gente “fidelizada”).
- El sacerdote se inciensa a sí mismo y a los demás.

b) El “hombre sagrado” es un problema *ad extra*:

- Frustra la misión evangelizadora de la Iglesia: Jesús no reclamó un reconocimiento de “sacralidad”, sino que invocó su unión con su Padre como fundamento del advenimiento del reino; Jesús no tuvo la pretensión de ser “sacro”, quiso en cambio ser compasivo.
- Jesús fue víctima de una institución “autosacralizada”. Por esto, el catolicismo sacerdotalizado que tenemos es un anti-testimonio del Evangelio.

A efectos de crecer en sinodalidad se requieren una reforma de las estructuras y una conversión del corazón. Ambas se necesitan recíprocamente. Nos detenemos aquí en un solo asunto: la formación del clero (religioso y diocesano).

Deben tenerse en cuenta que en el documento Síntesis narrativa de la Asamblea eclesial latinoamericana y caribeña, se dijo: «Desterrar la clericalización. Cambiar la visión y misión de los seminarios porque es donde se forja el clericalismo» (2021, p. 135). Y, en otro lugar: «El clericalismo comienza a formarse desde el ingreso al Seminario de los candidatos al Sacramento del Orden» (p. 107). En la Iglesia del continente constatamos que la doctrina del Concilio Vaticano ha sido recibida de un modo incompleto. Es aún más preocupante que, en muchas partes, esta enseñanza ha sido simplemente olvidada. Esta falta es evidente en las Normas de formación de los seminaristas (*rationes*).

Como antecedente para superar el problema, hemos de recordar que el Concilio de Trento, siglos atrás (siglo XVI), supo responder a una crisis eclesial profunda causada por abusos de distinta naturaleza de los obispos y los sacerdotes. A tal efecto, creó seminarios en los que separó a los seminaristas de las demás personas; puso énfasis en el desarrollo de las virtudes de los jóvenes; subrayó que la eucaristía es un sacrificio más que una cena; hizo pasar la vida de la Iglesia a través de las acciones ejecutadas por el sacerdote (los sacramentos).

Si Trento puso el acento en los sacramentos, el Vaticano II (siglo XX) lo hizo en la predicación del Evangelio. Buscó un diálogo con la Reforma protestante (que provocó la respuesta tridentina) y con la modernidad (que amenazaba a la Iglesia con arrinconarla en el fideísmo). Así exaltó la importancia de la Palabra (*Dei Verbum*); demandó a los presbíteros que se consagraran con prioridad a su proclamación (*Presbyterorum ordinis*); asimismo, quiso que las

Escrituras fueran “el alma de la teología” que habría de estudiar los seminaristas (*Optatam totius*); subrayó la prioridad del sacerdocio común de los fieles y subordinó a este el sacerdocio ministerial, y promovió la santidad de todos los bautizados y bautizadas, queriendo acabar con los “estados de perfección” (status de superioridad de los clérigos y religiosos/as) (*Lumen gentium*). Además, el Vaticano II puso a la Iglesia en diálogo con las culturas y los tiempos (*Gaudium et spes*).

Sin embargo, el Concilio no armonizó las innovaciones teológicas referentes a los presbíteros y su formación. En los documentos convivieron las innovaciones junto con las que Trento introdujo. El Concilio toleró la contradicción. Lo más complejo ha sido no acabar con la idea de superioridad de los clérigos en virtud de su ordenación sacerdotal.

Después de unos años de experimentaciones y de crisis de identidad sacerdotal, Juan Pablo II golpeó la mesa y exigió un retroceso. El Papa, en *Pastores dabo vobis* (1992) – el documento que reinterpreto *Optatam totius*– sostuvo: “ha llegado el tiempo de hablar valientemente de la vida sacerdotal como de un valor inestimable y una forma espléndida y privilegiada de vida cristiana” (nº 39). Según Gilles Routhier, desde entonces “por desplazamientos sucesivos, se vuelve a considerar el presbiterado, que se designa más y más a partir de la categoría sacerdotal, como un estado de perfección. Después de cincuenta años, prácticamente se ha invertido la perspectiva señalada por el Vaticano” (2014).

Recomendaciones:

- Es necesario hacer una armonización teológica entre los documentos que se refieren a la identidad y misión de los presbíteros, pues ellos contienen elementos del antiguo régimen que facilitan el retorno al seminario tridentino que protege a los formandos del mundo y los envía luego a él como personas sagradas superiores a las demás.
- Es preciso que el régimen de formación no separe a los seminaristas del común de la gente, antes bien los exponga a relaciones afectivas, espirituales, intelectuales y pastorales que, según el paradigma de la Encarnación, les haga más humanos.
- La formación de los futuros ministros debe ser una responsabilidad de todo el Pueblo de Dios. Los y las católicas deben tener una palabra decisiva al momento de aceptar personas a la formación y al de concederles el sacramento del orden, además de establecer los criterios que deben regir esta larga etapa.

7. LA REFORMA LITÚRGICA EN CAMINO⁷

El Papa golpeó el tablero. El regreso a tiempos anteriores al Concilio debe terminar. La lefebrización de la liturgia está quebrando la unidad de Iglesia. Si *Sacrosantum concilium* fue aprobada por 2.147 votos contra 4, hecha esta votación hoy la distancia podría ser menor.

Bajo un respecto, la decisión de Francisco lleva a preguntarse por las otras comunidades e iglesias cristianas. ¿Cómo ve la Ortodoxia la decisión del Papa? ¿Y la familia protestante? Los

⁷ Jorge Costadoat, “La reforma litúrgica en camino”, *El Mostrador*, 26 de julio de 2021.

sectores ecuménicos, en general, la aplaudirán. Las mujeres la celebrarán. Dudo que vean con buenos ojos a sacerdotes que de nuevo les den la espalda y les hagan comulgar de rodillas.

Bajo el respecto teológico, el papa Francisco vela por la fe del Concilio Vaticano II porque ve comprometida la unidad de la Iglesia. El Papa, en los hechos, frena una interpretación del sacrificio de Cristo difícil de hallar en la praxis evangélica de Jesús. El cristianismo centrado en la cruz para el perdón de los pecados y, por ello, la eucaristía reducida a un sacrificio expiatorio, trastoca la historia de Jesús de haber sido crucificado por expresar el amor de Dios a todos sin exclusión. Gracias al mejor conocimiento que la Iglesia posconciliar tiene de los evangelios, sabemos que Jesús, en vez de obsesionado con el perdón de culpables, se desveló por curar a los inocentes.

El Papa golpeó la mesa. Pero, ¿no debió hacerlo todavía más fuerte? Francisco ha dado un paso, pero la versión sacerdotal del cristianismo acentuada los últimos mil años, y recién mitigada por el Vaticano II, está de vuelta. Juan Pablo II la reforzó. Pastores dabo vobis revirtió la reforma en la formación del clero de *Optatum totius* y la concepción del sacerdote de *Presbyterorum ordinis*.

La involución conciliar en esta materia ha consistido, en breve, en priorizar el servicio sacramental de los curas. El Vaticano II había subordinado este ministerio al de la evangelización. Francisco defiende el Concilio, pero no ha podido hacer más y aún tendrá que lidiar con enemigos conservadores que, desde el minuto dos, han entorpecido su gobierno.

Falta todavía mucho por des-sacerdotalizar en la Iglesia Católica.

8. OBSOLESCENCIA DEL SACRAMENTO DE LA CONFESIÓN⁸

El cataclismo en la confianza de los fieles en los ministros consagrados a causa de sus abusos sexuales, de poder y de conciencia, y de su posterior encubrimiento, exige en la actualidad revisar los ámbitos del ejercicio del oficio del presbiterado. Las y los católicos con razón están airados. Se precisan conversiones de la mirada y del corazón. Pero sobre todo se requieren reformas de instituciones y de procedimientos.

Esto se aplica al sacramento de la reconciliación. La confesión es un instrumento peligroso. Siempre lo fue, solo que en otros tiempos a nadie le llamaba la atención que lo fuera. En la actualidad, especialmente cuando la Iglesia quiere avanzar en sinodalidad, se hace necesario evaluar el ejercicio de este sacramento; pero, sobre todo, es preciso revisar este instrumento en sí mismo.

Es un dato ampliamente conocido por presbíteros y fieles que mediante la confesión se cometen abusos de diversa gravedad. Lo saben las/los laicos. Más de uno, en más de una ocasión ha tenido una pésima experiencia. No me refiero a los casos más preocupantes como el de la sollicitación (petición sexual). Ellas/os han podido ir de un cura a otro, dependiendo de los pecados que este acostumbra absolver o de la misericordia que tenga, hasta dar con quien le convenga. Es lo que han debido hacer muchas mujeres a causa de la píldora. Los sacerdotes, por nuestra parte, hemos tenido que reparar personas que algún cura diez, veinte o treinta años

⁸ Jorge Costadoat, “Obsolescencia del sacramento de la reconciliación”, *Religión digital*, 3 de marzo de 2023

atrás maltrató con su dureza o alguna reprimenda. O “dar permisos” para que las personas comulguen en misa.

¿Cómo se puede evitar que estos hechos puedan seguir ocurriendo? Se dirá que no habría que preocuparse tanto. La gente ya casi no se confiesa. Pero, ¿habrá que dejar caer simplemente el sacramento por inútil? Antes que algo así ocurra, debe evitarse que haya personas que actualmente se sientan obligadas a confesarse. Debe indagarse cómo un modo de relación entre los ministros y los fieles impide su encuentro con Dios, lo daña incluso, en vez de facilitarlo. ¿Cómo pudiera instar en la actualidad a las laicas/os a confesarse un presbítero que puede ser un abusador? ¿Quién puede pedir a una niña/o que se confiese antes de su primera comunión?

El perdón es un aspecto clave en el cristianismo. Pero la Iglesia no tiene una única manera de ofrecerlo. Por ejemplo, en la misma eucaristía hay por lo menos dos momentos de perdón, al comienzo de la misa y cuando los participantes se dan la paz. Las autoridades eclesíásticas cumplen bien su trabajo cuando exhortan a los y las católicos a pedirse perdón; o cuando llaman a una sociedad a reconciliarse. Pero, ¿puede aún considerarse normal que se exija a una persona revelar a otra su intimidad? ¿A una persona conocida o desconocida? ¿No es, en realidad, una barbaridad que se espere de una cristiana/o que abra su corazón a cualquiera? Esto fue normal años atrás. Hoy, no. En la cultura actual la intimidad de las personas es un aspecto de su dignidad humana. La intimidad solo ha de compartirse con plena libertad. Podrá decirse que en esta época se acude voluntariamente a psicólogos a quienes las personas les cuentan todo. Pero la naturaleza de la obligatoriedad en ambas instancias es muy distinta.

¿Y si la confesión fuera absolutamente voluntaria? En este caso la Iglesia tendría que justificar cómo autoriza la existencia de un instrumento religioso, como es el sacramento de la reconciliación, a sabiendas de los riesgos mencionados. En el mejor de los casos, ella tendría que capacitar a los ministros con conocimientos psicológicos y teológicos, además de establecer controles a esta actividad como sucede con el ejercicio de otras profesiones.

El proceso sinodal en curso exige superar las asimetrías eclesíásticas que impiden la eclesialidad como la que tiene en lugar en la confesión, originada a su vez por el sacramento del orden que ubica a los ministros en un grado jerárquico superior. La triada de los sacramentos de la eucaristía, la reconciliación y del orden suele hacer de corral dentro del cual se menoscaba la libertad de los hijos e hijas de Dios. Su libertad, y su dignidad. Ha de recordarse, en cambio, que en la intimidad pidió Dios a María ser la madre de Jesús. Lo hizo sabiendo que su respuesta podía haber sido negativa. La libertad es uno de los nombres del cristianismo (Gál 5, 1).

Es preocupante lo que ocurre en la Iglesia a propósito del sacramento de la reconciliación. Este es un aspecto, un asunto o una dimensión de un distanciamiento muy profundo entre las prácticas sacramentales y la emergencia cultural de nuevos valores. Mucha gente hoy espera de su Iglesia instrumentos que le ayuden a desarrollar un cristianismo vivo. No están dispuestas/os a que su fe en Cristo pase obligatoriamente por un “hombre sagrado”, se llame sacerdote, cura u obispo. La “sacerdotalización” de la Iglesia, en muchas partes, llega a su fin. El sacramento de la reconciliación no cumple con los estándares de humanidad de la época.

9. ¿FALTAN SACERDOTES EN LA AMAZONIA?⁹

En la Amazonia hay muchos cristianos, aunque solo un 30% de las comunidades cuenten con curas para celebrar la Eucaristía. Faltan sacerdotes, obvio. ¿Obvio? ¿Es indispensable la Eucaristía para que haya cristianismo? Dejemos abierta una pregunta que daría para una reflexión teológica mayor, pero el hecho de un cristianismo sin ministros sacerdotes hace pensar.

He sabido que sería muy fácil ordenar sacerdotes a los *virī probatī*. Existe la posibilidad canónica (CIC 1047 par. 2, n° 3). Lo acabo de leer en un artículo escrito por un especialista. Que los sacerdotes puedan ser casados es un asunto antiguo en las iglesias cristianas. En la Iglesia Católica hay una larga tradición, e incluso en la actualidad los hay, por ejemplo, en el caso de los anglicanos que se hicieron católicos. Es decir, no existe un asunto doctrinal comprometido. Lo que existe es un impedimento. No sería irregular, de acuerdo con la doctrina, que un obispo ordenara presbítero a un casado. Está impedido de hacerlo, lo que es distinto. Pero este impedimento puede levantarlo el Papa en casos particulares. El Papa podría conceder autoridad a un obispo para que, haciendo los discernimientos correspondientes, pueda, en caso particular, ordenar a un varón casado.

Me ha motivado escribir esta columna la carta de José Ignacio González-Faus al Papa por no haber permitido, en su Exhortación apostólica sobre la Amazonia, que se ordene a los *virī probatī*. El teólogo bromea: propone que los sacerdotes romanos célibes dejen la Curia y vayan a Sudamérica a prestar un servicio pastoral. Sus trabajos en Roma podrían tomarlos personas laicas. Ellos, en cambio, podrían ir a los varios países amazónicos a desempeñar una labor que actualmente no cumplen.

Me tomo en serio la broma de González-Faus. No bromeo: ¿alguien imagina al cardenal Sarah, el Prefecto para la liturgia, celebrando la Eucaristía en Brasil, dándole la espalda a la gente y ofreciéndole la comunión solo en la boca? Sería una barbaridad pastoral. Pero él mismo, como nos consta que lo ha planteado, entiende de esta manera el sacerdocio.

En la Amazonia hay cristianismo sin sacerdotes. ¿De qué calidad? Solo lo sabe el Padre Eterno. Pero, en cuanto a lo que nosotros seres humanos podemos saber, un cristianismo con sacerdotes romanos probablemente se desvirtuaría. Este tipo de sacerdotes son los que aún se forman en seminarios que los desarraigan de sus culturas y de sus comunidades, y los clericalizan. Son personas que llegaron a Europa después de recibir una formación sacerdotal muy europea y vuelven a América Latina todavía más europeos. Roma está llena de casas de formación y de universidades que romanizan a los sacerdotes y los convierten en ministros del sacrificio eucarístico para el perdón de los pecados. Esta idea preconiliar restrictiva de sacerdote no ha desaparecido, se ha revigorizado y constituye la fragua del clericalismo que el catolicismo actual lamenta por doquier.

El tema se planteó en el Sínodo de la Amazonía. Allí, la inmensa mayoría de las comunidades cristianas no tienen Eucaristías porque no disponen de sacerdotes. Si la Eucaristía es esencial en la Iglesia Católica, ¿cómo es posible que se tenga en tal abandono a tantos católicos? ¿No tienen acaso este derecho a que su Iglesia les ofrezca un ministro para que se reúnan a compartir el pan como lo hacían las primeras comunidades cristianas? En la actualidad, dos tercios de las comunidades de la región son lideradas por mujeres. Lo que no está mal, y tal

⁹ Costadoat, J. “¿Faltan sacerdotes en la Amazonía?”, Religión digital, 27 febrero 2020.

vez sea mejor que lo hagan ellas que curas varones. Pero no puede ser normal que no tengan sacerdotes y que esta situación se prolongue indefinidamente.

La Amazonia no necesita sacerdotes, sino presbíteros probados por sus comunidades por haberles ayudado a vivir del Evangelio y por haberlas cuidado de las divisiones que las acechan. El único sacrificio que estas comunidades necesitan es el del amor de los que se privan a sí mismos en favor de sus hermanos y hermanas. ¿Pueden cumplir esta misión *virī probatī* no sacerdotes? Parece que sí. ¿Pueden hacerlo las religiosas y las mujeres en general? No sabemos, pero tal vez pueden hacerlo mejor que los varones. La Amazonia no necesita, por cierto, el tipo de sacerdote resacralizado que en los últimos cincuenta años terminaron por destruir las comunidades eclesiales de base (CEBs) de América Latina, la mejor de las recepciones del Vaticano II.

Estos días se ha ofrecido una interpretación benigna de *La querida Amazonia*. Esta Exhortación apostólica no habría excluido la posibilidad de ordenar a los *virī probatī*, sino que habría entregado la decisión a las iglesias locales. El Papa valora, por cierto, las conclusiones del Sínodo que abordó esta temática. “No pretendo ni reemplazarlo ni repetirlo” (QA 2), afirma. Con este nuevo documento Francisco quiere completar su magisterio y presentar oficialmente el resultado del trabajo sinodal. Pero, ¿ha sido necesaria otra vuelta de tuerca para convencer a los cardenales que truncan su magisterio? ¿O para ganarles la partida con una estrategia que los descoloque? No lo creo. Como tampoco creo que fue bueno entregar a los episcopados locales la decisión de *Amoris Laetitia* de ofrecer la Eucaristía a los divorciados vueltos a casar. Las conferencias episcopales del mundo, según me he informado, salvo muy pocas, no tuvieron el coraje de hacerlo. ¿Ordenarán los obispos de Brasil a *virī probatī*? ¿Lo harán en alianza con los alemanes en búsqueda de cambios ministeriales semejantes?

Se dé el paso o no se lo dé, el cristianismo en la Amazonia es una realidad con o sin curas. Es más, en aquellas comunidades donde no los haya siempre es posible desarrollar otros tipos de acciones de gracias a Dios por Jesucristo. ¿No serían posibles comidas eucarísticas con yuca y agua de coco? En Chile, Argentina y Uruguay podría hacérselo con pan y mate. Karl Rahner entreveía el desarrollo de un cristianismo mundial, abierto a estas innovaciones. Se pregunta: “¿Es necesario celebrar la Eucaristía con vino de uva también en Alaska?” (1980). Otras formas de acción de gracias podrían realizarlas personas comunes, hombres y mujeres, idealmente líderes de comunidades preparados para facilitar la interpretación de la Palabra y capaces de guiar, reconciliar y animar a sus comunidades. Este servicio, de hecho, lo realizan este tipo de personas. Hay religiosas que incluso dicen confesar a los cristianos.

Termino: ¿y si el cristianismo actual de la Amazonia, casi sin clérigos, nos llevara la delantera? No ordenar *virī probatī*, no ordenar tampoco mujeres probadas, tal vez no sea tan malo. En cualquier circunstancia, el verdadero y el mayor de los peligros podrán ser siempre los curas clericalizados que hay o que han de ser enviados a una región latinoamericana que no los necesita.

10. ¿UNA IGLESIA SIN EUCARISTÍAS?¹⁰

Imaginemos que entra en la humanidad un virus letal que mata a la tercera parte de los seres humanos y, por una razón desconocida, mueren todos los sacerdotes, todos los obispos y el Papa. El desastre eclesial que se produce es mayor. Los cristianos se encuentran completamente desorientados.

Pero, una vez que vuelve la calma, surge la necesidad de continuar juntos. He aquí que en distintas partes del planeta en que la iglesia aún está presente, se plantea la misma pregunta: “¿quién celebrará la eucaristía?”. El sacerdote al consagrar la hostia, alzándola lo más posible, les daba una sensación de trascendencia extraordinaria. Ahora en cambio experimentan un vacío que no saben cómo colmar. Les parece que no hay Iglesia sin lectura de las Escrituras y sin poder comulgar con Cristo. ¿Qué pueden hacer para recordar la entrega de Jesús, su muerte y su resurrección? Sin recordar a Jesús y sin compartir su mesa, piensan, el cristianismo se licuara dentro de poco. Seguirá habiendo fe, sí, pero no en el Dios en quien Jesús creyó.

Hace tiempo que vengo escuchando de comunidades que no tienen un sacerdote que celebre en ellas la eucaristía. Me dicen que en Brasil algo así como la mitad de las comunidades carecen de él. Me parece que, puestos los ojos en el futuro, debiera ya ahora ensayarse nuevas modalidades de celebrar fraternalmente la fe.

Sé de una comunidad que se reúne una vez al mes: sus integrantes deciden allí mismo quién puede presidir la celebración eucarística, llevan pan y vino corrientes, cuentan con una plegaria eucarística que se consiguieron en Bélgica, comparten lo que está ocurriendo en sus vidas y, por supuesto, leen y comentan entre todos la Palabra. Llamamos a estas reuniones “eucaristías” como si realmente lo fueran. Los motivos para hacer algo así son varios. Pero ellos, por de pronto, no soportan más el modo en que los párrocos y otros curas celebran la eucaristía. Les parece que, conforme cambia la cultura, las maneras de hacerlo traicionan cada vez más la intención del Vaticano II de dar participación a los fieles. La fundamentación teológica para proceder así es esta: en el sacramento del bautismo, aseguran, están contenidos todos los sacramentos de la iglesia. Los bautizados y bautizadas pueden eventualmente extraer de su sacerdocio bautismal el servicio sacerdotal y actualizarlo. En los mismos cristianos, dicen, la iglesia se da en plenitud.

Este caso me ha hecho pensar en la posibilidad de realizar comidas eucarísticas. No en reemplazo de las eucaristías propiamente tales, sino a modo de complemento. Pienso en cenas al atardecer, a la hora del recogimiento, que recuerden que Jesús comía con todo tipo de personas. Los fariseos, que cuando comían hacían grupo aparte, decían de él ser “un comilón y borracho, amigos de publicanos y pecadores”. Estoy pensando en personas que quieren emprender un camino comunitario de seguimiento de Cristo; que no tienen dónde ir a misa porque carecen de una iglesia cercana; que no están dispuestas a que el cura las reprenda en público; que la liturgia de la iglesia se les ha vuelto un rito huero e insoportable; o que sufren con que sus hijos sean hoy alérgicos a la religión y quisieran ellas ofrecerles otra manera de entender la comunión cristiana. En estas comidas podría contarse con una pauta elaborada por la misma comunidad: comenzar y terminar con el signo de la cruz, preparar lecturas con anticipación, crear un momento de silencio profundo hacia el final, y comer, tal cual, comer y conversar sobre la vida, sobre lo que ocurre en el país, el mundo y la iglesia igual como se hace

¹⁰ Costadoat. J. “¿Una iglesia sin eucaristías?”, Reflexión y liberación, 28 de junio de 2018.

en las comidas entre amigos, solo que esta vez con un explícito propósito de dar gracias al Señor. ¿Pudiera resultar?

En Chile estamos lejos de la situación descrita al principio. Ningún virus hace peligrar a los sacerdotes. Pero los eclesiásticos estamos haciendo peligrar a la iglesia. Esto, a la vez, hace pensar que en los próximos cincuenta o setenta años, si se mantiene la tendencia de disminución de vocaciones, habrá poquísimos ministros que puedan celebrar la eucaristía.

Espero que el Papa Francisco pueda ayudar a refloatar el episcopado chileno y los católicos recuperen la confianza en sus autoridades. Igual así, creo conveniente ensayar nuevas modalidades de ser iglesia y de celebrar la fe. Las actuales, con o sin escándalos por los abusos del clero, difícilmente encausan el cristianismo de esta época.

II

ARTÍCULOS

1. QUÉ TEOLOGÍA PARA QUÉ SACERDOTES¹¹

Con motivo del Año Sacerdotal convocado por el papa Benedicto XVI conviene preguntarse por la teología que pudiera servir a la formación de los nuevos sacerdotes. Ante todo hay que tener presente la Iglesia en la cual los sacerdotes han de servir.

1.1. ¿Qué Iglesia?

La coordenada principal acerca del tipo de sacerdote que hoy corresponde formar la da el Concilio Vaticano II.

Siempre será necesario hacer distinciones menores, pues no es lo mismo un sacerdote secular que uno perteneciente a una congregación religiosa, y entre estos también deben establecerse diferencias. Pero hoy ninguna facultad de teología debiera intentar formar, por ejemplo, sacerdotes lefebvristas. Tal intento constituiría un desacato a un concilio ecuménico (la “forma más consciente y más eficaz” de la Iglesia, según Pablo VI). En nuestro medio latinoamericano correspondería, a la vez, formar ministros para la Iglesia que el Concilio inspiró, una Iglesia atenta a los signos de los tiempos, cercana a los pobres e, idealmente, pobre.

No podría la teología, por tanto, formar sacerdotes para una Iglesia que se enfrenta al mundo como si ella no fuera “mundo”, como si el mundo fuera una especie de tabula rasa que solo tiene que aprender de ella o como si el mundo estuviera radicalmente equivocado. Estas posturas atentan contra una de las conclusiones dogmáticas más importantes del Concilio: Cristo resucitado también actúa, y efectivamente, en quienes no son cristianos. Cito *Gaudium et spes* 22:

“El cristiano tiene ciertamente la necesidad y el deber de luchar contra el mal a través de muchas tribulaciones, incluso de sufrir la muerte; pero, asociado al misterio pascual, luego de haberse configurado con la muerte de Cristo, irá al encuentro de la resurrección robustecido por la esperanza. Y esto vale no solo para los que creen en Cristo, sino aun para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de un modo invisible. Puesto que Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es efectivamente tan solo una, es decir, la vocación divina, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma solo por Dios conocida, lleguen a asociarse a este misterio pascual”.

Otras conclusiones dogmáticas podrían recordarse a este propósito. Lo que el Concilio subraya es que Cristo murió “por todos” según enseña el Nuevo Testamento (Jn 3, 16-17 y 1 Tim 2, 2-7).

El Concilio apuesta por un diálogo entre Iglesia y mundo como si entre ellos tuviera que darse un aprendizaje mutuo. Fue propósito explícito del papa Juan XXIII que el Vaticano II no formulara condena alguna. El “Papa bueno” se apartó así de la práctica reiterada de la Iglesia pre-conciliar. Este propósito, a nuestro entender, fue sincero. Los padres del Concilio realmente creyeron que, no obstante tener la Iglesia una comprensión privilegiada del Misterio de Cristo, la verdad de Cristo podía encontrarse en “los hombres de buena voluntad” y, por esto, el diálogo con el mundo sería necesario para la misma Iglesia.

¹¹ Jorge Costadoat, “Qué teología para qué sacerdotes”, *Mensaje* 586 (2010) 22-24.

Este planteamiento, sin embargo, parece todavía insuficiente. No tiene bastante en cuenta que la Iglesia es “mundo”, que la mundanidad indica la realidad creatural más fundamental de la Iglesia; olvida, en última instancia, que el Hijo de Dios se hizo hombre para salvar al mundo y no para salvar esta institución. Marco las tintas en este punto, pues me interesa recordar que Cristo ama a su Esposa, la Iglesia, como el Creador ama a su creación y, en consecuencia, lo hace con un amor inclusivo.

Pero el Concilio también representó esta postura. No es extraño que en documentos incluso aprobados por inmensa mayoría, como es el caso de los del Vaticano II, convivan teologías distintas. El Concilio concibió la Iglesia fundamentalmente como “sacramento”, como una realidad creada que es “signo e instrumento” de la acción de Dios para unir al género humano (cf. LG 1). La Iglesia conciliar ha querido ser Pueblo de Dios, compañera y amiga de la humanidad en camino al Padre de Jesucristo bajo la conducción del Espíritu. Esta es, a mi juicio, la señal más precisa que el Concilio da a la teología para la formación de los sacerdotes. Los sacerdotes formados según el espíritu del Concilio han de actualizar el carácter sacerdotal del Pueblo de Dios, para lo cual tendrán que contactarse radical y espiritualmente con los contemporáneos, conocer sus tristezas y angustias, sus deseos y esperanzas, asumir hondamente su propio vínculo con ellos, y discernir en este contacto cómo la Iglesia puede ser sacramento de Dios en la historia.

En la reciente carta sobre el sacerdocio, el cardenal Francisco Javier Errázuriz subraya que “los sacerdotes, participando del mismo sacerdocio de Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote, están al servicio del sacerdocio común de los fieles (LG 10)”¹. La razón de ser del sacerdocio ministerial es la actualización del sacerdocio real de todos los bautizados, lo cual es equivalente a la actualización de la vocación de un “pueblo sacerdotal”. En consecuencia, no corresponde ubicar el sacerdocio ministerial por encima del sacerdocio común, reclamando para los ordenados un “estado de perfección”, un honor o un privilegio. Apostarlo todo al rol del sacerdote-ministro tuerce la voluntad del Concilio. Una liturgia que dependiera exclusivamente de la acción del sacerdote-ministro, que menospreciara la participación de los fieles y restara importancia a la lectura de la Palabra de Dios, se apartaría del Vaticano II.

1.2. ¿Qué teología?

Evidentemente, bajo estos requerimientos la teología para formar tales sacerdotes no puede ser una teología de manuales y, todavía menos, una de catecismos. La teología esquemática, formalizada —con mayor razón si antepone el diálogo con los teólogos del pasado al diálogo con los contemporáneos—, no capacita a los sacerdotes para conectarse con la humanidad y, por lo mismo, puede constituir a la larga el factor exacto de la incomprensión mutua entre fieles y ministros que tan frecuentemente se lamenta. La verdad que es Cristo no puede fragmentarse en pequeñas verdades o certezas absolutas sin traicionar la revelación escatológica del mismo Cristo en virtud del Espíritu y a lo largo de la historia. Dicho de otro modo, la teología académica, inevitablemente algo esquemática y formal, necesariamente organizada en mallas curriculares, encuentra su punto de incardinación en una teología de los signos de los tiempos. ¿Podrá la teología contribuir a la formación de sacerdotes capaces de contactarse con una humanidad *in fieri*, que es a la vez su propia humanidad en camino a la humanidad del Hijo, para verificar un mundo más fraterno? Esta es la pregunta.

Para responderla, creo que se necesita, en suma, una teología pastoral y universitaria.

1.3. Una teología pastoral

Los sacerdotes necesitamos una teología que sirva para acompañar a las personas y a las comunidades en la experiencia de mundo que nos ha correspondido. Necesitamos una teología hondamente arraigada en la vida de las personas de nuestro tiempo, una teología que capacite a desentrañar el quehacer del Espíritu, a reflexionar sobre la vivencia espiritual para facilitar la acogida del Evangelio y reconocer las trampas secularistas y los engaños de las falsas piedades. Por cierto, no partimos de cero. Por más que se esfuercen los exegetas por devolvernos el perfil humano de Jesús, solo sabemos de él a través de la humanidad de la Iglesia. El Hijo de Dios humanizó a su Iglesia y esta nos transmitió una imagen humana de Dios. La teología tiene por misión perenne ayudar a la Iglesia a ser “experta en humanidad” (Pablo VI). Necesitamos una teología que eduque a los sacerdotes a traducir la piedad con Dios en piedad con el hombre. Necesitamos una Iglesia misericordiosa, ministros y enseñanzas que liberen y acojan.

Una teología pastoral debe estar abierta a la creatividad de Dios y ha de ser flexible, por tanto, para reconocer sus propios errores y mejorar sus formulaciones del dogma cristiano.

Si Dios no se repite en el camino hacia su amor que va gestando en cada quien, si cada persona y cada comunidad requieren una atención espiritual de primer grado, los sacerdotes no pueden ayudar a laicos y comunidades a dar “otro paso más” si su tarea principal consiste en aplicar la doctrina, en ofrecer pautas rígidas de acción y, peor aún, en gobernar las conciencias de los fieles.

Una teología pastoral debe hoy, si seguimos la indicación principal de la V Conferencia del CELAM en Aparecida, favorecer un “encuentro personal y comunitario con Jesucristo” (DA 11). La fe cristiana ya no se transmite tan fácilmente, por decantación, de una generación a otra. Los obispos latinoamericanos propusieron una revolución pastoral de la que tal vez no nos hemos dado cuenta. Los futuros cristianos lo serán por iniciación. Tal teología tendría que servir a esta causa. A saber, ha de reubicarse en las coordenadas mayores de la época y entender que la Cristiandad, definitivamente, se acabó. Y que los hombres de nuestro tiempo, como los de los primeros tiempos, deben creer uno a uno en el Evangelio.

1.4. Una teología universitaria

De lo anterior se concluye que la teología debiera hacer a los sacerdotes personas “razonables”. La razonabilidad viene exigida al sacerdote por varias partes. En primer lugar, porque si se trata de teología cristiana ella debe estar al servicio de explicar el plan de Salvación del Creador, quien nos ha dado la razón para comprender, hasta donde sea posible, la locura de su amor por todos los seres humanos. En segundo lugar, porque la exigencia de “autenticidad” de los contemporáneos (Charles Taylor) pide de los representantes oficiales de la Iglesia “razones” (comprensibles) y no “raciocinios” (escolásticos). Esto y lo otro obliga a que la teología sea “universitaria”, capaz de llevar el Evangelio a la universalidad de las personas.

La teología piadosa pero enemiga de la crítica no tiene futuro. Tiene pasado, pero en realidad nunca ha tenido futuro. La teología debe ser “cult”. Siempre debió ella recurrir a la filosofía para dar a sus postulados un alcance universal. Es la misma teología la que dejaría de ser cristiana si renunciara a aquella razonabilidad que le puede ser exigida por la última de las criaturas del planeta.

Además, la profundidad de la teología depende hoy del diálogo con las otras disciplinas. En términos de Paul Ricoeur, el sentido teológico de la realidad no se halla por encima o al lado

de la pluralidad de sentidos que las ciencias modernas son capaces de desentrañar en los fenómenos (económico, político, psicológico, estético, etc.), sino “en” estos sentidos. Es cierto que nunca se debiera minusvalorar la teología artesanal. Hay teología cristiana donde hay reflexión inmediata de la experiencia creyente. Pero un diálogo de los cristianos en el mundo – y con los que no comparten su credo– pide más que nunca descubrir el sentido de la realidad, esto es, el significado de la historia a los ojos de Dios, “en” o “a través” de los sentidos plurales de la misma. El camino a la profundidad teológica y, en consecuencia, a la pertinencia del anuncio del Evangelio, es inabarcable. Debemos reconocerlo. Pero solo una teología universitaria puede ayudar a recorrerlo.

La teología debe ayudar al sacerdote a ser abierto, sensible y convincente. Él debe persuadir a las personas en la búsqueda de la verdad que es Cristo, como una verdad que efectivamente dé vida, a todos los ámbitos de la vida y a lo largo de la vida.

2. SINODALIDAD, PERO EN UN CRISTIANISMO NO SACERDOTAL¹²

La tesis de este artículo es esta: la sinodalidad¹³, de la que tanto se habla, es imposible de realizar mientras predomine en la Iglesia la versión sacerdotal del cristianismo. Se la propone como remedio del clericalismo¹⁴. Pero la maleza del clericalismo que tiene raíces profundas en un tipo de sacerdocio que se introdujo en el cristianismo por la ventana y que nada tiene que ver con la entrega personal que Jesús hizo de su vida en favor de todo tipo de víctimas. El clericalismo es un pecado del que hay que arrepentirse. La sacerdotalización de la Iglesia no es un pecado, es una estructura eclesial que favorece el clericalismo y muchos otros males que han llegado a hacer inviable el amor evangélico que hace posible caminar a unos cristianos/as con otros/as.

Dicho en breve, la sinodalidad es imposible mientras ella dependa en última instancia del estamento sacerdotal que opera mediante separaciones entre lo sagrado y lo profano, entre personas superiores e inferiores, y entre Iglesia y mundo. Estas separaciones son el resultado exacto de las religiones centradas en el templo, el sacerdote y el sacrificio¹⁵. Si de víctimas se trata, es de recordar que Jesús fue asesinado y no inmolado a un Dios necesitado de sangre para perdonar.

¹² Jorge Costadoat, “Sinodalidad, pero en un cristianismo no sacerdotal” *Clar*, LIX-LX, 1 (2022) 125-133.

¹³ El concepto de sinodalidad significa, en breve, caminar juntos laicos/as, pastores y el obispo de Roma (cf. Carlos Schickendantz, «A la búsqueda de una “completa definición de sí misma”. Identidad eclesial y reforma de la Iglesia en el Vaticano II», *Teología y Vida* 61, n.º 2 (2020): 99-130; Rafael Luciani y María del Pilar Silveira, eds., *Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial La sinodalidad en la vida de la Iglesia* (Madrid: San Pablo, 2021)).

¹⁴ Hervé Legrand, «Les dimensions systémiques de la crise des abus dans l'Église Catholique et la réforme de l'ecclésiologie courante», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 104, n.º 3 (2020): 551-87. 570.

¹⁵ Pedro Trigo, «II Seminario Internacional de Teología del Grupo Iberoamericano de Teología sobre la renovación eclesial en clave sinodal y ministerial» (manuscrito, 6); Gisbert Greshake, *Ser sacerdote hoy* (Salamanca: Sígueme, 2003). 90-91.

2.1. Escisión Iglesia-mundo

2.1.1. *La Iglesia se resta del mundo*

La sinodalidad debe ubicarse en el más amplio de los planos. La humanidad entera se encamina junta a su cumplimiento escatológico. La voluntad del Vaticano II ha sido que la Iglesia, como Pueblo de Dios, haga este camino con los otros pueblos de la tierra (*Lumen gentium* 13). Este deseo del Concilio ha salido al paso de la eclesiología anterior que veía a la Iglesia como sociedad perfecta ante un mundo imperfecto. Este deseo, sin embargo, se ha cumplido a medias, sea porque el Concilio no especificó suficientemente las condiciones que harían posible una apertura tan grande a los otros y a los tiempos, sea porque las generaciones anteriores resistieron el cambio.

Esta separación de la Iglesia del mundo ha tenido consecuencias negativas para ambos. Por cierto, la Iglesia es mundana en ambos sentidos de la palabra. Ella, como el mundo, es creatura de Dios; es, por decirlo así, el mismo mundo en cuanto cree en Jesucristo¹⁶. Pero, al igual que el mundo, ella es pecadora. Así las cosas, y siguiendo el paradigma calcedónico que reza que el Hijo de Dios, luego de la Encarnación, solo pudo ser reconocido en Jesús de Nazaret, ella no puede pretender hacerse valer sino a través de testigos que, como al mismo nazareno, unos los reconocen como “nacidos del agua y del Espíritu” y otros no. La Iglesia no puede confundirse con el mundo, pero tampoco separarse de él; la trascendencia de su misterio solo es registrable y discernible en su mundanidad. Ella misma una y otra vez ha de convertirse al Cristo que se le manifiesta en aquellos otros con quienes comparte una misma humanidad.

Digo que la separación ha sido perjudicial. La institución eclesiástica y los cristianos en general han causado daño cuando han considerado a las culturas no-cristianas o a la misma modernidad como realidades ajenas, menospreciables u objetos de apropiación. En América Latina la Iglesia aupó una colonización devastadora para los pueblos originarios. Y, por otra parte, esta separación ha sido corrosiva para la misma Iglesia. Su enfrentamiento con la modernidad, para dar otro ejemplo, le ha costado la clase obrera, la confianza de las mujeres y, desde hace poco, las nuevas generaciones de jóvenes que la miran como una institución anacrónica y peligrosa. Su esfuerzo evangelizador es percibido cada vez menos como una buena noticia.

2.1.2. *El seminario separa a los seminaristas del mundo real*

La causa decisiva de la separación señalada ha sido el seminario tridentino, en que la institución eclesiástica ha formado a sus ministros. La formación del clero, desde el concilio de Trento hasta la actualidad, ha sustraído a los seminaristas de sus lugares originarios de vida, insertándolos en espacios cerrados, protegidos, a veces autárquicos, donde han sido capacitados por una casta sacerdotal autogenerada para evangelizar y otorgar los sacramentos. Según Camilo Barrionuevo, a propósito de la ratificación del celibato obligatorio para los clérigos en Trento, se siguieron consecuencias negativas: “La primera de ella fue que Trento decretó la instauración de ‘seminarios’ o centros oficiales de formación y entrenamiento moral-intelectual para los futuros sacerdotes. Si bien, el apartar a los futuros sacerdotes —adolescentes en su mayoría— a

¹⁶ Cf. Juan Noemi, «Los imperativos de una teología latinoamericana», en *Teología Latinoamericana* (Santiago de Chile: Centro Ecueménico Diego de Medellín, 1998), 64-68, esp. 64-65.

ambientes homosociales ‘retirados del mundo’ en que recibían una elitista formación intelectual, tuvo el efecto de disminuir momentáneamente las transgresiones al celibato, también tuvo una serie de efectos colaterales indeseados —asociados a reforzar una soberbia cultura clericalista— y, a la larga, fue inefectiva para transformar efectivamente a los candidatos al sacerdocio”¹⁷.

El Vaticano II entrevió el problema y, en línea con su propósito de achicar la distancia Iglesia-mundo, la del sacerdocio ministerial y el sacerdocio real, la de la eucaristía como ara y como mesa, entregó a los episcopados nacionales la posibilidad de innovar en la formación de los seminaristas (*Optatam totius* 1). Estos pudieron ensayar otro tipo de seminarios. Lo forjaron en su mente Rafael Tello, argentino, y el beato salvadoreño Rutilio Grande. Los hubo en México, Brasil y Centroamérica. En Chile, se inauguraron “pequeñas comunidades” de formación como expresión de un nuevo concepto de seminario¹⁸. Por entonces Medellín quiso capacitar a los seminaristas para el discernimiento de los signos de los tiempos. Pero las últimas conferencias generales del episcopado terminaron por abandonar una apertura a la realidad contemporánea tan importante¹⁹. A pocos años de comenzadas, las experimentaciones más interesantes de seminarios abiertos a la realidad de los contemporáneos fracasaron.

Entretanto, también se debilitó el progreso más importante del Vaticano II en relación a la concepción de la identidad y misión del ministro. El Concilio quiso volver a los orígenes. En vez de “sacerdotes” recuperó del primer cristianismo la denominación de “presbíteros” para sus ministros. Reordenó los *tria munera*²⁰. Priorizó la misión evangelizadora de los presbíteros sobre la sacramental (sacerdotal) y la real (de gobierno) (*Presbyterorum ordinis* 4). Si se acostumbraba hablar de sacerdotes-profetas-reyes, desde ahora debía hacérselo en términos de profetas-sacerdotes-reyes. Estas tres funciones del ministro ordenado, en todo caso, debieron ser puestas al servicio de la misión de la toda la Iglesia. A este efecto, el Vaticano II rebajó la importancia cristológica del ministerio presbiteral, basada en la idea del sacerdote como *alter Christus* que actúa *in persona Christi*, orientádoselo en clave eclesiológica, a saber, poniéndolo al servicio de la comunidad.

Pero este giro prácticamente no se ha cumplido. En vez de ser formados por el Pueblo de Dios —por las comunidades, por las familias, por las mujeres y otros estamentos—, los seminaristas han continuado siéndolo por presbíteros que siguieron considerándose en primer lugar sacerdotes, integrantes de una estirpe que se elige a sí misma y no da cuenta (*accountability*) a nadie más que los superiores jerárquicos de quienes depende su promoción en la carrera eclesiástica. Es así que, en la cúspide de la pirámide, la figura del Papa aún es la de un personaje con poder absoluto (ejecutivo, legislativo y judicial)²¹ y sacro (semi divino, intocable, peligroso de criticar).

Por cierto, los cambios en la formación han sido enormes y muchos de ellos positivos. El empeño de ofrecer una formación integradora en clave pastoral de las dimensiones espirituales y humanas de los seminaristas favoreció su crecimiento personal. Debe destacarse que el Concilio haya puesto a Cristo al centro de la vida espiritual de los seminaristas, haciendo

¹⁷ Camilo Barrionuevo Durán, *Una Iglesia devorada por su propia sombra. Hacia una comprensión integral de la crisis de los abusos sexuales en la Iglesia Católica* (Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2021), 280.

¹⁸ Mario González G., «Renovación de los seminarios en la línea del Concilio Vaticano II», *Teología y vida* 11 (1970): 155-66.

¹⁹ Jorge Costadoat, «Impacto de *Optatam totius* en la formación del clero latinoamericano. Recepción del decreto conciliar en las conferencias generales del episcopado» (será publicado próximamente en *Estudios Eclesiásticos*).

²⁰ Legrand, «Les dimensions systémiques...», 579.

²¹ *Ibid.*, 564.

de ellos pastores como Jesús lo fue. Así los alejaba de la figura del Cristo sumo y eterno sacerdote dominante en la formación de la primera mitad del siglo²². El sacerdote postconciliar ha sido “más humano”, pues se considera seguidor del Jesús que anunció el reino de Dios a toda suerte de personas necesitadas de misericordia. Sin embargo, el seminario continuó orientándolos prioritariamente a la celebración de la eucaristía como si esta fuera “la cumbre” y “la fuente” de toda la actividad de la Iglesia –según el decir del mismo Vaticano II (*Sacrosanctum concilium* 10). La espiritualidad de los seminaristas fue equilibrada con las obras de teólogos del siglo XX, que subrayaban la relevancia de la vida y ministerio de Jesús de Nazaret. Pero, desde un punto de vista práctico, ellos han continuado pensando que, antes que nada, son los representantes de lo sacro en la profanidad del mundo.

“Desterrar la clericalización. Cambiar la visión y misión de los seminarios porque es donde se forja el clericalismo”²³. “El clericalismo comienza a formarse desde el ingreso al Seminario de los candidatos al Sacramento del Orden”²⁴. Estas afirmaciones de la reciente *Síntesis narrativa*, documento que recabó las opiniones del Pueblo de Dios que prepararon la Asamblea eclesial, indican que la cuna del clericalismo son los seminarios. Por nuestra parte, afirmamos que el clericalismo es un resultado preciso de la formación sacerdotal. Esta produce las separaciones indicadas que el clericalismo necesita para funcionar.

2.2. Crisis de una persona escindida

2.2.1. La separación Iglesia-mundo alojada en la psiquis de los sacerdotes

El Concilio dejó a medio camino la reforma que impulsó. Por una parte, subrayó la condición de hijos e hijas de Dios de todos los bautizados; habló de Pueblo de Dios subordinando el sacerdocio ministerial al sacerdocio común de los fieles; exigió por igual la santidad a consagrados y laicos/as, acabando con la idea de “estados de perfección”, a saber, el concepto elitista de superioridad que presbíteros y religiosos/as tenían de sí mismos²⁵. Pero, por otra parte, no tuvo la suficiente fuerza teológica para suprimir la separación señalada, ora cuando distingue Iglesia y mundo como realidades yuxtapuestas, ora modernizando simplemente los seminarios tridentinos. En los años sucesivos, hemos constatado que esta separación se aloja tempranamente en la psiquis de los seminaristas y, poco después, hace entrar en crisis a personas que por naturaleza son seres sociales y, por oficio, funcionarios de una institución que requiere de su escisión para operar.

La separación respecto de las mujeres requeriría un capítulo aparte. En la formación aún hay resabios de misoginia. La distancia de las mujeres, además, fue agravada por la encíclica *Humanae vitae* (1968), que reprobó el uso de medios artificiales de control de la natalidad. Entre ellas y los presbíteros se formalizó una enemistad. Algunos de estos han debido cargar con la pena de verlas alejarse de la Iglesia para siempre, pues se les ha hecho enseñar una doctrina que les parece gravemente equivocada. De aquí que la Iglesia prontamente constatará crisis de

²² Cf. Jorge Costadoat, «La formación teológica en América Latina antes del Concilio», *Estudios eclesiásticos* 95, n.º 373 (2020): 441-55. 443.

²³ CELAM, «Síntesis narrativa. La escucha en la 1ª asamblea eclesial para América Latina y El Caribe», (Documento de trabajo, 1 de octubre de 2021), 135-136, Archivo PDF, acceso el lunes 17 de enero de 2022, <https://prensacelam.org/wp-content/uploads/2021/09/Sintesis-Narrativa-FINAL-1.pdf>.

²⁴ CELAM, «Síntesis narrativa...», 107-109.

²⁵ Legrand, «Les dimensions systémiques...», 566.

sacerdotes por diversos motivos²⁶. Muchos han abandonado el ministerio; otros han soportado con enormes dificultades la partición con que se les formó.

La enorme crisis de los abusos de poder, de conciencia y sexuales del clero, y su ocultamiento sistemático²⁷, tiene que ver con una institución eclesiástica que debe censurar forzosamente su propia mundanidad, sea en razón de su fragilidad, sea a causa de su pecaminosidad. El Pueblo de Dios ha puesto en cuestión la formación del clero. Los laicos/as no creen en los votos de los/as religiosos/as de pobreza, castidad y obediencia. Bien parece que impiden la maduración de personas que han debido, como cualquier ser humano, ganarse la vida, establecer relaciones de intimidad y tomar sus propias decisiones. Los/as fieles no creen en sacerdotes muy divinos, pero poco humanos, que les enseñan pero no aprenden de ellos cómo es la vida y el mundo real.

En ningún país latinoamericano, “la crisis de los abusos” ha explotado con la fuerza que lo ha hecho en Chile. Escribo desde este contexto. En Chile, los presbíteros y los seminaristas han comenzado a dejar de usar el *clergyman* para no ser insultados en la calle o en la locomoción colectiva. Así las cosas, han sido forzados a dudar la formación recibido.

Tal vez algún día la institución eclesiástica renuncie al estilo tridentino de formación. Pero, si no lo hace por convicción del agotamiento de la versión sacerdotal del cristianismo sino para disimularlo, sus discursos sobre la sinodalidad gastarán hasta arruinar la confianza del Pueblo de Dios en sus autoridades. En Chile, el episcopado en pocos años perdió la confianza que la sociedad le tenía²⁸.

2.2.2. Los sacerdotes dificultan a la Iglesia anunciar el Evangelio

Continúo con el caso chileno. Los obispos y los sacerdotes hoy en Chile, los ministros de la fe, para una inmensa mayoría, no son dignos de fe. ¿Qué Dios pueden anunciar así? Si ellos no son creíbles, el Dios del cual dan testimonio tampoco lo será. Si no dan señales de arrepentimiento y de enmienda, ¿cómo pueden anunciar la misericordia de Dios?

La conversión de corazón de los sacerdotes de sus abusos es indispensable. La evangelización les obliga a dejar atrás el clericalismo. Pero lo que realmente se necesita es una reforma estructural del gobierno de la Iglesia universal²⁹, del modo en que sus autoridades se organizan y aprenden de la experiencia de mundo del común de los seres humanos. Los obispos y sacerdotes no pueden proclamar el Evangelio si no comparten la misma base epistemológica de los cristianos/as y de la humanidad en general pues, desde un mismo punto de vista teológico, Cristo resucitado se halla actuante por medio de su Espíritu en toda la creación y no solo en los creyentes. Nadie puede enseñar y evangelizar al mundo sin ser enseñado y evangelizado por él. La distinción Iglesia-mundo es conveniente para reconocer qué es Evangelio y qué no, pero

²⁶ Cf. Christian Duquoc, «La reforma de los clérigos», en *La recepción del Vaticano II* (Madrid: Cristiandad, 1987), 355-67; Mauricio Bellet, *Crisis del sacerdote: análisis de la situación* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1969); William César Castilho Pereira, *Sufrimiento psíquico de los presbíteros. Dolor institucional* (Bogotá: Celam, 2014).

²⁷ Cf. Carlos Álvarez, «El examen de un naufragio institucional», *Mensaje* 704 (2021): 35-37. 37.

²⁸ Cf. Encuesta-Bicentenario-2021-Religion.pdf, pág. 8.

²⁹ Carlos Schickendantz, «Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos», *Teología y vida* 60, n.º 1 (2019): 9-40. 23-24; «Reformas que urgen. Factores sistémicos en la crisis de los abusos», en *Vergüenza. Abusos en la Iglesia católica*, ed. por Carolina del Río M. (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2020), 167-190; Eugenio Tironi, *Capitalismo chileno en el diván* (Santiago: Ediciones abierta, 2021), 38.

adscribir la sacralidad a la Iglesia y la profanidad al mundo va en la dirección exactamente contraria a la ley de la Encarnación.

En consideración de todo lo dicho, la posibilidad de una auténtica sinodalidad exige una des-sacerdotalización del cristianismo³⁰. La versión sacerdotal del mismo se agotó. No parece siquiera reformable. La institucionalidad eclesiástica es seriamente cuestionada por el laicado más lúcido. No lo es por los fieles que pervivirán pidiendo a los sacerdotes sacramentos y respuestas a decisiones que no pueden tomar por sí mismos. Estos pueden dar a obispos y sacerdotes la ilusión de la vigencia de sus servicios. Pero, así las cosas, con la rebelión de unos y la sumisión de otros, la vía sinodal es imposible.

2.3. En el horizonte: un cristianismo no sacerdotal

“¿Quién removerá la piedra del sepulcro?” (Mc 16,3). ¿Es posible la reforma de la institucionalidad eclesiástica? El deseo de tantos y tantas cristianas de caminar juntos con la humanidad y con sus autoridades se cumple a veces gracias a la buena voluntad de las personas, pero no porque las estructuras eclesiales la favorezcan.

El panorama es malo. En la formación del nuevo clero se dan señales incluso de involución hacia el autoritarismo³¹. Según Routhier, *Pastores dabo vobis* de Juan Pablo II (1992) “insiste cada vez más en la identidad del sacerdote y en su espiritualidad. De un modo progresivo, el presbiterado es concebido como un estado más que como un ministerio. Por desplazamientos sucesivos, se vuelve a considerar el presbiterado, que se designa más y más a partir de la categoría sacerdotal, como un estado de perfección. Después de cincuenta años, prácticamente se ha invertido la perspectiva señalada por el Vaticano”³².

Los discursos sobre la sinodalidad abundan, pero no conducen a “ninguna traducción institucional significativa”³³. La versión sacerdotal del cristianismo, en muchos países tradicionalmente católicos, languidece.

En el horizonte, sin embargo, se otean otras formas de eclesialidad: todavía quedan algunas comunidades de base, los bailes religiosos cuentan con una férrea organización laical, hay movimientos laicales en medios altos, abundan las organizaciones solidarias, surgen grupos de conversación virtual, se ofrecen ejercicios espirituales, diplomados y acompañamiento a parejas que quieren contraer matrimonio. Otras versiones de eclesialidad son perfectamente posibles de imaginar. Dependerá de los/as laicos/as crearlas. Pero solo el Espíritu puede evidentemente removerles la piedra del sepulcro.

³⁰ Legrand, «Les dimensions systémiques...»,

³¹ Agenor Brighenti, *O novo rosto do clero. Perfil dos padres novos no Brasil* (Petropolis: Vozes, 2021), 277.

³² Gilles Routhier, «Les décrets Presbyterorum ordinis et Optatam totius», *Revue théologique de Louvain* 45 (2014): 25-51. 35-36.

³³ Schickendantz, «Fracaso institucional...», 9-40. 36.

3. LA EUCARISTÍA, SACRAMENTO DE LA MISERICORDIA³⁴

La Eucaristía ha sido llamada el “sacrificio”. La referencia es obvia a la muerte de Jesús en la cruz. Lo que no es tan evidente es el significado correcto que ha de darse al “sacrificio” de Jesús como para que la Iglesia, al celebrar la Eucaristía, no festeje un asesinato. La crucifixión de Jesús, hechas las debidas precisiones, es el “sacrificio” del amor y la Eucaristía, por ende, constituye el sacramento del amor por excelencia. Esta ha de revivir el camino de Jesús a la cruz, como el de un hombre que reclama contra una injusticia y representa a todos quienes son estigmatizados como culpables siendo inocentes.

A continuación me centraré solo en un punto de este delicado tema: la actitud de Jesús ante su muerte inminente. Después de lo cual sacaré algunas conclusiones para entender mejor la Eucaristía.

3.1. La muerte de Jesús: ¿sacrificio o asesinato?

El sacrificio de Cristo, si no se entiende correctamente, puede terminar significando lo contrario³⁵. Si no se entiende que el sacrificio de Cristo consiste en la entrega de amor de Jesús a la voluntad de Dios hasta las últimas consecuencias, puede terminar significando un acto ciego, indiferente a las razones históricas que lo han provocado; puede ser considerado un acto compensatorio para reparar el dolor con dolor; puede hacernos pensar que lo único que cuenta es que el Hijo haya muerto en la cruz (lo cual resta sentido a la predicación que Jesús hizo del Reino); puede, en definitiva, inducir a pensar en un “pacto secreto” o una “connivencia” de orden providencial entre Caifás y el Padre de Jesús. Dado que Caifás recomendaba la muerte de uno, Jesús, para salvar a la nación (de la amenaza de los romanos), Dios habría agradecido este gesto como sacrificio de un ser humano inocente, su Hijo, para otorgar el perdón de los pecados. Pero, ¿necesitaba Dios de una víctima de la violencia para salvar? Si en algún sentido la Eucaristía celebrara el crimen de Caifás, estaría celebrando exactamente lo contrario. Pues Cristo en cruz desenmascara la crueldad de las autoridades contra los “chivos expiatorios”³⁶, los inocentes que las agrupaciones humanas (sociedades, familias, escuelas, etc.) neutralizan para conservar la paz. (El *bulling* es hoy el caso más nítido).

Mal que nos pese, en el Antiguo Testamento muchas veces la violencia tiene un valor sacro. Allí, el mismo Señor de Israel puede ser violento. Tomo el caso de un texto maravilloso, pero peligroso: el Siervo Sufriente de Isaías 53. Esta figura ha sido aplicada a Cristo para entender su sacrificio (cf., Hch 8, 32-35). El problema es que, como toda aplicación metafórica, en parte acierta y en parte no. A mi juicio, Isaías 53 es útil para referirse a la inocencia de Jesús. Él es el Hijo que cumple a la perfección la voluntad del Padre. Es el Siervo que acata la voluntad de Dios aunque le cueste la vida. Él carga con los efectos mortales de los pecados de la humanidad, en vez de traspasar los males a terceros. El Siervo no se venga ni se desquita contra los que lo hieren cruelmente. Pero, a mi parecer, es obligatorio apartarse del otro aspecto de la

³⁴ Jorge Costadoat, “La eucaristía, sacramento de misericordia” (Inédito).

³⁵ Bernard Sesboüé et al, *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*, Salamanca 1997, 115ss.

³⁶ Cf., René Girard, *El chivo expiatorio*, Barcelona 2002.

metáfora: el texto nos dice que Dios hace pedazos al Siervo para el perdón de los pecados. Se afirma:

“Todos nosotros como ovejas erramos, cada uno marchó por su camino, y el Señor descargó sobre él la culpa de todos nosotros. Fue oprimido, y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado, y como oveja que ante los que la trasquilan está muda, tampoco que él abrió la boca” (Is 53, 6-7).

“Mas plugo al Señor quebrantarle con dolencias. Si se da asimismo en expiación, verá descendencia, alargará sus días, y lo que plazca al Señor se cumplirá por su mano” (Is 53, 10).

La imagen de Dios que surge de este texto es la de alguien que, para salvar, castiga. En este caso el Señor castiga a su Siervo que carga con la culpa de los demás. La aplicación de este tipo bíblico a Jesús se ha comprendido apresuradamente. ¿Encaró Jesús la muerte como un borrego humillado por Dios y por los hombres, sin quejarse ni abrir la boca como nos dice Isaías 53? Una lectura desatenta de la Escritura induce a reconocer en Jesús la pusilanimidad del Siervo; y, por otra parte, a pasar por alto las aristas de la real actitud de Jesús ante la cruz inminente.

Pues bien, en la historia del cristianismo este y otros textos del Antiguo y Nuevo Testamento han sido utilizados para sustentar teologías aberrantes sobre el sacrificio de Cristo. Las teorías expiatorias han marcado la teología cristiana especialmente durante el segundo milenio con penosas consecuencias. Roberto Daly, uno de los expertos en el tema, distingue cuatro pasos que se repiten en estas teorías: (1) el honor de Dios fue dañado por el pecado humano; (2) Dios demandó una víctima sangrienta inocente / culpable que pagara por el pecado humano; (3) Dios fue persuadido de cambiar el veredicto divino contra la humanidad cuando el hijo de Dios ofreció cargar con el castigo de la humanidad y; (4) la muerte del Hijo funcionó de este modo como un pago; la salvación fue comprada. Daly concluye: “detrás de esto hay un imagen de Dios que es fundamentalmente incompatible con lo central de la autorrevelación del Dios de la Biblia amoroso y compasivo”³⁷.

Bien vale detenerse en extenso en textos evangélicos que nos hablan de una actitud muy distinta de Jesús ante su muerte inminente. Ellos cierran absolutamente las puertas a justificar/sacralizar la violencia que se ejerce en contra suyo. Por el contrario, su actitud desenmascara el intento de hacer pasar su crimen como una necesidad salvífica metafísica. Jesús no va al patíbulo como oveja al matadero. Lo humillan, pero él no interioriza la humillación a modo de virtud. No se autocompadece.

Dice Lucas:

“Entonces Jesús dijo a los principales sacerdotes, a los oficiales del templo y a los ancianos que habían venido contra Él: *¿Habéis salido con espadas y garrotes como contra un ladrón? Habiendo estado con vosotros cada día en el templo, no extendisteis las manos contra mí; mas ésta es vuestra hora, y la potestad de las tinieblas*” (Lc, 22, 52).

“Cuando era de día, se juntaron los ancianos del pueblo, los principales sacerdotes y los escribas, y le trajeron al consejo, diciendo: ¿Eres tú el Cristo? Dínoslo. Y les dijo: *Si os lo*

³⁷ Robert J. Daly *Sacrifice unveiled*, New York 2009, 179.

dijere, no creeréis; también si os preguntare, no me responderéis, ni me soltaréis. Pero desde ahora el Hijo del Hombre se sentará a la diestra del poder de Dios. Dijeron todos: ¿Luego eres tú el Hijo de Dios? Y él les dijo: Vosotros decís que lo soy” (Lc 22, 66).

“Entonces Pilato le preguntó, diciendo: ¿Eres tú el Rey de los judíos? Y respondiéndole él, dijo: *Tú lo dices” (Lc 23, 3).*

“Cuando le llevaban, tomaron a un cierto Simón de Cirene que venía del campo y le pusieron la cruz encima para que la llevara detrás de Jesús. Y le seguía gran multitud del pueblo, y de mujeres que lloraban y hacían lamentación por él. Pero Jesús, volviéndose a ellas, dijo: *Hijas de Jerusalén, no lloreis por mí; llorad más bien por vosotras mismas y por vuestros hijos. Porque he aquí, vienen días en que dirán: ‘Dichosas las estériles, y los vientres que nunca concibieron, y los senos que nunca criaron’. Entonces comenzarán a decir a los montes: ‘caed sobre nosotros’; y a los collados: ‘cubridnos’.* Porque si en el árbol verde hacen esto, ¿qué sucederá en el seco?” (Lc 23, 26).

“Y cuando llegaron al lugar llamado de la Calavera, le crucificaron allí, y a los malhechores, uno a la derecha y otro a la izquierda. Y Jesús decía: *Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen.* Y echaron suertes, repartiéndose entre sí sus vestidos” (Lc 23, 33).

Dice el Evangelio de Juan:

“Entonces Judas, tomando la cohorte *romana*, y a *varios* alguaciles de los principales sacerdotes y de los fariseos, fue allá con linternas, antorchas y armas. Jesús, pues, sabiendo todo lo que le iba a sobrevenir, salió y les dijo: *¿A quién buscáis?* Ellos le respondieron: A Jesús el Nazareno. Él les dijo: *Yo soy.* Y Judas, el que le entregaba, estaba con ellos. Y cuando Él les dijo: *Yo soy*, retrocedieron y cayeron a tierra. Jesús entonces volvió a preguntarles: *¿A quién buscáis?* Y ellos dijeron: A Jesús el Nazareno. Respondió Jesús: *Os he dicho que yo soy; por tanto, si me buscáis a mí, dejad ir a éstos” (Jn 18, 3).*

“Entonces el sumo sacerdote interrogó a Jesús acerca de sus discípulos y de sus enseñanzas. Jesús le respondió: *Yo he hablado al mundo abiertamente; siempre enseñé en la sinagoga y en el templo, donde se reúnen todos los judíos, y nada he hablado en secreto. ¿Por qué me preguntas a mí? Pregunta a los que han oído, qué les haya yo hablado; he aquí, ellos saben lo que yo he dicho.* Cuando dijo esto, uno de los alguaciles que estaba cerca, dio una bofetada a Jesús, diciendo: *¿Así respondes al sumo sacerdote?* Jesús le respondió: *Si he hablado mal, da testimonio de lo que he hablado mal; pero si hablé bien, ¿por qué me pegas?” (Juan 18, 19).*

“Entonces Pilato volvió a entrar al Pretorio, y llamó a Jesús y le dijo: ¿Eres tú el Rey de los judíos? Jesús respondió: *¿Esto lo dices por tu cuenta, o porque otros te lo han dicho de mí?” (Jn 18, 33).*

“Pilato entonces le dijo: ¿Así que tú eres rey? Jesús respondió: *Tú dices que soy rey. Para esto yo he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz” (Jn 18, 37).*

“Entonces Pilato, cuando oyó estas palabras, se atemorizó aún más. Entró de nuevo al Pretorio y dijo a Jesús: ¿De dónde eres tú? Pero Jesús no le dio respuesta. Pilato entonces le dijo: ¿A mí no me hablas? ¿No sabes que tengo autoridad para soltarte, y que tengo autoridad para crucificarte? Jesús respondió: *Ninguna autoridad tendrías sobre mí si no te hubiera sido dada de arriba; por eso el que me entregó a ti tiene mayor pecado*” Jn 19, 8).

Estos textos nos hablan de algo muy distinto de lo que se nos dice en Is 53. Jesús no va a la muerte como quien acata la voluntad de un Dios que necesita un “sacrificio humano” para perdonar los pecados. No se dice que Dios lo sacrifique. Dan más bien la impresión de un Jesús sustentado globalmente por su Padre. Jesús habla, no va mudo. Se queja, argumenta, increpa, se muestra desafiante, casi altivo. Le pegan por insolente. Trata de igual a igual a cualquiera. No lo llevan como a un explotado, sino como a un “Señor”. Él es siervo porque cumple la voluntad de Dios, no porque soporta que abusen de su dignidad. No cede al poder despótico. Su virtud no está en aguantar las ofensas, sino en la valentía para enfrentar a las máximas autoridades religiosas y políticas, y a sus policías y soldados. Va a la muerte como alguien consciente de su inocencia, encarando a sus adversarios por la injusticia que están cometiendo contra él. ¿Se podría inferir de estos textos que Jesús creyó ser la mejor de las víctimas ofrecidas a una Divinidad que –como en el film de Mel Gibson- necesita sangre para vengar la sangre?

De hecho, la solución de Caifás es política. El Sumo Sacerdote había dicho “es mejor que muera uno a que perezca toda la nación” (Jn 11,50; cf. 18,14). Que los cristianos hayan visto en esta misma muerte la salvación de Dios debe entenderse solamente en el sentido contrario. El evangelista Juan ironiza de Caifás. Este, para salvar a Israel, quiere matar a Jesús. Jesús, para que el reino de Dios llegue, reclama su inocencia. René Girard dirá que Caifás hace de Jesús el “chivo expiatorio”, a saber, el inocente clásico en contra de quien personas y multitudes descargan la violencia que amenaza destruir el cuerpo social. Esto no se habría sabido, dirá Girard, si en la cruz no se hubiera revelado una lógica nueva y que, desde entonces, fecunda el planeta a favor de las víctimas inocentes. Esta es, la lógica del amor que pone al descubierto que, lo que hace Caifás, arrastrando tras de sí a los demás, constituye el verdadero pecado. La resurrección de Jesús, experimentada como justicia por los testigos que pudieron sustraerse a la opinión sacrificialista predominante, constituye el juicio de Dios contra Satán, el “Acusador”. Pues el Espíritu del Resucitado, el “Paráclito” (= Abogado), da testimonio de Jesús en contra del Sanedrín, las veces que los discípulos recordaron el triunfo de Dios sobre la injusticia (cf., Hch 10, 34-43). Ellos comprobaron que la lógica revelada en la cruz era la misma de la del pastor que, por salvar a la oveja descarriada, es capaz de arriesgar a las noventa y nueve restantes (cf., Lc 15, 4-7).

De aquí que, si Dios es amor (cf., 1 Jn 4, 8), el cristianismo debe entender el sacrificio de Jesús, en primer lugar, como la entrega/asesinato de un inocente. Y, solo en cuanto esto no se olvide, debe también recordarse como entrega libre del mismo Jesús a la voluntad de salvación gratuita del Padre. Fuera de estos cauces, la versión litúrgica del sacrificio cristiano podría experimentar una “desconversión”³⁸. En este caso, el mecanismo del “chivo expiatorio” (condena de inocentes para salvar a los culpables) adoptaría una articulación eucarística perversa (acción de gracias a Dios por el crimen de Jesús).

³⁸ Cf., Bernard Sesboué et al, *Salvador del mundo*. 115ss.

3.2. El sacrificio, ¿en mesa o en ara?

Normalmente la categoría de “sacrificio” refiere a un acto del hombre a favor de Dios. El sacrificio cristiano, en sentido estricto, se funda en el sacrificio de Dios a favor del hombre. En palabras de B. Sesboüé: “... hay que decir que el sacrificio de Jesús es ante todo y sobre todo un sacrificio que Dios hace al hombre, antes de y a fin de poder ser un sacrificio que el hombre hace a Dios”³⁹. En consecuencia, la Eucaristía es acción de gracias por el amor gratuito de Dios manifestado en Cristo Jesús. Fuera de estos términos, la Eucaristía corre el riesgo de aliar a Dios con Caifás, con Judas, con Pilatos y con los demás personajes de la tragedia de la cruz, como si juntos, y sin distinción alguna, se hubieran puesto de acuerdo para reconciliar a la humanidad mediante la entrega de Jesús. Y si, peor aun, y para cerrar el círculo, Jesús se hubiera auto-inmolado. Fuera de los términos mencionados, la Eucaristía se convierte en su contrario.

El Concilio de Trento estableció que la Eucaristía es sacrificio (DH 1743). Pero no hace las distinciones necesarias para no malinterpretar su significado. En nuestra época, por ejemplo, “sacrificio” es el entregarse amoroso de una madre por sus hijos; pero también los costos sociales pagados por multitudes a favor de la concentración de la riqueza.

La equivocidad de este término puede hacernos creer que Jesús es el “chivo expiatorio” cuyo sacrificio la Eucaristía rememora para que Dios perdone los pecados, como si fuera un animal que se descuartiza sobre un ara. La Eucaristía no está en línea de continuidad con los sacrificios aztecas u otros parecidos.

Para la Iglesia la Eucaristía ciertamente es sacrificio, aunque Jesús no use este término para expresar el sentido de su propia muerte. Si nos atenemos a las palabras y gestos que Jesús usó a este efecto, hemos de considerar la Eucaristía, sobre todo, como la Cena del Señor. Esta clave de lectura de la Pasión del evangelista Juan es menos equívoca para enseñarnos en qué consiste el amor de Dios. También Trento radica el sacrificio en la Cena. Es en la Última Cena que Jesús revela, a través del lavado de pies, el significado de la cruz inminente. Ella será amor, porque es Jesús que se entrega hasta el final en servicio a sus discípulos. Pero ella será también recuerdo de un crimen. Su celebración inhibirá a los cristianos de pretender salvar la sociedad mediante la violencia. El evangelista Juan aterriza cristológicamente el mandamiento principal de Israel. Se ama a Dios, amándose los discípulos entre ellos como (Jesús) los ha amado (cf., Jn 15, 12).

Por otra parte, en los evangelios de Marcos, Mateo y Lucas de la Última Cena, Jesús asocia su entrega pascual al pan y al vino que él da a sus discípulos y que ellos han de partir y compartir en memoria suya. En este caso la cena ha de continuar la práctica de Jesús de comer con los excluidos (pobres, pecadores y fracasados) y de esta manera anticipar el banquete del Reino en el que triunfará definitivamente el amor de Dios. Nos parece que entonces se entenderán a cabalidad esas otras palabras proféticas de Jesús: “Id, pues, a aprended qué significa aquello de: *Misericordia quiero y no sacrificio*. Porque no he venido a llamar a justos, sino a pecadores” (Mt 9, 13). No es que los templos, los sacerdotes y el sacrificio eucarístico pierdan su importancia. Estos son los instrumentos sacramentales del amor secular de Dios manifestado puertas afuera de Jerusalén por Jesús y por aquellos que, como Jesús, aman a Dios toda vez que se aman y se perdonan como hermanos.

La Eucaristía, en consecuencia, tiene que ser memorial de la Cena y de las cenas que Jesús tuvo con aquellos que merecían misericordia, porque ellas recuerdan la causa ulterior del

³⁹ Bernard Sesboüé, *Jesucristo el único mediador*, Tomo II, Salamanca 1990, 233.

asesinato de Jesús: el advenimiento de la salvación gratuita para aquellos que creen que Dios es Padre. Las autoridades religiosas no pudieron tolerar que Jesús comiera con publicanos y pecadores, socavando su tinglado religioso de premios y castigos (cf. Lc 5,30).

La Eucaristía, en definitiva, debe recuperar la historia de Jesús. Debe ahondar en la figura histórica real del Cristo que anuncia el reino a los pobres y a los pecadores, y que por esto lo matan. Si olvida las vicisitudes históricas conflictivas de la salvación, la Eucaristía puede terminar significando su contrario. A saber, la acción parricida de un Dios capaz de sacrificar a su propio Hijo, inocente, para salvar a la humanidad pecadora. Este mito metafísico no suscitará jamás una glorificación auténtica de Dios, sino solo una fe y un amor interesados y llenos de miedo. La violencia no salva. La violencia se devora a sí misma. “Jesús es el único hombre que alcanza el fin asignado por Dios a la humanidad entera, el único hombre en esta tierra que no debe nada a la violencia y a sus obras”⁴⁰. Sirvan las mismas palabras de Jesús para concluir la diferencia: “Si supierais qué significa: *‘Misericordia quiero y no sacrificios’*, no condenaríais a los inocentes” (Mt 12, 7). La Eucaristía, en resumen, ha de significar la misericordia de Dios con los pecadores y con los que son tenidos por tales, siendo inocentes.

4. AGOTAMIENTO DE LA VERSIÓN SACERDOTAL DE LA IGLESIA CATÓLICA⁴¹

En quince años la pertenencia a su Iglesia de los católicos en Chile ha caído alrededor de un 30%. Este colapso tiene que ver con muchos factores. Uno de ellos es la distancia entre el sacerdote (*sacer*, en latín, sacro, separado de lo profano) y el resto del Pueblo de Dios. Cuánto han incidido en esta crisis los abusos que lamentamos esta última década, suponemos que mucho. Pero, aparte de estos, el distanciamiento tiene causas más profundas.

Un factor decisivo en este distanciamiento es la estructuración sacerdotal de la Iglesia. Se dice que el problema es el clericalismo. Pero este es un déficit moral. Hay presbíteros clericales y otros que no lo son. El asunto de fondo es que la participación y la comprensión de los fenómenos que nutren la enseñanza y la toma de decisiones en la Iglesia es prerrogativa prácticamente exclusiva de los sacerdotes. La estructura que hace posible todo esto, a saber, el cristianismo sacerdotal, en sentido estricto no es un pecado. Pero genera clericalismo y un sinfín de otros problemas. Ha habido otras versiones de cristianismo a lo largo de la historia. Por ejemplo, el monaquismo. Hoy muchas de las familias protestantes y, sin ir muy lejos, los bailes religiosos del norte de Chile no se estructuran a partir de sacerdotes. La versión sacerdotal del catolicismo, por el contrario, se ha vuelto muy problemática.

Una reforma de este modo de organización del mando en la Iglesia parece muy difícil de imaginar en el futuro inmediato. El problema comienza en los seminarios que forman a los ministros. El Concilio de Trento quiso regular su formación. Creó seminarios en los cuales los jóvenes eran extraídos y protegidos del mundo. Exigió de ellos un desarraigo (dejar a sus familia y cultura) y los devolvió al mundo como agentes de una institución dedicada a una misión sacralizadora (*sacer*, sacro, separado). Se los aculturó y, al menos desde el Vaticano I, se los

⁴⁰ René Girard, *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca 1982, 245.

⁴¹ Jorge Costadoat, “Agotamiento de la versión sacerdotal del catolicismo”, *Humanitas*, 100 (2022) 17-22.

romanizó. Entre cuatro paredes, en un régimen cerrado y autosuficiente (“institución total”) los formó como personas que debían llegar a ser consideradas perfectas (“estado de perfección”) y representantes de lo sagrado. La formación se organizó fundamentalmente en función de la celebración de la Santa Eucaristía. Ellos habrían de administrar la separación de lo sagrado y lo profano; los sacerdotes de un lado y el laicado del otro. Los seminarios actuales son en muchos aspectos distintos de los seminarios tridentinos, pero en lo fundamental aún hacen de la separación el factor articulador. La formación católica de los laicos/as, por otra parte, es muy deficitaria. La catequesis no da para formar cristianos/as que se sepan parte de una comunidad y que puedan participar en ella como adultos. Salvo excepciones, la mayoría de los católicos/as no son parte de nada.

El caso es que precisamente esta separación lleva a la jerarquía católica, y a los presbíteros en particular, a oponer Iglesia y mundo como dos magnitudes, si no antagónicas, yuxtapuestas. Pero, ¿acaso la Iglesia no forma parte del mundo”? Sí lo es, en ambos sentidos de la palabra. Para la fe católica toda realidad es creada y, por tanto, buena. La Iglesia es tan creatura como cualquier otra institución. También se dice que una realidad humana es mundana en tanto falible y pecadora. Las piedras no pecan. Pero instituciones humanas, en cuanto obras de seres libres e imputables, pueden favorecer la comisión de pecados y, por tanto, son revisables y, para cumplir su función evangelizadora, deben reformarse de un modo parecido a como las personas han de convertirse. Si es necesario precisar el concepto, la Iglesia es aquella sección del mundo que ha creído en Jesucristo y lo trasmite a lo largo de los siglos, dando testimonio de él unas veces y un anti-testimonio otras.

Pues bien, la distinción Iglesia-mundo, cuando distribuye el bien y la verdad del lado de la Iglesia y el mal y la ignorancia del lado del mundo, entorpece gravemente anunciar el Evangelio a los contemporáneos. Una Iglesia que niega su propia realidad no anuncia el Evangelio. ¿Cómo pudiera serlo sin la mediación de todos los bautizados/as, sin exclusión? ¿Cómo pueden ser buena noticia para el común de los cristianos/as unas enseñanzas que no provienen ulteriormente de la experiencia de vida de ellos mismos? Los presbíteros en los seminarios son formados para educar, pero no para aprender de los demás cristianos.

En el postconcilio esta situación tiene como ícono *Humanae vitae* que prohibió el recurso a medios artificiales de fecundidad y, además, demandó que todas las relaciones sexuales entre los esposos estuvieran abiertas a la procreación. Nadie puede decir hoy que esta encíclica haya sido recibida por el Pueblo de Dios. No la ha aceptado el laicado. Más bien, la ha rechazado ampliamente. El documento pontificio lamentablemente ha provocado la fuga de muchas mujeres de su Iglesia. Otras han permanecido en ella, pero a costa de enormes angustias. Las nuevas generaciones la desconocen. Este fracaso magisterial no se subsana entregando a los esposos la interpretación de la encíclica. Esta, además, constituye un candado doctrinal que impide a los agentes pastorales orientar a los jóvenes y a las personas homosexuales, y de otras formas de ser pareja.

Tampoco el Vaticano II, concilio extraordinariamente renovador, hizo las innovaciones doctrinales suficientes para desmontar la versión sacerdotal de la Iglesia. El Concilio impulsó reformas mayores. Niveló la relación entre los ministros y los fieles al considerar el bautismo como común denominador; puso a la jerarquía eclesiástica al servicio del Pueblo de Dios; reconoció al amor como principio de redención absoluto para todos los seres humanos; impulsó un diálogo Iglesia-mundo, pudiendo y debiendo aprender ella de este, y no solo enseñarle. Pero, por otra parte, el Vaticano II puso estas innovaciones en manos de los mismos sacerdotes, los celebrantes de la Eucaristía considerada la cumbre y la fuente de la vida de la Iglesia, es decir,

los varones que han continuado separando y creyendo administrar lo sagrado y lo profano. Los decretos conciliares sobre el sacerdocio (*Presbiterorum ordinis*) y su formación (*Optatam totius*) han constituido un progreso pero, al no ir lo bastante lejos en la superación de aquella separación, la reforma impulsada ha quedado a medio camino, lo cual, a la vez, ha facilitado regresiones muy lamentables como lo ha sido una re-sacralización de los ministros y nuevos alejamientos en su relación con los y las católicas.

En el período pos-conciliar los seminarios han procurado acercar a los seminaristas al mundo real. Lo han hecho como un asunto espiritual y pastoral, pero ignorándose que la espiritualidad y la pastoralidad cristianas auténticas solo pueden darse allí donde hay un diálogo, una interacción y una participación efectivas de todos los bautizados/a en la tarea de anunciar el Evangelio. En la Iglesia Católica no hay cauces para algo así. Todo queda entregado a la buena voluntad de los presbíteros. La misma modernización de la formación de los seminaristas – incorporación de ciencias como la psicología y la sociología- no ha bastado. Si los seminarios de impronta tridentina que ejecutan la separación Iglesia-mundo no son desmontados, los laicos/as seguirán siendo víctimas de su propia Iglesia.

Pero no solo estos, también los mismos seminaristas tempranamente comienzan a sufrir psíquicamente esta distancia operada entre Dios y su creación. La separación Iglesia-mundo, que los inicia en el camino al sacerdocio, los divide interiormente, los daña y enrarece el cumplimiento de su misión. El régimen formativo genera personas que, por una parte, deben representar la perfección evangélica, una suerte de participación en la infalibilidad, y, por lo mismo, se ven forzados a ocultar sus imperfecciones. No debiera extrañar que pueda pensarse que esta escisión sea una causa importante de los encubrimientos de los abusos sexuales, de poder y de conciencia del clero. Pero, dejados estos a un lado, una persona bipolarizada por la formación recibida solo malamente podrá orientar la vida cristiana de los demás. Bastante más ayudaría a los seminaristas una conciencia de falibilidad y una experiencia de la misericordia. Así podrían hablar de la salvación como una realidad experimentada en primera persona.

En suma, solo podrá haber una reforma de la Iglesia cuando se superen las separaciones señaladas. De momento, el común de los católicos, y las mujeres más que nadie, no tienen ninguna participación en la generación de las decisiones más importantes de su Iglesia. Estas son obra de un estamento sacerdotal que se elige a sí mismo y no se siente obligado a dar cuenta (*accountability*) a nadie del desempeño de sus funciones. Los obispos y sacerdotes son los “elegidos” por Dios, pero como si Dios no pudiera elegirlos a través de las comunidades.

Así las cosas, la Iglesia no está a la altura de los tiempos y, porque la Encarnación pide hacerse a los tiempos, a los tiempos de la autonomía de la razón y a las demandas de dignidad de los seres humanos, muy difícilmente puede ser testimonio de Jesucristo.

5. LOS SACERDOTES OBSTACULIZAN LA SINODALIDAD⁴²

La Iglesia siempre ha debido ser una institución sinodal, y efectivamente muchas veces lo ha sido. Es inherente al cristianismo que los fieles cristianos y sus autoridades “caminen juntos” (sinodalidad). Pero la importancia desmesurada que los presbíteros han asignado a su servicio

⁴² Jorge Costadoat, “¿Son un obstáculo para la sinodalidad los sacerdotes?”, *Mensaje*, 712 (2022) 34-38.

sacerdotal ha dado origen a una “sacerdotalización” del ministerio que aleja a la Iglesia de sus orígenes.

La sinodalidad, que el Papa impulsa con tanto empeño, será imposible de realizar mientras predomine en la Iglesia la versión sacerdotal del cristianismo. Esta hace pasar el cristianismo por la persona sagrada del sacerdote. Hoy es necesario volver a la teología y a la práctica de las primeras comunidades cristianas. Por entonces, el pueblo cristiano tomó conciencia de su santidad en virtud de la Encarnación del Hijo de Dios. Gracias a esta, la Iglesia comprendió que la humanidad alcanza su razón de ser creyendo en un ser humano cuya divinidad/santidad/sacralidad solo sería posible registrar en personas profundamente humanas. Cristo había venido no a condenar al mundo (Jn 3, 17), sino para unirlo con Dios. Debe llamar la atención que lo asesinó el “clero” de la época, los sacerdotes que por entonces separaban lo sagrado de lo profano, procurando la salvación mediante sacrificios.

Las primeras comunidades cristianas no fueron lideradas por este tipo de sacerdotes. Sus presbíteros (los “mayores”) no eran llamados sacerdotes porque no hacían sacrificios rituales como los sacerdotes del Templo. Los presbíteros eran elegidos para conducir las comunidades, lo cual incluía la celebración de la Cena del Señor. Las primeras comunidades proseguían la misión de Jesús de anunciar el Evangelio, practicando la misericordia con los más necesitados. En aquel tiempo debió ser inimaginable que hubiese líderes de comunidades que no fueran elegidos ni controlados por sus integrantes. Pudieron ser personas notables, pero no intocables, ni superiores ni sacras.

Con el paso de los siglos, lamentablemente se acentuó la importancia de la identidad sacramental de los presbíteros. Hasta hoy se piensa que lo que caracteriza al sacerdote es lo que no pueden hacer los demás: celebrar la Eucaristía y otros sacramentos. La situación pastoral actual -sea dicho de paso- es paradójica. Faltan muchísimos presbíteros para presidir comunidades, a la vez que sobran sacerdotes incapaces de conducirlas.

Esto explica por qué es necesario desacerdotalizar la Iglesia. La versión sacerdotal del cristianismo, a saber, la que pasa por una persona sagrada y por estructuras sacralizadas, no puede continuar. No es que la Iglesia no necesite presbíteros. Sin embargo, la misión de estos es principalmente, junto con todo el Pueblo de Dios, anunciar el Evangelio, ir lejos, superar la introversión, no excluir, constituirse en “Iglesia en salida” (papa Francisco).

Si todavía es tiempo de una recuperación, esta exige una desacerdotalización de los ministros. Las comunidades necesitan líderes hondamente humanos, como lo fue Jesús, que establezcan relaciones fraternales con todo tipo de personas. Así se anuncia que Dios es Padre de todas y todos. Rezar el *Padre nuestro* implica hoy echar por tierra el patriarcado (jerárquico) y la religión androcéntrica (centrada en varones). Si las comunidades no participan de ninguna manera en la elección sus ministros ni pueden controlar su desempeño (*accountability*), y tampoco revisar su formación, será imposible estrechar la distancia que los separa de los demás como si ellos fuesen seres superiores (al costo de la unidad de su psiquis); y, por analogía, no se podrá distinguir la Iglesia y el mundo bajo el respecto que corresponde, olvidándose, como se hace, su unidad fundamental.

5.1. Separación Iglesia-mundo

La sinodalidad buscada debe ubicarse en el más amplio de los planos. La humanidad entera se encamina junta a su realización. La voluntad del Vaticano II ha sido que la Iglesia, como Pueblo de Dios, haga este camino con los otros pueblos de la tierra (*Lumen gentium* 13). Este deseo del

Concilio ha salido al paso de la eclesiología anterior, que veía a la Iglesia como sociedad perfecta ante un mundo empecatado (*extra ecclesiam nulla salus*, “fuera de la Iglesia no hay salvación”). Este anhelo, sin embargo, se ha cumplido a medias, sea porque el Concilio no creó las condiciones suficientes que harían posible una apertura tan grande a los otros y a los tiempos, sea porque las filas conservadoras resistieron el cambio con dientes y uuelas.

Pues bien, la separación Iglesia-mundo ha sido perjudicial para la misión evangelizadora. Ejemplos hay varios. La institución eclesiástica y los cristianos en general han causado daño cuando han considerado a las culturas no-cristianas como ajenas o paganas. ¿No hubo nada bueno que discernir en estas? En América Latina, la Iglesia acompañó una colonización que devastó a los pueblos originarios, sus culturas y sus creencias. Otro ejemplo: la confrontación con la modernidad le ha costado a la Iglesia la clase obrera, las mujeres y, desde hace poco, las nuevas generaciones de jóvenes que la miran como una institución extraña y peligrosa.

5.2. La Separación Iglesia-Mundo alojada en la Psiquis de los Sacerdotes

El Concilio dejó a medio camino la reforma que impulsó. Por una parte, subrayó la condición de hijos e hijas de Dios de todos los bautizados; habló de Pueblo de Dios subordinando el sacerdocio ministerial al sacerdocio común de los fieles (*Lumen Gentium* 10); y exigió por igual la santidad a consagrados y laicas(os), desvirtuando la idea de “estados de perfección”, a saber, el concepto de superioridad que presbíteros y religiosas(os) tenían de sí mismos. Pero, no armonizó los progresos doctrinales. Lo veremos luego.

Bien parece que el cataclismo eclesial de los abusos tiene que ver con la formación de ministros que, obligados a representar la perfección, censuran su propia mundanidad. El Pueblo de Dios ha puesto en cuestión la formación de personas que pueden llegar a reírse como un funcionario y, por otra parte, no entender que el común de la gente, por ejemplo, ha hecho progresos muy grandes en su noción de la afectividad y la sexualidad. Por cierto, las laicas(os) creen poco en los votos de las y los religiosos de pobreza, castidad y obediencia. Estos les parece que impiden la maduración de quienes han debido, como cualquier ser humano, ganarse el pan, establecer relaciones de intimidad y tomar sus propias decisiones. Los fieles miran con desconfianza a sacerdotes muy divinos, pero poco humanos, que les enseñan, pero no aprenden de ellos cómo es la vida y el mundo real.

En algunas partes, los presbíteros y los seminaristas han comenzado a dejar de usar el *clergyman* para no ser insultados en la calle. Ellos mismos están siendo forzados a dudar de la formación recibida. Este tipo de inseguridad del clero remonta a la década de los sesenta. Desde entonces sabemos de perseverancias humanamente muy onerosas, así como de defecciones de sacerdotes jóvenes.

5.3. Una Estructura Eclesiástica que dificulta el Anuncio del Evangelio

En varios lugares se ha llegado a la situación de que obispos y presbíteros no parecen dignos de fe. Si no lo son, ¿cómo pueden dar testimonio de la fidelidad de Dios?

Los ministros ordenados deben ser medianamente creíbles. La actual situación les exige convertirse. Las conductas clericales deben terminar. Pero lo que urge es una reforma estructural del gobierno de la Iglesia. La separación Iglesia-mundo, que se replica en la relación entre los presbíteros y el laicado y, de un modo manifiestamente injusto, entre estos y las mujeres,

erosiona la transmisión de la fe al interior del Pueblo de Dios y, al mismo tiempo, dificulta la evangelización hacia afuera.

Obispos y sacerdotes han de saber que el Evangelio que ellos anuncian es ya conocido por la humanidad de una manera tal vez no sabida por la Iglesia (*Gaudium et spes* 22), pues el Espíritu de Cristo resucitado actúa en ella aun cuando no haya oído hablar nunca de Jesús de Nazaret. Toda la creación está cristificada. Las autoridades de la Iglesia debieran abrirse a ser “evangelizadas” por gentes no evangelizadas. La distinción Iglesia-mundo es conveniente para reconocer qué es Evangelio y qué no, pero adscribir la sacralidad a la institucionalidad eclesial y la profanidad a todo lo demás, nunca ha debido tener futuro.

En consideración de todo lo dicho, la posibilidad de una auténtica sinodalidad exige una desacerdotalización de los ministros y de las estructuras eclesiales sacralizadas. La versión sacerdotal del mismo se agota. La institucionalidad eclesial es seriamente cuestionada por el laicado adulto en su fe. No lo es por los fieles que pervivirán pidiendo a los sacerdotes ungüentos y respuestas a problemas que no logran resolver por sí mismos. Los católicos menos críticos pueden dar a obispos y sacerdotes la impresión de vigencia de sus servicios. Pero, así las cosas, con la rebelión de unos y la sumisión de otros, la vía sinodal es imposible.

6. LEGADO DE FRANCISCO: DEL CLERICALISMO A LA SINODALIDAD⁴³

6.1. Ha muerto el papa Francisco. ¿Qué nos deja?

Entre otras cosas, el Papa impulsó el modo de ser Iglesia que el Concilio Vaticano II denominó *Pueblo de Dios* (*Lumen gentium*): una forma de relacionarse entre las personas —y especialmente con sus autoridades— que aún no termina de penetrar en la vida eclesial. La convicción de Francisco ha sido pasar del clericalismo a la sinodalidad: caminar juntos, todos, hacia el cumplimiento de la humanidad. Y, en estos términos, un modo de dar testimonio desde la cooperación y la convergencia con otras formas de ser humanidad, expresadas en diversas culturas y religiones.

Una queja persistente entre los laicos es la verticalidad en el trato y los abusos de poder del clero. Se lamenta que la investidura sacerdotal sea entendida como superioridad, generando una Iglesia dividida entre quienes han sido “elegidos” y el resto del Pueblo de Dios, cuya participación se limita a escuchar, obedecer y no cuestionar. Esta lógica conduce a que los presbíteros actúen como únicos referentes doctrinales y pastorales, sin necesidad de rendir cuentas ni compartir decisiones.

La Asamblea Eclesial de América Latina y el Caribe (2021) recogió con claridad esta crítica: “No hay cambio de las relaciones eclesiales sin la erradicación del clericalismo” (n.º 148). El documento describe este fenómeno como un “afecto desordenado al poder de decisión pastoral” (n.º 201) que causa graves abusos y exclusiones. Por eso, uno de los reclamos centrales fue superar “la tentación de los obispos y sacerdotes que interpretan el ministerio recibido como un poder que hay que ejercer, antes que como un servicio gratuito y generoso” (n.º 96).

No se trata solo de reformar actitudes, sino de renovar las estructuras de formación y vida eclesial. En particular, se señala que el clericalismo comienza a formarse desde el ingreso al

⁴³ Jorge Costadoat, “El legado de Francisco: del clericalismo a la sinodalidad” (en evaluación en Mensaje, 2025).

seminario, donde los candidatos son alejados del pueblo, reforzando su autorreferencialidad. La Síntesis narrativa (2021) lo expresa claramente: “Desterrar la clericalización. Cambiar la visión y misión de los seminarios porque es donde se forja el clericalismo”⁴⁴. Por ello, se propone una formación integral que promueva la cercanía, la humildad y la capacidad de acompañar, formando personas insertas en comunidades vivas y diversas.

La Asamblea insistió también en la necesidad de consolidar la sinodalidad y una cultura de corresponsabilidad, en la que todos los bautizados sean reconocidos como protagonistas de la misión de la Iglesia. El proceso sinodal solo será auténtico si se basa en la escucha mutua, la inclusión y el discernimiento comunitario.

Aunque el documento continental de 2023 redujo el énfasis sobre el tema, reconoció que “el clericalismo da un poder excesivo al clero y obstaculiza el camino hacia una Iglesia sinodal en salida” (p. 110). Por su parte, el Documento final del Sínodo de los Obispos (2024) fue más explícito al afirmar que el clericalismo, sostenido por clérigos y laicos, “genera un cisma en el cuerpo eclesial” (n.º 74) y es responsable de “abusos sexuales, económicos, de conciencia y de poder por parte de los ministros” (n.º 98).

6.2. El clericalismo, una “perversión”

El Papa Francisco ha calificado reiteradamente al clericalismo como una perversión del ser eclesial: “Mesianismo, elitismos, clericalismos, son todos sinónimos de perversión en el ser eclesial”⁴⁵. Afecta tanto a sacerdotes como a laicos, que muchas veces lo replican en sus comunidades. Francisco lo resume con fuerza: “El clericalismo es una perversión del sacerdocio. [...] Un sacerdote no es un ‘clérigo de Estado’, sino servidor de la comunidad”⁴⁶.

El clericalismo se expresa en actitudes de superioridad, desprecio por la gracia bautismal y autorreferencialidad, contrarias a la fraternidad cristiana. En su carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile, el Papa advierte:

“Cada vez que como Iglesia, como pastores, como consagrados, hemos olvidado esta certeza erramos el camino. Cada vez que intentamos suplantar, acallar, ningunear, ignorar o reducir a pequeñas elites al Pueblo de Dios en su totalidad y diferencias, construimos comunidades, planes pastorales, acentuaciones teológicas, espiritualidades, estructuras sin raíces, sin historia, sin rostros, sin memoria, sin cuerpo, en definitiva, sin vidas. Desentraizarnos de la vida del pueblo de Dios nos precipita a la desolación y perversión de la naturaleza eclesial; la lucha contra una cultura del abuso exige renovar esta certeza”⁴⁷.

Este alejamiento debilita la acción del Espíritu y transforma a los laicos en simples ejecutores, anulando su protagonismo. La “exagerada sacralización” del sacerdote genera distancia, impide la cercanía y alimenta un modelo en el cual el presbítero actúa como “gestor”, “patrón” o “juez”⁴⁸, alejándose del estilo de Jesús.

⁴⁴ Consejo Episcopal Latinoamericano, *Síntesis narrativa. La escucha en la 1ª asamblea eclesial para América Latina y El Caribe*, 2021, 135.

⁴⁵ Carta a los obispos chilenos (17 de mayo de 2018).

⁴⁶ Discurso al clero de Roma (27 de febrero de 2020). Original en italiano.

⁴⁷ *Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile* (31 de mayo de 2018).

⁴⁸ Discurso a nuevos obispos (19 de septiembre de 2019).

Francisco atribuye al clericalismo buena parte de los abusos de conciencia, poder y sexuales en la Iglesia. Su raíz está en concebir al ministro como un intermediario, no como mediador, tal como lo fue Cristo. Cuando el sacerdote no está en medio de su pueblo, termina convirtiéndose en un funcionario de sagrado”⁴⁹.

Esta deformación, advierte Francisco, “poco a poco va apagando el fuego profético que la Iglesia toda está llamada a testimoniar en el corazón de sus pueblos”⁵⁰. Por eso, reprochó al episcopado chileno haberse vuelto autorreferencial, a diferencia de la Iglesia profética que acompañó al pueblo en los tiempos de la dictadura.

6.3. Causas del clericalismo

El clericalismo no se limita a conductas individuales desviadas: constituye una mentalidad, una cultura y un sistema institucional que afecta profundamente la vida eclesial. Es generador de tratos abusivos, desigualdad estructural y deformaciones en la vivencia del Evangelio. Su origen más persistente, según el Papa Francisco, está en la formación impartida en los seminarios, donde se ha consolidado una visión jerárquica y elitista del ministerio ordenado.

La tradición del seminario tridentino, aún dominante en muchos lugares, ha modelado generaciones de sacerdotes separados del Pueblo de Dios. En vez de formar servidores, ha creado una casta autorreferencial, centrada en la santidad personal, el poder sacramental y la obediencia, olvidando la pertenencia al conjunto del Pueblo bautizado. Francisco piensa que el clericalismo proviene de una formación que exalta la importancia del poder antes que la del servicio; más la disciplina que la libertad; más la uniformidad que la diversidad⁵¹. La separación del mundo creada por el seminario, produce ministros que se conciben como distintos y superiores. Pero el problema no radica solo en la estructura, sino también en la cultura que la acompaña: una mentalidad que impide relaciones fraternas y bloquea la comunión eclesial.

Los efectos de esta deformación se extienden a toda la Iglesia. La figura del sacerdote se reviste de sacralidad excesiva, se distancia del laicado, y llega a comportarse como gestor o patrón. La queja del Papa es persistente. Le preocupan los seminarios que forman gente rígida y autorreferencial⁵². Se necesita, por el contrario, gente capaz de escuchar y discernir, y trabajar con otros⁵³.

Pero el clericalismo no se sostiene solo desde arriba. También se perpetúa por parte de los fieles, cuando estos asumen pasivamente una relación vertical. “El cura clericaliza y el laico le pide por favor que lo clericalice, porque en el fondo le resulta más cómodo”⁵⁴, señala el Papa con lucidez. Esta dependencia mutua impide la madurez de ambos: ni el sacerdote se humaniza plenamente, ni el laico asume con libertad su vocación y responsabilidad.

En este contexto, el rol del laicado queda reducido a una obediencia acrítica. Francisco lo expresa con firmeza: “Los laicos no son nuestros peones, ni nuestros empleados. No tienen que repetir como ‘loros’ lo que le decimos”⁵⁵. La infantilización del Pueblo de Dios es una de

⁴⁹ Carta a los obispos de Chile (16 de enero 2018).

⁵⁰ Carta al Cardenal Marc Ouellet (19 de marzo de 2016).

⁵¹ Cf. Ibidem.

⁵² Discurso al Congreso promovido por la Congregación para el Clero sobre la *Ratio Fundamentalis* (7 de octubre de 2017).

⁵³ Discurso al CELAM, Bogotá (7 de septiembre de 2017).

⁵⁴ *Discurso del Papa Francisco al Comité del CELAM* (Río de Janeiro, 28 de julio de 2013).

⁵⁵ *Discurso del Papa Francisco a los obispos chilenos en la sacristía de la Catedral de Santiago* (16 de enero de 2018).

las consecuencias más graves del clericalismo: bloquea su creatividad, su conciencia de fe y su misión en el mundo.

Más aún, esta cultura clerical ha sido una de las condiciones que facilitaron los abusos sexuales, de poder y de conciencia en el interior de la Iglesia. El exceso de autoridad sin control, la sacralización de las figuras ministeriales y la falta de estructuras de rendición de cuentas han permitido que algunos clérigos transgredan límites de forma impune. Francisco ha sido enfático: es urgente “generar espacios donde la cultura del abuso y del encubrimiento no sea el esquema dominante [...] nuestras formas de relacionarnos, de rezar, de pensar, de vivir la autoridad”⁵⁶.

Superar el clericalismo, entonces, no requiere solo reformas externas: exige una transformación profunda de la conciencia eclesial, especialmente en la forma en que se conciben el ministerio ordenado, la formación sacerdotal y la vida en comunidad.

6.4. Conversiones y reformas

El Papa Francisco propone la sinodalidad como respuesta directa y estructural al clericalismo. Ambas realidades se excluyen mutuamente: si la Iglesia quiere superar las formas autoritarias y excluyentes de gobierno eclesial, debe avanzar hacia una forma de ser comunidad basada en la participación, el discernimiento conjunto y la corresponsabilidad de todos los bautizados. La sinodalidad no es una opción entre otras, sino una dimensión constitutiva de la Iglesia, que refleja su ser más profundo como Pueblo de Dios guiado por el Espíritu. Por eso, Francisco afirma que “el camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”⁵⁷.

Esta comprensión se fundamenta en la doctrina del Concilio Vaticano II y en el *sensus fidei* de los fieles. La Iglesia no puede distinguir rígidamente entre quienes enseñan y quienes aprenden, pues todos sus miembros están llamados a escucharse mutuamente, a aprender unos de otros y a discernir juntos los caminos del Evangelio. Incluso el Papa, dentro de esta lógica sinodal, se reconoce parte del Pueblo de Dios, sujeto a la escucha y al discernimiento en comunión.

La sinodalidad, por tanto, exige transformar también los procesos de formación sacerdotal. Francisco señala que muchos seminarios han alimentado una conciencia de élite en los futuros ministros, formando presbíteros distantes, autorreferenciales o rígidos. Esta separación temprana del Pueblo de Dios ha sido uno de los orígenes más persistentes del clericalismo. Por eso, insiste en que los seminarios formen pastores verdaderamente humanos y cercanos, con una formación integral —espiritual, intelectual, comunitaria y pastoral— que se nutra del contacto directo con las comunidades, especialmente en las periferias. Como ha dicho con claridad: “No queremos clérigos de laboratorio”⁵⁸. Solo así podrá superarse el modelo de sacerdote entendido como funcionario o patrón, y dar lugar a ministros que vivan su vocación como servicio.

Otra dimensión fundamental en esta reforma es la rendición de cuentas. Francisco ha advertido que el clericalismo prospera donde hay impunidad y estructuras opacas. La Iglesia debe establecer mecanismos eficaces y estables para denunciar abusos, proteger a las víctimas y sancionar con justicia. Pero no basta con medidas disciplinarias: se requiere una conversión

⁵⁶ *Carta al Pueblo de Dios que peregrina...*

⁵⁷ Día 17 de octubre de 2015.

⁵⁸ Simposio Internacional “Por una teología fundamental del sacerdocio” (17 de febrero de 2022).

profunda en el modo de ejercer la autoridad. Una Iglesia sinodal necesita autoridades abiertas a la crítica, capaces de dar cuenta de sus decisiones y de ejercer su ministerio en diálogo con el Pueblo de Dios.

Esto implica también avanzar hacia una mayor participación de laicos y mujeres en los consejos pastorales, económicos y de discernimiento, con funciones reales, no meramente consultivas. Del mismo modo, las estructuras económicas deben regirse por criterios de transparencia, control comunitario y servicio a la misión, evitando toda forma de sacralización del poder. En este camino de conversión, Francisco mismo se sitúa como parte de la Iglesia, no por encima de ella, y propone ejercer el ministerio petrino en clave de comunión, apertura y responsabilidad compartida.

6.5. Conclusiones

El clericalismo es una distorsión estructural y espiritual que ha penetrado profundamente en la cultura eclesial, debilitando la comunión y oscureciendo el rostro evangélico de la Iglesia. No es solo responsabilidad de los clérigos: muchos laicos han interiorizado actitudes pasivas o dependientes que perpetúan relaciones asimétricas y frenan la corresponsabilidad.

Su raíz principal está en la formación sacerdotal, que con frecuencia ha privilegiado la separación, la sacralización de la figura clerical y el autoritarismo, en lugar del servicio, la humildad y la cercanía al Pueblo de Dios. La reforma debe ser integral y concreta: ha de afectar tanto la formación inicial como la permanente de los ministros, así como las estructuras de autoridad, la participación efectiva de los laicos y los mecanismos de rendición de cuentas.

La sinodalidad es la respuesta eclesiológica y pastoral más coherente, no solo como forma de gobierno, sino como modo de ser Iglesia: una comunidad de bautizados que camina unida, escucha, discierne y actúa con libertad en el Espíritu.

La credibilidad de la Iglesia —una credibilidad a la altura del Evangelio que se quiere anunciar— depende en gran parte de esta conversión personal y de una reforma estructural, sin las cuales la evangelización pierde fuerza profética y la esperanza de los fieles se debilita.

III

INVESTIGACIONES

1. LA FORMACIÓN TEOLÓGICA EN AMÉRICA LATINA ANTES DEL CONCILIO⁵⁹

Resumen

La formación teológica de los seminaristas latinoamericanos antes y después del Vaticano II experimentó cambios importantes. Este artículo se centra en la que fue esta formación antes del Concilio. En una primera parte se reseñan las indicaciones que dio el Magisterio a su propósito. Además, se recuerdan los deseos (“vota”) que los obispos hicieron llegar a Juan XXIII sobre esta formación. En una segunda parte se da cuenta de la cristología que se impartió en los seminarios y, en particular, del contenido y propósito del tratado De Verbo incarnato. Se concluirá que, en definitiva, esta cristología se orientó a la formación de sacerdotes que pudieran celebrar la eucaristía como sacrificio satisfactorio a Dios por los pecados.

Antes del Concilio Vaticano II, e incluso antes de la II Conferencia de los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín, Colombia (1968), no hubo en América Latina ningún tipo de teología que sustentara la formación sacerdotal que no proviniera de la Santa Sede y de académicos de universidades europeas⁶⁰. Hay autores que piensan que ni siquiera hubo teología propiamente tal. Sostiene Marcos McGrath, decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile en un texto de 1961:

«Consúltese cualquier libro de nota publicado en Europa o Norteamérica en Filosofía o Teología. Búsquese la bibliografía. Entre centenares de títulos citados es más que probable que no se encuentre siquiera una obra escrita y publicada en Latinoamérica. No es que nos desconozcan; es que no hay casi nada nuestro que merezca citarse»⁶¹.

Joseph Comblin, teólogo belga avecindado en América Latina, afirmaba por los años del Vaticano II que “todas las novedades (teológicas) latinoamericanas son de naturaleza occidental”⁶². Y, a propósito del futuro, dada la carencia de tradición teológica en el continente, opinaba que “sin historia la teología será en Latinoamérica una pura imitación o una repetición servil de temas europeos, los cuales toman su sentido teológico en el contexto particular de las iglesias europeas”⁶³.

La Conferencia de Medellín marcará un antes y un después. La recepción latinoamericana del Concilio impulsó grandes cambios tanto en la teología como en la formación de los seminarios. Por cierto, después de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana la producción teológica latinoamericana es impresionante.

⁵⁹ Jorge Costadoat, “La formación teológica en América Latina antes del Concilio”, *Estudios eclesiológicos*, vol. 95, 373 (2020), 441-455.

⁶⁰ Este texto se enmarca en el proyecto de investigación Fondecyt N° 1190556.

⁶¹ Marcos McGrath. “La misión de la teología en Latinoamérica”. *Anales de la Facultad de Teología*, n.º 12 (1961): 16-17.

⁶² José Comblin. “La teología y su porvenir en América Latina”. *Anales de la Facultad de Teología*, n.º 15-16 (1963-1964): 5-141. 103.

⁶³ Comblin. “La teología”, 105.

Este es, en pocas palabras, el contexto teológico que explica la formación que recibieron los seminaristas antes del Vaticano II. Es inevitable que, al referirse a ella, sea necesario considerar especialmente los documentos pontificios de la primera mitad del siglo XX. En adelante se dará cuenta de lo que estos procuraron impulsar. Se dirá también una palabra sobre los “vota” que enviaron Roma los obispos latinoamericanos antes del Concilio. Y luego se reseñará, con especial atención, la cristología que estos años fue enseñada en los centros teológicos de esta época.

1.1. LA FORMACIÓN PRECONCILIAR

1.1.1. El magisterio

El documento sobre la formación latinoamericana más importante inmediatamente anterior al Vaticano II es la Conferencia de los obispos reunidos en Río de Janeiro en 1955. En él se da una instrucción breve pero certera sobre lo que se dirá en adelante: “se eduque a los seminaristas en la imitación de Jesucristo, Sumo y Eterno Sacerdote, y en la dependencia del Obispo, de cuyo apostolado es cooperador el sacerdote, inculcando, especialmente en los estudiantes de teología, la convicción práctica de la grandeza del apostolado en él, enseñándoles que el propio ministerio pastoral es fuente de santificación y de perfección” (Río de Janeiro 16). Estos dos rasgos, la centralidad de Jesucristo sacerdote y la orientación apostólica del servicio sacerdotal, son muy característicos de la que fue la formación antes del Concilio Vaticano II.

Es mérito de la formación de los seminaristas anterior al Concilio su carácter netamente apostólico. Sostiene Pío XI:

«Vosotros sois la esperanza de la Iglesia y de los pueblos, que mucho o, por mejor decir, todo lo esperan de vosotros; porque de vosotros esperan aquel conocimiento de Dios y de Jesucristo, activo y vivificante, en el cual consiste la vida eterna. Procurad, por consiguiente, con la piedad, con la pureza, con la humildad, con la obediencia, con el amor a la disciplina y al estudio, llegar a formaros sacerdotes verdaderamente según os quiere Cristo. Persuadíos de que la diligencia que pongáis en esta vuestra sólida formación, por cuidadosa y atenta que sea, nunca será demasiada, dependiendo, como en gran parte depende, de ella toda vuestra futura actividad apostólica»⁶⁴.

Esta formación, según los pontífices, se adquiere por una profunda asimilación con Cristo. A este efecto, Pío X espera que los formadores entiendan que “la primera preocupación será aquella de formar a Cristo en aquellos que son destinados por vocación a formar a Cristo en los otros”⁶⁵. Para Pío XII Cristo ha de ser su “único ideal”⁶⁶. A los seminaristas debe pedírseles ser los primeros en formarse en Cristo para seguir “siempre las huellas del Divino Redentor”⁶⁷. Formadores y seminaristas han de entender que:

⁶⁴ Pío XI. “Ad Catholici sacerdotii”. 1935, http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19351220_ad-catholici-sacerdotii.html, 10.

⁶⁵ Pío X. “E supremi”. 1903, https://w2.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_04101903_e-supremi.html. Traducción propia.

⁶⁶ Cf. Pío XII. “Menti nostrae”. 1950, http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/apost_exhortations/documents/hf_p-xii_exh_19500923_menti-nostrae.html.

⁶⁷ Pío XII.

«El sacerdocio es, ciertamente, el gran don del Divino redentor: pues éste, a fin de perpetuar hasta el final de los siglos, *la obra de la redención*, por él consumada en su sacrificio de la Cruz, confió su potestad a la Iglesia, a la que quiso hacer partícipe de su único y eterno sacerdocio. El sacerdote es como *otro Cristo*, porque está sellado con un carácter indeleble, por el que se convierte casi en imagen viva de nuestro Salvador; el sacerdote representa a Cristo»⁶⁸.

El seminarista debe llegar a ser *alter Christus*⁶⁹. Es así que será asociado a “la obra de la redención”. La representación de Cristo tiene, como se ve, una orientación apostólica. Ella, sin embargo, no es una mera función, aunque extraordinariamente digna, pues para cumplirla se requiere una convicción creyente. Pío XII pide a los formadores empeñarse en que los seminaristas conozcan interiormente a Cristo; que “ellos lo hagan todo guiados por la luz de la fe y unidos íntimamente con Cristo Jesús”⁷⁰.

En estrecha relación con esto, ha de entenderse que el sacerdote, mediador entre Dios y los hombres, “en representación y por mandato del que es único mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo Hombre”⁷¹, debe ser ejemplar. El sacerdote como ejemplo de Cristo que entregó su vida por el sacrificio en la cruz, ha de entender que toda su vida debe ser, como la de Jesús, una vida sacrificada. Lo recomienda Pío XII a los jóvenes:

«Procurad, por consiguiente, con la piedad, con la pureza, con la humildad, con la obediencia, con el amor a la disciplina y al estudio, llegar a formaros sacerdotes verdaderamente según os quiere Cristo. Pero ningún ejemplo mayor de Cristo puede seguir un seminarista, que el de asociarse íntimamente al de su *sacrificio* que, aunque sabemos que alcanza su más visible expresión en la celebración de la eucaristía, debe expresarse ante todo en su propia vida: “como *toda la vida del Salvador* fue ordenada al sacrificio de sí mismo, así también la vida del sacerdote, que debe reproducir en sí la imagen de Cristo, debe ser con El, por El y en El un aceptable sacrificio”»⁷².

Esta que debió ser la motivación interior y trascendente de la formación sacerdotal se articuló en una formación académica que, entre otros muchos aspectos, tuvo al tratado *De Verbo incarnato* como la principal de las disciplinas. En este, sin embargo, acusamos un déficit precisamente en relación con esta prevención de Pío XII. Pues en *De Verbo incarnato* los misterios de la vida de Jesús, “toda la vida del Salvador”, no tienen el espacio que merecen. Por esta razón ha podido suceder que los sacerdotes entendieran su ministerio orientado al sacrificio satisfactorio de la eucaristía, sin tener suficientemente en cuenta que toda la vida de Jesús, y la suya propia es, en definitiva, lo satisfactorio al Padre.

En todo caso, cabe recordar que este tratado llegó a estructurarse en los marcos de la polémica que desató el quiebre con Lutero y la respuesta de Trento. En los primeros tiempos

⁶⁸ Pío XII. Destacados propios.

⁶⁹ Cf. J.P. Haran, S.J. “Minister Christi Sacerdos”. *Theological Studies*, Vol. VIII, nº 2, (1947): 251-279; R. Garrigou-Lagrange. *De unione sacerdotis cum Christo sacerdote et victim.* Taurini-Romae: Marietti, 1948, 158.

⁷⁰ Pío XII.

⁷¹ Pío XII.

⁷² Pío XII. Los destacados son propios.

del cristianismo los presbíteros⁷³, luego llamados sacerdotes, cumplieron una función directiva en la comunidad eclesial, labor incluso muy amplia⁷⁴. Su misión fue concebida como representación de un pueblo sacerdotal consciente de que Cristo era el único y verdadero sacerdote. Lutero reaccionó a la tendencia medieval de profesionalizar la función sacerdotal en favor de la celebración del sacrificio de la eucaristía. En su lugar, subrayó la importancia del sacerdocio universal de todos los bautizados y del servicio de los ministros a la comunidad⁷⁵.

Trento, a su vez, reforzó el vínculo entre el sacerdote y el sacrificio, identificó aún más al sacerdote con la celebración de la eucaristía y el perdón de los pecados, insistió en el carácter indeleble del sacramento, subrayando la superioridad del ministro sobre los fieles y, en consecuencia, separándolo de la comunidad⁷⁶.

1.1.2 Los deseos (“vota”) de la Iglesia latinoamericana

En los llamados “vota”, los deseos que los obispos latinoamericanos locales manifestaron a Juan XXIII con motivo de la convocación del Concilio, llama la atención especialmente el interés por dar a la formación de los seminaristas una orientación netamente pastoral.

Es esta preocupación pastoral la que les llevaba a pedir, paradójicamente, extender o abreviar los estudios. Las veces que los obispos solicitaron un alargue, este se justificaba para instaurar un año de práctica pastoral o para crear una especie de noviciado que les ayudara en su formación espiritual (ascética y mística). Muchos obispos desearon que los formandos adquirieran una sólida formación espiritual. En el seminario, por cierto, los futuros sacerdotes “han de ser adiestrados para la vida”⁷⁷. Los obispos precaven en contra de la erudición. Asimismo, demandan que ellos tengan “un contacto con la vida familiar y parroquial”⁷⁸.

Los obispos pensaban que una condición fundamental para preparar pastoralmente a los seminaristas era mejorar la calidad de los estudios. De estos, creían ellos, dependía la capacitación de los seminaristas para adaptarse a los tiempos, para refutar los errores de la época, entre los cuales despuntaba el marxismo y el espíritu revolucionario⁷⁹. A este propósito, recomendaban asegurar la calidad de la teología, de los estudios bíblicos, de la historia de la Iglesia y de la teología pastoral; solicitaban una mejoría tanto en la formación para la predicación, la catequesis y la liturgia como en la de los asuntos sociales y morales; y proponían que hubiera estudios humanistas, de psicología, de sociología, de pedagogía y de medicina pastoral.

La orientación pastoral de la formación hacía que los obispos pidieran que se permitiera en los seminarios mayores “la instrucción en la lengua vernácula”⁸⁰. Esta habría de facilitar el estudio de la vida y las doctrinas modernas. De acuerdo a este criterio de contexto, solicitaban

⁷³ Cf. Gisbert Greschake. *Ser sacerdote hoy*. Salamanca: Sígueme, 2003, 25.

⁷⁴ Greschake, 27.

⁷⁵ Greschake, 35.

⁷⁶ Cf. Dionisio Borobio. *Los ministerios en la comunidad*. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1999, 155; Greschake, 38- 40.

⁷⁷ Pedro Rivera Mejía, Obispo de Socorro y San Gil (Colombia), 7 de mayo de 1960. En *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*, Series I (antepreparatoria), Volumen II, *Consilia et vota episcoporum ac praelatorum*, Pars VII, America Meridionalis – Oceania, Typis polyglottis Vaticanis, MCMLXI, 438.

⁷⁸ Antonio Barbieri, Arzobispo de Montevideo (Uruguay), 26 de agosto de 1959. En *Acta et documenta*, 540.

⁷⁹ Cf. Geraldo de Proença Sigau, Obispo de Jacareziho (Brasil), 22 de agosto de 1959. En *Acta et documenta*, 180.

⁸⁰ José C. Rosenhammer, Obispo de Ampora (Bolivia), s.f. En *Acta et documenta*, 123.

que, si fuera el caso, los seminaristas aprendieran también la historia y las costumbres de los pueblos autóctonos.

Por lo mismo, para que los estudios del seminario fueran “más aptos a necesidades especiales locales”⁸¹, solicitaban que se permitiera su organización al ordinario del lugar. Este deseo, sin embargo, ha podido oponerse la común necesidad de unir fuerzas en la formación del clero. Los obispos pensaban que “la multiplicación de los seminarios mayores perjudica la preparación y los estudios de los alumnos, tanto por el poco número de alumnos como por la dificultad de tener profesores propiamente tales”⁸². También por esta razón deseaban que entre los seminarios se diera, al menos, una auténtica colaboración.

1.2. La cristología de los manuales preconciliares

De toda la formación teológica recibida por los futuros sacerdotes latinoamericanos antes del Concilio, la ofrecida por el tratado *De Verbo incarnato* ha debido ser la más importante⁸³. Esto justifica dedicar un espacio especial a dar cuenta de los manuales de *De Verbo incarnato* disponibles aquellos años para la enseñanza de la cristología, aunque se lo haga de un modo general⁸⁴.

Pues, bien, después de una extensa investigación sobre de *De Verbo incarnato* es posible concluir que el Cristo del tratado termina siendo el Sumo y eterno sacerdote. Esta constatación dice relación con que todo el tratado parece orientado a la celebración de la Eucaristía. En otras palabras, en *De Verbo incarnato* hallamos una cristología del Cristo sacerdote que sustenta la práctica principal de los sacerdotes. Si hay en esta coincidencia un interés ideológico, sería difícil de probar. Las obras no hacen explícitamente esta conexión. Sin embargo, se trata de una conexión fácil de sospechar. Cristo sacerdote, no Jesús de Nazaret, tampoco el “hijo del hombre”, el profeta de Galilea, el hijo de David, el mesías esperado, ni siquiera el Verbo, denominación que sirve para nombrar al tratado, emerge como el título más relevante de esta cristología. El tratado lleva el nombre del Verbo, pues la identidad divina de Jesús es la condición de posibilidad de la comprensión de la salvación como satisfacción, pero es Cristo sacerdote quien consigue esta satisfacción en la cruz como merecimiento ante el Padre por los pecados de la humanidad. La cristología del tratado se ordena, en definitiva, a justificar el sacrificio incruento de la eucaristía, sacrificio que, en todo caso, sintoniza mejor con el Antiguo Testamento que con sacrificio existencial el Hijo de la Carta a los Hebreos.

⁸¹ Jacson Berenguer Prado, Obispo de Victoria de Conquista (Brasil), s.f. En *Acta et documenta*, 269.

⁸² Nicolás Pasolino, Arzobispo de Santa Fe (Argentina), 18 de abril de 1960. En *Acta et documenta*, 83.

⁸³ Cf. Adhémar d'Alès. *De Verbo incarnato*. Paris: 1930; Albert Schlitzer. *Redemptive incarnation*. Indiana: 1956; Bernard Lonergan. *De Verbo incarnato*. Roma: 1964; C. van Crombrughe. *Tractatus de Verbo incarnato. quem in gratiam suorum auditorium concinnavit*. Gante: 1909; Carolus Boyer. *De Verbo incarnato*. Roma: 1948; Ferdinandus Aloys Stentrup. *Praelectiones dogmaticae de Verbo incarnato*. Vol. 1 y 2., Oeniponte: 1889; Guido Mattiussi. *In tractatum de Verbo incarnato: adnotationes pro manuscripto*. Roma: 1914; Iosepho Mors. *Institutiones theologiae dogmaticae. Tractatus de Verbo incarnato, de B. V. Maria, de Cultu Sanctorum*, Petropolis: 1939; Johannes Baptists Franzelin. *Tractatus de Verbo incarnato*. Roma: 1902; Ludovico Billot. *De Verbo incarnato. Comenentarius in tertiam partem S. Thomae*. Prati: 1912; Paulo Galtier. *De incarnatione ac redemptione*. Paris: 1926; Serge Boulgakof. *Du Verbe incarné*. Paris: 1943.

⁸⁴ En materia de cristología preconiliar el tratado *Theologia fundamentalis* incluía una sección titulada *Christo Legato Divino*. Estas son las obras encontradas en las bibliotecas latinoamericanas: A.C. Cotter. *Theologia fundamentalis*. Mass. Weston: 1947; S. Iragui. *Manuale Theologiae dogmaticae*. Madrid: Studium, 1959; J.M. Ponce de León. *Jesús legado divino*. Buenos Aires: Cursos de cultura católica, 1935; A.D. Tanquerey. “Legatio divina Christi. Demonstratur e mirabili christianae doctrinae excellentia”. En *Synopsis theologiae dogmaticae*. Desclée et socii, Paris-Tornaci: 1937.

Resulta preocupante, por lo mismo, que en *De Verbo incarnato* se subraye la importancia que la cruz tiene para la salvación pero que no se diga nada de sus causas históricas. En este manual la proclamación que Jesús hizo del reino, sus palabras, sus milagros y todos los conflictos que motivaron su eliminación, no tiene ninguna importancia sistemática. Dicho en seco, en el tratado lo que cuenta es la muerte del Hijo; lo demás es secundario. Lo único importante es que el Hijo de Dios haya podido sacrificarse para redimir por los pecados. A propósito del teológúmeno acerca del motivo de la Encarnación los teólogos asumen principalmente los planteamientos de Santo Tomás, que asegura su conveniencia, y la de Escoto, aunque este se distinga de Tomás al establecer que el fin primario de ella es la gloria de Dios, asociada a la realización de la creación, y no la salvación de los pecados. Los manuales enriquecen estas posturas con las distinciones que aportan otros autores. Pero, si bien predomina el Aquinate, es el pensamiento de Anselmo el que inspira calladamente el tratado de punta a cabo. En última instancia, el polo integrador de esta cristología no es la soteriología del reino que Jesús anunció y que le costó la vida, sino el *Cur Deus homo* del santo de Aosta.

Pues bien, la importancia de Anselmo en *De Verbo incarnato* se detecta en la orientación soteriológica del tratado. Algunos autores de este han podido terminar su obra sin desarrollar el tema de la redención. Pero aquellos que sí se extienden en ella, y aunque no lo expliciten, de hecho uncen la cristología a la idea que Anselmo tiene de la salvación como satisfacción. Lo más problemático, en todo caso, es que el planteamiento del *Cur Deus homo* no asume la radical historicidad del Hijo de Dios, característica principal de la nueva cristología del siglo XX. A *De Verbo incarnato*, como a esta obra de Anselmo, no interesa la historia del Verbo divino, su subjetividad y su espiritualidad y, en consecuencia, el Cristo del tratado no hace suya la historicidad de los seres humanos. En este sentido la teología tradicional no separó cristología y soteriología como suele afirmarse⁸⁵, sino que concibió ambos aspectos con un nivel de abstracción tal que, con el correr de los siglos, el mediador de la salvación se volvió culturalmente cada vez más insignificante para la espiritualidad, la moral y la transformación de la historia.

Toda la primera parte de los manuales es dedicada explicar la identidad metafísica de Jesús. Prácticamente todos ellos se estructuran de acuerdo a un patrón común. Se abocan a probar la divinidad de Jesús, a probar la humanidad de Jesús y a dar razón de la unión hipostática. Esta, a la vez, suele incluir los temas de la santidad y del conocimiento de Jesús. Como un asunto secundario, los manuales también se extienden a los tópicos de la resurrección, la exaltación, el descenso de Cristo a los infiernos, los milagros, el reinado universal del Cristo cabeza de la creación y de la Iglesia, el Cuerpo místico de Cristo, la devoción al Sagrado Corazón, para concluir muy a menudo con una sección amplia dedicada a María y, a veces, también al culto a los santos. *De Verbo incarnato*, de principio a fin, supone que la unidad de Dios y la humanidad se da en la persona del Verbo. Por cierto, los autores prueban, con un dejo apologético, esta unidad del Verbo con los seres humanos con argumentos hallados en las Escrituras, en los grandes concilios (Éfeso, Calcedonia, Constantinopla II y III), en los Padres, en el magisterio papal y en teólogos con autoridad indiscutida.

En la segunda parte de *De Verbo incarnato* la concepción de la salvación entendida como satisfacción es decisiva. A saber, el fruto del sacrificio del Hombre-Dios ofrecido a Dios para la remisión de los pecados de la humanidad. La satisfacción es sin duda alguna la categoría que tiene el tratado para referirse a la redención. Esta denominación de la salvación, sin embargo,

⁸⁵ Cf. José Ignacio González-Faus. *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*. Santander: Sal Terrae, 1984, 479.

no es bíblica y, en todo caso, es una entre muchísimas otras que sí lo son. Por ejemplo, la iluminación, la liberación, la divinización, la justificación, el sacrificio, la expiación o propiciación y la reconciliación⁸⁶. Este estrechamiento del concepto de la redención ha podido, por cierto, traducirse, en definitiva, en un empobrecimiento del mismo cristianismo. Por de pronto, la perspectiva soteriológica del primer milenio fue la inversa. Ella puso el acento en la gratuidad de la salvación. Esto es, valoraba sobre todo la acción desinteresada de Dios por hacer de los seres humanos, en su Hijo, hijos e hijas de Dios y convertirlos en partícipes de la vida divina en virtud de Cristo. En el segundo milenio, en cambio, con Anselmo a la cabeza, se subrayó el valor de la acción sacrificial meritoria del hombre Jesús en favor de la salvación. Los manuales en comento son expresión de esta manera de concebir la cristología y la redención. Ellos destacan la importancia de lo que el hombre, Cristo, hizo por ella al ser sacrificado en la cruz⁸⁷, de lo cual se sigue la relevancia de lo que los cristianos pueden hacer de su parte para alcanzarla.

El caso es que en América Latina la cristología impartida en los seminarios fue la de *De Verbo incarnato*, un tratado, por cierto, europeo. La gran mayoría de estos manuales lo eran y, los pocos que no lo eran, fueron manuales o apuntes que seguían el mismo patrón de los europeos. En este sentido tiene razón McGrath citado anteriormente. Cualquiera que indague en las revistas latinoamericanas⁸⁸ antes del Concilio llegará a la conclusión de que prácticamente no hubo cristología en Latinoamérica hasta los años sesenta. Consta que en América Latina hubo tres autores que escribieron un manual, que nunca publicaron, de *De Verbo incarnato*. Estos son los de Egidio Viganó, Gustave Weigel y Fernand De Schryver⁸⁹. Los tres siguen el paradigma tradicional europeo.

También en los casos de Weigel y Viganó la prueba de la humanidad, de la divinidad y de la unión hipostática conque comienzan sus tratados, fungen de condición de posibilidad de la comprensión de la redención como satisfacción. La tesis de Weigel es prácticamente la misma de la mayoría de los europeos: “Cristo redimió vicariamente al ser humano satisfaciendo a Dios por las ofensas de la humanidad por medio del sacrificio de sí mismo”⁹⁰. Viganó confirma lo anterior con las siguientes precisiones: “En la presente tesis, nos dedicamos solo a considerar el aspecto de la satisfacción en la redención. Este aspecto constituye, de hecho, la estructura esencial de la misma redención y se identifica con ella. En concreto podemos igualmente decir que, la redención es satisfactoria, o que la satisfacción es redentiva”⁹¹. De un modo bastante excepcional, en relación a estos dos autores y a los otros redactores de *De Verbo incarnato*, los apuntes de clase de De Schryver recogen el planteamiento griego. El autor entiende que “la encarnación se realizó para nuestra divinización”⁹². Pero Schryver no desarrolla la soteriología en su obra.

⁸⁶ Cf. Bernard Sesboué. *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*. Tomo I, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990, 135-417.

⁸⁷ Cf. Bernard Sesboué. “Redención y salvación en Jesucristo”. En Olegario González de Cardedal, José Ignacio González Faus *et al. Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997, 116.

⁸⁸ En la base de datos SELADOC (P. Universidad Católica de Chile) están registradas 137 revistas latinoamericanas. El buscador electrónico ha facilitado la búsqueda que permite llegar a esta conclusión.

⁸⁹ Egidio Viganó. *De Verbo incarnato*. Santiago: 1957; Gustave Weigel. *In Tractatum “De Verbo incarnato” adnotationes*. Santiago: 1945; Fernand de Schryver. *De Verbo incarnato*. Santiago: ¿1955?

⁹⁰ Weigel, 143. Traducción propia del latín.

⁹¹ Viganó, 147.

⁹² Schryver, 3.

No puede dejar de señalarse, aunque sea brevemente, que la formación de los seminaristas debió también nutrirse de otras obras sobre Cristo escritas en el siglo XX. Se trata de obras espirituales. Aun cuando los autores conocen las dificultades que la crítica histórica plantea al conocimiento del Jesús terreno, e incluso aprovechando sus resultados, se interesan más por establecer un círculo hermenéutico entre los misterios de la vida de Cristo y los cristianos. Estas cristologías tienen por objeto animar la vida cristiana de los católicos en general. En este campo se concretiza la dimensión soteriológica del Evangelio, y bastante menos en los temas de la redención como, por ejemplo, el de la satisfacción muy poco mencionado. Aun así, al igual que en los manuales de *De Verbo incarnato*, la imagen de Cristo sacerdote merece en estos libros un lugar destacado. Son cristologías que carecen de una perspectiva escatológica. Resalta en ellas, en cambio, el interés por la persona de Jesús y su adhesión a la voluntad de su Padre, pero sin entrar de lleno en los temas de su psicología y de su fe. Los autores son fáciles de leer, escriben con estilo y, además, establecen ricas relaciones con otras materias teológicas (la Iglesia, María, los santos, la liturgia) y filosóficas (autores antiguos y modernos). En algunas obras asoma una actitud apologética contra el protestantismo y el comunismo⁹³.

Esta ha sido, en sus principales trazos, la cristología que se enseñó y que inspiró a los seminaristas en América Latina antes del Concilio. Habrá podido apreciarse que la formación de estos años se orientó fundamentalmente a formar un sacerdote que, como *alter Christus*, pudiera celebrar la eucaristía como sacrificio incruento satisfactorio para el perdón de los pecados. Después del Vaticano II los tratados teológicos se caracterizarán por la recuperación de la historicidad de Jesucristo. La cristología latinoamericana de la liberación, por su parte, se alejará de la cristología de *De Verbo incarnato* en la dirección exactamente opuesta. Conservará el aprecio por el contenido dogmático de la fórmula de Calcedonia, rescatando de ella su indicación en favor de una Encarnación radical. Pero, sobre todo, pondrá el acento en que el Hijo no solo se hizo hombre, sino también pobre (2 Cor 8, 9); en que Jesús no solo fue *vere homo* sino también el *homo verus*, el ser humano que alcanza su realización ofreciendo su vida por toda la humanidad, comenzando por aquellos a quienes se les priva injustamente de la suya⁹⁴.

1.3. Bibliografía

- Adam, Karl. *Cristo nuestro hermano*. Buenos Aires: Librería editorial Santa Catalina, 1939.
- Barbieri, Antonio. *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*. Volumen II. *Consilia et vota episcoporum ac praelatorum*. Pars VII, 540.
- Berenguer Prado, Jacson. *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*. Volumen II, *Consilia et vota episcoporum ac praelatorum*, Pars VII, 269.
- Billot, Ludovico. *De Verbo incarnato. Comenentarius in tertiam partem S. Thomae*. Prati: 1912.
- Borobio, Dionisio. *Los ministerios en la comunidad*. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1999.
- Boulgakof, Serge. *Du Verbe incarné*. Paris: 1943.
- Boyer, Carolus. *De Verbo incarnato*. Roma: 1948.

⁹³ Por mencionar pocos, entre muchos, los más importantes son: Dom Columba Marmion. *Jesucristo en sus misterios*. Santiago: Difusión chilena, 1943; Giovanni Papini. *Historia de Cristo*. Buenos Aires: Mundo moderno, 1945; Giuseppe Ricciotti. *Vita di Gesù Cristo*. Barcelona: Luis Miracle, 1948; Karl Adam. *Cristo nuestro hermano*. Buenos Aires: Librería editorial Santa Catalina, 1939; Reginald Garrigou-Lagrange. *La unión del sacerdote con Cristo, sacerdote y víctima*. Madrid: Rialp, 1955; Romano Guardini. *El Señor. Sobre el Dios vivo*. Madrid: Rialp, 1960.

⁹⁴ Cf. Jorge Costadoat. "Christologie de la libération". En M. Cheza, L. Martínez et P. Sauvage. *Dictionnaire historique de la Théologie de la libération*. Namur : Lessius, 2017, 141-145.

- Comblin, José. “La teología y su porvenir en América Latina”. *Anales de la Facultad de Teología*, n.º 15-16 (1963-1964): 5-141.
- Costadoat, Jorge. “Christologie de la libération”. En M. Cheza, L. Martínez et P. Sauvage. *Dictionnaire historique de la Théologie de la libération*. Namur: Lessius, 2017.
- Cotter, A.C. *Theologia fundamentalis*. Mass. Weston: 1947.
- D’Alès, Adhémar. *De Verbo incarnato*. Paris: 1930.
- Franzelin, Johannes Baptists. *Tractatus de Verbo incarnato*. Roma: 1902.
- Galtier, Paulo. *De incarnatione ac redemptione*. Paris: 1926.
- Garrigou-Lagrange, R. *De unione sacerdotis cum Christo sacerdote et victim*. Taurini-Romae: Marietti, 1948.
- Garrigou-Lagrange, Reginald. *La unión del sacerdote con Cristo, sacerdote y víctima*. Madrid: Rialp, 1955.
- González-Faus, José Ignacio. *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*. Santander: Sal Terrae, 1984.
- Greschake, Gisbert. *Ser sacerdote hoy*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Guardini, Romano. *El Señor. Sobre el Dios vivo*. Madrid: Rialp, 1960.
- Haran, J.P. “Minister Christi Sacerdos”. *Theological Studies*. Vol. VIII, n.º 2, (1947): 251-279.
- Iragui, S. *Manuale Theologiae dogmaticae*. Madrid: Studium, 1959.
- Lonergan, Bernard. *De Verbo incarnato*. Roma: 1964.
- Marmion, Dom Columba. *Jesucristo en sus misterios*. Santiago: Difusión chilena, 1943.
- Mattiussi, Guido. *In tractatum de Verbo incarnato: adnotationes pro manuscripto*. Roma: 1914.
- McGrath, Marcos. “La misión de la teología en Latinoamérica”. *Anales de la Facultad de Teología*, n.º 12 (1961): 16-17.
- Mors, Iosepho. *Institutiones theologiae dogmaticae. Tractatus de Verbo incarnate, de B. V. Maria, de Cultu Sanctorum*, Petropolis: 1939.
- Papini, Giovanni. *Historia de Cristo*. Buenos Aires: Mundo moderno, 1945.
- Pasolino, Nicolás. *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*, Volumen II, *Consilia et vota episcoporum ac praelatorum*, Pars VII, 83.
- Pío X. “E supremi”. 1903, https://w2.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_04101903_e-supremi.html.
- Pío XI. “Ad Catholici sacerdotii”. 1935, http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19351220_ad-catholici-sacerdotii.html.
- Pío XII. “Menti nostrae”. 1950, http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/apost_exhortations/documents/hf_p-xii_exh_19500923_menti-nostrae.html.
- Ponce de León, J.M. *Jesús legado divino*. Buenos Aires: Cursos de cultura católica, 1935.
- Ricciotti, Giuseppe. *Vita di Gesù Cristo*. Barcelona: Luis Miracle: 1948.
- Rivera Mejía, Pedro. *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*. Volumen II, *Consilia et vota episcoporum ac praelatorum*, Pars VII, MCMLXI, 438.
- Rosenhammer, José C.. *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*. Volumen II, *Consilia et vota episcoporum ac praelatorum*, Pars VII, 123.
- Schlitzer, Albert. *Redemptive incarnation*. Indiana: 1956.
- Schryver, Fernand. *De Verbo incarnato*. Santiago.
- Sesboué, Bernard. “Redención y salvación en Jesucristo”. En Olegario González de Cardedal, José Ignacio González Faus et al. *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997.
- . *Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*. Tomo I, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.

- Sigau, Proença. *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*. Volumen II, *Consilia et vota episcoporum ac praelatorum*, Pars VII, 180.
- Stentrup, Aloys Ferdinandus. *Praelectiones dogmaticae de Verbo incarnato*. Vol. 1 y 2. Oeniponte: 1889.
- Tanquerey, C. “Legatio divina Christi. Demonstratur e mirabili christianae doctrinae excellentia”. En *Synopsis theologiae dogmaticae* Desclée et socii, Paris-Tornaci: 1937.
- Van Crombrugghe, A.D. *Tractatus de Verbo incarnato quem in gratiam suorum auditorium concinnavit*. Gante: 1909.
- Viganó, Egidio. *De Verbo incarnato*. Santiago: 1957.
- Weigel, Gustave. *In Tractatum “De Verbo incarnato” adnotationes*. Santiago: 1945.

2. «DESACERDOTALIZAR» EL MINISTERIO PRESBITERAL. UN HORIZONTE PARA LA FORMACIÓN DE LOS SEMINARISTAS⁹⁵

Resumen

La crisis de los abusos del clero ha puesto de relieve déficits teológicos e institucionales en la Iglesia. Uno de estos es una progresiva “sacerdotalización” del ministerio presbiteral a lo largo de siglos. En los orígenes los presbíteros fueron necesarios para presidir las comunidades. En la actualidad, la formación de los futuros presbíteros se orienta de un modo muy significativo a la celebración de los sacramentos y muy especialmente al de la eucaristía. Esta publicación recomienda a la formación articular las dimensiones cristológicas y eclesiológicas en el ministerio presbiteral como una forma de volver a los orígenes. A este efecto, una “desacerdotalización” de los ministros debiera devolver a las comunidades el poder de controlar a sus autoridades y su formación. Una aplicación del principio calcedónico de la encarnación contribuirá a formar presbíteros profundamente humanos como lo fue Jesús, Hijo de Dios y hermano de muchas hermanas y hermanos.

La sacerdotalización⁹⁶ de los presbíteros es un fenómeno que lentamente se instaló en la historia del cristianismo, acentuándose en el segundo milenio. En este artículo se verá que el resultado

⁹⁵ Jorge Costadoat, “‘Desacerdotalizar’ el ministerio presbiteral. Un horizonte para la formación de los seminaristas”, *Seminarios*, Vol. 67, N.º 231 (2022) 249-267.

⁹⁶ P. H. Poirier define la sacerdotalización en estos términos: «Nosotros entendemos en efecto por ‘sacerdotalización’ le proceso que ha conducido a recurrir a un vocabulario sacerdotal para nominar ciertos ministerios cristianos o funciones pastorales y a designar a sus titulares como sacerdotes». P. H. Poirier, «La sacerdotalisation des ministères chrétiens (I er-IIIe siècle)», en: *La question de la «sacerdotalisation» dans le judaïsme synagogaal, le christianisme et le rabbinisme*, Brepols 2018, 248; H. Legrand, «Les dimensions systémiques de la crise des abus dans l’Église Catholique et la réforme de l’ecclésiologie courante», *Rev. Sc. ph. th.*, 104 (2020) 551, 553, 570, 584. Cf. F. Taborda, *La Iglesia y sus ministros. Una teología del ministerio ordenado*, Bogotá 2019, 62; G. Greshake, *Ser sacerdote hoy*, Salamanca 2003, 37; E. Schillebeeckx, «La comunidad cristiana y sus ministros», *Concilium* 153 (1980) 408-409; R. Velasco, *La Iglesia de Jesús. Proceso histórico de la conciencia eclesial*, Pamplona 1992, 93-95; J. A. Estrada, *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Vaticano II*, Bilbao 2006, 212-213. En América Latina, ver: A. Parra, «El proceso de sacerdotalización. Una histórica interpretación de los ministerios eclesiales», *Theologica Xaveriana* 28/46 (1978) 79-100; I. Corpas de Posada, «Liderazgo y servicio en la tradición católica: lectura de textos

de este proceso, que el Vaticano II quiso revertir, es un ministro ordenado, estrechamente relacionado con una institucionalidad clerical y una mentalidad católica altamente influida por una idea de lo sacro no cristiana. Cristo significó en la Iglesia primitiva una ruptura con una religiosidad que gestionaba la separación entre lo sagrado y lo profano. Poco a poco, empero, se infiltró en el cristianismo este mismo modo de mediar las relaciones con Dios. El alejamiento de los católicos de su Iglesia es consecuencia, al menos en parte, de esta especie de traición a Jesús y a su consagración secular al advenimiento del reino de Dios.

El Vaticano II representa un esfuerzo, aunque incompleto, de desacerdotalización⁹⁷. En términos generales se sostiene que en el segundo milenio del cristianismo se acentuó la índole sacramental del servicio ministerial hasta trastocar su razón de ser. Según Edward Schillebeeckx, «antiguamente el sacerdote presidía la *comunidad*, era ‘incorporado’ para ser su *cabeza*, mientras que ahora –en el Medioevo– ‘es ordenado’ para poder celebrar la *eucaristía*»⁹⁸. En los orígenes la identidad de los presbíteros, su razón de ser, era la presidencia de la comunidad⁹⁹. A lo largo del primer milenio fueron inconcebibles comunidades sin presbíteros, pastores o líderes, y viceversa¹⁰⁰. El concilio de Calcedonia prohibió las ordenaciones ‘absolutas’¹⁰¹, a saber, de personas que no fueran a guiar determinadas comunidades. Pero en el segundo milenio, por diversas razones, lo específico ha llegado a ser aquello que los laicos no pueden hacer: celebrar los sacramentos de la eucaristía, la reconciliación, la unción de los enfermos y la ordenación de presbíteros. Es así que en la actualidad los ministros sin comunidades son muchos; y, por otra parte, son innumerables las comunidades sin presbíteros. Se trata de un proceso eclesiológicamente anómalo e inconducente. El caso es que «la crisis de los abusos sexuales –un cataclismo que la contrición y las promesas de enmienda e incluso de confesión de responsabilidad y compromiso de reparación tendrán dificultades para resolver, y eso es un eufemismo– señala, desde hoy o mañana por la mañana, el fin del sistema clerical»¹⁰².

En este artículo no se entrará en la historia de la sacerdotización del presbiterado. Tampoco en muchos otros de sus aspectos¹⁰³, aunque a veces se aludirá a algunos de estos. El foco estará puesto en un solo asunto, pues ha llegado a ser especialmente problemático. La crisis de los abusos sexuales, de poder y de conciencia perpetrados por sacerdotes y su posterior encubrimiento, ha obligado a poner atención en una persona considerada sagrada¹⁰⁴. Bien parece que las relaciones de distanciamiento y de acercamiento de los presbíteros con sus hermanos y

en perspectiva de género», *Theologica Xaveriana* 61/171 (2011) 35-36. 38; C. Bazarra, «Sacerdotalización», *Nuevo mundo* 18 (1982) 357-371.

⁹⁷ P. H. Poirier recuerda que en los sucesivos esquemas de redacción de *Presbyterorum ordinis* se pasó de *De clericis* (marzo 1963), a *De sacerdotibus* (noviembre 1963), a *De vita et ministerio sacerdotali* (octubre 1964), a *De ministerio et vita Presbyterorum* hasta la actual denominación del decreto (cf. P. H. Poirier, «La sacerdotisation des ministères chrétiens...», 269). Schillebeeckx opina que el Vaticano II estableció un ‘compromiso’ «entre los dos grandes bloques tradicionales de la Iglesia» (E. Schillebeeckx, «La comunidad cristiana y sus ministros», 424-425).

⁹⁸ E. Schillebeeckx, «La comunidad cristiana y sus ministros», 421.

⁹⁹ E. Schillebeeckx, «La comunidad cristiana y sus ministros», 411.

¹⁰⁰ Cf. E. Schillebeeckx, «La comunidad cristiana y sus ministros», 410.

¹⁰¹ Cf. PG 104, 558.

¹⁰² D. Hervieu-Léger, *Vers l'implosion? Entretiens...*, 258.

¹⁰³ Christian Duquoc se refiere a la concentración del poder (Ch. Duquoc, *Creo en la Iglesia. Precariedad institucional y Reino de Dios*, Santander 2001, 65-75; G. Greshake, a cambios culturales (G. Greshake, *Ser sacerdote hoy*, 25ss).

¹⁰⁴ Cf. C. Schickendantz, «Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos», *Teología y vida* 60/1 (2019) 23-24; C. Schickendantz, «Reformas que urgen. Factores sistémicos en la crisis de los abusos», en: C. Del Río (ed.), *Vergüenza. Abusos en la Iglesia Católica* Milano 2020, 167-190.

hermanas, y las personas en general, son extrañas y pueden ser peligrosas y hasta delictuales en un grado importante. En la persona del presbítero, sacerdote o cura, en su psiquis, se da una escisión entre lo sagrado (perfecto y puro) que él representa y su humanidad (creada finita, culpable muchas veces y, por razón de un cargo malentendida, digna de ocultar o negar); escisión que se proyecta en separaciones con los laicos, y las mujeres en particular¹⁰⁵; y que incide, ulteriormente, en las relaciones Iglesia-mundo.

Todo indica que el problema que origina la representación de lo sacro en la Iglesia comienza en los seminarios. En el documento *Síntesis narrativa* de la Asamblea eclesial en América y el Caribe se nos dice: «Desterrar la clericalización. Cambiar la visión y misión de los seminarios porque es donde se forja el clericalismo»¹⁰⁶. Y, en otro lugar: «El clericalismo comienza a formarse desde el ingreso al Seminario de los candidatos al Sacramento del Orden»¹⁰⁷. Desde el momento que los seminaristas diocesanos (o religiosos) son desarraigados del mundo de la vida de sus contemporáneos se ejecuta en ellos un corte epistémico que termina por impedir que comprendan la naturaleza de la misión evangelizadora de la Iglesia¹⁰⁸. En los seminarios comienza a desarrollarse la autorreferencialidad que caracteriza al clericalismo¹⁰⁹.

El caso es que la Iglesia, en muchas partes, ha llegado a un punto muerto. Dado que la recepción del Vaticano II depende de un modo decisivo del rol de los ministros ordenados, la Iglesia post conciliar no avanza en el aggiornamento que los padres conciliares quisieron. Es más, en el nuevo clero se advierten regresiones muy lamentables¹¹⁰. F. Javier Vitoria Cormenzana constata en la actualidad una «resacralización de la vida de los presbíteros se fue abriendo paso sin prisas, pero sin pausas, tras la desacralización de la figura presbiteral llevada a cabo en los años postconciliares»¹¹¹. De aquí que sea necesaria una nueva ‘desacerdotalización’ que se cumpla como desacralización de los presbíteros¹¹². De lo contrario se acelerarán procesos de lefebrización que hacen de las comunidades agrupaciones esotéricas.

En la lectura de este artículo ha de tenerse en cuenta la preocupación de *Presbyterorum ordinis* —que no asoma en *Optatam totius*— de referirse a los ministros en términos de presbíteros, dejándose atrás de la denominación de sacerdotes. Esta publicación responde *in recto* a esta motivación conciliar, pero en el uso de los términos se continuará a veces usando el de sacerdotes cuando se deba subrayarse su problematidad.

¹⁰⁵ El sacerdocio celibatario excluye a las mujeres, pues exige una pureza que, de acuerdo a una mentalidad ancestral, no tienen (cf. D. Hervieu-Léger, *Vers l'implosion? Entretiens...*, 159). Entre los presbíteros-sacerdotes y las mujeres la relación suele ser muy compleja. Tradicionalmente las mujeres han sido consideradas un peligro. No han faltado clérigos que han visto en ellas al demonio.

¹⁰⁶ Consejo Episcopal Latinoamericano, *Síntesis narrativa. La escucha en la 1ª asamblea eclesial para América Latina y El Caribe*, 2021, 135. <<https://prensacelam.org/wp-content/uploads/2021/09/Sintesis-Narrativa-FINAL-1.pdf>>. [Consulta: 17 ene. 2022].

¹⁰⁷ Consejo Episcopal Latinoamericano, *Síntesis narrativa...*, 107.

¹⁰⁸ En palabras de Johannes Gross: «Son hombres que están exentos de cumplir el servicio militar, que no deben relaciones con el otro sexo, que con su segura existencia de funcionarios están protegidos contra una carga excesiva de trabajo cotidiano, y que no tienen ni idea de lo que es ejercer una actividad civil. Esos hombres están llamados a aconsejar y asistir a sus semejantes en los momentos difíciles de la vida y en las necesidades del alma. Hay que saber entenderlo» (G. Greshake, *Ser sacerdote hoy*, 13).

¹⁰⁹ D. Hervieu-Léger, *Vers l'implosion? Entretiens...*, 210ss.

¹¹⁰ Cf. A. Brighenti, *O novo rosto do clero. Perfil dos padres novos no Brasil*, Petropolis 2021.

¹¹¹ F. J. Vitoria Cormenzana, «Formar presbíteros en e para o século XXI», *Encrucillada* XLVI/226 (2022) 47.

¹¹² D. Hervieu-Léger, *Vers l'implosion? Entretiens...*, 154-155.

En una primera sección este artículo da cuenta de lo que el Vaticano II y otros documentos magisteriales han dicho de la formación del clero. En una segunda parte, se ahonda en las consecuencias que tienen en la Iglesia las separaciones que los presbíteros implican y ejecutan, con perjuicio de su unidad y de su servicio evangelizador. En una última sección se abren dos vías teológicas de salida al problema planteado, una cristológica y otra eclesiológica.

2.1. La voluntad incumplida del Vaticano II

El Concilio intentó estrechar la relación Iglesia-mundo. Se alejó de la idea de que ‘fuera de la Iglesia no hay salvación’. No quiso condenar ni siquiera al marxismo. Suele decirse que deseó ver a la Iglesia ‘en’ el mundo como si ella misma fuera ‘mundana’. El Vaticano II hizo los cambios doctrinales que eran necesarios. Aunque también es cierto que persiste en sus textos la yuxtaposición de Iglesia ‘y’ mundo. A propósito de la formación del clero trazó innovaciones doctrinales de máxima importancia pero, según parece, dejó también abierta la posibilidad de que estas fueran revertidas.

Lumen gentium subrayó que el sacerdocio de los bautizados y bautizadas, a cuyo servicio ha debido entenderse el ministerio sacerdotal, constituye una participación en el sacerdocio de Cristo (LG 10). De la mano con este énfasis abandonó la idea de estados de vida superiores e inferiores, afirmando la igual dignidad de los cristianos y esperando de todos ellos la santidad (LG 11). Pero todavía insistió en la diferencia ‘esencial’ y de ‘grado’ entre los sacerdotes y el resto del Pueblo de Dios (LG 10), expresiones que se han prestado fácilmente para indicar una excelencia del clero.

En *Presbyterorum ordinis*, en fidelidad a los orígenes del cristianismo, se recordó que el anuncio del Evangelio constituye la actividad principal de los presbíteros (*Presbyteri, utpote Episcoporum cooperatores, primum habent officium Evangelium Dei omnibus evangelizandi*, PO 4)¹¹³. Repuso la prioridad que en los orígenes del cristianismo tuvo la Palabra sobre la Eucaristía¹¹⁴, sin por esto dejar de considerarla ‘cumbre’ y ‘fuente’ de la vida de la Iglesia. Asimismo, optó conscientemente por hablar de presbíteros y no de sacerdotes. Reordenó los *tria munera* de acuerdo a la realidad de Cristo maestro, sacerdote y rey (PO 1; cf. LG 13 y 20)¹¹⁵, esperando en todo caso de estas tres dimensiones de la existencia cristiana una compenetración y no una

¹¹³ «La primera de las tres tareas ilustradas por el decreto es el ministerio de la palabra de Dios, ya que ‘el pueblo de Dios es reunido ante todo (*primum*) por medio de la palabra del Dios vivo’. La prioridad del anuncio se repite varias veces en el párrafo: no solo en las palabras iniciales, sino también en el resto del argumento: ‘Nadie puede salvarse si (*prius*) no creyó antes’; ‘Los sacerdotes, como cooperadores de los obispos, tienen como primer deber (*primum officium*) el de anunciar a todos el Evangelio de Dios’; ‘En virtud de la Palabra salvadora, la fe con la que comienza (*incipit*) y crece la comunidad de los fieles se enciende en el corazón de los no creyentes y se nutre en el corazón de los creyentes» (S. Noceti y R. Repole, *Commentari ai documenti del Vaticano II*, Bologna 2017, 4 vols., 376-377).

¹¹⁴ «El Nuevo Testamento mostró que el ministerio en la Iglesia no se originó por la preocupación sobre las competencias litúrgicas dentro de la comunidad, sino por la necesidad de una dirección de la comunidad. El binomio orden de la comunidad-ministerio es lo que aparece en primer plano. En ese orden necesario para la vida de la Iglesia, el norte orientador es, evidentemente, la Palabra del Evangelio, de forma que una función primordial del ministerio será la fidelidad a la tradición viva, proveniente de Jesús y transmitida por el servicio apostólico» (F. Taborda, *La Iglesia y sus ministros...*, 97).

¹¹⁵ Lo mismo que OT 4; *Lumen gentium* habla de Cristo «maestro, rey y sacerdote» (13); de «maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado» (20); y de Cristo «maestro, pastor y pontífice» (21). *Christus Dominus* se refiere a los obispos como «maestros de la fe, pontífices y pastores» (2).

separación entre ellas. Pero confirmó la doctrina de la superioridad del estado sacerdotal. Según el decreto, en relación con los laicos, los sacerdotes tienen una especial obligación de ser perfectos: «puesto que todo sacerdote representa a su modo la persona del mismo Cristo, tiene también, al mismo tiempo que sirve a la plebe encomendada y a todo el pueblo de Dios, la gracia singular de poder conseguir *más aptamente* la perfección de Aquel cuya función representa...» (PO 12)¹¹⁶.

Optatam totius impulsó nuevos modos de entender y de realizar la formación de los seminaristas. Entregó a las conferencias locales y regionales la iniciativa de montar centros de formación de presbíteros de acuerdo a las necesidades propias y la posibilidad de innovar en las modalidades de la formación (OT 1). El decreto sintonizó con los demás documentos del Vaticano II que quisieron abrir la Iglesia a los tiempos, a efecto de lo cual procuró mejorar los estudios de los seminaristas. Aspiró a una compenetración entre la filosofía y la teología, demandó estudios en otras disciplinas y, en orden a orientar la formación al servicio del anuncio de la Palabra, estimuló los estudios bíblicos (OT 16). Y precisó cuál habría de ser la identidad de los futuros presbíteros: «toda la educación de los alumnos en ellos debe tender a que se formen verdaderos pastores de almas a ejemplo de Nuestro Señor Jesucristo, Maestro, Sacerdote y Pastor...» (OT 4).

Años después, *Pastores dabo vobis* constituyó la principal interpretación magisterial de la enseñanza conciliar sobre la formación del clero. Confirma la especificación de la misión que *Optatam totius* hiciera de los presbíteros como pastores (guías, líderes, presidentes de las comunidades). Además, subrayó la importancia que *Optatam totius* quiso dar a una formación integral de los seminaristas (humana, intelectual, espiritual y pastoral). Sin embargo, *Pastores dabo vobis* ha llegado a constituir una involución. Juan Pablo II volvió a poner el acento en la identidad especial del sacerdote en vez de hacerlo en relación a su participación en la misión evangelizadora de la Iglesia. Según Gilles Routhier, la exhortación apostólica II:

Insiste cada vez más en la identidad del sacerdote y en su espiritualidad. De un modo progresivo, el presbiterado es concebido como un estado más que como un ministerio. Por desplazamientos sucesivos, se vuelve a considerar el presbiterado, que se designa más y más a partir de la categoría sacerdotal, como un estado de perfección. Después de cincuenta años, prácticamente se ha invertido la perspectiva señalada por el Vaticano¹¹⁷.

Bernard Sesboüé, por su parte, lamenta la ‘reaparición de una perspectiva tridentina’, toda vez que se vuelve a asignar a los presbíteros «una función casi exclusivamente sacramental»¹¹⁸. El mismo Sesboüé, y también Hervé Legrand, hacen notar en *Pastores dabo vobis* una sustitución del uso del término presbítero por el de sacerdote¹¹⁹. El impacto que este decreto pontificio ha tenido en la práctica puede inferirse en la determinante presencia en documentos como la última *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* de la Congregación del clero de 2016.

En América Latina y el Caribe, a casi sesenta años del Concilio, tanto en el magisterio como en la práctica se constata un retroceso¹²⁰. La Conferencia episcopal de Medellín (1968)

¹¹⁶ El énfasis es propio.

¹¹⁷ G. Routhier, «Les décrets Presbyterorum ordinis et Optatam totius», *Revue théologique de Louvain* 45 (2014) 35-36. Cf. F. J. Vitoria Cormenzana, «Formar presbíteros...», 43.

¹¹⁸ B. Sesboüé, *¡No tengáis miedo!: los ministerios en la Iglesia hoy*, Santander 1998, 84-85.

¹¹⁹ B. Sesboüé, *¡No tengáis miedo!...*, 91. 94; H. Legrand, «Les dimensions systémiques...», 554. 582.

¹²⁰ J. Costadoat, «Impacto de *Optatam totius* en la formación del clero latinoamericano. Recepción del decreto conciliar en las conferencias generales del episcopado», *Estudios eclesiásticos* 97/380 (2022) 45-71; A. Brighenti, *O novo rosto do clero. Perfil dos padres novos no Brasil*, Petropolis 2021, 277.

propulsó una formación para la evangelización. Buscó una capacitación de los seminaristas en el discernimiento de los signos de los tiempos¹²¹. Pero las siguientes conferencias progresivamente se alejaron de esta voluntad de discernir en los acontecimientos la acción de Dios y de impulsar la evangelización –una evangelización que dejara atrás la mera ‘sacramentalización’¹²²– de un continente que experimentaba grandes transformaciones. A años después, esta misma Iglesia en Aparecida vio en el mundo actual una especie de amenaza a la formación (AP 318).

En los años siguientes a Medellín se ensayaron nuevas modalidades de seminarios. Se organizaron seminarios en base a comunidades más pequeñas que debían facilitar la convivencia de los formandos y formadores, y de estos con el barrio. Surgieron seminarios adaptados a la realidad social y cultural de los postulantes al sacerdocio, campesinos, indígenas, obreros. Entre los experimentos más interesantes se conoce el de SURESURE (México). Otros intentos quedaron en proyectos, como el de Rafael Tello (Argentina) y el de Rutilio Grande (El Salvador). Se dio también el caso de seminaristas viviendo en parroquias. Estos cambios pedían a veces una separación entre comunidades y centros de estudios de filosofía y teología. Pero a poco andar la creatividad auspiciada por *Optatam totius* (1) cesó y se volvió a los seminarios tradicionales de corte tridentino. Nuevamente los seminaristas fueron formados al interior de recintos que los separaban de la vida de la gente común. En estos lugares ha vuelto a usarse vestimentas anacrónicas que marcan una diferencia importante con las laicas/os. En ellos se advierten otros problemas propios de las instituciones endogámicas que atañen a la autenticidad y a la sexualidad.

Así las cosas, es posible decir que la formación de los seminaristas es el factor decisivo de la introversión de la Iglesia latinoamericana y caribeña de las últimas décadas. En América Latina la Iglesia hizo las sugerencias de innovación del decreto conciliar pero, todo sumado, otra vez el clero salido de los seminarios se ha distanciado del resto del Pueblo de Dios.

2.2. El sacerdote, ¿un factor de división en la Iglesia?

Afirma el cardenal Sarah: «Un sacerdote es un hombre que ocupa el lugar de Dios, un hombre que está revestido de todos los poderes de Dios. ¡Vean el poder del sacerdote! La lengua del sacerdote hace un Dios de un trozo de pan»¹²³. Este no es el modo de pensar de un sacerdote cualquiera. Robert Sarah ha sido el Prefecto para la Congregación del culto divino. Representa a muchos clérigos que entienden su ministerio de un modo parecido. Estos difícilmente aceptarán que la misión primera de los presbíteros no sea celebrar la Eucaristía. Tienen a su favor *Sacrosanctum concilium*, la constitución que asegura que la Eucaristía es «la cumbre y la fuente» de la vida de la Iglesia (SC 10; cf. PO 5). El Vaticano II puso los cimientos doctrinales

¹²¹ Sostiene el documento: «Se pide al sacerdote de hoy saber interpretar habitualmente, a la luz de la fe, las situaciones y exigencias de la comunidad. Dicha tarea profética exige, por una parte, la capacidad de comprender, con la ayuda del laicado, la realidad humana y, por otra, como carisma específico del sacerdote en unión con el obispo, saber juzgar aquellas realidades en relación con el plan de salvación» (II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, «Medellín. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio», en: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Las Cinco conferencias generales del episcopado latinoamericano*, Bogotá 2014, Formación del clero n.º 10).

¹²² II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, «Medellín...», Pastoral popular n.º 1.

¹²³ Cardenal R. Sarah, *Des profondeurs de nos cœurs*, Paris 2020, 131. Estas palabras corresponden a la homilía que él pronuncia en la celebración del jubileo de su ordenación sacerdotal.

de un *aggiornamento*, pero no removió todos los obstáculos. Al igual que el cardenal Sarah, otros presbíteros piensan que el día de su ordenación se les concedió un poder («los poderes de Dios», según Sarah) independientemente de comunidades en la cuales han podido celebrar la Eucaristía¹²⁴.

Por cierto, no se debe desconocer la extensa tradición teológica, fuertemente enraizada en la Sagrada Escritura, acerca de la santidad de Dios y la santidad del Pueblo de Dios, y de la sacralidad de la creación en general como obra de Dios. La teología sabe hacer las distinciones necesarias para ver en la Encarnación el principio correcto de una reinterpretación del carácter santo de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento. El problema que levanta este artículo tiene que ver con los efectos de la reintroducción en el cristianismo de un concepto de lo sacro que, en realidad, constituye su antónimo. Si Dios en Cristo se acercó a la humanidad, resulta aberrante pensar en una versión sacral del cristianismo como separación entre el Creador y su creación.

El sacerdote en la Iglesia Católica aun hoy, después de los esfuerzos del Vaticano II por estrechar esta distancia, sigue representando lo sagrado como opuesto a lo profano (el siglo). Desde el siglo XII, y en la actualidad, él es el «hombre sagrado»¹²⁵. Solo él ejecuta simbólicamente la inmolación de la Víctima, Cristo, y administra los efectos de la redención. En el sacerdote se expresa el sacrificio de Dios por la humanidad, el cual funda el sacrificio de la humanidad a Dios por el perdón de sus pecados. Él hace las veces de mediador que consagra los dones del pan y del vino para que se conviertan en el cuerpo y la sangre de Cristo. El sacerdote antes del Concilio fue formado en base a la convicción predominante del tratado *De Verbo incarnato*, la de Cristo Sumo y eterno sacerdote¹²⁶. Los manuales de muchos autores desembocan en esta denominación, olvidando las otras muchas realidades del Jesús de los evangelios. Esta representación de Cristo no ha desaparecido y en no pocas partes recupera espacios. El ministro ordenado ha vuelto a ser *alter Christus* que, como sacerdote, actúa *in persona Christi*. En suma, es un hombre sagrado y, por ende, superior a los demás¹²⁷.

Por cierto, el impacto desmesurado que los sacerdotes producen en los católicos hombres y mujeres tiene que ver con esta prestancia sacra de los ministros ordenados y su separación respecto de las otras cristianas/os. Según Rosaura sostiene que el ‘poder sacro’ de los sacerdotes lleva a los creyentes, y al mismo sacerdote «a crear una imagen idealizada, hasta transformar al sacerdote en un ser intocable, para el cual son necesarios un excesivo respeto y deferencia, que vuelven arduos o impiden cualquier tipo de crítica o posibilidad de diálogo entre las partes»¹²⁸. No convence la argumentación de Gisbert Greshake según la cual la sacralidad debe considerársela vinculada estrictamente al servicio sacramental de los presbíteros y no a la

¹²⁴ F. Taborda, *La Iglesia y sus ministros...*, 101-104.

¹²⁵ F. Taborda, *La Iglesia y sus ministros...*, 106.

¹²⁶ J. Costadoat, «La formación teológica en América Latina antes del Concilio», *Estudios eclesiológicos* 95/373 (2020) 448.

¹²⁷ Según Francisco Taborda: «El sacerdote pertenece también al mundo de lo sagrado: es persona sagrada. ‘Separado’ de lo profano, él transmite al ser humano, a través de ritos, algo de la estabilidad de lo sagrado. Por su acción, el sacerdote garantiza el orden cósmico con el que se confunde también el orden político. Por su puesto, su función social es, en este sentido, conservadora del orden vigente que se identifica con lo sagrado» (F. Taborda, *La Iglesia y sus ministros...*, 32).

¹²⁸ M. R. González Casas, «La crepe che stanno minando l’edificio. Possibili risposte formative per sviluppare un nuovo modo di essere Chiesa», en: J. Braz de Aviz et al., *Per una cultura della cura e della protezione*, Milano 2022, 144. Continúa la autora: «Tal percepción y relación ambigua entre lo sacro y el poder puede dar origen a intensos sentimientos de atracción, rivalidad e, alguna vez, a una excesiva admiración respecto de las personas consagradas que ejercen la propia autoridad» (M. R. González Casas, «La crepe che stanno minando l’edificio...», 146).

persona del ministro, pues debe entenderse que este es un ser humano frágil como los demás¹²⁹. Aun en el caso del sacerdote que tiene clara esta correcta manera de comprender su servicio, el común de los fieles ve en él la perfección que representa, la de Dios, y en el peor de los casos le cede la verdad y la voluntad. El sacerdote, por su mera investidura sacra, tiende a generar relaciones infantiles. A esto se refieren los obispos alemanes para explicar la causa del clericalismo. El sacerdote «ocupa una posición superior en virtud de su ministerio y *ordenación*. El abuso sexual es una manifestación extrema de tal dominio»¹³⁰. Pues bien, esta asimetría tan marcada en la relación de los presbíteros y las demás cristianas/os nada tiene que ver con los vínculos fraternos que han debido caracterizar a las discípulas/os de Jesús, el cual compartió con ellos su experiencia de saberse hijo de su Padre, el Padre de todos sin exclusión.

El cultivo de la separación y la distancia entre los ministros ‘sacros’ y el mundo en general tiene consecuencias negativas en los más diversos órdenes. Entre el estamento eclesiástico y el resto de los mortales se crea un foso epistémico¹³¹. Los sacerdotes llegan a no entender la vida de sus contemporáneos y de los cristianos en particular. Los modos de vida de los clérigos son muy diversos. Por tanto, hay experiencias humanas fundamentales que no conocen. Y, sin embargo, ellos enseñan a los demás cómo han de comportarse en tales áreas. A modo de ejemplo, *Humanae vitae* de Pablo VI se convertido en el ícono de la incomprensión que se da en la Iglesia entre fieles y pastores. El Papa, en la ocasión, desoyó la voz de los laicos expresada en la comisión de mayoría y siguió el consejo de los sacerdotes. La encíclica en los años siguientes apartó especialmente a las mujeres de la comunión eucarística. En la actualidad nadie puede decir que *Humanae vitae* haya sido recibida por el Pueblo de Dios. Este ejemplo lleva a otros ejemplos de la misma índole. Mientras la doctrina de *Humanae vitae* no cambie, la jerarquía eclesiástica se verá impedida de anunciar el Evangelio en un campo tan importante para la vida humana como lo es la sexualidad, la afectividad y la vida en parejas de los jóvenes, y heterosexuales y homosexuales¹³². Los documentos oficiales sobre una ‘ideología de género’ hablan de esta incomprensión profunda con los contemporáneos debida a esta separación epistémica. Si no se da una corrección de la doctrina, tampoco la jerarquía eclesiástica puede rechazar el aborto. No se entiende cómo la Iglesia pueda oponerse al aborto, y rechazar al mismo tiempo la píldora del día antes, la del día después y los preservativos.

Asimismo, el gobierno de la Iglesia sufre con la generación de una diferencia esencial entre el estamento ‘sacro’ y el común de los fieles. Bien parece que la doctrina y el derecho canónico en particular no tienen la fuerza para impedir que el estamento eclesiástico deba dar cuenta de su ministerio (*accountability*) al Pueblo de Dios¹³³. Pero entre los mismos ministros

¹²⁹ G. Greshake, *Ser sacerdote hoy*, 124, 128, 133, 355-356.

¹³⁰ Deutsche Bischofskonferenz, *Sexualisierte Gewalt und Prävention*.

¹³¹ Hervieu-Léger habla del fenómeno de la exculturación que afecta a la Iglesia en su conjunto. Lo que en la cultura fue evidente tiempo atrás, como ha sido el conocimiento del cristianismo, sus valores, sus instituciones y sus sacramentos, tiende a desaparecer (D. Hervieu-Léger, *Vers l'implosion? Entretiens...*, 54ss.). Así las cosas, mucho más difícil se hará la transmisión intergeneracional del Evangelio si el clero continúa regenerándose sin darse cuenta que la cultura actual ignora el cristianismo.

¹³² Cf. Ch. Curran, «*Humanae vitae*: fifty years later», *Theological Studies* 79/3 (2018) 521. La publicación de la encíclica, según Hervieu-Léger, «ha tenido un efecto devastador, al exterior del catolicismo, y quizás más aún al interior de la Iglesia» (D. Hervieu-Léger, *Vers l'implosion? Entretiens...*, 145).

¹³³ Según Ch. Duquoc: «La autoridad pontificia representa la autoridad de Dios y no la que el pueblo hubiera podido delegarle. Esa autoridad multiplica su ejercicio a través de los organismos que participan de su privilegio. Esos organismos no tienen nada que ver con instancias democráticas ante las que tendrían que *rendir cuentas* y por las que

ordenados, obispos, presbíteros y diáconos, se da una asimetría en las relaciones que impide comprender que ninguno de estos ministerios es mejor que otro, sino que cada cual es un carisma de servicio distinto. En la cúspide de la pirámide el obispo de Roma, que asume la máxima representación de lo sacro en la Iglesia, merece un trato que linda en la idolatría. Él representa la santidad, denominación esta que satura el imaginario, el vocabulario, las instituciones y muchas de las relaciones eclesiales.

Además, la escisión requerida y provocada por el estamento eclesiástico tiene una expresión en las relaciones Iglesia y mundo. El Vaticano II –como se ha dicho– dio un paso de enorme importancia en estrechar la distancia. Sin embargo, en los años sucesivos especialmente los episcopados han reeditado la costumbre de condenar los cambios culturales como si en estos no hubiera nada positivo que discernir; como si el Espíritu se hubiera ausentado por completo del desarrollo de la historia humana.

Por último, a la base de las separaciones y distancias señaladas, se da una escisión en la psiquis de los presbíteros y formandos que, por cierto, los daña a ellos mismos. El afán de ser santos, y de representar la perfección de su oficio, exaspera la necesidad que tienen de reconocer la dimensión creada, y a veces empecatada, de su humanidad. Los seminarios tradicionales inciden en esta dicotomía. Camilo Barrionuevo opina sobre la formación tridentina:

Si bien, el apartar a los futuros sacerdotes –adolescentes en su mayoría– a ambientes homosociales ‘retirados del mundo’ en que recibían una elitista formación intelectual, tuvo el efecto de disminuir momentáneamente las transgresiones al celibato, también tuvo una serie de efectos colaterales indeseados –asociados a reforzar una soberbia cultura clericalista– y, a la larga, fue inefectiva para transformar efectivamente a los candidatos al sacerdocio¹³⁴.

2.3. Vías de superación

Se hace necesario desacerdotalizar el ministerio presbiteral. Es preciso enraizarlo en la más antigua tradición de la Iglesia. Antes que para celebrar la eucaristía, la ordenación de los seminaristas debiera justificarse en razón de la presidencia de las comunidades. La ordenación de personas ‘sacras’ conspira contra esta posibilidad. El ministro ‘separado’ de la gente, que impacta en ella de un modo numinoso, perturba las relaciones humanas, daña al ministro e impide la misión evangelizadora pues coloca a la Iglesia en confrontación con el mundo. El Concilio Vaticano II ratificó la importancia de los seminarios mayores (OT 4). Pero, ¿no puede haber otras modalidades de seminarios distintas de la tridentina basada precisamente en un corte físico, social y epistémico de los futuros ministros con sus hermanos y hermanas, y sus contemporáneos en general?

La sacerdotización o clericalización del ministerio se ha basado en identificar unilateralmente a los presbíteros con Cristo sumo y eterno sacerdote en clave veterotestamentaria o neolítica¹³⁵. Lamentablemente no ha primado en su caso la conclusión de la Carta a los Hebreos, a saber, que con el sacrificio existencial de Jesús en la cruz terminaron,

podrían ser sancionados; sólo dependen de la autoridad suprema» (Ch. Duquoc, *Creo en la Iglesia...*, 110). El destacado es propio. Cf. C. Schickendantz, «Reformas que urgen...», 259-260.

¹³⁴ C. Barrionuevo Durán, *Una Iglesia devorada por su propia sombra. Hacia una comprensión integral de la crisis de los abusos sexuales en la Iglesia Católica*, Santiago 2021, 280.

¹³⁵ P. Trigo, *Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. En el cristianismo latinoamericano*, Maliaño 2020, 91-92; G. Greshake, *Ser sacerdote hoy*, 90-91.

teológicamente hablando, los sacrificios culturales¹³⁶. Dios no necesita que le sacrifiquen seres humanos para redimir de los pecados. Lo hace en virtud de la Encarnación gratuita del más humano de todos ellos y de la interrelación histórica, empática y misericordiosa con sus semejantes. Para Francisco Taborda: «Jesús viene a ser sacerdote no por su separación de los demás, como la casta sacerdotal..., sino, al contrario, haciéndose semejante a los que sufren (cf. Hb 2, 17-18)»¹³⁷. La misericordia es la versión auténticamente sacra o santa del cristianismo. No debiera haber problemas con invocar los presbíteros una actuación *in persona Christi*, en el entendido que el ministro es *alter Christus*, si se lo relaciona estrechamente a comunidades que lo eligen porque reconocen en él a la persona justa para encargarle su conducción. El ministro debiera actuar al mismo tiempo *in persona Ecclesiae*¹³⁸. Una persona inepta para presidir comunidades cristianas no debiera ser ordenada presbítero aunque haya aprendido a hacer misas.

En adelante se ofrece una vía teológica para replantear la formación de los presbíteros, dejándose para otra ocasión u otros autores la difícil tarea de elucidar asuntos prácticos como los lugares físicos de formación distintos del seminario tridentino, mallas curriculares que capaciten para leer los signos de los tiempos, apostolados que habitúen a trabajar con laicos/os y rendir a cuenta de los desempeños, y exposición de los seminaristas a relación humanas formativas.

2.3.1. *Paradigma calcedónico: una exigencia de humanidad*

En la perspectiva de la preocupación central de este artículo, esta es, la del sacerdote como un sujeto 'sacro' (trascendente, separado de los demás), la formación de los futuros ministros debiera hacer posible que estos radiquen en Cristo al modo como lo recomendaría el Concilio de Calcedonia. Dicho en breve, un presbítero, sacerdote o cura debiera ser ante todo una persona profundamente humana, tal como llegó a serlo el Hijo de Dios encarnado. La institución que lo procure tendría que superar a inveterada tendencia a manipular el poder de Dios, mal que se introdujo en la historia del cristianismo con menoscabo el amor de Jesús por todos expresado en comidas que, al no excluir a nadie, expresaban la bondad inaudita de su Padre. En Jesús su ser y vínculo divino se tradujo en relaciones humanizadoras.

El presbítero, en la óptica del concilio de Calcedonia y los demás concilios cristológicos de la antigüedad, puede ser análogamente un sacerdote 'monofisita' o 'nestoriano'. En ninguno de estos casos se da una realización personal del ministro. Jesús fue un auténtico ser humano y el mejor de los seres humanos porque realizó su creaturidad en Dios. Ciertamente son problemáticos los presbíteros 'nestorianos', es decir, secularizados. Los hay y muchos, tanto en las guerrillas revolucionarias de las izquierdas como en la curia romana. No viven de una experiencia profunda de Dios similar a la que Jesús tuvo de su Padre. El problema surge cuando, en nombre de un Dios que no conocen por una experiencia espiritual propia, predominan sobre los demás como lo hacen los poderosos del mundo (Lc 22, 25-65).

El presbítero 'monofisita', en cambio, se une con la divinidad en perjuicio de su propia humanidad. Abundan los presbíteros que pretenden ser más divinos que humanos. Se creen superiores. Condenan al resto y al mundo. No reconocen la índole creada de los demás seres y,

¹³⁶ A. Vanhoye, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca 1984, 83, 206, 227, 240, 243.

¹³⁷ F. Taborda, *La Iglesia y sus ministros...*, 39.

¹³⁸ F. Taborda, *La Iglesia y sus ministros...*, 140, 143; F. J. Vitoria Cormenzana, «Formar presbíteros...», 44.

en consecuencia, pasan por encima de ellos. Desde el punto de vista del dogma de la Iglesia, empero, los sacerdotes también son creaturas en vías de realización. Si en el caso del presbítero ‘nestoriano’ la escisión en su persona le lleva a comportarse como un pagano, en el del ‘monofisita’ la confusión de lo divino y lo humano hace un daño directo a la humanidad de su persona. Las personas que inmolan su humanidad a una divinidad que las fuerza a ser perfectas, que no tolera la labilidad de su existencia y sus caídas, son inducidas a comportarse de modos estereotipados y a simular una grandeza y pureza que, en realidad, sobran.

La formación de los futuros ministros, bajo este respecto, debiera ser teológicamente ortodoxa. El formando tendría que integrar los diversos aspectos de su humanidad a partir del Dios de Jesús, del Jesús que creció como ser humano gracias a una relación espiritual con su Padre y a sus relaciones auténticamente personales con su madre y padre, sus hermanos y hermanas, con los galileos de su tiempo y de cualquier persona con quien pudo tener una interacción humana. Las relaciones de los presbíteros con las demás personas tendrían que darse en un plano fraternal. Por decirlo de otra manera, un sacerdote debiera alcanzarla la máxima humanidad a través del amor, es decir, del sacrificio libre y recíproco que hace que las personas alcancen su plenitud, por una interacción en términos de igual dignidad y a lo largo del tiempo, con avances y retrocesos.

2.3.2. Paradigma eclesiológico: sacerdote *in persona Christi* et *in persona Ecclesiae*

La clave de la recuperación del sacerdocio cristiano consiste en considerar que los llamados al ministerio son tan elegidos por Cristo como han de serlo por la Iglesia. Dicho en otras palabras, el Pueblo de Dios se constituye a través de relaciones fraternales, y no de arriba hacia abajo, entre personas que se consideran unas a otras hijas e hijos de Dios¹³⁹. El ministerio de la presidencia de la comunidad debiera facilitar este tipo de relaciones, cuidando a sus hermanas/os y conduciéndolos a la comunión en el entendido que, en sentido lato, cualquier bautizada/do puede actuar *in persona Christi*. Una comunión, además, abierta a la unión fraternal con los demás seres humanos. De este modo la Iglesia cumple su misión de anunciar el Evangelio de una hermandad universal y no entre quienes, ante tiempos incomprensibles o amenazantes, se repliegan a una «Iglesia de minorías»¹⁴⁰.

La Iglesia, las comunidades en que participan las laicas/os, debieran poder participar efectivamente en la selección y la formación de los presbíteros. Así lo pensó y escribió el beato Enrique Angelelli durante el Concilio. La Iglesia, los católicos unidos por vínculos de amor y colaboración tendrían que ser los responsables de la formación de los seminaristas, es decir, los «obispos, moderadores de los seminarios y de institutos religiosos, teólogos, sacerdotes que trabajan en la pastoral, juristas, psicólogos, sociólogos, laicos experimentados y representantes de la familia»¹⁴¹. No debiera haber seminaristas elegidos y formados exclusivamente por una

¹³⁹ Según Pedro Trigo, «Jesús se realizó como Hijo y como Hermano en la vida, en la historia, abierta al bien y el mal. No en ritos, sino en la vida. Su seguimiento se realiza, pues, en la vida y en ella se participa de su misión. El ministerio está para eso. En la vida tenemos que vivir como hijos de Dios en el Hijo y como hermanas y hermanos en el Hermano universal. En ella tenemos que sembrar la fraternidad de las hijas e hijos de Dios» (P. Trigo, «La reforma del ministerio ordenado en la teología», *Revista latinoamericana de teología* 38/113 (2022) 169-170.

¹⁴⁰ G. Greshake, *Ser sacerdote hoy*, 267.

¹⁴¹ E. Angelelli, AS III/VIII, 247.

casta autorreferente de clérigos¹⁴². Debe recordarse que en la historia de la Iglesia el concilio de Calcedonia prohibió ‘ordenaciones absolutas’, a saber, «sin relación con una Iglesia local y sin tenerla en consideración»¹⁴³. Por lo mismo, no debiera ser posible imponer presbíteros a comunidades que los rechazan. Es la Iglesia, al nivel que corresponda, la que tendría que poder darse los ministros que considera aptos¹⁴⁴. Desde temprano quienes han de ser un día presbíteros debieran aprender a rendir cuenta de sus desempeños y ser controlados no solo por sus superiores jerárquicos, sino también por instancias colegiadas en las que participen laicos, lo cual en la actualidad prácticamente no se da en ninguna parte. En la crisis de los abusos se ha visto que la falta de control de los ministros favorece su comisión¹⁴⁵.

La capacidad para relacionarse con los demás, y la costumbre pastoral de justificar el desempeño de su ministerio, se fortalecerá si desde temprano, además, los seminaristas aprenden a empatizar con sus contemporáneos. La Iglesia latinoamericana, que orientó la formación a una capacitación para interpretar los signos de los tiempos, ofrece un ejemplo que merece ser proseguido. Si Dios actúa en la historia, si su acción es discernible en los signos de los tiempos y en las vidas de las personas, los presbíteros tendrían que poder anunciar el Evangelio a estas gentes en el entendido que el Espíritu ya realiza en ellas la obra de hermanación en Cristo. Los ministros no debieran querer enseñar a los demás sin, al mismo tiempo, entender que han de aprender de ellas/os. La Iglesia necesita compartir el principio epistémico de su intelección del Evangelio como condición de la pertinencia de su anuncio. Este tendría que ser el horizonte mayor en el cual los seminaristas debieran ubicar sus estudios.

2.4. Para terminar

A poco de terminar el Concilio, Angelelli, en unas páginas privadas, escribía su experiencia de la formación que él había recibido antes del Vaticano II:

“Gustando nuestros ritos y nuestras ceremonias pontificales, entre pocos, los elegidos, los seleccionados del mundanal ruido en un idioma que solamente lo comprendíamos nosotros y que importaba poco que lo comprendieran los del pueblo, otros amigos de defender nuestros propios derechos siempre creyendo que eran los derechos de Dios, el mundo era el enemigo de nuestra salvación y con este principio así absoluto, construimos nuestros andamiajes de formación sacerdotal y cristiana, de nuestras instituciones y asociaciones; mirábamos al hombre como objeto no de amor, sino de conquista triunfalista¹⁴⁶.”

¹⁴² «El ministerio único de la Iglesia desde temprano se desdobló en las tres órdenes del episcopado, presbiterado y diaconado... y esta tríada, a su vez, acabó muy rápidamente por constituirse en un ‘clero’. La clericalización, división de trabajo dentro de una religión, trae consigo una descalificación religiosa de los no-clérigos o laicos. Los clérigos ‘saben’ y ‘pueden’; los laicos no saben y no pueden» (F. Taborda, *La Iglesia y sus ministros...*, 145).

¹⁴³ F. Taborda, *La Iglesia y sus ministros...*, 98.

¹⁴⁴ F. Taborda, *La Iglesia y sus ministros...*, 100.

¹⁴⁵ Comisión UC para el análisis de la crisis de la Iglesia Católica en Chile, *Comprendiendo la crisis de la Iglesia en Chile*, Santiago 2020, 22.

<file:///C:/Users/jcost/Dropbox/PC/Documents/Documento%20Abusos%20Puc.%20Comprendiendo%20la%20crisis%20en%20la%20Iglesia%20en%20Chile.pdf.> [Consulta: 23 jul. 2022].

¹⁴⁶ Enrique Angelelli, «Reflexionando mientras concluye el Concilio», en: Conferencia episcopal argentina, *Palabras de tierra adentro. Mons. Angelelli y la buena noticia del Reino en la Rioja (1968-1976)*, Buenos Aires 2019, 34.

En el posconcilio se constata que el Vaticano II no removió todos los obstáculos en la formación del clero que habrían de facilitar su propia recepción. Pues no debe considerarse recepción la producción enorme de documentos, entre los cuales han de mencionarse las normas de formación del clero (las *ratio institutionis sacerdotalis*). Estos, por de pronto, han inducido una vuelta atrás¹⁴⁷.

En este artículo se ha planteado la necesidad de ‘desacerdotalizar’ el presbiterado, lo cual no tiene que ver con acabar con la función de celebración de sacramentos encargada a los ministros, sino con volver a la más antigua tradición de la Iglesia. De acuerdo a esta, los presbíteros eran elegidos por las comunidades para presidirlas. Desacerdotalizar este ministerio significa poner las cosas en su lugar. La sacralización del clero¹⁴⁸, la infatuación de la persona de los ministros, una prestancia numinosa que genera todas las separaciones que se han señalado y favorece la comisión de los abusos sexuales, de poder y de conciencia que han llevado a la Iglesia a la crisis más profunda después de la Reforma; que acrecienta la exculturación epocal del Pueblo de Dios; y que dificulta el anuncio del Evangelio, debe considerarse patológica.

2.5. Bibliografía

- II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, «Medellín. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio», en: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Las Cinco conferencias generales del episcopado latinoamericano*, Bogotá 2014.
- Angelelli, E. «Reflexionando mientras concluye el Concilio», en: Conferencia episcopal argentina, *Palabras de tierra adentro. Mons. Angelelli y la buena noticia del Reino en la Rioja (1968-1976)*, Buenos Aires 2019, 21-36.
- Barrionuevo Durán, C. *Una Iglesia devorada por su propia sombra. Hacia una comprensión integral de la crisis de los abusos sexuales en la Iglesia Católica*, Santiago 2021.
- Bazarra, C. «Sacerdotalización», *Nuevo mundo* 18 (1982) 357-371.
- Brighenti, A. *O novo rosto do clero. Perfil dos padres novos no Brasil*, Petropolis 2021.
- Cardenal R. Sarah, *Des profondeurs de nos cœurs*, Paris 2020.
- Consejo Episcopal Latinoamericano, *Síntesis narrativa. La escucha en la 1ª asamblea eclesial para América Latina y El Caribe*, 2021. <<https://prensacelam.org/wp-content/uploads/2021/09/Sintesis-Narrativa-FINAL-1.pdf>> [Consulta: 17 ene. 2022].
- Comisión UC para el análisis de la crisis de la Iglesia Católica en Chile, *Comprendiendo la crisis de la Iglesia en Chile*, Santiago 2020. <<file:///C:/Users/jcost/Dropbox/PC/Documents/Documento%20Abusos%20Puc.%20Comprendiendo%20la%20crisis%20en%20la%20Iglesia%20en%20Chile.pdf>> [Consulta: 23 jul. 2022].
- Corpas de Posada, I. «Liderazgo y servicio en la tradición católica: lectura de textos en perspectiva de género», *Theologica Xaveriana* 61/171 (2011) 31-63.
- Jorge Costadoat, «Impacto de *Optatam totius* en la formación del clero latinoamericano. Recepción del decreto conciliar en las conferencias generales del episcopado», *Estudios eclesiásticos* 97/380 (2022) 45-71.

¹⁴⁷ Cf. Jorge Costadoat y Ricardo Mauti, «Recepción de *Optatam Totius* en América Latina y el Caribe», estudio en vías de publicación.

¹⁴⁸ Cf. D. Hervieu-Léger, *Vers l'implosion? Entretiens...*, 68, 155, 166.

- Jorge Costadoat, «La formación teológica en América Latina antes del Concilio», *Estudios eclesiásticos* 95/373 (2020) 441-455.
- Curran, Ch. «Humanae vitae: fifty years later», *Theological Studies* 79/3 (2018) 520-542.
- Deutsche Bischophskonferenz, *Sexualisierte Gewalt und Prävention*, 2010. <<https://dbk.de/themen/sexueller-missbrauch/>> [Consulta: 23 jul. 2022].
- Duquoc, Ch. *Creo en la Iglesia. Precariedad institucional y Reino de Dios*, Santander 2001.
- Estrada, J.A. *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Vaticano II*, Bilbao 2006.
- Greshake, G. *Ser sacerdote hoy*, Salamanca 2003.
- González Casas, M. R. «La crepe che stanno minando l'edificio. Possibili risposte formative per sviluppare un nuovo modo di essere Chiesa», en: J. Braz de Aviz et al., *Per una cultura della cura e della protezione*, Milano 2022, 140-179.
- Hervieu-Léger, D. *Vers l'implosion? Entretiens sur le présent e l'avenir du catholicisme*, Paris 2022.
- Legrand, H. «Les dimensions systémiques de la crise des abus dans l'Église Catholique et la réforme de l'ecclésiologie courante», *Rev. Sc. ph. th.* 104 (2020) 551-87.
- Noceti, S. - R. Repole, *Commentari ai documenti del Vaticano II*, Bologna 2017, 4 vols.
- Parra, A. «El proceso de sacerdotalización. Una histórica interpretación de los ministerios eclesiales», *Theologica Xaveriana* 28/46 (1978) 79-100.
- Poirier, P. H. «La sacerdotalisation des ministères chrétiens (I er-IIIe siècle)», en: *La question de la «sacerdotalisation» dans le judaïsme synagogal, le christianisme et le rabbinisme*, Brepols 2018, 247-269.
- Routhier, G. «Les décrets Presbyterorum ordinis et Optatam totius», *Revue théologique de Louvain* 45 (2014) 25-51.
- Schickendantz, C. «Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos», *Teología y vida* 60/1 (2019) 9-40.
- Schickendantz, C. «Reformas que urgen. Factores sistémicos en la crisis de los abusos», en C. Del Río (ed.), *Vergüenza. Abusos en la Iglesia Católica* Milano 2020, 167-190.
- Schillebeeckx, E. «La comunidad cristiana y sus ministros», *Concilium* 153 (1980) 395-423.
- Sesboué, B. *No tengáis miedo! los ministerios en la Iglesia hoy*, Santander 1998.
- Taborda, F. *La Iglesia y sus ministros. Una teología del ministerio ordenado*, Bogotá 2019.
- Trigo, P. «La reforma del ministerio ordenado en la teología», *Revista latinoamericana de teología* 38/113 (2022) 163-81.
- Vanhoye, A. *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca 1984.
- Velasco, R. *La Iglesia de Jesús. Proceso histórico de la conciencia eclesial*, Pamplona 1992.
- Vitoria Cormenzana, F. J. «Formar presbíteros en e para o século XXI», *Encrucillada* XLVI/226 (2022) 41-56.

3. “CONTRIBUCIÓN DE LOS OBISPOS LATINOAMERICANOS Y CARIBEÑOS A LA CONFECCIÓN DE OPTATAM TOTIUS”¹⁴⁹

Resumen

Esta investigación se aboca a la contribución de los obispos latinoamericanos en la confección de Optatam totius, el decreto conciliar dedicado a la formación de los presbíteros, en la fase preparatoria y la fase de realización del Vaticano II. En un primer apartado, el estudio se detiene en las respuestas de los obispos a preguntas hechas por Juan XXIII con motivo de la convocación del Concilio. Estas respuestas son conocidas como consilia et vota (consejos y deseos). En un segundo apartado, este artículo trata del aporte de los latinoamericanos en las discusiones que se dieron sobre esta materia durante el mismo Vaticano II y que culminaron en el decreto Optatam totius¹⁵⁰. Por último, se examina el influjo que ha podido tener la contribución latinoamericana en el documento final aprobado por la asamblea conciliar.

La contribución de los obispos latinoamericanos en la confección de *Optatam totius* tuvo dos etapas. La primera se dio entre la convocación del Concilio y su comienzo. Entonces, los obispos respondieron a preguntas hechas por Juan XXIII. Las respuestas a estas se conocen como *consilia et vota* (consejos y deseos). La segunda tuvo lugar en las discusiones que se dieron sobre esta materia durante el mismo Vaticano II, las cuales desembocaron en *Optatam totius*¹⁵¹.

La actual publicación aborda por separado estas dos etapas. Ella es el resultado de una investigación en las actas del Concilio¹⁵². En una tercera parte se presenta el influjo que ha podido tener la contribución latinoamericana en el documento final sobre la formación de los presbíteros.

3.1. Los *consilia et vota*

En el estudio de los *consilia et vota* llama la atención en los latinoamericanos su preocupación por dar a los seminaristas una formación de calidad y enfocada en lo pastoral. La falta de vocaciones y la insuficiente preparación de los sacerdotes para abordar los desafíos que presenta la época, son las causas principales de su solicitud por mejorar la formación de los presbíteros.

Los obispos ponen atención a la formación que se imparte en los seminarios menores y, sobre todo, en los mayores. Por cierto, en el seminario menor, dado que en ellos estudian adolescentes, se estima que, aun pudiendo estos llegar algún día a desarrollar una vocación sacerdotal, se hace necesario prepararlos para una vida corriente¹⁵³. A propósito de los seminarios mayores, atendidas las necesidades pastorales, paradójicamente se demandan algunas veces extender los estudios y otras abreviarlos¹⁵⁴. Algunos piensan que conviene alargarlos con

¹⁴⁹ Jorge Costadoat, “Contribución de los obispos latinoamericanos y caribeños a la confección de Optatam totius”, *Teología y Vida* 62/3 (2021) 389-423.

¹⁵⁰ Véase SANDRO PANIZZOLO, “Optatam totius”, en *Commentari ai documenti del Vaticano II*, 4 vols. (EDB, Bologna 2017) 193-293.

¹⁵¹ Véase SANDRO PANIZZOLO, “Optatam totius”, 193-293.

¹⁵² Cf. *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II*.

¹⁵³ SENNER (Bolivia). *ADAP* II, VII, 108.

¹⁵⁴ BARBIERI, *ADAP* II, VII, 544. RODRÍGUEZ, *ADAP* II, VII, 85

un año de práctica pastoral¹⁵⁵ o mediante la creación de una especie de noviciado¹⁵⁶. Por otra parte, los obispos piden que los seminaristas tengan “un contacto con la vida familiar y parroquial”¹⁵⁷.

Los estudios han de ser de calidad. Los obispos piensan que de ello depende la posibilidad de adaptarse a los tiempos y de refutar errores¹⁵⁸ teóricos y prácticos como los del marxismo y el espíritu revolucionario¹⁵⁹, tanto como los de las sectas protestantes y el espiritismo¹⁶⁰. En la etapa de la Teología se recomienda dar especial importancia a los estudios bíblicos¹⁶¹. Del estudio de la teología, a su vez, se esperan frutos en la predicación y la catequesis, en la moral, lo social y la pastoral¹⁶². La teología debiera nutrir la vida espiritual de los seminaristas¹⁶³. Los pastores, por lo mismo, precaven contra el peligro de la erudición¹⁶⁴.

Otros estudios que interesan son: la historia de la Iglesia y de la teología pastoral; estudios sociales y morales¹⁶⁵; y estudios humanistas, de psicología, de sociología, de pedagogía y de medicina pastoral¹⁶⁶. También demandan la elaboración de un *compendium* con la enseñanza de la Iglesia para salir al paso en temas actuales de religión y de moral¹⁶⁷. Asimismo, desean que los profesores sean de calidad¹⁶⁸. En orden a adaptar mejor los estudios a las necesidades locales, los obispos solicitan mayor libertad en su organización¹⁶⁹.

En sintonía con este requerimiento de contextualizar la formación, se pone atención al asunto de las lenguas. Todavía hay obispos preocupados de que los seminaristas aprendan latín¹⁷⁰. Sin embargo, se acentúa la necesidad de conocer y realizar los estudios en las lenguas vernáculas y nativas¹⁷¹. Estas lenguas facilitan el conocimiento de la vida y las doctrinas modernas y el acceso a los pueblos originarios.

Lo anterior, para los obispos latinoamericanos, depende en gran medida de la calidad de los seminarios¹⁷². Se espera que ellos se erijan sobre principios de vida común, que los anime la fraternidad¹⁷³, que sean lugares en los cuales los seminaristas aprendan a trabajar juntos¹⁷⁴. Se desea que en los seminarios haya buenas relaciones entre los seminaristas y sus formadores. Estos deben dar buen ejemplo. En todo caso, se recomienda que las normas indiquen en

¹⁵⁵ MENDES, ADAP 215; BOTERO, ADAP II, VII, 415.

¹⁵⁶ BARBIERI, ADAP II, VII, 46-547; VIOLA, ADAP II, VII, 546-547. Sobre la formación ascética en particular, ver LASCHI, ADAP II, VII, 487.

¹⁵⁷ BARBIERI, ADAP II, VII, 540.

¹⁵⁸ GALAIN, ADAP 207.

¹⁵⁹ Véase De Proença SIGAU, ADAP II, VII, 186.

¹⁶⁰ DE LANGE, ADAP II, VII, 307). DEANE, ADAP II, VII, 90.

¹⁶¹ BRUNIERA, ADAP II, VII, 31; ANTEZANA Y GUTIÉRREZ, ADAP II, VII, 109.

¹⁶² SILVA SANTIAGO, ADAP II, VII, 355

¹⁶³ ARROYO, ADAP II, VII, 528.

¹⁶⁴ SENNER, ADAP II, VII, 108.

¹⁶⁵ PULIDO, ADAP II, VII, 561.

¹⁶⁶ SILVA SANTIAGO, ADAP II, VII, 355.

¹⁶⁷ SILVA SANTIAGO, ADAP II, VII, 355.

¹⁶⁸ MOTA E ALBUQUERQUE; ADAP II, VII, 129.

¹⁶⁹ DE LANGE, ADAP 307; BERENGUER PRADO, ADAP 269.

¹⁷⁰ BARBISOTTI, ADAP II, VII, 33.

¹⁷¹ ROSENHAMMER, ADAP II, VII, 123; MOZZONI (nuncio en Argentina), ADAP II, VII, 94; LOAYSA, ADAP II, VII, 114.

¹⁷² ZAMBRANO, ADAP 42; CASTELLANO, ADAP II, VII, 56.

¹⁷³ ZAPLANA, ADAP II, VII, 510.

¹⁷⁴ MANRÍQUE, ADAP II, VII, 111.

positivo qué se espera de ellos, y no mediante el miedo¹⁷⁵. Algún obispo urge reformar los reglamentos sobre la piedad, los estudios y la disciplina en orden a capacitar a los seminaristas tanto humana como sobrenaturalmente¹⁷⁶.

Los obispos no quieren que los seminarios se multipliquen. La “multiplicación de los seminarios mayores perjudica la preparación y los estudios de los alumnos, tanto por el poco número de alumnos como por la dificultad de tener profesores propiamente tales”¹⁷⁷. Por esta razón se recomienda que seminaristas y religiosos hagan juntos los estudios de teología y filosofía¹⁷⁸. En todo caso desean que entre los seminarios se dé una verdadera colaboración¹⁷⁹.

De los mismos seminaristas, se espera que se consoliden espiritualmente. A este efecto, se desea que aprendan a orar con el breviario y que conozcan el misal¹⁸⁰. A los formadores se demanda poner una atención particular a la vivencia de la castidad. Esta puede ser dirimente en la selección de los candidatos al sacerdocio¹⁸¹. En fin, algún obispo recomienda recurrir a un médico psiquiatra en los casos que se lo requiera.¹⁸²

3.2. Contribución durante el Concilio

Acerca de los aportes hechos por los obispos latinoamericanos a la formación de los presbíteros durante el Concilio¹⁸³, en una primera sección se abordará el pensamiento de Enrique Angelelli, al tiempo obispo auxiliar en Córdoba, Argentina, pues constituye sin duda la contribución más importante y por su enorme actualidad. Dicho sea de paso, la contribución de los obispos argentinos en estas materias es comparativamente superior a las de los otros obispos y episcopados.

En una segunda sección se recogen los puntos subrayados por las otras contribuciones de los demás obispos y de las conferencias latinoamericanas. En términos generales, puede decirse que los obispos latinoamericanos valoran mucho el último borrador de *Optatam totius*; en particular, por establecer un balance de lo nuevo con lo antiguo¹⁸⁴.

Acerca de las reacciones de los latinoamericanos a la documentación en el período antepreparatorio, no hay mucho que decir. Algunos obispos hacen observaciones puntuales al texto sobre la formación¹⁸⁵.

¹⁷⁵ SABOIS BANDEIRA, ADAP II, VII, 222.

¹⁷⁶ MARENGO, ADAP II, VII, 47.

¹⁷⁷ FASOLINO, ADAP II, VII, 83, traducción propia; IRIARTE, ADAP II, VII, 72-73; MUNIZ, ADAP II, VII, 136.

¹⁷⁸ BARBIERI, ADAP II, VII, 544.

¹⁷⁹ SILVA SANTIAGO, ADAP II, VII, 356. Traducción propia.

¹⁸⁰ SABOIA BANDEIRA, ADAP II, VII, 22; DOMINGUES DE OLIVEIRA, ADAP II, VII, 173.

¹⁸¹ CAMPOSINUS, ADAP II, VII, 159; VICENTIN, ADAP II, VII, 57; JARAMILLO, ADAP II, VII, 409.

¹⁸² MANRIQUE, ADAP II, VII, 12.

¹⁸³ Estos aportes fueron realizados en dos oportunidades respecto de dos textos distintos: AS III – VII: *Schema constitutionis De sacrorum alumnis formandis* (texto discutido en el aula el 22 abril 1963); y AS III – VIII: *Schema propositionum De institutione sacerdotali* (texto discutido en el aula a partir del día 16 de noviembre de 1964). Para consultar los textos de las fases antepreparatoria, preparatoria y conciliar consúltese PANIZZOLO, “*Optatam totius*”, 195-204.

¹⁸⁴ RIVERA DAMAS, AS III 8, 36.

¹⁸⁵ SILVA HENRÍQUEZ, ADP II, IV, 75-76.143.

3.2.1. Angelelli

El pensamiento de Enrique Angelelli sobre la formación de los presbíteros lo conocemos por dos textos. Uno corresponde a su presentación durante el Concilio¹⁸⁶. El otro, por unas notas tituladas: “Reflexionando mientras concluye el Concilio”¹⁸⁷, escrito terminado ya el Vaticano II. Nos detendremos en el primero, dado su valor oficial.

Angelelli tiene una visión global de la formación. Su planteamiento se ve favorecido por una noción eclesiológica unitaria, comunitaria e histórica de la Iglesia¹⁸⁸, en sintonía profunda con el *aggiornamento* del Concilio y, en especial, con las innovaciones teológicas de los documentos del Vaticano II que escudriñan en el ser de la Iglesia *ad intra* y *ad extra*. El beato argentino pone la formación al servicio de una Iglesia que revisa su pertinencia histórica¹⁸⁹.

Para Angelelli, la misión de la Iglesia de anunciar en la historia el Evangelio obliga a superar “las graves dificultades (de la formación) en sus estructuras y métodos”¹⁹⁰. Estas dificultades se superan, en la mente del obispo, si se tiene en cuenta que el sacerdocio es único, a saber, que se ejerce “en unidad de acción apostólica de un solo Presbiterio, con el Obispo, con respecto a los seminaristas y alumnos religiosos”¹⁹¹. El mayor desafío para Angelelli es iniciar a los seminaristas en una Iglesia que se integra mediante la participación de sus diversos miembros y el cumplimiento de sus distintas funciones. En definitiva, “será deber de los sacerdotes formar Comunidades Cristianas y laicos apostólicos y misioneros, que testifiquen el rostro evangélico de la Iglesia de Cristo”¹⁹².

Tal integración debe darse, en primer lugar, en la persona en los mismos formandos. Son varios los aspectos que en ellos deben ser conjugados:

“El seminario debe formar al sacerdote en diversos aspectos, humano, intelectual, espiritual y pastoral, para que así se forme su mentalidad y personalidad sacerdotal, no sólo por las categorías fundamentales de valores absolutos, permanentes y eternos, sino

¹⁸⁶ ANGELELLI, AS III, VIII, 245-247. Este discurso no fue leído en el aula, pero constituye uno de los documentos con que se reaccionó al *Schema propositionum De institutione sacerdotali* (presentado el 12 de noviembre de 1964).

¹⁸⁷ Véase LUIS O. LIBERTI (Introd.), “Reflexionando mientras concluye el Concilio”, en *Palabras de tierra adentro. Mons. Enrique Angelelli y la buena noticia del Reino de Dios en la Rioja (1968-1976)* (Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires 2019) 21-36.

¹⁸⁸ Las contribuciones y traducciones de los textos de los obispos argentinos han sido recogidas en el libro de LUIS O. LIBERTI, *La participación de los obispos de Argentina en los esquemas del Concilio Vaticano II. Decretos y declaraciones conciliares*, III (Editorial Guadalupe, Buenos Aires 2017).

¹⁸⁹ El obispo Enrique Angelelli ha sido beatificado recientemente por el papa Francisco el día 27 de abril de 2019.

¹⁹⁰ ANGELELLI, AS III, VIII, 245. En LIBERTI (Introd.), “Reflexionando mientras concluye el Concilio”, sostiene: “Vivíamos como en una fortaleza, regocijándonos con la posesión de la Verdad, con la mirada puesta en el exterior para descubrir a los enemigos de esa verdad y enderezar nuestras baterías apologéticas para condenarlos, aniquilarlos, destruirlos y triunfalmente regresar a nuestra fortaleza, orgullosos de haber hecho la gran obra evangélica. Gustando nuestros ritos y nuestras ceremonias pontificales, entre pocos, los elegidos, los seleccionados del mundanal ruido en un idioma que solamente lo comprendíamos nosotros y que importaba poco que lo comprendieran los del pueblo, otros amigos de defender nuestros propios derechos siempre creyendo que eran los derechos de Dios, el mundo era el enemigo de nuestra salvación y con este principio así absoluto, construimos nuestros andamiajes de *formación sacerdotal* y cristiana, de nuestras instituciones y asociaciones; mirábamos al hombre como objeto no de amor, sino de conquista triunfalista” (p. 34).

¹⁹¹ ANGELELLI, AS III, VIII, 245.

¹⁹² ANGELELLI, AS III, VIII, 245.

también por categorías relativas, de tiempo y espacio, de encarnación, adaptación y progreso¹⁹³.

Esta integración, sin embargo, se cumple cuando ella tiene lugar en la Iglesia en la cual el seminarista participa e interactúa, Iglesia en la cual hay muchos integrantes y diversas funciones. Angelelli lamenta la formación individualista que suelen recibir los seminaristas. Esta, a su juicio, se debe a una falta de diálogo en los mismos seminarios e institutos religiosos¹⁹⁴. Por ello, demanda de la formación poner en relación a seminaristas y religiosos; pide que se fomenten encuentros “entre seminaristas y alumnos de los religiosos para que así, desde los años de formación, se fundamenten los vínculos de unidad en la caridad; sean conscientes que asumirán el mismo sacerdocio, aunque el ejercicio será con responsabilidades diversas en el Pueblo de Dios”¹⁹⁵. También demanda encuentros entre los formadores de los seminaristas y de los religiosos; del mismo seminario como comunidad sacerdotal, especialmente de los moderadores y los profesores, espera que creen un clima de familia y de “verdadera consideración de sus personas”¹⁹⁶. Toda la Comunidad del Seminario debiera ser para sí misma y para la diócesis testimonio de su origen pascual, mediante la celebración eucarística que la une en la caridad.

Por otra parte, esta misma visión orgánica de la Iglesia y de la formación, hace que Angelelli pida no fundar seminarios mayores donde no haya personal de calidad y suficiente que los dirijan. Y, sobre los seminarios menores, solicita atención por tratarse de una tarea delicada.

La concepción que Angelelli tiene de la formación al interior de una Iglesia unida por el amor y el diálogo entre sus diversos miembros, se expresa con suma claridad en su propuesta final:

“se constituyan comisiones en cada Conferencia Episcopal, que sean auxiliares de los obispos, referentes a instituciones que deben formar sacerdotes. Que estén presentes: Obispos, Moderadores de los seminarios y de Institutos Religiosos, teólogos, sacerdotes que trabajan en la pastoral, juristas, psicólogos, sociólogos, laicos experimentados y representantes de la familia”¹⁹⁷.

Todo lo dicho hasta aquí sobre la integración personal de los seminaristas al interior de una incorporación dinámica en la Iglesia, tiene como paradigma y factor último de realización un componente teológico. En los estudios los seminaristas han de encontrar el fundamento de la unidad de la Iglesia en la “Sagrada Escritura, en los Santos Padres y en la Teología”¹⁹⁸. Angelelli ancla la necesidad de reforma de la formación en Cristo: “El mismo Verbo eterno se adecuó también a esas categorías (temporales) en su Encarnación y en la Obra de la Redención”¹⁹⁹. Su

¹⁹³ ANGELELLI, AS III, VIII, 245.

¹⁹⁴ En LIBERTI (Introd.), “Reflexionando mientras concluye el Concilio” afirma: “La formación sacerdotal tenida hasta ahora ha llevado a que vivamos aislados, creyendo que el dialogar es falta de obediencia o respeto, que solo rigen las categorías permanentes y eternas sin tener en cuenta el hecho de la Encarnación en cada hombre, en cada realidad existencial, por eso que somos duros, insensibles, incapaces de comprender, tanto en Obispos como en sacerdotes, los mismos que exigimos el diálogo y la comprensión, cuando actuamos contratamos a nuestros hermanos, somos los testigos del individualismo y de la indiferencia” (p. 29).

¹⁹⁵ ANGELELLI, AS III, VIII, 245-246.

¹⁹⁶ ANGELELLI, AS III, VIII, 246.

¹⁹⁷ ANGELELLI, AS III, VIII, 247.

¹⁹⁸ ANGELELLI, AS III, VIII, 245.

¹⁹⁹ ANGELELLI, AS III, VIII, 245.

opinión final sobre el esquema de *Optatam totius* es también teológica. Angelelli demanda que se presenten “de un modo más claro todos los elementos de formación en relación a Cristo, al Obispo, al Presbiterio, al Pueblo cristiano, al mundo de hoy, como se encuentra en los esquemas *sobre la Iglesia y sobre la Iglesia y mundo actual*, en la constitución *sobre la liturgia*, para que aparezca, verdaderamente, el Hombre de Dios y el Hombre de los Hombres”²⁰⁰.

3.2.2. *Énfasis en la formación en otros obispos latinoamericanos*

Para los demás obispos latinoamericanos, la renovación en la formación de los sacerdotes tiene enorme importancia porque de los sacerdotes depende en buena medida la implementación del Concilio²⁰¹. Así se entiende la gran preocupación del obispo Eduardo Pironio en que las actuales estructuras de los seminarios no respondan a “las necesidades del mundo ni a la psicología de los jóvenes de este tiempo”²⁰².

Para los latinoamericanos toda la formación debiera impregnarse de un sentido apostólico²⁰³; para algún obispo, incluso un sentido misionero²⁰⁴. Durante ella, los seminaristas tendrían que aprender a “conocer los ‘signos de los tiempos’ y a escuchar la voz del Espíritu que habla en la Iglesia y en el mundo”²⁰⁵. Tendrían que capacitarse para el diálogo ecuménico²⁰⁶ y con los contemporáneos²⁰⁷. Un seminarista debiera desarrollar amor por la Iglesia y por los seres humanos; que el ser hombre de Dios se traduzca en ser un “hombre de la Iglesia”²⁰⁸. Los seminaristas han de ser formados para desempeñar el sacerdocio jerárquico, lo cual significa que llegarán un día a cumplir el oficio del sacerdocio de Cristo, fundamento también del sacerdocio de todo el Pueblo de Dios²⁰⁹. Ellos han de ser un día pastores de almas²¹⁰.

Se confirma la necesidad de los seminarios. En estos debiera primar un clima de “serenidad, diálogo, confianza”²¹¹. Los obispos llaman la atención sobre los ambientes que a veces pueden darse en ellos, en especial les preocupan regresos infantilizantes²¹². A algún obispo le inquieta la falta de disciplina que puede darse en ellos²¹³.

Acerca del período de los estudios, los obispos tienen en consideración los estudios mismos y la formación de los seminaristas en cuanto personas que pueden llegar a optar, y ser elegidos, para ser sacerdotes. La filosofía es una etapa para la evolución de la vocación cristiana²¹⁴. El estudio de la teología debiera favorecer la unidad de la instrucción intelectual, de una profunda vida espiritual y de la vida apostólica²¹⁵. La vida espiritual tendría que estar

²⁰⁰ ANGELELLI, AS III, VIII, 246-247.

²⁰¹ PIRONIO, AS III, VIII, 324.

²⁰² PIRONIO, AS III, VIII, 325.

²⁰³ PIRONIO, AS III, VIII, 326; CONFERENCIA DE OBISPOS DE COLOMBIA, AS III, VII, 943.

²⁰⁴ ZORZI, AS III, VIII, 24-25.

²⁰⁵ PIRONIO, AS III, VIII, 326.

²⁰⁶ SILVA SANTIAGO, ADAP II, VII, 54.

²⁰⁷ BARROS CÁMARÁ, AS III, VII, 703.

²⁰⁸ CONFERENCIA DE OBISPOS DE BRASIL, AS III, VII, 943.

²⁰⁹ CONFERENCIA DE OBISPOS DE BRASIL, AS III, VII, 942.

²¹⁰ AGUSTÍN HERRERA, AS III, VII, 856; AZCÁRATE, AS III, VIII, 47-248; GROTTI, AS IV, IV, 202.

²¹¹ PIRONIO, AS III, VIII, 325.

²¹² OBISPOS DE MÉXICO, AS III, VII, 946.

²¹³ RIVERA DAMAS, AS III, VIII, 27.

²¹⁴ PIRONIO, AS III, VIII, 326.

²¹⁵ PIRONIO, AS III, VIII, 326.

centrada en el misterio pascual de Cristo²¹⁶. Debiera ser intensa y llevar a la madurez²¹⁷. Por esto se hace necesario asegurar una dirección espiritual de calidad²¹⁸. La formación en su conjunto ha de orientarse en un sentido pastoral²¹⁹.

Por otra parte, en cuanto a los estudios de la filosofía, estos no debieran separárselos de los de la teología. Entre ambas disciplinas tendría que darse una intercomunicación²²⁰. Los obispos relevan la penetración en la Palabra de Dios en la cual es posible adentrarse en la persona del Verbo de Dios²²¹. En la Sagrada Escritura, para ellos, se encuentra el meollo de la teología²²². Es su fuente por excelencia²²³. El obispo Caggiano, a propósito de los estudios en general, da una enorme importancia a Santo Tomás²²⁴. Además, a Caggiano le preocupa la fragmentación de la teología en muchas áreas²²⁵. Los obispos también aprecian el estudio de otras disciplinas. De los estudios de estas dependerá en buena medida la renovación que se busca²²⁶. Aun se valoran el latín²²⁷. Pero algún obispo piensa que debiera revisarse su exigencia en los seminarios si de veras se quiere establecer un diálogo de la jerarquía eclesiástica con los fieles cristianos²²⁸.

Una de las mayores preocupaciones de los episcopados latinoamericanos a lo largo de décadas ha sido la escasez de sacerdotes. De aquí que durante el Concilio ellos manifiesten vivamente su interés por la pastoral vocacional²²⁹. Se requiere orar por las vocaciones²³⁰. En su selección, se pide que se tenga en cuenta la salud física y psíquica de los jóvenes²³¹. Asimismo, valorándose el recurso a los test de psicología y psiquiatría, se pide relativizar su importancia, pues ha de cuidarse el origen sobrenatural de las vocaciones²³². Esta selección puede hacerse en una especie de noviciado, pero debe continuar a lo largo de la formación antes de la ordenación²³³.

En estrecha relación con la promoción de vocaciones, se acusa en los obispos una preocupación por los seminarios menores²³⁴. En estos se ha de atender a la vocación cristiana de los adolescentes en general²³⁵. No todos ellos optarán por el sacerdocio. Por lo cual, deben

²¹⁶ PIRONIO, AS III, VIII, 326.

²¹⁷ SILVA SANTIAGO ADAP II, VII, 352-356; BARROS CÁMARA, AS III, VII, 704.

²¹⁸ CONFERENCIA DE OBISPOS DE ARGENTINA, AS III, VII, 941.

²¹⁹ OBISPOS DE MÉXICO, AS III, VII, 946.

²²⁰ PIRONIO, AS III, VIII, 326.

²²¹ PIRONIO, AS III, VIII, 326.

²²² OBISPOS DE MÉXICO, AS III, VII, 946.

²²³ CAGGIANO, AS III, VIII, 15.

²²⁴ CAGGIANO, AS III, VIII, 14-16.

²²⁵ CAGGIANO, AS III, VIII, 15.

²²⁶ OBISPOS DE MÉXICO, AS III, VII, 946.

²²⁷ ZORZI, AS III, VIII, 24.

²²⁸ CONFERENCIA DE OBISPOS DE BRASIL, AS III, VII, 943.

²²⁹ CONFERENCIA DE OBISPOS DE COLOMBIA, AS III, VII, 943; OBISPOS DE VENEZUELA, AS III, VII, 948; HERRERA, AS III, VII, 857.

²³⁰ CONFERENCIA DE OBISPOS DE ARGENTINA, AS III, VII, 940.

²³¹ OBISPOS DE MÉXICO, AS III, VII, 945.

²³² AZCÁRATE, VIII, VIII, 247-249; OBISPOS DE MÉXICO, AS III, VII, 946.

²³³ CONFERENCIA DE OBISPOS DE BRASIL, AS III, VII, 942.

²³⁴ PIRONIO, AS III, VIII, 325.

²³⁵ PIRONIO, AS III, VIII, 325.

salir provistos “para la vida ordinaria”²³⁶. Su formación debiera ser completa²³⁷. Y ha de tenerse cuidado de no separárselos demasiado de sus familias y del mundo²³⁸.

La formación de la personalidad de los seminaristas ha de ser integral²³⁹. “Se propone agregar que es necesario desarrollar la personalidad del seminarista ubicándolo en la vida comunitaria, en particular insistiendo en lo que respecta a la delicadeza auténtica de la conciencia y en la responsabilidad”²⁴⁰. Obviamente la formación para la castidad ha de ser motivo de especial atención²⁴¹. Preocupa el ejemplo negativo que algunos sacerdotes pueden dar a los seminaristas, hablando mal del obispo²⁴². Los seminaristas habrán de tener una actitud cuidadosa ante el mundo. Se espera que su inserción en él sea cauta²⁴³. En suma, de la formación integral depende la idoneidad de los sacerdotes para la misión²⁴⁴.

Entre varios otros asuntos acerca de la formación, son de mencionar: formación de formadores, superiores y profesores²⁴⁵; un año de práctica pastoral durante la formación²⁴⁶ y un año de pos seminario para ensayo pastoral²⁴⁷; la formación permanente del clero²⁴⁸; la necesidad de erigir seminarios regionales, cuando no sea posible levantar uno de calidad²⁴⁹; y la ausencia en los documentos de la Virgen, la Madre del Sumo y Eterno sacerdote y, por ende, “la madre del sacerdote”²⁵⁰.

Los obispos latinoamericanos, por último, demandan al Concilio no entrar en detalles en el documento que se ha de promulgar, pues las conferencias y los obispos locales debieran ocuparse de ellos²⁵¹.

3.3. Resultado final: *Optatam totius*

La contribución de los obispos latinoamericanos reseñada anteriormente ha podido incidir en el documento final sobre la formación de los presbíteros, pero es difícil establecer exactamente en qué, pues el texto de *Optatam totius* es resultado de todos los obispos del mundo. Es muy probable además —y esto debieran confirmarlo otras investigaciones de este género— que los *consilia et vota* de los otros obispos del mundo hayan sido parecidos a los de los latinoamericanos. Por entonces, la Iglesia presente en varios países era más homogénea que la actual. Otro asunto general a considerar, es tener en cuenta la abrumadora mayoría con que fue aprobado el

²³⁶ OBISPOS DE MÉXICO, AS III, VII, 946.

²³⁷ PIRONIO, AS III, VIII, 325.

²³⁸ PIRONIO, AS III, VIII, 325.

²³⁹ OBISPOS DE MÉXICO, AS III, VII, 946.

²⁴⁰ CONFERENCIA DE OBISPOS DE ARGENTINA, AS III, VII, 940.

²⁴¹ OBISPOS DE MÉXICO, AS III, VII, 946.

²⁴² Saboia Bandeira, AS III, VII, 899.

²⁴³ OBISPOS DE MÉXICO, AS III, VII, 946.

²⁴⁴ CAGGIANO, AS III, VIII, 14.

²⁴⁵ OBISPOS DE MÉXICO, AS III, VII, 946; CONFERENCIA DE OBISPOS DE ARGENTINA, AS III, VII, 941.

²⁴⁶ CONFERENCIA DE OBISPOS DE COLOMBIA, AS III, VII, 943.

²⁴⁷ OBISPOS DE MÉXICO, AS III, VII, 946.

²⁴⁸ OBISPOS DE MÉXICO, AS III, VII, 947, SILVA HENRÍQUEZ AS III, VII, 816.

²⁴⁹ OBISPOS DE MÉXICO, AS III, VII, 947.

²⁵⁰ ZORZI, AS III, VIII, 25.

²⁵¹ PIRONIO, AS III, VIII, 325; RIVERA DAMAS, AS III, VIII, 27; BARROS DE CÂMARA, AS III, VII, 704; DAMMERT, AS III, VII, 832.

documento²⁵². Es decir, los obispos de lugares y culturas muy distintos se sintieron identificados con un documento que elaboraron en conjunto.

No obstante la dificultad para distinguir el aporte latinoamericano en *Optatam totius*, es posible reconocer en su texto algunos asuntos que, como resultado de esta investigación, tenían mayor relevancia para la Iglesia de América Latina. Es de mencionar, por de pronto, el deseo de una reforma en la formación de los presbíteros, coincidente con la intención principal de Juan XXIII y del mismo Vaticano II. Entre las cuestiones a destacar, deben considerarse, además, las siguientes.

3.3.1. La orientación pastoral de la formación

Existe una completa coincidencia de *Optatam totius* con los deseos y peticiones de los latinoamericanos de orientar los más diversos aspectos de la formación en una perspectiva pastoral. La pastoralidad, clave hermenéutica del Vaticano II, asomaba ya entre los latinoamericanos como un asunto necesario y prioritario. Ella se hacía sentir en la petición al Concilio de dejar a las conferencias locales encargarse de una serie de determinaciones específicas. *Optatam totius*, acoge esta petición, con estas palabras:

“No pudiéndose dar más que leyes generales para tanta diversidad de gentes y de regiones, en cada nación o rito establézcanse ‘unas normas peculiares de formación sacerdotal’ que han de ser promulgadas por las Conferencias Episcopales, y revisadas en tiempos determinados, y aprobadas por la Sede Apostólica; en virtud de dichas normas, se acomodarán las leyes universales a las circunstancias especiales de lugar y de tiempo, de manera que la formación sacerdotal responda siempre a las necesidades pastorales de las regiones en que ha de ejercitarse el ministerio” (OT 1).

Este verdadero mandato de *Optatam totius* ha podido potenciar las modificaciones que los episcopados introdujeron en la formación de los seminaristas y en la redacción de unas normas adecuadas en cada país²⁵³.

3.3.2. Atención a los acontecimientos actuales

Como expresión concreta de lo anterior, los latinoamericanos han podido ver en *Optatam totius* una confirmación a su intención de abrirse a los nuevos tiempos. La apertura a la filosofía y las ciencias modernas deseada por los latinoamericanos, en virtud de las cuales los sacerdotes se capacitan para dialogar con el mundo, fue sumamente reforzada por este decreto del Vaticano II. Lo dice con estas palabras:

“Las disciplinas filosóficas hay que enseñarlas de suerte que los alumnos se vean como llevados de la mano ante todo a un conocimiento sólido y coherente del hombre, del mundo y de Dios apoyados en el patrimonio filosófico siempre válido, teniendo también

²⁵² El documento fue aprobado el 28 de octubre de 1965 con 2.321 *placet* y 3 *non placet*.

²⁵³ Estas son las *ratio*. Cada conferencia episcopales latinoamericana ha debido redactar la suya. En una investigación personal aparte y en curso, consta que los siguientes países tienen la suya: Argentina, Chile, Uruguay, Brasil, Venezuela, México, Colombia y República Dominicana.

en cuenta las investigaciones filosóficas de los tiempos modernos sobre todo las que influyen más en la propia nación, y del progreso más reciente de las ciencias, de forma que los alumnos, bien conocida la índole de la época presente, se preparen oportunamente para el diálogo con los hombres de su tiempo” (OT 15).

El obispo Pironio había exigido explícitamente la necesidad de discernir los signos de los tiempos. Esta petición caracterizará la recepción del Concilio en el continente y, en particular, el documento sobre la Formación del Clero de la Conferencia general del episcopado reunido en Medellín.

3.3.3. Seminarios y estudios de calidad

Si la formación pastoral habría de responder a los requerimientos de la época, los latinoamericanos y el Vaticano II también demandaron mejorías y reformas en los programas de estudio. De estas, probablemente la más importante, ha sido el reconocimiento de la centralidad de la Sagrada Escritura tanto para la vida espiritual de los seminaristas como para el estudio de la teología. *Optatam totius* sostiene: “Fórmense con diligencia especial los alumnos en el estudio de la Sagrada Escritura, que debe ser como el alma de toda la teología” (OT 16).

Por otra parte, el decreto conciliar confirma y refuerza la aspiración de los latinoamericanos de contar con seminarios bien organizados y con formadores y profesores idóneos. Al igual que los latinoamericanos, *Optatam totius* desaconseja seminarios pequeños en beneficio de seminarios comunes o regionales mejor dotados (OT 7). El Vaticano II sintoniza con los obispos del continente al considerar ley suprema una “sólida formación de los alumnos” (OT 7).

3.3.4. Otros asuntos de interés convergente

- Dado que una de las preocupaciones mayores a propósito de la pastoral de la Iglesia era -y ha sido por muchos años- la escasez de sacerdotes, la pastoral vocacional adquiere, sobre todo para *Optatam totius*, una enorme importancia (OT 2-3)²⁵⁴.
- El decreto, bastante más que los obispos latinoamericanos, pone énfasis en la formación espiritual de los seminaristas como principio de unión con Cristo y de integración de los aspectos humanos, disciplinares, intelectuales y pastorales de su personalidad (OT 4 y 8).
- Se confirma la validez de los seminarios menores, pero se exige poner una especial atención al desarrollo de la personalidad de adolescentes que no necesariamente llegarán a ser sacerdotes (OT 3).

²⁵⁴ Téngase en cuenta que una sección de *Optatam totius* dedicada al tema vocacional proviene del documento *De vocationibus ecclesiasticis fovendis*. Este, junto con *De sacerdotum alumnis formandis*, constituyen la base de la redacción del decreto conciliar.

- Se relativiza en *Optatam totius* la preocupación por capacitar a los seminaristas para refutar errores, antes bien se desea una apertura a ver lo bueno en otras tradiciones (OT 16).

El Concilio hace suyas inquietudes muy significativas del obispo Angelelli como la de localizar la formación al interior de una Iglesia en proceso de actualización; de entender que existe una unidad en el sacerdocio (OT Proemio); y que la formación de los seminaristas debe radicar en Cristo (OT 8) y en el misterio de la Iglesia (OT 9).

No debe dejar de decirse que, en definitiva, *Optatam totius* completó y mejoró con creces el aporte de los obispos latinoamericanos. Hay asuntos importantes de *Optatam totius* que no aparecen entre las contribuciones de los obispos de América Latina o son muy poco mencionados. No se dice nada de la importancia de una observancia interior, por convicción personal, de la disciplina en los seminarios. Poco se dice del obispo como padre para los seminaristas²⁵⁵. Solo un obispo demanda que los estudios sean motivados por un amor por la verdad²⁵⁶. No se subraya en la formación de los seminaristas que deba valorarse las obligaciones y dignidad del matrimonio²⁵⁷. Salvo Angelelli, no se da importancia en ella a la dimensión evangélica²⁵⁸. Nada se dice de seminaristas que han de aprender a vivir su vida en clave trinitaria. *Optatam totius*, por el contrario, aunque lo hace de un modo sucinto (OT 8), da una clave espiritual decisiva para comprender para que la formación sea, en primer lugar, una autoformación y un crecimiento personal responsable de los seminaristas y que se verifique como seguimiento de Cristo en vista de compartir su misión de advenimiento del reinado de Dios, reino por el cual lo mataron y razón del Padre para resucitarlo.

4. RECEPCIÓN DEL DECRETO CONCILIAR «OPTATAM TOTIUS» EN LAS CONFERENCIAS GENERALES DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO²⁵⁹

Resumen

Esta publicación se aboca a la recepción que las últimas conferencias generales del episcopado latinoamericano y caribeño han hecho de Optatam totius, el documento conciliar que aborda la formación del clero. Da una especial importancia a Medellín, pues esta debió ser la conferencia que debía actualizar la enseñanza conciliar en el continente, lo cual cumplió al dedicar al tema un capítulo entero. Medellín, no obstante sus límites, demandó que se capacitara a los seminaristas en el discernimiento de los signos de los tiempos. Sin embargo, las siguientes conferencias de Puebla, Santo Domingo y Aparecida se fueron alejando progresivamente de esta innovación y del decreto mismo del Concilio. Por tanto, no ha de afirmarse fácilmente que

²⁵⁵ SILVA HENRÍQUEZ, ADP II, IV, 75.

²⁵⁶ BARROS DE CÂMARA, AS III, VII, 704.

²⁵⁷ RIVERA DAMAS, AS, III, VIII, 36.

²⁵⁸ ANGELELLI, AS III, VIII, 245.

²⁵⁹ Jorge Costadoat, "Recepción del decreto conciliar «Optatam totius» en las conferencias generales del episcopado latinoamericano", *Estudios eclesíasticos*, vol. 97, núm. 380 (2022), 45-71.

la Iglesia de América Latina y el Caribe haya hecho una recepción creativa de Optatam totius, como suele decirse de la recepción latinoamericana del Vaticano II en general.

4.1. Introducción

La recepción de *Optatam totius* (OT) en América Latina tiene dos ámbitos. Uno es el de la implementación del decreto conciliar en los seminarios y casas de formación. Es decir, el ámbito práctico. Este artículo no tratará de este. En cambio, se abocará al campo de los documentos. En estas materias se distinguen los textos de los teólogos y las llamadas *rationes*, estas son los documentos que las conferencias episcopales nacionales han debido redactar sobre la formación del clero²⁶⁰, como lo manda hacer *Optatam totius* 1. En esta investigación, empero, se indagará en una tercera clase de textos, los de los obispos de las conferencias episcopales de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida²⁶¹.

La división de dos partes de esta investigación se justifica porque ha sido Medellín la conferencia que ha debido ocuparse de la recepción del Concilio en América Latina. Las otras conferencias también lo han hecho. Por ello la recepción de *Optatam totius* se enriquece si se da importancia a Medellín en relación a la recepción que los documentos de Puebla, Santo Domingo y Aparecida fueron haciendo, o no, de la II Conferencia.

Por de pronto conviene advertir que el concepto de recepción, no siendo el objeto de este estudio, constituye el horizonte de la búsqueda²⁶². Por esto se hace necesario decir una palabra a su respecto. En esta investigación se tendrá en cuenta que, antes que ser fieles a textos, la recepción en teología es sobre todo la acogida del Evangelio que la Iglesia proclama por generaciones. En el caso de los escritos que lo transmiten, estos son letra muerta mientras la Iglesia no se convierta a lo que Dios quiere decirle en el presente²⁶³. La Tradición de la Iglesia es la recepción el Evangelio²⁶⁴. Lo es en virtud del Espíritu que le hacer ser fiel a lo recibido del pasado y a la anticipación creativa que ella haga del acontecimiento escatológico. La creatividad es inherente a cualquier recepción. La recepción es una actividad eclesial espiritual antes que

²⁶⁰ Sobre esta materia convendrá consultar el artículo de Ricardo Mauti “La recepción de *Optatam totius* en las *rationes* de la Iglesia de América Latina”, en vías de publicación.

²⁶¹ Rodrigo Polanco. “Concepto teológico de recepción con vistas a su aplicación al desarrollo posterior al Concilio Vaticano II”. *Teología y vida* 54 (2013): 224; Rodrigo Coppe Caldeira. “O Concílio Vaticano II, sua hermenêutica e recepção”. *Estudos teológicos* 55, n.º 1 (2015): 60-75.

²⁶² Cf. Pedro Trigo. “Recepción del Vaticano II a los cincuenta años de su apertura”. *Iter* 23, n.º 57-58 (2012): 15-23; Víctor Codina. “Recepción del Concilio Vaticano II en América Latina”. *Mensaje* 62, n.º 625 (dic. 2013): 28-29; José Aldunate. “Recepción del Concilio Vaticano II por la Iglesia Chilena”. *Reflexión y liberación* 26, n.º 107 (oct.-nov. 2015): 16-21; Alfonso Guerrero. “La recepción del Concilio en América Latina”. *ITER*, n.º1 (1995): 35-46; Ernesto Valiente. “The reception of the Vatican II in Latin America”. *Theological Studies* n.º 73 (2012): 823; Robert Pelton. “The reception of Vatican II in Latin America: A North American perspective”. *Theological Studies* 74, n.º 4 (2013): 824-823; Rafael Luciani. “Medellín fifty years later: From development to liberation”. *Theological Studies* 79, n.º 3 (2018): 566-89; José de Jesús Legorreta Zepeda. “La recepción latinoamericana del Concilio en los documentos de las conferencias generales del episcopado latinoamericano: de Medellín a Aparecida”. *Christus* 77, n.º 802 (2014): 11-20; Richard Arce. “Concilio Vaticano II - 50 años: el proceso de su recepción en América Latina”. *Nuevamérica*, n.º 137 (2013): 24-29; Virginia Azcuy. “La recepción del Concilio Vaticano II en el pueblo de Dios. Testimonios sobre la renovación desde las formas de vida”. *Revista Teología* 50, n.º 112 (2013): 203-49; J. Míguez Bonino. “The Reception of Vatican II in Latin America”. *Oicumene* 37, n.º 3 (1985): 266-74.

²⁶³ Cf. Eduardo Silva. “Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica”. *Teología y vida* 46 (2005): 191-196.

²⁶⁴ Cf. Jorge A. Scampini y Carlos Federico Schickendantz. *La recepción teológica del Concilio Vaticano II*. Buenos Aires: Agape-Guadalupe, 2015, 43.

fidelidad a los textos que la hacen inteligible. El texto rige la comprensión del Evangelio, pero el Evangelio, a su vez, funge de criterio de interpretación, en nuestro caso, del texto conciliar. Este, en la medida en que es un documento espiritual, estimula nuevas experiencias y nuevos textos que las contengan. De aquí que los abusos en la interpretación del Concilio pueden referirse a un irrespeto de sus documentos, pero también a una falta de creatividad.

En este estudio se han tenido en cuenta criterios de recepción extraídos obviamente de los mismos documentos conciliares. Por ejemplo, la prioridad que *Presbyterorum ordinis* (4) y *Optatam totius* (4) dan al deber de los sacerdotes de anunciar la Palabra en la formación de los seminaristas, y a la formación bíblica correspondiente (*Optatam totius* 16). Se ha atendido también a la estrecha relación pedida entre los estudios de filosofía y teología como condición para comprender el mundo actual y dialogar con los contemporáneos (*Optatam totius* 14-15).

También se considerará la perspectiva que ofrece el estudio de los *consilia et vota* que los obispos latinoamericanos enviaron a Roma con motivo de la convocación del Vaticano II, lo mismo que sus intervenciones durante el Concilio²⁶⁵. Otro antecedente conciliar útil es el documento de la I Conferencia general de episcopado reunida en Río de Janeiro (1955). En él se dan orientaciones importantes para la formación del clero. Las comparaciones entre el tiempo anterior y posterior al Concilio ayudan a evaluar el sentido de los cambios.

Asimismo, ayudará la consideración que se haga de las normas creadas por las conferencias episcopales nacionales contenidas en las *rationes* en las últimas cinco décadas. Una pregunta importante a este respecto es acaso estas, y las mismas conferencias posteriores a Medellín, han hecho suyo o no el texto de *Optatam totius*. En todo caso, es de mencionar la enorme importancia que ha tenido en este período *Pastores dabo vobis*²⁶⁶.

En fin, al momento de discernir la fidelidad de la Iglesia latinoamericana a las sugerencias y requerimientos de *Optatam totius*, debe considerarse la recepción en conjunto que esta Iglesia ha hecho del Concilio. Bien parece que en la recepción regional del Vaticano II los asuntos en cuestión han podido influirse unos a otros y, por lo mismo, los frutos más importantes también debieran hacer de criterios de juicio. Por esto se tendrá en cuenta aquí la “opción por los pobres”. Esta representa simbólicamente la recepción que la Iglesia en América Latina ha hecho del Vaticano II²⁶⁷. Cabe, en consecuencia, preguntarse en qué medida se ha querido en estas conferencias que en la formación del clero tenga un lugar la práctica de la caridad y la lucha por la justicia. La Iglesia latinoamericana misma, sus comunidades y los esfuerzos teológicos por reflexionar su situación histórica a la luz de la Palabra de Dios, ha entendido que es esencial hacer suyos los sufrimientos y las alegrías de los latinoamericanos (GS 1). Si esto no fuera decisivo en la formación del clero, habría que sospechar que algo falla. La opción por los pobres es un lugar de observación muy importante para la recepción de *Optatam totius* en América Latina.

²⁶⁵ Cf. Jorge Costadoat. “Contribución de los obispos latinoamericanos a la confección de *Optatam totius*”. *Teología y Vida* 62/3 (2021): 389-423.

²⁶⁶ Cf. *supra*, Mauti, investigación en curso de publicación.

²⁶⁷ Cf. Valiente. “The reception of the Vatican II in Latin America”, 823; Pelton. “The reception of Vatican II in Latin America: A North American perspective”, 824-823; Luciani. “Medellín fifty years later: From development to liberation”, 566-89; Legorreta. “La recepción latinoamericana del Concilio en los documentos de las conferencias generales del episcopado latinoamericano: de Medellín a Aparecida”, 11-20; Arce. “Concilio Vaticano II - 50 años: el proceso de su recepción en América Latina”, 24-29; Azcuy. “La recepción del Concilio Vaticano II en el pueblo de Dios. Testimonios sobre la renovación desde las formas de vida”, 203-49; Míguez Bonino. “The Reception of Vatican II in Latin America”, 266-74.

4.2. La recepción de *Optatam totius* en el documento sobre la formación de Medellín²⁶⁸

El documento n° 13 de Medellín titulado Formación del clero (en adelante Formación), unas veces hace recepción explícita de OT, refiriendo a sus textos; otras, sin hacerlo de un modo explícito, se inspira en este documento. El objeto de nuestro artículo hace necesario avisar la existencia de otros capítulos de Medellín como son los dedicados a los Sacerdotes (n° 11) y a los Religiosos (n° 12).

En esta sección de la investigación se da cuenta de la dependencia más relevante de este documento n° 13 respecto de OT. Otros vínculos y tópicos serán simplemente mencionados. La conexión más profunda entre ellos es dar una orientación decididamente pastoral a la formación del clero (Formación 1 y 21). En este sentido, ambos textos están en línea con la intención de *aggiornamento* del Concilio ante el desafío pastoral que significa anunciar el Evangelio en las nuevas circunstancias históricas y ofrecer orientaciones pastorales a las iglesias de cada nación²⁶⁹.

4.2.1. Horizonte histórico

El mero título de la Conferencia de Medellín ayuda a interpretar el documento sobre la formación del clero: “Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina”. El documento Formación es encabezado por una cita de Pablo VI. “América Latina presenta una sociedad en movimiento, sujeta a cambios rápidos y profundos [Pablo VI, 23/11/65]”. Continúa el documento, especificando la tarea que compete a la Iglesia del continente: “Esto repercute sobre la misma Iglesia y le exige una postura frente a esa situación. La Iglesia Latinoamericana debe expresar su testimonio y su servicio en este continente, enfrentado con problemas tan angustiosos como los de la integración, desarrollo, profundos cambios y miseria” (Formación 1). En esta cita resuena una preocupación central presente en los otros documentos de Medellín. En América Latina, al igual que en los años del Concilio, se constata que un gran signo de los tiempos son los enormes cambios o transformaciones en todos los planos de la existencia humana; en el continente, ellos se expresan particularmente en cambios sociales²⁷⁰.

El documento Formación desea responder derechamente a la situación histórica. Sus autores, los obispos latinoamericanos, son conscientes de los problemas que la Iglesia tiene para enfrentar este desafío. A saber, escasez de sacerdotes y de vocaciones sacerdotales²⁷¹, y necesidad de formar ministros capaces de cumplir esta misión en este contexto y no en otro.

²⁶⁸ Cf. Agenor Brighenti. “Vaticano II - Medellín: intuições básicas e eixos fundamentais”. *Revista eclesialística brasileira* 69, n.º 273 (2009): 5-26; Fernando Verdugo. “Relectura de Medellín: desafíos actuales para la teología”. *Teología y vida* 59 (2018): 111-28; Francisco Taborda. “A conferencia de Medellín como recepção do Vaticano II”. *Perspectiva Teológica* 51, n.º 1 (2019): 115-32.

²⁶⁹ Cf. OT Proemio, 1, 15, 16, 19.

²⁷⁰ Cf. Medellín, Pastoral de las elites, 13.

²⁷¹ Formación, 1. En el documento Sacerdotes (3) no solo se lamenta la escasez, sino la mala distribución del clero. Dedicó, además, unas palabras a las personas que dejaron el ministerio (30).

4.2.2. Formación para “interpretar los signos de los tiempos”

El documento Formación contiene la mejor expresión de su criterio hermenéutico en estos términos:

“Procúrese en el seminario una reflexión continua sobre la realidad que vivimos, a fin de que se sepan *interpretar los signos de los tiempos*, y se creen actitudes y mentalidad pastorales adecuadas [OT 4; *Ecclesiam suam* 25]” (Formación 26)²⁷².

Esta exigencia de capacitar a los seminaristas para “interpretar los signos de los tiempos”, explica que Formación, en otro lugar, eche en falta un “equilibrio para *discernir* lo positivo de lo negativo en las novedades que surgen dentro de la vida de la Iglesia y del mundo” (Formación 4)²⁷³.

A efecto de discernir los signos de los tiempos se pide a la formación conceder mucha importancia al conocimiento de la Sagrada Escritura²⁷⁴. Los seminaristas deben desarrollar la “capacidad para escuchar fielmente la Palabra de Dios” (Formación 10). El estudio de las Escrituras en Medellín se ordena a la praxis:

“Se pide al sacerdote de hoy saber *interpretar habitualmente*, a la luz de la fe, las situaciones y exigencias de la comunidad. Dicha tarea profética exige, por una parte, la capacidad de comprender, con la ayuda del laicado, la *realidad* humana y, por otra, como carisma específico del sacerdote en unión con el obispo, *saber juzgar aquellas realidades* en relación con el plan de salvación” (Formación 10)²⁷⁵.

También la formación en ciencias humanas y en filosofía posee este mismo interés por responder al contexto histórico de aquellos años: “Hoy más que nunca es urgente actualizar los estudios de acuerdo con las orientaciones del Concilio, insistiendo en aquellos aspectos que atañen más particularmente a *la situación actual del continente*” (16)²⁷⁶. Es esta intención pastoral la que hace decir a los obispos de Medellín: “Dése una importancia particular al estudio e investigación de *nuestras realidades latinoamericanas* en sus aspectos religioso, social, antropológico y psicológico” (18)²⁷⁷.

²⁷² Resuenan aquí los textos de GS sobre estos signos de los tiempos (GS 4, 11, 44). También en PO la referencia a los “signos de los tiempos” es importante (PO 28). En las “ponencias” de inauguración de la Conferencia el tema es clave. La expresión también está presente en el documento Sacerdotes (28) de Medellín. Lo destacado con letra itálica es propio.

²⁷³ Lo destacado es propio.

²⁷⁴ Debe recordarse el lugar prioritario que OT 16 da al estudio de la Sagrada Escritura. Le llama “alma de la teología”. Es de mencionar, además, que los *consiglia et vota* de los obispos latinoamericanos también daban importancia a este tema. Los Obispos de México entienden que las Sagradas Escrituras constituyen “el meollo de la teología” (AS III, VII, 946). Cf. Antonio Barbieri, ADAP I/II, VII, 541; Manuel Marengo, ADAP I/II, VII, 50; Carlos Hartl, ADAP I/II, VII, 383; Juan T. Senner, ADAP I/II, VII, 108; Ignacio de Alba y Hernández, ADAP I/II, VI, 178; Enrique Angelelli, AS III/VIII, 245.

²⁷⁵ Cf. OT 4, 8, 16. Lo destacado es propio.

²⁷⁶ Lo destacado es propio. Cf. *Consiglia et vota*: Conferencia de obispos de Colombia, AS II/II, VII, 943; Conferencia de obispos de México, AS II/II, VII, 946; Eduardo Pironio, AS III/VIII, 326; Alfredo Silva Santiago, ADAP I/II, VII, 355; *Analyticus conspectus consiliorum*, ADAP-II-1, 626.

²⁷⁷ Lo destacado es propio.

Este requerimiento a la formación de capacitar personas para que puedan conocer la realidad hace que Medellín pida de los formadores y de los formandos una práctica pastoral. En el caso de estos, se demanda prepararlos “en algunos aspectos de particular importancia en nuestro continente latinoamericano: formación básica sobre Pastoral de conjunto, preparación para la iniciación y asistencia de las comunidades de base, conveniente información y entrenamiento en dinámica de grupos y relaciones humanas, información adecuada para la utilización de los medios de comunicación social [IM 16]” (Formación 21).

4.2.3. Presupuesto cristológico

Cristo es, para Medellín, el fundamento de una formación sacerdotal a la altura de los tiempos; es el criterio y la condición del discernimiento de los signos de los tiempos para el cual los seminaristas han de ser preparados. Según el documento Formación:

“El sacerdote, como Cristo, está puesto al servicio del pueblo. Esto pide de él, aceptar sin limitaciones las exigencias y las consecuencias del servicio a los hermanos y, en primer lugar, la de *saber asumir las realidades y "el sentido del pueblo" en sus situaciones y en sus mentalidades*. Con espíritu de humildad y de pobreza, *antes de enseñar debe aprender*, haciéndose todo a todos para llevarlos a Cristo [OT 4, 19; Pablo VI, *Ecclesiam suam* passim; Bogotá, 22/08/68]” (Formación 13)²⁷⁸.

A este propósito cabe notar que Formación, al igual que OT, no habla del sacerdote como de *alter Christus* o de un ministro que actúa *in persona Christi*, denominaciones corrientes en los años anteriores al Concilio. La expresión “como Cristo” de la cita anterior es interesante, pues pone en relación al ministro con las realidades del mundo actual y con el pueblo de Dios. Es más, pide de él una apertura tal que, en vez de enseñar a este pueblo, debiera disponerse a aprender humildemente de él y de los tiempos. La expresión paulina de hacerse “todo a todos” abre la posibilidad teológica de llegar a encontrar a Cristo en los otros y de ser evangelizados por los pobres²⁷⁹.

Además de esta indicación fundamental, el documento Formación establece que el seminario tiene como “razón de ser” hacerse cargo del “llamado” y de la “respuesta” de las vocaciones sacerdotales. Medellín, a este propósito, da como criterio central de la formación sacerdotal la “configuración” de los seminaristas con “Cristo cabeza”. Es así que pide de estos llegar a ser “conductores de hombres”. Esta es su tarea específica en relación al resto del pueblo de Dios. Su identidad, como enseña el Concilio, difiere de la de los demás bautizados esencialmente y no solo en grado. Pero él no es ya el Sumo y eterno sacerdote al servicio de un sacrificio, sino un “pastor” (Formación 17) que guía a pueblo con “caridad pastoral”. Es esta la que, en última instancia, justifica celibato. El motivo central de este es “la entrega a Cristo y con él a la Iglesia”. De aquí que se hace necesario dar los seminaristas unas “bases muy sólidas para vivirlo (el celibato) gozosamente en la plenitud del amor” (Formación 12).

²⁷⁸ Lo destacado es propio.

²⁷⁹ Cf. Puebla 910.

4.2.4. Omisiones importantes

En dependencia de OT, Medellín también da importancia a otras materias como, por ejemplo, a la capacidad para oír los llamados de Dios en general (24), a las vocaciones de compromiso con la Iglesia (25), a los sacerdotes extranjeros (30) y al trabajo en equipo (12). Medellín da enorme relevancia a la pastoral vocacional (23-25; cf. OT 12) y a los seminarios mayores (5-6). A los seminarios menores les dedica un número discreto (6b) en comparación con Puebla (870-872) y Santo Domingo (81). Aparecida, por su parte, no los menciona.

El documento n° 13, sin embargo, tiene omisiones mayores en relación a OT y a la realidad eclesial de aquellos años. Es necesario señalarlas:

- El documento latinoamericano no recoge la innovación conciliar de hacer del ministerio de la Palabra el principal de los ministerios sacerdotales. Es sabido que la discusión sobre el orden de los tria munera no fue casual. Expresamente se quiso que la proclamación del Evangelio (propia del profeta) fuera la primera responsabilidad del ministro ordenado. A esta seguiría la del culto (propia del sacerdote) y en último lugar la del gobierno (propia del rey). Esta novedad propia de PO y OT, respecto de tiempos en los cuales la identidad del sacerdote estribaba en la celebración de la eucaristía, fue enorme²⁸⁰.
- Formación refleja este cambio de un modo implícito. Reconoce, por cierto, que el estudio de las Sagradas Escrituras es decisivo. Sin embargo, esto no justifica que el servicio sacramental de los sacerdotes no se diga nada. El documento nunca menciona la eucaristía²⁸¹. No habla del culto, del sacrificio, de los sacramentos, de la cruz ni del misterio pascual. Por cierto, este fallo ha podido enervar a católicos que, hasta estos últimos años, han visto la II Conferencia con malos ojos. Tal vez sean estas omisiones las que explican que Medellín no haya sido recibido por las siguientes conferencias episcopales ni por las normas que las conferencias episcopales se han dado para la formación de los seminaristas, más que a modo de respetuoso saludo²⁸².
- El documento n° 13 de Medellín tampoco hace mención a la estrecha relación que OT quiso dar al estudio de la filosofía y la teología. Sabemos que esta es una de las condiciones fundamentales de la articulación de fe y razón, y de fe y cultura, sin la cual no es posible dialogar con la realidad contemporánea y los compromisos de la Iglesia en los cambios sociales tan queridos por Formación²⁸³. De la teología el

²⁸⁰ Cf. Gilles Routhier. "L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle". *Revue Théologique de Louvain* 41 (2010): 106.

²⁸¹ Alguna vez se refiere a la "liturgia" (10).

²⁸² Esta conclusión se extrae del artículo de Ricardo Mauti mencionado anteriormente (cf. *supra* nota 2).

²⁸³ Cf. Grant Kaplan. "The renewal of ecclesiastical studies: Chenu, Tübingen, and Theological Method in Optatam totius". *Theological Studies* 77, n.º 3 (2016): 587-589. Robert Barron, «The reception of Vatican II: a Book Excerpt by bishop Robert Barron». En <https://www.wordonfire.org/resources/blog/the-reception-of-vatican-ii-a-book-excerpt-by-bishop-robert-barron/18627> Consultado 22/04/2021.

documento no hace más que dos menciones rápidas, pero nada dice de la necesaria interrelación de esta con las ciencias sociales y la filosofía.

- Este documento no menciona nunca a Jesús de Nazaret, a su anuncio del reino a los pobres²⁸⁴ y a los motivos de su muerte. La denominación más importante, a su respecto, es la de “Cristo”. Debe decirse que, si como criterio de interpretación del Concilio la Iglesia latinoamericana ha hecho de la opción por los pobres su principal motivación, la cual encuentra en el mismo documento de Medellín una fuente decisiva (Cf. Documento sobre La pobreza de la Iglesia), llama la atención que Formación ignore esta referencia.
- Nunca *Formación* menciona a las mujeres. Es anacrónico demandárselo. Pero se trata de una falta que merece ser advertida en un documento tenido por progresista, ya que la exclusión de las mujeres en la Iglesia constituye un ejemplo en sub contrario de las señales históricas de la voluntad de Dios.

4.2.5. *Conclusión*

Hasta aquí ha podido verse que la recepción que Medellín hace de OT es compleja. En términos generales puede decirse que el documento sobre la Formación del clero es fiel a OT en los asuntos fundamentales. Visto todo en la clave de *aggiornamento* pastoral, este documento se deja llevar por OT. Lo cita a menudo. Lo más relevante es que continúa el impulso renovador que el texto conciliar le dio. Medellín desea formar sacerdotes que colaboren en la misión de la Iglesia de discernir en los acontecimientos históricos regionales la presencia de Dios.

Pero, como se ha visto, el documento no hace una mención explícita de una innovación conciliar clave. Omite referirse al reordenamiento de los *tria munera* en beneficio del deber del ministro ordenado de anunciar el Evangelio característico de PO y OT; olvida la importancia de su servicio sacramental y en especial la celebración de la Eucaristía; no relaciona estrechamente los estudios de las ciencias sociales, la filosofía y la teología, herramientas sin las cuales ha debido ser imposible discernir los signos de los tiempos; nada dice del Jesús de la historia y de su opción por los pobres; no menciona a los laicos ni a las mujeres.

En defensa de Formación el documento expresamente sostiene: “De acuerdo con lo anterior, teniendo en cuenta la situación latinoamericana, y sin pretender agotar todos los aspectos de la formación, que por otra parte se hallan contenidos en los documentos del Concilio Vaticano II y de la Santa Sede, ofrecemos a continuación algunas orientaciones pastorales” (Formación 8). El documento ha hecho una selección de asuntos en vista de encaminar la formación del clero en una dirección muy determinada.

²⁸⁴ Llama la atención que Medellín en este documento nunca mencione a los pobres, siendo que en otros documentos ellos constituyen un tópico fundamental.

4.3. Recepción de *Optatam totius* en Puebla, Santo Domingo y Aparecida

4.3.1. Puebla sigue aún la senda de Medellín

La III Conferencia del Episcopado de América Latina realizada en Puebla (1979), a diferencia de Medellín, no tiene un capítulo aparte sobre la formación. Solo dedica a esta una sección sobre los seminarios (869-891), además de otros textos esparcidos en el documento²⁸⁵. En este hay dos temas relevantes a propósito de la formación del clero. Uno tiene relación con OT; el otro está muy presente en Medellín.

Puebla no tiene por objeto una recepción particular de OT, como la tiene Medellín, pero ciertamente se inspira en el Vaticano II en su conjunto. Por de pronto, para Puebla es relevante que la formación de los sacerdotes esté al servicio de “la renovación de toda la Iglesia”, intención clave en el Proemio de OT (Puebla 708). Fuera de esta, otras menciones de OT son prácticamente inexistentes²⁸⁶.

El documento de Puebla sintoniza con OT en la preocupación compartida por la pastoral vocacional²⁸⁷. La considera tarea prioritaria (885). En la sección dedicada a los seminarios, el documento dedica a ella diez números (881-891). En estos la III Conferencia hace un llamado particular a promover las vocaciones entre los campesinos, el mundo obrero y los grupos étnicos marginados (886); lo mismo que en los medios profesionales y universitarios (887). Además, demanda una promoción de las vocaciones misioneras (891). En todos los casos, Puebla pide que la pastoral vocacional sea “encarnada”, es decir, que tenga en cuenta “el actual momento histórico de América Latina” (884).

El asunto más importante, sin embargo, tiene que ver con la formación del clero. La siguiente cita resume bien los asuntos que Puebla releva:

“El Seminario Mayor, inserto en la vida de la Iglesia y del mundo, de acuerdo con las normas y orientaciones precisas de la Santa Sede, tiene como objetivo el acompañar el pleno desarrollo de la personalidad humana, espiritual y pastoral, es decir, *integral* de los futuros pastores. Éstos con una fuerte experiencia de Dios y una clara visión de la *realidad* en que se encuentra América Latina, en íntima comunión con su Obispo, Maestro de la verdad y con los otros Presbíteros, han de ser los que evangelicen, animen y coordinen los diferentes carismas del pueblo de Dios en orden a la construcción del *Reino*” (875)²⁸⁸.

Un tópico que guarda continuidad estricta con Medellín, y que debe considerarse un énfasis latinoamericano en la materia, es la exigencia de inserción de la formación en la Iglesia y la “realidad” del continente, para lo cual es necesario que los seminarios ofrezcan a los formandos la posibilidad de adquirir una “clara visión de la realidad en que se encuentra América Latina”. En OT (15-16) la orientación pastoral es decisiva. Puebla no llega a precisar, como lo hace Medellín, que los seminaristas deban ser capacitados para discernir los “signos de los tiempos”, pero ambas conferencias comparten esta solicitud pastoral de ubicar la Iglesia a su época. Un segundo asunto es la demanda de Puebla de una formación “integral” (“pleno

²⁸⁵ Cf. 85, 716, 762-764, 781, 875, 1003, 1233.

²⁸⁶ Solo se da una en 4,3, y refiere a OT 3.

²⁸⁷ Cf. OT 2-3, 8, 12

²⁸⁸ Destacados propios.

desarrollo de la personalidad humana, espiritual y pastoral”), también importante en Medellín y tema relevante en OT que distingue varios aspectos tales como la formación espiritual, intelectual y pastoral. Por último, es de notar el deseo de la Conferencia de una la preparación de los futuros sacerdotes para conducir a otros al interior del Pueblo de Dios, siempre en relación con la “construcción del Reino”, lo que por entonces significaba anticipar la realización escatológica en el presente histórico (226-231).

Al igual que en Medellín, en Puebla hay aspectos importantes ausentes acerca de la formación de los seminaristas. En el documento existe una sola mención a la eucaristía; nunca se refiere a Jesús ni a Cristo y, en consecuencia, nada dice del Cristo cabeza y pastor; no menciona la cruz, ni el sacrificio de Cristo, ni a la resurrección, ni el misterio pascual. Tampoco alude a la preparación de los futuros sacerdotes para impartir los sacramentos. En una ocasión habla de la necesaria reforma de la *ratio studiorum*, pero no toca el tema de la teología ni de la filosofía ni de las ciencias humanas, salvo para demandar formación de los sacerdotes en lo que atañe a los Medios de comunicación. Por último, en la sección sobre la formación no hace mención del sacerdocio común de los fieles, aunque lo menciona en otras partes del documento²⁸⁹.

En defensa de Puebla debe decirse que ha podido descansar en las principales directrices teológicas y pastorales de OT, además de otros documentos de la Santa Sede sobre la materia publicados después de Medellín²⁹⁰.

4.3.2. *La inculturación incompleta de Santo Domingo*

El documento de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizada en Santo Domingo (1992), aporta algunas novedades respecto de las conferencias anteriores. En ningún caso pretende romper con lo aseverado en estas. Declara fidelidad a Medellín, Puebla y el Concilio. Pero también es ligeramente nuevo en algunos puntos.

Santo Domingo, a semejanza de Puebla, tampoco elaboró un capítulo aparte sobre la formación del clero. En unos pocos números, sin embargo, le dedica espacio. Por lo mismo, al igual que la III Conferencia, no puede pedírsele un desarrollo completo de lo que la Iglesia latinoamericana espera de la formación de los seminaristas. Por ejemplo, el documento en los números respectivos no menciona a Cristo ni al reino; nunca habla del sacrificio, de la cruz, de la resurrección, ni del misterio pascual de Cristo; tampoco hace alusión a la Palabra, a la Biblia o las Escrituras; no hace ninguna referencia al sacerdocio común de los fieles, como tampoco en el resto del documento; la teología, la filosofía y las ciencias humanas no son tema. De hecho, en esta sección, nunca cita OT. Pero bien puede decirse que, como Puebla y Medellín, descansa en la novedad de OT respecto de la concepción de la formación anterior al Vaticano II.

Sobre la materia, da importancia a dos asuntos: a las vocaciones y a los seminarios. Un asunto bastante novedoso respecto de las anteriores conferencias, incluida la de Río de Janeiro, es la constatación que hace Santo Domingo sobre un rebrote de las vocaciones sacerdotales (83). El documento celebra este hecho y también el desarrollo de la pastoral vocacional,

²⁸⁹ En 269 y 681 recuerda el distinto nivel del sacerdocio común respecto del sacerdocio ministerial y en 588 explica en positivo en qué consiste.

²⁹⁰ Cf. Sagrada Congregación para la Educación Católica. “Normas básicas para la formación sacerdotal”. Roma, 1970.

haciendo un llamado a fortalecerla, pues los jóvenes presentan características culturales nuevas. Para Santo Domingo, acerca de las vocaciones al sacerdocio, es “muy importante”:

“Estructurar una pastoral vocacional *inserta*²⁹¹ en la pastoral orgánica de la diócesis, en estrecha vinculación con la pastoral familiar y la juvenil. Es urgente preparar agentes y encontrar recursos para este campo de la pastoral y apoyar el compromiso de los laicos en la promoción de vocaciones consagradas” (80).

No existe en esta cita, como ocurre en otras similares de las conferencias anteriores, un requerimiento explícito de atención a la realidad histórica en la formación del clero. La “inserción” que se desea es “en la pastoral orgánica de las diócesis”, antes que en la realidad histórica. Así las cosas, el impulso en aras de una “Nueva evangelización” impulsada por Juan Pablo II merece ser examinado. Esta, como el empeño por una inculturación del Evangelio subrayada por Santo Domingo, da que pensar. El sacerdote evangelizador debiera poder ser evangelizado por las gentes de su época.

Otra diferencia respecto de las conferencias anteriores, además de este aire de optimismo por el retorno de las vocaciones, constituye la mención explícita de los sacramentos de la eucaristía, la penitencia y la confirmación en los seminarios menores. También para Santo Domingo un “signo de alegría y de esperanza es el nacimiento de seminarios mayores en nuestro continente” (83). En continuidad con las conferencias anteriores y con OT en particular, la IV Conferencia procura la formación integral de los seminaristas (84). Preocupa, asimismo, tener formadores de calidad, a efecto de lo cual sugiere aprovechar los cursos del CELAM y asumir las “Normas básicas para la formación sacerdotal” que los episcopados han debido elaborar (84).

Santo Domingo, es de destacar, se deja orientar por *Pastores dabo vobis* (70 y 84). Este hecho representa un giro involutivo que por aquella época ya se había dado en los seminarios latinoamericanos y que a futuro se consolidó.

4.3.3. El retroceso de Aparecida

La V Conferencia General del Episcopado realizada en Aparecida, Brasil (2007), al igual que Puebla y Santo Domingo dedica una breve sección a la formación del clero, trece números en total.

La intención última de Aparecida, resumida en su título “Discípulos y misioneros de Jesucristo para que en Él tengan vida”, se aplica perfectamente a la pastoral vocacional y a la formación de los seminaristas (316). Por de pronto, ambos asuntos, ser “discípulos” y “misioneros”, han de considerarse inseparables. Pero queda planteada una pregunta: ¿cuánto aprende del mundo el misionero que ha de proclamar el Evangelio? El documento no pone en relación con los seminaristas con los pobres, de quienes algo pudieran ellos aprender.

En fidelidad con la intención pastoral del Concilio, desde Medellín hasta Aparecida la intención de la Iglesia es evangelizar el continente. Pero, bien parece que a la conferencia brasilera no le interesa adiestrar a los seminaristas en el discernimiento de los signos de los tiempos. Antes bien, la V Conferencia, en los números relativos a la formación de los seminaristas, quiere prepararlos para enfrentar un mundo hostil. Aparecida llama a los jóvenes

²⁹¹ Destacado propio.

a abrirse a la posibilidad de una “llamada de Dios al sacerdocio o a la vida consagrada”, no obstante los problemas generados por una cultura secularizada, centrada en el consumismo y el placer” (315). El Señor les ayudará a asumir este desafío. Así mismo, del proceso de formación se espera que los candidatos al sacerdocio alcancen la madurez propia de quien hace suyo un “proyecto de vida estable y definitivo, en medio de una cultura que exalta lo desechable y lo provisorio” (321). A los formadores en los seminarios les exige “mayor atención a los proyectos formativos”, porque:

“Los jóvenes son víctimas de la influencia negativa de la cultura postmoderna, especialmente de los medios de comunicación social, trayendo consigo la fragmentación de la personalidad, la incapacidad de asumir compromisos definitivos, la ausencia de madurez humana, el debilitamiento de la identidad espiritual, entre otros, que dificultan el proceso de formación de auténticos discípulos y misioneros” (318).

La visión de mundo en la que Aparecida coloca la formación de los seminaristas es negativa. El documento no invita a discernir en los acontecimientos y en la cultura la acción de Dios que, eventualmente, pudiera ser proseguida por los sacerdotes.

Sin embargo, estudios preliminares en esta materia²⁹², indican que después de la publicación de *Pastores dabo vobis* (1992) se ha dado una involución conciliar²⁹³. La identidad del sacerdote no se pone más en la representación del Pueblo de Dios en su deber de dar alabanza a Dios y en proclamar la llegada del Reino. Debe reconocerse que los obispos del continente presentaron a Cristo como Buen pastor, pero no articularon los *tria munera* del modo como lo hicieron PO y OT. Este giro en reversa ha sido considerado como un acto grave de involución conciliar. De acuerdo al documento, el seminarista tendría que llegar a ser “signo personal y atractivo de Cristo en el mundo” (316). En otras palabras, nuevamente se hace depender la misión de la Iglesia de la identidad y de la santidad del presbítero²⁹⁴. En vez de conjugar la identidad del futuro sacerdote en el ejercicio del ministerio profético, sacerdotal y real de Cristo, se la establece en relación a su persona al igual como se lo hacía antes del Concilio.

Otros asuntos a mencionar de estos números de Aparecida dedicados a la formación del clero son: la necesidad de favorecer un crecimiento integral de los seminaristas centrado en la figura de Jesucristo Buen Pastor (319); la importancia del testimonio y preparación de los formadores (317); el requisito de una opción personal, libre y madura de los seminaristas por el sacerdocio, todo lo cual debieran fomentarlo los seminarios (322); el deber del seminario de ofrecer “una formación intelectual seria y profunda”, en el que el estudio de la Sagrada Escritura debiera tener un lugar relevante (323); la formación para la vida comunitaria, la cual exige el

²⁹² Se alude a la mención hecha más arriba sobre el trabajo de Ricardo Mauti.

²⁹³ Según Gilles Routhier, tras la publicación de *Pastores dabo vobis* y el *Directorio para el ministerio y la vida de los sacerdotes* (1994), se ha dado una inflexión en la reflexión. Esta “insiste cada vez más en la identidad del sacerdote y en su espiritualidad. De un modo progresivo, el presbiterado es concebido como un estado más que como un ministerio. Por desplazamientos sucesivos, se vuelve a considerar el presbiterado, que se designa más y más a partir de la categoría sacerdotal, como un estado de perfección. Después de cincuenta años, prácticamente se ha invertido la perspectiva señalada por el Vaticano” (ROUTHIER, “*Les décrets Presbyterorum ordinis et Optatam totius*”, 35-36).

²⁹⁴ Aparecida explicita con fuerza la diferencia entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial: “El sacerdote no puede caer en la tentación de considerarse solamente un mero delegado o sólo un representante de la comunidad, sino un don para ella por la unción del Espíritu y por su especial unión con Cristo cabeza” (193). Interesa notar en esta cita que la V Conferencia intenta frenar un proceso de identificación de los sacerdotes con los laicos.

cultivo de varios valores humanos comenzando por el del diálogo (324); el cuidado de una formación inculturada para “jóvenes provenientes de familias pobres o de grupos indígenas” (325); la necesidad de complementar la formación del seminario con la formación permanente (326); y, en tiempos de escasez de vocaciones, la necesidad de desarrollar la pastoral vocacional (314-315).

Todos estos requerimientos tan positivos, no deben ocultar el sutil desacato a OT señalado más arriba, el cual ha podido advertirse en la resacralización del clero latinoamericano sufrida por el Pueblo de Dios, por los agentes pastores y, en especial, por las religiosas.

Por último, hacemos notar que Aparecida, como tampoco Puebla y Santo Domingo, ponen a los seminaristas en relación con la opción por los pobres que ha caracterizado la recepción latinoamericana del Concilio.

4.4. Contrapunto: Río de Janeiro

Tras revisar la recepción que las conferencias episcopales latinoamericanas II a V del documento OT, conviene, a modo de contrapunto, recordar lo que la I Conferencia General del Episcopado de América Latina, reunida en Río de Janeiro (1955), planteaba acerca de la formación del clero²⁹⁵. Esto ayuda a ver en perspectiva las diferencias en la recepción latinoamericana posterior del Vaticano II.

Una preocupación central de la Iglesia en América Latina preconiliar, pero que continuará presentándose bajo otros respectos en los documentos de las conferencias latinoamericanas, es de la escasez de clero. Esta merece de Río una “campana en favor de las vocaciones sacerdotales”, pues el problema es grave y trascendente (4). Esta inquietud debe contextualizarse en la relación de cristiandad que por entonces aún predominaba entre Iglesia y sociedad²⁹⁶. Hasta antes del Vaticano II todavía tuvo fuerza la idea de una unidad bastante indiferenciada entre ambos, de modo que el clero aun pudo entonces sentirse llamado a adoctrinar, y a corregir los errores doctrinales, que se daban en una sociedad que se suponía cristiana. En este contexto, la necesidad de sacerdotes era vista como un asunto fundamental:

“El apostolado de los laicos no debe reducirse únicamente a colaborar con el sacerdote en el campo limitado de los actos de piedad, sino que, además de un esfuerzo continuo por *conservar y defender* íntegramente la fe católica, debe ser un apostolado misionero de *conquista* para la dilatación del reino de Cristo en todos los sectores y ambientes, y particularmente allí donde no pueda llegar *la acción directa del sacerdote*” (Río, Conclusiones 45)²⁹⁷.

Para la I Conferencia General del Episcopado, el protagonista de la acción eclesial es el sacerdote. Los laicos colaboran con él, prolongando su acción hasta donde este no pueda llegar. La misión *ad extra*, de acuerdo a esta cita, consiste en una “conquista”, una extensión del Reino de Cristo a todos los planos de la vida humana, principalmente de un modo doctrinal (“para conservar y defender íntegramente la fe católica”).

²⁹⁵ Cf. J. Costadoat. “La formación teológica en América Latina antes del Concilio”. *Estudios Eclesiásticos*, vol. 95, n°. 373 (2020): 441-455.

²⁹⁶ Paulo Suess. “Sinais dos tempos”. En *Dicionário do Concílio Vaticano II*, 895-901. São Paulo, 2015.

²⁹⁷ Destacado propio.

La conferencia de Río de Janeiro, en relación a la recepción latinoamericana de OT, llama la atención por la idea que ella tiene de la identidad del sacerdote. A propósito de la pastoral vocacional, Río convoca a una “intensa propaganda que dé a conocer a las almas *la grandeza del Sacerdocio* y la importancia capital de la labor formativa que se realiza en los seminarios” (5)²⁹⁸. Tratándose de los jóvenes que ya han ingresado al seminario, Río espera que estos lleguen a imitar a Jesucristo, Sumo y Eterno Sacerdote, “inculcando, especialmente en los estudiantes de teología, la convicción práctica de *la grandeza del apostolado sacerdotal* y de la necesidad y posibilidad de santificarse en él, enseñándoles que el propio ministerio pastoral es fuente de santificación y de perfección” (14)²⁹⁹. Con todo, en el documento de Río no están presentes los conceptos de *in persona Christi* o de *alter Christus* referidos al sacerdote, tan propios de la Iglesia preconiliar³⁰⁰. Por cierto, en las conferencias latinoamericanas examinadas anteriormente no hay afirmaciones que destaquen tanto la figura del sacerdote. En ellas ha podido influir la relativización que el Vaticano II hizo de la importancia de los sacerdotes en la vida de la Iglesia. El Concilio enaltecó el sacerdocio común de los fieles, igualó a presbíteros y laicos en el camino a la santidad y prestigió el matrimonio³⁰¹.

Otros asuntos de Río que merecen ser mencionados son su aspiración a una formación integral de los seminaristas (espiritual, cultural, humana y pastoral); la importancia que da al conocimiento de la Sagrada Escritura (23); a la dirección espiritual de los seminaristas (12-13); a la necesidad de desarrollar vínculos de amistad y fraternidad entre ellos (23-25); al cultivo de las vocaciones sacerdotales desde temprana edad (5). Por otra parte, son de tener presente algunas omisiones, como ser, que el documento nunca se refiere al “sacerdocio común de los fieles”; no dice una palabra sobre los estudios teológicos, filosóficos y científicos en general. En los textos referentes a la formación de los sacerdotes no se espera que estos hagan suya la preocupación por atender a los problemas sociales de la época, aunque en otras partes del documento esta preocupación es grande.

4.5. Conclusión

Vista en perspectiva, la recepción que las cuatro últimas conferencias generales del episcopado latinoamericano han hecho de OT ha sido compleja. Esta complejidad está asociada a enormes cambios culturales mundiales y a la realidad de la Iglesia latinoamericana en las últimas décadas en particular. La Iglesia, y el clero especialmente, ha experimentado cambios históricos que van desde el impacto de la Revolución cubana a la crisis del coronavirus, pasando por las dictaduras militares, la superación y la vuelta a la pobreza, y la estremecedora crisis de confianza en los sacerdotes y los obispos a causa de los abusos sexuales del clero y sus encubrimientos.

²⁹⁸ Destacado propio.

²⁹⁹ Destacado propio.

³⁰⁰ Cf. J.P. Haran, S.J. “Minister Christi Sacerdos”. *Theological Studies* 8, n° 2, (1947): 251-279; R. Garrigou-Lagrange. *De unione sacerdotis cum Christo sacerdote et victima; cursus theologiae spiritualis pro sacerdotibus*. Taurini-Romae: Marietti, 1948, 158.

³⁰¹ En OT, sin embargo, pervivió la teología de los “estados de perfección”. Afirmar el decreto: “Los alumnos han de conocer debidamente las obligaciones y la dignidad del matrimonio cristiano que simboliza el amor entre Cristo y la Iglesia; convénzanse, sin embargo, de la mayor excelencia de la virginidad consagrada a Cristo, de forma que se entreguen generosamente al Señor, después de una elección seriamente premeditada y con entrega total de cuerpo y alma” (10; cf. 2).

Gracias a la visión que dan los años, la recepción que los documentos de las conferencias han hecho de OT debe ser vinculada especialmente al gran empeño evangelizador que desencadenó un concilio pastoral. Sabemos que esta característica provenía de los *consilia et vota* que los obispos hicieron llegar a Roma antes de la celebración del Concilio. Medellín quiso dar un giro de la “sacramentalización” a la “evangelización”; Puebla pretendió hacer suya *Evangelii nuntiandi*; Santo Domingo se sumó a la “nueva evangelización” impulsada por Juan Pablo II; y Aparecida demandó de la Iglesia volverse misionera.

¿Qué tipo de sacerdote ha podido responder a esta necesidad evangelizadora? Si antes y después del Concilio se ha lamentado una escasez de sacerdotes, el Vaticano II fomentó la formación de estos de acuerdo a su nueva manera de entender el anuncio de la Palabra en el mundo actual. Sin embargo, no es claro que el Concilio haya generado las condiciones formativas suficientes para hacer de los seminaristas ministros capaces de desenvolverse en sociedades agitadas por problemas sociales y en creciente secularización. El desafío ha sido mayor. Por cierto, en lo que va de estos años, la Iglesia latinoamericana no ha hecho suyo, según parece, el mandato de Medellín de formar seminaristas capaces de discernir los signos de los tiempos. Por el contrario, los católicos a poco andar de las innovaciones han constatado una resacralización de los ministros. Hoy nuevamente se los percibe separados de la gente y del mundo, en vez de insertos en la realidad para comprenderla y anunciar el Evangelio haciendo de este una auténtica buena noticia.

Si atendemos solo a los documentos investigados es posible registrar un movimiento de diástole y sístole. De Medellín a Aparecida estos reflejan una diferencia importante. Si en Medellín advertimos una expansión y apertura al mundo, en Aparecida, por el contrario, notamos un cuidado ante este y un repliegue eclesiástico. El sacerdote que la V Conferencia ha querido preparar para ser misionero no ha sido el que Medellín quiso capacitar para interpretar los signos de los tiempos. Tampoco ha sido el ministro de la Palabra propuesto por PO y OT.

En el estudio de los textos hemos constatado una recepción difícil de valorar. Aun cuando deba reconocerse a las cuatro últimas conferencias una voluntad de acogida de OT, se acusa en ellas una progresiva regresión respecto de la innovación conciliar. A propósito de la formación del clero latinoamericano no puede decirse que la Iglesia del continente haya hecho una recepción “creativa” del Vaticano II³⁰². Por cierto, debe considerarse meritorio que Medellín haya querido abrir a los seminaristas a la realidad histórica y a reconocer en ella la voz de Dios. Haciendo así, obedecía el mandato pastoral del Vaticano II. En esta apertura, los formandos han debido exponerse a estos cambios y hacer suyas las inquietudes especialmente sociales de sus contemporáneos. Pero hemos visto que en el documento de Medellín hay también olvidos importantes que pudieron haber dificultado su aceptación por las siguientes conferencias, por las normas para la formación de las iglesias locales y en la práctica misma de los seminarios.

³⁰² Segundo Galilea suele ser citado por caracterizar la recepción del Concilio de un modo positivo. Convendría analizar en profundidad si su modo general de entender la acogida del Vaticano II corresponde a algunos, a la mayoría o a todos los asuntos (Segundo Galilea. “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y Puebla”. En *La recepción del Vaticano II*, dirigido por G. Alberigo y J. P. Jossua., 86-101. Madrid, 1987; cf. Luis Martínez. “La recepción creativa del Concilio Vaticano II en América Latina: Implicaciones para la Teología Práctica en retrospectiva y prospectiva”. *Λόγος* N° 5, vol. V (2012): 199-224; Carlos Mendoza-Álvarez. “La teología de la liberación en México: recepción creativa del Concilio Vaticano II”. *Theologia Xaveriana* 64, n.º 177 (2014): 157-79; Miguel Concha Malo. “Apuntes sobre la recepción creativa del concilio ecuménico Vaticano II por la iglesia de América Latina y El Caribe”. *Voces* 20, n.º 38 (2013): 85-107.

Medellín, en vez de repetir lo dicho en los documentos conciliares, prefirió enfocarse en aquello que quiso priorizar. Pero bien pudo recordar algunos asuntos fundamentales y no lo hizo.

Treinta y nueve años después, Aparecida, en los pocos números que dedicó al tema, ofreció a la formación una imagen negativa de mundo. Si en Medellín el mundo por delante debía ser el texto en el que discernir la presencia y la voluntad de Dios, en Aparecida el mundo es de temer. Es así que, en los años sucesivos a la V conferencia, los seminaristas debieron ser formados para soportar un medio socio-cultural adverso. Pero lo más preocupante de esta última conferencia en relación a OT, es que en ella se registra el influjo de *Pastores dabo vobis* en perjuicio tanto de OT como de PO. El giro conciliar más importante en la materia había sido desplazar el ministerio del culto a un segundo lugar, reconociéndose que “los presbíteros, como colaboradores que son de los obispos, tienen por deber primero el de anunciar a todos el Evangelio de Dios” (PO 4). El Concilio reordenó la secuencia de los *tria munera*. No habría de hablarse más del presbítero como de un sacerdote, profeta y rey, sino de un profeta, sacerdote y rey; y de una compenetración de estas dimensiones del ministerio al servicio de la misión de la Iglesia. En este paso, que muchos han podido no advertir, se puede adivinar el movimiento de introversión de la Iglesia latinoamericana de las últimas décadas. El impulso misionero que Aparecida quiso dar a la Iglesia ha podido ser liderado por un clero que, en realidad, ha estado más preocupado de celebrar la eucaristía que de aprender de los tiempos y ayudar a sus contemporáneos a leer en los acontecimientos la Palabra de Dios.

Puebla y Santo Domingo, vistas los acontecimientos en perspectiva, pueden considerarse documentos de transición. La conferencia de Puebla continuó la de Medellín, atemperando su extraordinaria novedad, y Santo Domingo anticipó el repliegue de Aparecida. La tercera conferencia aún orientó la formación de los seminaristas para hacerse cargo de la realidad y la cuarta, en cambio, quiso hacer suyo *Pastores dabo vobis*.

Independientemente de lo anterior, esta investigación ha detectado que ninguna de las cuatro conferencias tomó en serio el mandato de OT acerca de los estudios de los seminaristas. El decreto conciliar pidió establecer una estrecha relación entre la teología y la filosofía. Los documentos latinoamericanos prácticamente no mencionan la teología. ¿Descansaron los obispos en que sería una vez más la teología europea la que surtiría la formación de los seminaristas latinoamericanos? Es cierto que la Iglesia latinoamericana no tuvo teología propia antes del Vaticano II y, por ende, todavía tuvo que depender de la europea. Pero, al menos en las secciones que las conferencias han dedicado a la formación, no se ha dado ningún reconocimiento a la teología latinoamericana desarrollada después del Concilio. Pues bien, ¿cómo habrían de dialogar los sacerdotes latinoamericanos con su época sin instrumentos teóricos indispensables? Al menos Medellín, la primera conferencia responsable de recibir el concilio, debió señalar que para el reconocimiento de los siglos de tiempos, eran necesarios estudios teológicos, filosóficos y sociológicos serios.

Acusamos un último déficit. Si por recepción entendemos en primer lugar la acogida del Evangelio, la formación de los seminaristas también debe ser puesta en relación con la recepción general que la Iglesia en América Latina ha hecho del Vaticano II en los años que ella ha hecho un esfuerzo por discernir sus signos de los tiempos. A results de este ejercicio, si se trata de hablar en términos simbólicos, esta recepción lleva el nombre de opción por los pobres. Pues bien, si la cuna de esta expresión fueron Medellín y Puebla, si las conferencias de Santo Domingo y Aparecida la ratificaron, ¿por qué no se encaminó explícitamente la formación de los seminaristas por esta senda? De habérselo hecho, la inserción de los presbíteros en los medios populares habría sido más profunda y, por ende, más evangelizadora.

4.6. Bibliografía

- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1973. *Analyticus conspectus consiliorum*.
- Aldunate, José. “Recepción del Concilio Vaticano II por la Iglesia Chilena”. *Reflexión y liberación* 26 n.º 107 (oct.- nov. 2015): 16-21.
- Angelelli, Enrique. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- Arce, Richard. “Concilio Vaticano II - 50 años: el proceso de su recepción en América Latina”. *Nuevamérica* n.º 137 (2013): 24-29.
- Azcuy, Virginia. “La recepción del Concilio Vaticano II en el pueblo de Dios. Testimonios sobre la renovación desde las formas de vida”. *Revista Teología* 50, n.º 112 (2013): 203-49. Barbieri, Antonio. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- Bonino, J. Míguez. “The Reception of Vatican II in Latin America”. *Oicumene* 37, n.º 3 (1985): 266-74.
- Brighenti, Agenor. “Vaticano II - Medellín : intuições básicas e eixos fundamentais”. *Revista eclesiástica brasileira* 69, n.º 273 (2009): 5-26.
- Codina, Víctor. “Recepción del Concilio Vaticano II en América Latina”. *Mensaje* 62, n.º 625 (2013): 28-29.
- Concha Malo, Miguel. “Apuntes sobre la recepción creativa del concilio ecuménico Vaticano II por la iglesia de América Latina y El Caribe”. *Voces* 20, n.º 38 (2013): 85-107.
- Conferencia de obispos de México. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- Coppe Caldeira, Rodrigo. “O Concílio Vaticano II, sua hermenêutica e recepção”. *Estudos teológicos* 55, n.º 1 (2015): 60-75.
- Jorge Costadoat, S.J. “La formación teológica en América Latina antes del Concilio”. *Estudios Eclesiásticos* 95, N.º 373 (2020): 441-455.
- Jorge Costadoat, S.J. “Contribución de los obispos latinoamericanos a la confección de *Optatam totius*”. *Teología y Vida* 62, n.º 3 (2021) 389-423.
- De Alba y Hernández, Ignacio. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- Galilea, Segundo. “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y Puebla”. En *La recepción del Vaticano II*, dirigido por G. Alberigo y J. P. Jossua, 86-101. Madrid, 1987.
- Garrigou-Lagrange, R. *De unione sacerdotis cum Christo sacerdote et victima: cursus theologiae spiritualis pro sacerdotibus*. Taurini-Romae: Marietti, 1948.
- Guerrero, Alfonso. “La recepción del Concilio en América Latina”. *ITER* n.º1 (1995): 35-46.
- Haran, J. P. “Minister Christi Sacerdos”. *Theological Studies* 8, n.º 2, (1947): 251-279.
- Hartl, Carlos. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.

- Jorge A. Scampini y Carlos Federico Schickendantz. *La recepción teológica del Concilio Vaticano II*. Buenos Aires: Agape-Guadalupe, 2015.
- Kaplan, Grant. "The renewal of ecclesiastical studies: Chenu, Tübingen, and Theological Method in Optatam totius". *Theological Studies* 77, n.º 3 (2016): 567-592.
- Legorreta Zepeda, José de Jesús. "La recepción latinoamericana del Concilio en los documentos de las conferencias generales del episcopado latinoamericano: de Medellín a Aparecida". *Christus* 77, n.º 802 (2014): 11-20.
- Luciani, Rafael. "Medellín fifty years later: From development to liberation". *Theological Studies* 79, n.º 3 (2018): 566-89.
- Marengo, Manuel. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- Martínez, Luis. "La recepción creativa del Concilio Vaticano II en América Latina: Implicaciones para la Teología Práctica en retrospectiva y prospectiva". *Λόγος* N° 5, vol. V (2012): 199-224.
- Mauti, Ricardo. "La recepción de *Optatam totius* en las *rationes* de la Iglesia de América Latina". En vías de publicación.
- Mendoza-Álvarez, Carlos. "La teología de la liberación en México: recepción creativa del Concilio Vaticano II". *Theologia Xaveriana* 64, n.º 177 (2014): 157-79.
- Pelton, Robert. "The reception of Vatican II in Latin America: A North American perspective". *Theological Studies* 74, n.º 4 (2013): 819-27.
- Pironio, Eduardo. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- Polanco, Rodrigo. "Concepto teológico de recepción con vistas a su aplicación al desarrollo posterior al Concilio Vaticano II". *Teología y vida* 54 (2013): 205-31.
- Routhier, Gilles. "L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le prestytérat dans la situation actuelle". *Revue Théologique de Louvain* 41 (2010): 86-112.
- Sagrada Congregación para la Educación Católica. "Normas básicas para la formación sacerdotal". Roma, 1970.
- Senner, Juan T. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- Silva Santiago, Alfredo. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- Silva, Eduardo. "Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica". *Teología y vida* 46, n.º 1-2 (2005): 191-196.
- Suess, Paulo. "Sinais dos tempos". En *Dicionário do Concílio Vaticano II*, 895-901. São Paulo, 2015.
- Taborda, Francisco. "A conferencia de Medellín como recepção do Vaticano II". *Perspectiva Teológica* 51, n.º 1 (2019): 115-32.
- Trigo, Pedro. "Recepción del Vaticano II a los cincuenta años de su apertura". *Iter* 23, n.º 57-58 (2012): 15-23.
- Valiente, Ernesto. "The reception of the Vatican II in Latin America". *Theological Studies*, n.º 73 (2012): 795-823.
- Verdugo, Fernando. "Relectura de Medellín: desafíos actuales para la teología". *Teología y vida* 59 (2018): 111-28.

5. LA FORMACIÓN DEL CLERO EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE³⁰³

Resumen

Este artículo analiza la formación del clero en América Latina tras el Concilio Vaticano II, destacando la tensión entre el modelo tridentino y las propuestas renovadoras. Lumen Gentium (LG 10) plantea una identidad sacerdotal vinculada al Pueblo de Dios, pero Presbyterorum Ordinis y Optatam Totius no profundizan esta relación. Las conferencias de Medellín, Puebla y Aparecida intentan contextualizar la formación, aunque persiste una visión clerical. Las Rationes nacionales reflejan una resistencia al cambio, reforzando una identidad sacerdotal apartada de los laicos. Se concluye que es necesario formar presbíteros en diálogo con los laicos y en compromiso con los pobres para superar el clericalismo.

5.1. Contexto histórico

La identidad de los sacerdotes en el post Concilio Vaticano II ha sido un asunto debatido en la academia y en la vida ordinaria. Los católicos pueden pensar que un sacerdote es alguien que hace lo que los laicos/as no pueden hacer: misas. El Vaticano II promovió, por el contrario, que los presbíteros se ocuparan de la evangelización, pero las directrices que dio no fueron suficientemente claras.

Este artículo se ocupa del tema de la formación de los presbíteros desde el ángulo de la construcción de su identidad. Se interesa sobre todo en la interpretación latinoamericana y caribeña de los documentos conciliares realizada por los obispos, pero solo en lo que estos han escrito al respecto. Quedará para otra ocasión, o para otro autor, el asunto de la recepción del Concilio en la vida concreta de la Iglesia.

Para asomarse al tema conviene tener a la vista lo que fue la formación de los seminaristas antes del Vaticano II. Fernando Montes describe ese mundo en estos términos:

“La primera formación la recibí en lo que en sociología se llama una ‘institución total’, es decir en una institución que era un mundo cerrado, enquistado dentro del mundo y aislado de él. Era un universo autosustentable: en ese lugar se amasaba el pan, se criaban vacunos, cerdos y gallinas, se producía el vino, los vegetales y la fruta. Ahí se fabricaba la ropa, se trabajaba manualmente; se estudiaba, se dormía y se jugaba. No era una cárcel porque tú estabas libremente ahí, y en general éramos muy felices. Todo estaba reglado hasta el menor detalle, cada minuto del día, la hora de levantarse y acostarse, los tiempos de oración y de estudio, las horas de trabajo manual y de descanso. No usábamos reloj y una campanilla te indicaba el fin de cada actividad y, como se nos enseñó, debíamos ‘dejar la letra comenzada’ porque la campanilla era la voz de Dios. Normalmente se guardaba silencio todo el día, incluso en las comidas. Había breves ratos de recreación y

³⁰³ Jorge Costadoat, “La formación del clero en América latina y el Caribe”, *Revista latinoamericana de teología*, XL, 118 (2023) 49-65.

muy poca relación personal con otros. Nosotros nos tratábamos de usted. La vida común era estar juntos con horarios comunes, trabajar juntos pero no íntima”³⁰⁴.

Enrique Angelelli agrega:

“Vivíamos como en una fortaleza, regocijándonos con la posesión de la Verdad. Con la mira puesta en el exterior para descubrir a los enemigos de esa verdad y enderezar nuestras baterías apologéticas para condenarlos, aniquilarlos, destruirlos y triunfalmente regresar a nuestra fortaleza, orgullosos de haber hecho la gran obra evangélica. Gustando nuestros ritos y nuestras ceremonias pontificales, entre pocos, los elegidos, los seleccionados del mundanal ruido en un idioma que solamente lo comprendíamos nosotros y que importaba poco que lo comprendieran los del pueblo, otros amigos de defender nuestros propios derechos siempre creyendo que eran los derechos de Dios, el mundo era el enemigo de nuestra salvación y con este principio así absoluto, construimos nuestros andamiajes de formación sacerdotal y cristiana, de nuestras instituciones y asociaciones; mirábamos al hombre como objeto no de amor, sino de conquista triunfalista”³⁰⁵.

5.2. Planteamiento de *Lumen gentium*

¿Qué queda de lo anterior? Aquel fue llamado seminario tridentino pues fue ideado en el siglo XVI los años del Concilio de Trento, concilio que ordenó las tropas frente al desafío enorme de la Reforma protestante.

El Vaticano II, que tuvo delante la necesidad de dialogar con la ciencia y el mundo moderno, hizo un replanteo pastoral completo. En diversos documentos exigió renovaciones teológicas. En *Optatam totius*, el decreto atinente a la formación del clero, promueve la revolución que por esos años se daba en el campo de la teología³⁰⁶. Pero en este documento, como en varios otros más, aún quedaron elementos teológicos tridentinos que, eventualmente, pudieron ser invocados de un modo involutivo.

El presente artículo parte de la base de una hipótesis: la mayor novedad en la materia de la identidad de los presbíteros no se encuentra en *Optatam totius* ni en *Prebyterorum ordinis*, el decreto sobre los presbíteros, sino en *Lumen gentium*, la constitución dogmática sobre la Iglesia. LG 10, en particular, recordó que el Pueblo de Dios todo, en virtud del bautismo, es un pueblo sacerdotal; que los ministros sacerdotes no son más importantes que los laicos/as; y que, por el contrario, están al servicio de una evangelización que es responsabilidad de todos los cristianos/as. LG 10 demandó, al menos de un modo germinal o implícito, una estructuración dialéctica de la identidad de los presbíteros. Es decir, pidió a ellos, y a los seminaristas, llegar a constituirse en ministros a través relaciones de diversa índole con el resto de Pueblo de Dios. Sostiene este número:

³⁰⁴ Jorge Costadoat, *El impacto del Vaticano II en los jesuitas chilenos. A 50 años del Concilio: 1965-2015* (Santiago, Mensaje: 2015) 60. Cf. Jorge Costadoat, "La formación teológica en América Latina antes del Concilio", *Estudios eclesiológicos* 95, n° 373 (2020) 441-55.

³⁰⁵ Enrique Angelelli, "Reflexionando mientras concluye el Concilio", en: Conferencia episcopal argentina, *Palabras de tierra adentro. Mons. Angelelli y la buena noticia del Reino en la Rioja (1968-1976)* (Buenos Aires: 2019). 34.

³⁰⁶ Cf. Grant Kaplan, "The renewal of Ecclesiastical Studies: Chenu, Tübingen, and Theological Method in *Optatam totius*", *Theological Studies*, vol. 77, n° 3 (2016) 567-592. 587-588.

“El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, *aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado (licet essentia et non gradu tantum differant)*³⁰⁷ se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo. El sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que goza, forma y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo a Dios. Los fieles, en cambio, en virtud de su sacerdocio regio, concurren a la ofrenda de la Eucaristía y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, mediante el testimonio de una vida santa, en la abnegación y caridad operante” (LG 10).

Este texto fue, y todavía puede seguir siendo, muy discutido³⁰⁸. Pero refleja la intención mayor del Concilio de localizar a la Iglesia en una posición de diálogo con el mundo, con su mundo, el mundo del cual ella es parte. Este es el planteamiento dominante de *Gaudium et spes* (GS 1, 4, 11, 44). Es verdad que no todos los textos conciliares llegan tan lejos. En algunos prima una yuxtaposición, esto es, ponerse la Iglesia delante del mundo. Pero lo más novedoso –y esta debe considerarse una regla hermenéutica importante para un concilio que pretende un *aggiornamento*–, es que la Iglesia sepa su lugar en el mundo de acuerdo al paradigma calcedónico. El Vaticano II establece una relación analógica entre la Iglesia y el mundo en la clave de la Encarnación.

Pues bien, LG 10 es expresión de esta analogía en el plano de las relaciones eclesiales entre los bautizados/as. Los curas tendrían que llegar a ser personas antes que ministros. Mejor dicho, debieran convertirse en ministros en la misma medida que crezcan como personas. Un presbítero despersonalizado es un peligro. El sacerdote tendría que llegar a ser tal a través de relaciones humanas con todo tipo de gente (en particular con las mujeres y los pobres); incluir en su experiencia de Dios la espiritualidad del común de los mortales (y no solo de los cristianos); abrirse intelectualmente a aprendizajes que cuestionen su modo de pensar (e incluso su credo y su teología); y someterse a las exigencias pastorales provenientes de un mundo que cambia incesantemente y que exige de la Iglesia palabras y gestos pertinentes (y no impertinentes).

LG 10, por cierto, no se refiere *in recto* a la formación del clero. Pero ofrece un par de rieles magníficos para hacer una reforma del clero en serio.

5.3. *Presbyterorum ordinis* (PO) y *Optatam totius* (OT)

PO exigió un gran paso adelante. Dio a los presbíteros la misión prioritaria de anunciar la Palabra de Dios (PO n.º 4). A este efecto, ejecutó una especie de desacerdotalización del ministerio³⁰⁹.

³⁰⁷ El énfasis es propio.

³⁰⁸ Noceti sostiene: “La relación del sacerdocio común con el sacerdocio ministerial es tratado en el segundo acápite. La frase que lo introduce constituye uno de los pasajes más controvertidos de todo el Vaticano II, sobre el cual se ha encendido una discusión sin fin. El objeto de la contienda es la diferencia entre las dos formas de participación en el sacerdocio de Cristo, explicada en un inciso –*licet essentia et non gradu tantum*– tomado de un discurso de Pío XII” (Serena Noceti y Roberto Repole, *Commentari ai documenti del Vaticano II*, (Bologna, EDB: 2017). 162).

³⁰⁹ Cf. Alberto Parra. “El proceso de sacerdotización: Una histórica interpretación de los ministerios eclesiales”, *Theologica Xaveriana* 28/1(1978): 82; Isabel Corpas de Posadas. *¿Ordenación de mujeres?: Un aporte al debate desde la eclesiología de Vaticano II y la teología feminista latinoamericana* (2020); Jorge Costadoat. “«Desacerdotalizar» el ministerio presbiteral. Un horizonte para la formación de los seminaristas”, *Seminarios* Vol. 67, n.º 231 (2022): 249-267.

Si muchos aún piensan que lo específico de un cura es hacer misas, el Vaticano II puso la labor sacerdotal en un segundo lugar, aunque inseparable, de las tareas profética (evangelización) y directiva (pastoral). Para PO el ministro es un presbítero antes que un sacerdote que, como pastor, guía a una comunidad de bautizados/as. El decreto intencionalmente quiso que, en adelante, el ministro fuera llamado presbítero y no sacerdote como se había hechos en las primeras comunidades cristianas. Pero PO no orientó suficientemente en la dirección de LG 10 a propósito de la necesidad de mediar la identidad de los presbíteros con la del resto de los católicos/as. Todavía consideró el presbiterado como un “estado”, un “don excelso” (PO 16), una clase dotada de una “gracia singular de poder conseguir más aptamente la perfección” (PO n° 12). Este rasgo sacro del presbítero, esta ventaja, ha podido ser un obstáculo a su relación con los demás.

OT asumió algo de PO, pero se mantuvo todavía más atrás del gran *aggiornamento* del Vaticano II. Tuvo el gran mérito de impulsar la renovación de los estudios señalada. Exigió un diálogo con la filosofía y las ciencias modernas para que los seminaristas del futuro pudieran entender la vida de sus contemporáneos y dialogar con la época. Dio al estudio de la Sagrada Escritura un lugar preeminente en la teología. OT reordenó los *tria munera* como hizo PO (profetas, sacerdotes y reyes), pero siguió llamando a los presbíteros sacerdotes. A propósito de la necesidad de formar a los seminaristas para relacionarse con los laicos y laicas, OT no alude nunca a LG 10 (lo que debió poder hacerlo por tratarse este de un documento anterior); no habló del Pueblo de Dios como de un pueblo sacerdotal constituido por todos/as las bautizadas; y menciona al sacerdocio ministerial a modo de participación en el sacerdocio jerárquico de Cristo, como si aquel proviniera directamente del sacramento de la ordenación (cf. n° 2). Es más, OT aún concibe el ministerio sacerdotal como un “estado de perfección”³¹⁰. Se refiere a él como de una vocación de “excelencia” (n° 2). Habla de la “excelencia de la virginidad consagrada”, superior a la del matrimonio (n° 10) y de la “gran dignidad” en que consiste ser ministros de la Iglesia (n° 2). En los formandos en los seminarios depositó “la esperanza de la Iglesia y la salvación de las almas” (Conclusión).

Esta asimetría entre clérigos y laicos, persistente en estos dos decretos, debe ser criticada por la constitución *Lumen gentium*. Esta tiene un estatuto teológico jurídico normativo sobre el resto de las normas de la Iglesia. Esta separación y asimetría entre dos clases de cristianos/as no debiera tener futuro³¹¹. Amén del requerimiento del Concilio, se trata de una exigencia que proviene de la experiencia de juicio global que este tipo de eclesiología proveniente de las víctimas de los abusos sexuales, de conciencia y de poder del clero, y de su ocultamiento³¹².

³¹⁰ Cf. Gilles Routhier. “Les décrets *Presbyterorum ordinis* et *Optatam totius*”, *Revue théologique de Louvain* 45 (2014): 161-179.171-172.

³¹¹ Christian Duquoc. “La reforma de los clérigos”. En G. Alberigo y J.P. Jossua, *La recepción del Vaticano II* (Madrid, Cristiandad: 1987). 363- 365.

³¹² «El clericalismo denota un sistema jerárquico-autoritario que puede llevar al sacerdote a adoptar una actitud de dominio sobre los individuos no ordenados en las interacciones, porque él ocupa una posición superior en virtud de su ministerio y ordenación. El abuso sexual es una manifestación extrema de tal dominio» Deutsche Bischofskonferenz, *Sexualisierte Gewalt und Prävention*, 2010, <https://dbk.de/themen/sexueller-missbrauch/> [Consulta: 23 jul. 2022]. «Lo que es necesario poner al desnudo es el sistema clerical que, por el énfasis que pone sobre la sacralidad del sacerdote, crea las condiciones favorables a los abusos espirituales, que son el terreno de los abusos sexuales» (Daniele Hervieu-Léger. *Vers l'implosion? Entretiens sur le présent e l'avenir du catholicisme* (Paris: 2022). 204).

5.4. *Pastores dabo vobis* (PDV) de Juan Pablo II

La más importante interpretación de la enseñanza conciliar sobre la formación del clero ha sido la Exhortación apostólica PDV (1992). Este texto es diez veces más extenso que OT. En este documento Juan Pablo II reaccionó contra la desvalorización de la figura del sacerdote: “ha llegado el tiempo de *hablar valientemente* de la vida sacerdotal como de un valor inestimable y una forma espléndida y privilegiada de vida cristiana” (nº 39)³¹³. Los años sesenta y setenta se caracterizaron por una crisis de identidad de los presbíteros. Muchos abandonaron el ministerio. Los seminarios se vaciaron. Evidentemente que esta crisis fue efecto de los cambios generados por el Vaticano II. Las antiguas generaciones de presbíteros –lo hace suponer el testimonio de Montes y de Angelelli - no estaban preparadas para la apertura que el Concilio esperó de ellas. En este sentido, un repliegue al estilo de formación tridentina es comprensible.

A Juan Pablo II le interesó que quedara claro que el sacerdote o presbítero –la denominación dio ya lo mismo- representa y actúa *in persona Christi* (PDV 31. 33. 35). Subraya la importancia del principio cristológico sobre el eclesiológico en la construcción de la identidad del presbítero. Sostiene PDV:

“La referencia a la Iglesia es pues necesaria, *aunque no prioritaria*, en la definición de la *identidad* del presbítero. En efecto, en cuanto misterio la Iglesia está esencialmente relacionada con Jesucristo: es su plenitud, su cuerpo, su esposa. Es el ‘signo’ y el ‘memorial’ vivo de su presencia permanente y de su acción entre nosotros y para nosotros. El presbítero encuentra la plena verdad de su identidad en ser una derivación, una participación específica y una continuación del mismo Cristo, sumo y eterno sacerdote de la nueva y eterna Alianza: es una imagen viva y transparente de Cristo sacerdote. El sacerdocio de Cristo, expresión de su absoluta ‘novedad’ en la historia de la salvación, constituye la única fuente y el paradigma insustituible del sacerdocio del cristiano y, *en particular*, del presbítero. La referencia a Cristo es, pues, la clave absolutamente necesaria para la comprensión de las realidades sacerdotales” (PDV nº 12)³¹⁴.

En PDV la vinculación del sacerdote a la comunidad eclesial “no es prioritaria”. Este planteamiento recuerda lo que antiguamente alguna vez la Iglesia prohibió. A saber, las “ordenaciones absolutas”: la concesión del sacramento del sacerdocio a ministros sin comunidades (Concilio de Calcedonia, año 451)³¹⁵. En otras palabras, PDV no exige en la estructuración de la identidad de los presbíteros una auténtica mediación con el laicado y con la época. Las referencias a LG 10 (PDV nº s. 3, 17 y 37) son correctas, pero adjetivas.

De aquí que teólogos como Gilles Routhier afirme que, tras la publicación de PDV y, especialmente, del *Directorio para el ministerio y la vida de los sacerdotes* (1994), se dio giro en la reflexión:

“(Se) insiste cada vez más en la identidad del sacerdote y en su espiritualidad. De un modo progresivo, el presbiterado es concebido como un estado más que como un

³¹³ El énfasis es propio.

³¹⁴ El énfasis es propio.

³¹⁵ Gisbert Greshake. *Ser sacerdote hoy* (Salamanca, Sígueme: 2006). 17.

ministerio. Por desplazamientos sucesivos, se vuelve a considerar el presbiterado, que se designa más y más a partir de la categoría sacerdotal, como un estado de perfección. Después de cincuenta años, prácticamente se ha invertido la perspectiva señalada por el Vaticano³¹⁶.

El Directorio debe entenderse como interpretación de PDV. Entre otras directrices en favor del rescate de la identidad de los presbíteros, demanda usar trajes eclesiásticos (nº 66). El documento menciona treinta nueve veces a los sacerdotes. Nunca habla de presbíteros.

5.5. Orientaciones y normas latinoamericanas

Dada la disparidad de directrices conciliares y postconciliares, no es de extrañar que los años sesenta y setenta se diera una crisis de identidad de los sacerdotes. El fenómeno también se dio en América Latina y el Caribe con notas particulares. En todo caso, también en este continente es exigible ajustar teológicamente el aporte de los diversos documentos. En todo caso, debe tenerse en cuenta el enorme impacto que ha tenido en los seminarios del continente PDV.

5.5.1. Las conferencias generales del episcopado

El Concilio entregó a las iglesias nacionales la posibilidad de implementar con creatividad la que sería la formación de los presbíteros (OT 1). Medellín (1968) se ocupó de la recepción del Vaticano II. Esta fue la conferencia general del episcopado latinoamericano y caribeño que mejor atinó con la intención del Concilio. Medellín exigió formar ministros referidos a la época:

“Procúrese en el seminario una reflexión continua sobre la realidad que vivimos, a fin de que se sepan *interpretar los signos de los tiempos*,³¹⁷ y se creen actitudes y mentalidad pastorales adecuadas (OT 4; *Ecclesiam suam* 25)” (Formación 26).³¹⁸

En otro texto amplía la idea:

“Se pide al sacerdote de hoy saber interpretar habitualmente, a la luz de la fe, las situaciones y exigencias de la comunidad. Dicha tarea profética exige, por una parte, la capacidad de comprender, con la ayuda del laicado, la realidad humana y, por otra, como carisma específico del sacerdote en unión con el obispo, saber juzgar aquellas realidades en relación con el plan de salvación” (Formación 10).

Es de notar que, a fin de anunciar el Evangelio en un mundo en el cual es posible discernir el “plan de salvación”, Medellín demanda a los presbíteros acudir a “la ayuda del laicado”. Es decir, a ellos no les será posible cumplir con la misión que la Iglesia se impuso a sí misma en el Concilio sin los laicos/as. El documento pudo ir más lejos en cuanto a la construcción dialéctica de la personalidad de los seminaristas, pero tampoco LG había bajado a especificaciones mayores.

³¹⁶ Gilles Routhier. “Les décrets Presbyterorum ordinis et Optatam totius”, *Revue théologique de Louvain* 45 (2014): 25-51. 35-36.

³¹⁷ Énfasis propio.

³¹⁸ En otro lugar el documento nº 13

Medellín no se refirió a una crisis de identidad en los sacerdotes, tema común esa época. Once años después, Puebla (1979) constató este problema: “Ha sido muy activa en estos años la reflexión teológica sobre la identidad sacerdotal, urgida por crisis y desajustes que la golpearon con cierta fuerza” (DP 660)³¹⁹. ¿En qué pudo consistir este quiebre en los mismos sacerdotes? La III conferencia no lo dice con claridad suficiente. Señala que “falta suficiente actualización pastoral, espiritual y doctrinal; eso produce inseguridad entre los avances teológicos y ante doctrinas erróneas, provoca un sentimiento de frustración pastoral y aun ciertas crisis de identidad” (676)³²⁰. Pero antes ha señalado que “una mayor clarificación con respecto a la identidad sacerdotal ...ha conducido a una nueva afirmación de la vida espiritual del ministerio jerárquico y a un servicio preferencial a los pobres” (DP 670). Puebla, en todo caso, se mantuvo en línea con Medellín. Confirmó a la Iglesia del continente en la necesidad de discernir los signos de los tiempos³²¹.

El documento de la V Conferencia celebrada en Aparecida, Brasil (2007), alertó contra una amenaza doctrinal a los presbíteros. En un apartado que trata de la su identidad afirma: “Una mirada a nuestro momento actual nos muestra situaciones que afectan y desafían la vida y el ministerio de nuestros presbíteros” (nº 192). Estas son, “entre otras, la identidad teológica del ministerio presbiteral, su inserción en la cultura actual y situaciones que inciden en su existencia” (nº 192). Preocupa a Aparecida precisar la interpretación de LG 10:

“El primer desafío dice relación con la identidad teológica del ministerio presbiteral. El Concilio Vaticano II establece el sacerdocio ministerial al servicio del sacerdocio común de los fieles, y cada uno, aunque de manera cualitativamente distinta, participa del único sacerdocio de Cristo (cf. LG 10). Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote, nos ha redimido y nos ha participado su vida divina. En Él, somos todos hijos del mismo Padre y hermanos entre nosotros. El sacerdote no puede caer en la tentación de considerarse solamente un mero *delegado* o sólo un representante de la comunidad, sino un don para ella por la unción del Espíritu y por su especial unión con Cristo cabeza” (nº 193)³²².

La reacción de Aparecida es apologética. La Iglesia en esta región del planeta se halla amenazada por la cultura y, por otra parte, refleja una preocupación por un laicado que demanda participación. El sacerdote no es un “mero delegado” de la comunidad. El mismo Concilio estaría en contra de esta interpretación (LG 28), pero aquí debe llamar la atención que la conferencia brasilera salga en defensa de la persona del ministro como de alguien que, en virtud de “la unción del Espíritu y por su especial unión con Cristo cabeza”, a saber, por el sacramento del orden, no necesita de la comunidad para ser tal. Que el presbítero sea un “don” para la comunidad no obsta a que esta acoja este don de un modo participativo.

³¹⁹ El énfasis es propio.

³²⁰ El énfasis es propio.

³²¹ “Sobre todo a partir de Medellín, con clara conciencia de su misión, abierta lealmente al diálogo, la Iglesia escruta los signos de los tiempos y está generosamente dispuesta a evangelizar, para contribuir a la construcción de una nueva sociedad, más justa y fraterna, clamorosa exigencia de nuestros pueblos” (nº 12).

³²² El énfasis es propio.

5.5.2. Las *Ratio Fundamentalis Institutionis sacerdotalis* (*Ratio/rationes*)

Las *rationes*, es decir, las normas para la formación del clero que han regido la formación de los seminaristas en el mundo (1979, 1985, 2016), en América Latina y el Caribe orientaron la redacción de *rationes nacionales*³²³. Estas, lamentablemente, terminaron por desvirtuar las novedades doctrinales del Concilio. En cuanto al tema de la identidad de los presbíteros son regresivas.

La *ratio* de Colombia (2019), tras la *ratio* vaticana de 2016, pide contextualizar la formación y demanda capacitar a los seminaristas para discernir los signos de los tiempos (n.ºs. 95, 105), pero nada afirma de la relación entre el sacerdocio común y el ministerial; la *ratio* mexicana (2012) pide a los ministros servir a la actualización de sacerdocio común de los fieles, pero no se refiere a las relaciones entre los fieles en razón del bautismo ni de la importancia de los laicos/as; la *ratio* de República Dominicana (1997) no se ocupa de la identidad de los sacerdotes ni alude al sacerdocio común de los fieles. Tampoco menciona a los laicos. El texto del Concilio de Venezuela (2003) merece una valoración positiva: “El presbítero tiene como misión promover el ejercicio del sacerdocio común de los fieles. Esta tarea exige una dedicación especial al laicado, de manera que sea real la imagen de una Iglesia en comunión en la que todos estamos llamados a la santidad y enviados a la misión (Cf. PO 2)” (n.º 82).

Las *rationes* de Chile, Argentina y Brasil, las que más se interesan por la identidad de los sacerdotes, son muy preocupantes. En estas se detecta una enorme inquietud por salvaguardar la identidad de los presbíteros radicada directamente en “Cristo sacerdote y pastor” (RA 10), desperfilando casi por completo la referencia al sacerdocio común de los fieles. El sacerdote es presentado como alguien asediado culturalmente, necesitado de saber con claridad cuál es su misión en una época hostil. Él es derechamente un “sacramento” para la Iglesia (característica que LG 1 reservó para todo el Pueblo de Dios). En virtud del “carácter” sacerdotal, toda acción del ministro, incluso las no sacramentales, debe considerarse sacerdotales. Preocupa, así, el retorno a la idea de los estados de perfección: el sacerdote como alguien distinto, superior en dignidad y en gracia. La *ratio* chilena, tras PDV 12, sostiene que “el presbítero es una imagen viva y transparente de Cristo Sacerdote”. El número 28 de esta *ratio* es muy complejo. Une en cuatro oraciones, recogidas de distintas partes de PDV, de un modo descuidado, afirmaciones de grueso calibre que, al igual que las otras *rationes* latinoamericanas, alejan la formación de lo querido por el Vaticano II.

5.6. Conclusión

Se ha hablado de una recepción latinoamericana creativa selectiva del Vaticano II. En materia de formación del clero, debe precisarse que esta recepción ha sido incompleta e involutiva en puntos cruciales. Por cierto, el mismo Concilio no explicitó suficientemente la reforma que impulsó, pues no hizo la armonización teológica de documentos como LG, PO y OT. Quedó abierta la puerta, en consecuencia, a interpretaciones disparejas e irreconciliables del presbiterado.

En los documentos latinoamericanos que pretenden hacer suyos los textos conciliares, es posible identificar una de las causas del clericalismo del que se quejan los laicos/as del

³²³ Ricardo Mauti. "El proceso de recepción del decreto conciliar 'Optatam totius' en las *ratio* de la Iglesia latinoamericana", *Estudios eclesiológicos* 98, n.º 385 (2023): 385-412.

continente: “El clericalismo comienza a formarse desde el ingreso al Seminario de los candidatos al Sacramento del Orden” (Síntesis narrativa para la Asamblea eclesial: n° 117). Es más, en nuestra Iglesia latinoamericana y caribeña estamos muy lejos de entregar al Pueblo de Dios en su conjunto, laicado y ministros, la responsabilidad de la formación de sus ministros; al igual que, por razones análogas, todavía es difícil pensar en una rendición de cuentas de los obispos y presbíteros (*accountability*) al laicado, y de su elección y eventual remoción de parte de la integridad del Pueblo de Dios.

Un asunto central de este artículo ha sido subrayar la importancia de formar presbíteros que lleguen a ser tales en virtud de una construcción dialéctica de su identidad (LG 10). Esto exigiría un crecimiento interpersonal de los formandos con los demás bautizados/as en los planos de la afectividad, de la espiritualidad, de la formación intelectual y de la capacitación pastoral. La formación tridentina de funcionarios eclesiásticos debe terminar. Los presbíteros no pueden seguir siendo formados entre cuatro paredes por una casta que se elige a sí misma, y determina por sí y ante sí quiénes son idóneos. La formación de mujeres sacerdotes, en este esquema, sería igualmente problemática. La Iglesia necesita ministros que, en virtud del Espíritu, actúen *in nomine Ecclesiae* no menos que *in persona Christi*.

Es más, en este continente aún debe examinarse qué lugar tiene la opción preferencial por los pobres en la formación de los seminaristas. ¿Llegan estos a ser presbíteros a través de una relación estrecha con los pobres? ¿Reciben de ellos su cristianismo mediante una inserción que los haga pobres y humildes, obligados a ganarse el pan y a compartirlo, a luchar por la justicia y soportar las consecuencias? En la concesión de las órdenes los pobres tendrían que poder decir una palabra, por decirlo así, sobre la comprensión del Evangelio de los pobres. La recepción del Concilio en América Latina y el Caribe lleva el nombre de Opción preferencial por los pobres. Esta es la conclusión espiritual, teológica y pastoral más importante y, por ende, un criterio fundamental para evaluar la calidad de la construcción dialéctica de la identidad de los futuros presbíteros.

El caso es que, una mirada rápida a las *rationes* continentales da la impresión de que este requerimiento no es suficientemente asumido. De momento sabemos que en las *rationes* de Uruguay y República Dominicana no se menciona la opción por los pobres; en las de Argentina y Venezuela, tiene una importancia ínfima; y en la de Brasil, Chile, Colombia, México su mención es importante.

5.7. Bibliografía

- Angelelli, Enrique. “Reflexionando mientras concluye el Concilio”, en: Conferencia episcopal argentina, *Palabras de tierra adentro. Mons. Angelelli y la buena noticia del Reino en la Rioja (1968-1976)*, (Buenos Aires: 2019).
- Parra, Alberto. “El proceso de sacerdotalización: Una histórica interpretación de los ministerios eclesiales”, *Theologica Xaveriana* 28/1(1978): 79-100.
- Corpas de Posadas, Isabel. *¿Ordenación de mujeres?: Un aporte al debate desde la eclesiología de Vaticano II y la teología feminista latinoamericana* (2020).
- Costadoat, Jorge. “«Desacerdotalizar» el ministerio presbiteral. Un horizonte para la formación de los seminaristas”, *Seminarios* Vol. 67, n° 231 (2022): 249-267.
- Costadoat, Jorge. “La formación teológica en América Latina antes del Concilio”, *Estudios eclesiásticos* 95, n° 373 (2020): 441-55.

- Costadoat, Jorge. *El impacto del Vaticano II en los jesuitas chilenos. A 50 años del Concilio: 1965-2015* (Santiago, Mensaje: 2015).
- Deutsche Bischophskonferenz, *Sexualisierte Gewalt und Prävention*, 2010, <https://dbk.de/themen/sexueller-missbrauch/> [Consulta: 23 jul. 2022].
- Duquoc, Christian. “La reforma de los clérigos”. En G. Alberigo y J.P. Jossua, *La recepción del Vaticano II* (Madrid, Cristiandad: 1987). 363- 365.
- Greshake, Gisbert. *Ser sacerdote hoy* (Salamanca, Sígueme: 2006).
- Hervieu-Léger, Daniele. *Vers l'implosion? Entretien sur le présent e l'avenir du catholicisme* (Paris: 2022).
- Kaplan, Grant. “The renewal of Ecclesiastical Studies: Chenu, Tübingen, and Theological Method in *Optatam totius*”, *Theological Studies*, vol. 77, n° 3 (2016) 567-592.
- Mauti, Ricardo. "El proceso de recepción del decreto conciliar 'Optatam totius' en las *ratio* de la Iglesia latinoamericana", *Estudios eclesiásticos* 98, n° 385 (2023): 385-412.
- Noceti Serena y Roberto Repole. *Commentari ai documenti del Vaticano II*, (Bologna, EDB: 2017).
- Routhier, Gilles. “Les décrets *Presbyterorum ordinis* et *Optatam totius*”, *Revue théologique de Louvain* 45 (2014): 161-179.
- Routhier, Gilles. “Les décrets *Presbyterorum ordinis* et *Optatam totius*”, *Revue théologique de Louvain* 45 (2014): 25-51.

6. LA COMPLEJA DETERMINACIÓN DE LA IDENTIDAD DE LOS PRESBITEROS³²⁴

Resumen

*La determinación de la identidad de los presbíteros en los documentos del Concilio Vaticano II no es clara. La recepción de su enseñanza, en consecuencia, ha sido compleja. Esta dificultad se ha evidenciado en la formación del clero. En términos generales puede decirse que los aportes de *Optatam totius* y *Presbyterorum ordinis* deben ser interpretados a la luz de *Lumen gentium* 10, 2, pues este texto debiera constituir el principio de armonización teológica de la enseñanza conciliar. Esta investigación da cuenta de la doctrina de estos textos conciliares, de *Pastores dabo vobis*, de las Normas vaticanas para la formación del clero (*rationes*), y de la recepción que se ha hecho de estos documentos en el magisterio y las directrices correspondientes de la Iglesia en América Latina y el Caribe. El resultado, en pocas palabras, es preocupante. En las *rationes* nacionales continentales se reconoce una involución respecto de las innovaciones más importantes del Concilio.*

6.1. Introducción

Es lugar común en América Latina y el Caribe que en el post Concilio hubo una involución en el modo de concebirse, y desenvolverse, el clero. Si hoy se pregunta a un cristiano(a), laico(a) o clérigo, qué es lo más propio de un sacerdote se dirá: es una persona investida por la Iglesia de

³²⁴ Jorge Costadoat, “La compleja determinación de la identidad de los presbíteros. La formación del clero en la Iglesia latinoamericana y caribeña”, *Perseitas* 12(2024) 375-400.

un poder sagrado que la capacita para hacer misas. Esta respuesta debe considerarse un retroceso en cuanto a la enseñanza del Vaticano II. El problema es que el Concilio, según G. Greshake, al adoptar “multitud de nuevos rumbos” en el modo de concebir el presbiterado y de formar a los seminaristas “condujo a una desorientación nada insignificante” (Greshake, 2006, 42; Ratzinger, 2018, pp. 324; Duquoc, 1987, pp. 363- 365).

Esta investigación quiere contribuir a entender la recepción de la enseñanza conciliar sobre la formación del clero en la Iglesia latinoamericana y caribeña. A este efecto, recuerda, de un modo sucinto, la doctrina de los documentos más relevantes del Vaticano II. Entre estos, destaca *Lumen gentium* (LG) y, en su virtud, se evalúan los aportes *Optatam totius* (OT) y *Presbyterorum ordinis* (PO), y *Pastores dabo vobis* (PDV) de Juan Pablo II. Estimamos que este planteamiento puede ayudar ulteriormente a salir del atolladero acusado por Greshake y otros teólogos y, en cuanto a lo que interesa a esta investigación en particular, sirve para revisar cómo se ha concebido al sacerdote en la Iglesia latinoamericana. Asimismo, se dice una palabra acerca de las *rationes* sobre la formación del clero emanadas de la Santa Sede.

La segunda parte de este texto se aboca derechamente a la recepción latinoamericana de Concilio, a propósito del problema de la determinación de la identidad de los presbíteros. En este sentido resulta útil considerar los *consilia et vota* y de los obispos de la región antes de la celebración del Vaticano II y su aporte durante el mismo Concilio. En seguida, se tiene en cuenta la enseñanza de las conferencias de Medellín (ME), Puebla (PU) y Aparecida (AP) y, por último, se evalúan las *rationes* de algunas conferencias del continente, material muy difícil de conseguir.

Este artículo trata de la recepción del Concilio entre unos documentos y otros. No entra en el campo de los hechos (Trigo, 2021, p. 163).

6.2. Orientaciones, normas e instrucciones eclesiológicas

6.2.1. El magisterio

El caso es que, si cualquier interesado se pregunta cuál es el tipo de sacerdote que el Vaticano II quiso formar, irá a buscar la respuesta a *Optatam totius* (OT) y a *Presbyterorum ordinis* (PO)³²⁵, pero puede equivocarse si no los interpreta en virtud de la constitución dogmática LG y, en particular, del texto de LG 10. LG impulsó una verdadera revolución eclesiológica (Noemi, 2006, p. 25).

A grandes trazos, LG 10, 2 exige concebir la identidad presbiteral como una construcción dialéctica incesante (*in fieri*) entre el ministro sacerdote y los demás integrantes del Pueblo de Dios. Abundan los teólogos que, en fidelidad con este texto, dan enorme importancia al sacerdocio común para comprender rectamente la razón de ser del sacerdocio ministerial. Pero no caen en la cuenta, o no sacan las consecuencias, de que en tales líneas de LG está la clave teórica y la indicación práctica de la identidad-identificación de los presbíteros. Llevada esta tesis al ámbito de la formación, es obligatorio pensar que la identidad presbiteral es una condición en desarrollo. Solo debiera llegarse a ser presbítero a través de una relación, no solo con los pares y superiores jerárquicos, sino antes que nada con los bautizados y bautizadas en general. La identidad presbiteral tendría que comenzar a ejercerse desde el primer día de la etapa

³²⁵ En esta investigación se prescinde de *Christus Dominus* sobre responsabilidad pastoral de los obispos. Este decreto no hace ninguna referencia importante a los laicos ni menciona el sacerdocio común de los fieles.

de formación, a sabiendas de que la ordenación sacerdotal, aunque representa sacramentalmente la instauración del ministerio, no asegura su consecución. En algunos casos es menester creer que la ordenación frena definitivamente la realización de un carisma que, por naturaleza, Dios da a la Iglesia para ser puesto en juego sin cesar³²⁶.

Esta tesis es refrendada por la definición eclesiológica fundamental del Concilio del saberse la Iglesia Pueblo de Dios. En otras épocas la Iglesia pudo identificarse con otras denominaciones que especificaran con precisión su misterio. El Vaticano II deliberadamente subordinó a los ministros (obispos, presbíteros y diáconos) al servicio del Pueblo de Dios, todo él responsable de la evangelización del mundo actual. Esta relación debe considerarse el *analogatum princeps* del texto de LG 10, 2, es decir, de la estructuración dialéctica y dinámica de la identidad de los presbíteros.

Decimos que la clave hermenéutica –y el criterio fundamental de una armonización teológica magisterial pendiente- de la reforma conciliar del clero se halla en este texto:

“El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, *aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado (licet essentia et non gradu tantum differant)* se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo (16). El sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que goza, forma y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo a Dios. Los fieles, en cambio, en virtud de su sacerdocio regio, concurren a la ofrenda de la Eucaristía (17) y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, mediante el testimonio de una vida santa, en la abnegación y caridad operante” (LG 10, 2)³²⁷.

LG sostiene, en pocas palabras, que la identidad de los presbíteros depende de su relación con y al interior del Pueblo de Dios (Ratzinger, 2018, 354). El presbítero es un bautizado que, en virtud del sacramento del orden, es puesto al servicio de la actualización del sacerdocio del Pueblo de Dios. Él es un fiel, como el resto de los bautizados, pero no superior a ellos sino, en cierto sentido, inferior. Los laicos/as no son sus subordinados. Antes bien, el subordinado es el sacerdote. Esta es exactamente la paradoja del modo de entender el mando en la Iglesia establecido por Jesús (cf. Lc 22, 27). Lo fundamental es que todos los bautizados, laicos y ministros ordenados, vivan de los sacramentos, oren y agradezcan a Dios, y den testimonio de santidad con sus vidas. Este es el fin, el sacramento del orden es un medio.

Desde los años de la redacción de la fórmula “aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado” (*licet essentia et non gradu tantum differant*) esta ha sido muy discutida (Noceti y Repole, 2017, p. 163; Legrand, 2020, pp. 581-582; Mayer, 1982, p. 50; Trigo, 2020, 91-92). En cuanto a lo que en esta investigación importa, constatamos que, desde entonces, la identidad de los presbíteros debe considerarse indisociable de la de los laicos/as. También habría que decir que la de estos se elabora al interior de un pueblo sacerdotal que tiene autoridades con la capacidad de gobernarlos. Pero, en relación al pre Concilio, esto es, a una Iglesia en la que el predominio

³²⁶ Santiago del Cura Elena enmarca espléndidamente la formación en *Lumen gentium* 10, pero no saca las consecuencias prácticas para la formación de una eventual interacción e influjo recíproco entre seminaristas y laicos/as, por ejemplo, en los planos del crecimiento afectivo-sexual, intelectual, espiritual y pastoral (2010, pp. 159-197). Cf. Madrigal, 2010, pp. 119-157.

³²⁷ Sobre la relación entre pastores y fieles, véase también: LG 30, 32, 37; AA 2, 3, 10, 18, 20, 24, 33.

de los sacerdotes fue casi total, la reivindicación de la dignidad de la fraternidad evangélica entre unos y otros constituye una innovación enorme. Novedad comparable a llegar a entender que la misión evangelizadora de la Iglesia –el *leitmotiv* del Concilio- es responsabilidad primera del Pueblo de Dios antes que de sus autoridades, aunque evidentemente sin esta tarea es imposible de cumplir (LG 30).

6.2.2. *Optatam totius*

En OT no se alude a LG 10, lo que pudo darse, siendo su aprobación posterior a la de LG. OT no radica el sacerdocio ministerial en el sacerdocio común. Nunca habla de él ni de la Iglesia como pueblo sacerdotal. Solo menciona al sacerdocio ministerial a modo de participación en el sacerdocio jerárquico de Cristo, como si aquel proviniera directamente del sacramento de la ordenación (OT 2).

No debe extrañar, en consecuencia, que este decreto del Vaticano II aún conciba el ministerio sacerdotal como un estado de perfección (Routhier, 2014b, pp. 171-172). Se refiere a este como de una vocación de “excelencia” (OT 2), de la “excelencia de la virginidad consagrada”, superior a la del matrimonio (OT 10), y de la “gran dignidad” en que consiste ser ministros de la Iglesia (OT 2). En los formandos en los seminarios “se deposita la esperanza de la Iglesia y la salvación de las almas” (OT conclusión). En otras palabras, el documento del Vaticano II referente a la formación del clero no se rige por una definición dialéctica y dinámica de la identidad de los ministros ordenados como la reseñada más arriba.

Sin embargo, sí debe valorarse que OT haga suya la reordenación de los *tria munera* de PO 4-6. OT afirma:

“Toda la educación de los alumnos en (los seminarios) debe tender a que se formen verdaderos pastores de almas a ejemplo de Nuestro Señor Jesucristo, Maestro, Sacerdote y Pastor. Prepárense, por consiguiente, para el ministerio de la palabra: que entiendan cada vez mejor la palabra revelada de Dios, que la posean con la meditación y la expresen en su lenguaje y sus costumbres; para el ministerio del culto y de la santificación: que, orando y celebrando las funciones litúrgicas, ejerzan la obra de salvación por medio del Sacrificio Eucarístico y los sacramentos; para el ministerio pastoral: que sepan representar delante de los hombres a Cristo, que, ‘no vino a ser servido, sino a servir y dar su vida para redención de muchos’ (Mc 10,45; Cf. Jn 13,12-17) (OT 4)”. (Fuchs y Hünemann, 2005, pp. 384-489; Kaplan, 2016, pp. 567-592).

Debe valorarse que OT, al acoger la priorización de PO del anuncio de la palabra sobre la celebración de los sacramentos y la conducción de las comunidades (PO 4), exija a los futuros ministros salir de los templos, tratar de llegar más allá de las fronteras de la Iglesia, lo cual implica exponerlos a las vicisitudes históricas y culturales. Es curioso, en todo caso, que OT haya hecho suya esta innovación de PO y, sin embargo, no adoptara la denominación de los ministros como presbíteros y no como sacerdotes. Los padres conciliares quisieron subrayar que el ministerio ordenado en la Iglesia era mejor caracterizado con el nombre de presbíteros, el usado por el Nuevo Testamento, y no con el de sacerdote. Con esta precisión pudo reforzarse la importancia primera que tiene la Palabra para la Iglesia.

6.2.3. *Presbyterotum ordinis*

Dicho esto de PO, y aunque nunca cite LG 10, el decreto parte de la base de que el ministerio de los presbíteros está al servicio de todos los fieles, a saber, “todos los regenerados en la fuente del bautismo” de quienes “los presbíteros son hermanos entre los hermanos (74), puesto que son miembros de un mismo Cuerpo de Cristo, cuya edificación se exige a todos (75)” (PO 9). Lo dice también en estos términos:

“El Señor Jesús, ‘a quien el Padre santificó y envió al mundo’ (Jn 10, 36), hace partícipe a todo su Cuerpo místico de la unción del Espíritu con que Él está ungido (2): puesto que en Él todos los fieles se constituyen en sacerdocio santo y real, ofrecen a Dios, por medio de Jesucristo, sacrificios espirituales, y anuncian el poder de quien los llamó de las tinieblas a su luz admirable (3)” (PO 2).

Esta es la tarea a la cual los presbíteros contribuyen de un modo específico en virtud de su consagración. El Señor, sostiene el decreto, “constituyó a algunos ministros que, ostentando la potestad sagrada en la sociedad de los fieles, tuvieran el poder sagrado del Orden, para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados, y desempeñar públicamente, en nombre de Cristo, la función sacerdotal en favor de los hombres” (PO 2). Para PO, sin embargo, lo más propio del presbítero es ser pastor, conducir comunidades (PO 6)

A propósito de lo señalado más arriba, el Concilio propició un acercamiento de los presbíteros al mundo y a las vidas reales de los contemporáneos, ida esta que tendría riesgos para su “santidad”. PO sintoniza, aunque en otros términos y no del todo, con LG 10, 2:

“Los presbíteros del Nuevo Testamento, por su vocación y por su ordenación, son segregados en cierta manera en el seno del pueblo de Dios, no de forma que se separen de él, ni de hombre alguno, sino a fin de que se consagren totalmente a la obra para la que el Señor los llama (19). No podrían ser ministros de Cristo si no fueran testigos y dispensadores de otra vida distinta de la terrena, pero tampoco podrían servir a los hombres, si permanecieran extraños a su vida y a su condición (20). Su mismo ministerio les exige de una forma especial que no se conformen a este mundo (21); pero, al mismo tiempo, requiere que vivan en este mundo entre los hombres, y, como buenos pastores, conozcan a sus ovejas, y busquen incluso atraer a las que no pertenecen todavía a este redil, para que también ellas oigan la voz de Cristo y se forme un solo rebaño y un solo Pastor (22)” (PO 3).

En suma, en PO queda claro que la identidad de los presbíteros es una construcción difícil de realizar: los pone y los saca del mundo. Por otra parte, los sitúa en un plano fraternal con el resto de los bautizados/as, pero aún considera que tienen una “gracia singular de poder conseguir más aptamente la perfección” (PO 12) y que su “estado” es un “don excelso” (PO 16). PO está lejos de la elaboración dialéctica de LG 10, 2 de la identidad de los ministros ordenados.

6.2.4. *Pastores dabo vobis*

Casi treinta años después de OT y PO, Juan Pablo II, con PDB (1992), golpeó la mesa. El Papa recuerda la importancia que tiene en la Iglesia el anuncio de la Palabra, “pero... *ha llegado el tiempo* de hablar valientemente de la vida sacerdotal como de un valor inestimable y *una forma espléndida y privilegiada* de vida cristiana” (nº 39)³²⁸. PDV subraya la importancia del principio cristológico sobre el eclesiológico de la identidad del presbítero:

“La referencia a la Iglesia es pues necesaria, *aunque no prioritaria*, en la definición de la *identidad* del presbítero. En efecto, en cuanto misterio la Iglesia está esencialmente relacionada con Jesucristo: es su plenitud, su cuerpo, su esposa. Es el ‘signo’ y el ‘memorial’ vivo de su presencia permanente y de su acción entre nosotros y para nosotros. El presbítero encuentra la plena verdad de su identidad en ser una derivación, una participación específica y una continuación del mismo Cristo, sumo y eterno sacerdote de la nueva y eterna Alianza: es una imagen viva y transparente de Cristo sacerdote. El sacerdocio de Cristo, expresión de su absoluta ‘novedad’ en la historia de la salvación, constituye la única fuente y el paradigma insustituible del sacerdocio del cristiano y, *en particular*, del presbítero. La referencia a Cristo es, pues, la clave absolutamente necesaria para la comprensión de las realidades sacerdotales (PDV 12).

Dicho en otros términos, Juan Pablo II vuelve a valorar la acción del sacerdote que actúa *in persona Christi* (PDV n.ºs. 31. 33. 35) por sobre su mediación *in persona Ecclesiae*. La representación “absolutamente necesaria” de Cristo de parte del sacerdote hace recordar en las ordenaciones absolutas, a saber, aquellas que en algún momento la Iglesia prohibió porque no vinculaban a los presbíteros con comunidades (Greshake, 2003, p. 170). La referencia a la Iglesia, para este documento, no es “prioritaria”.

Según especialistas como Gilles Routhier, tras la publicación de PDV y, especialmente, el *Directorio para el ministerio y la vida de los sacerdotes* (1994), se dio un giro en la reflexión. Se:

“insiste cada vez más en la identidad del sacerdote y en su espiritualidad. De un modo progresivo, el presbiterado es concebido como un estado más que como un ministerio. Por desplazamientos sucesivos, se vuelve a considerar el presbiterado, que se designa más y más a partir de la categoría sacerdotal, como un estado de perfección. Después de cincuenta años, prácticamente se ha invertido la perspectiva señalada por el Vaticano (2014a, p. 35-36).

El Directorio debe entenderse como interpretación de PDV. El texto de la Congregación para la Educación Católica restringe aún más la enseñanza conciliar:

“Así, por ejemplo, se ha querido aclarar que la verdadera identidad sacerdotal, tal como el Divino Maestro la ha querido y como la Iglesia la ha vivido siempre, no es conciliable con tendencias democráticas, que quisieran vaciar de contenido o anular la realidad del sacerdocio ministerial. Se ha querido dar un énfasis particular al tema específico de

³²⁸ Los énfasis son propios.

la comunión, exigencia hoy particularmente sentida, dada su incidencia en la vida del sacerdote. Lo mismo puede decirse de la espiritualidad presbiteral que, en nuestro tiempo, ha sufrido no pocos golpes a causa, sobre todo, del secularismo y de un equivocado antropologismo (Introducción)”.

Entre otras directrices referentes a la identidad de los presbíteros, este documento demanda usar trajes eclesiásticos (nº 66). Menciona treinta nueve veces a los sacerdotes. Nunca habla de presbíteros.

6.2.5. Las normas para la formación de los ministros ordenados (las *rationes*)

La *ratio* vaticana de 1970 no habla de crisis de identidad de los sacerdotes, pero advierte la dificultad de abrirse los sacerdotes y seminaristas a los acontecimientos y transformaciones históricas y culturales de la época. La *ratio* diagnostica una situación de secularización:

“Los jóvenes que en la actualidad ingresan en el seminario comparten esta situación de la sociedad a través de los diversos medios de comunicación social y su espíritu se ve afectado por la problemática referente a la religión y, sobre todo, a la acción y vida del sacerdote. Con frecuencia inician los estudios teológicos con un deseo sincero de servir a Dios y a los hombres en la vida sacerdotal sin tener por ciertos y claros, como en otro tiempo era habitual, los valores de la religión, de los que un día han de ser heraldos y administradores. Todas estas cosas originan de vez en cuando grandes dificultades en el Seminario y constituyen el verdadero y principal objeto de la educación, al que conviene que los superiores presten especial atención (Introducción).

Debe recordarse que estos son los años de los intentos de levantar seminarios de un estilo distinto del tridentino (González, 1970, pp. 155-166). Las tensiones en algunos lugares fueron extremas. No faltó el caso de expulsiones de los seminarios de estudiantes que encaraban a los formadores demandando reformas. Sigue el documento:

“Esta nueva adaptación de la acción y vida sacerdotales inquieta y preocupa a muchos en nuestros días, y en todas partes suscita problemas de diverso género. Ésta ha sido la causa de que (se) hayan discutido y propuesto, de palabra y por escrito, muchas cosas sobre el sacerdote, sobre su naturaleza, su lugar propio en el seno de la sociedad, su estilo de vida y su mejor preparación para ejercer más eficazmente su misión (38). Como es evidente, el Seminario no deberá nunca desconocer y despreciar estas cosas sino, por lo contrario, defender y conservar con empeño los valores seguros y perennes del sacerdocio (Introducción)”.

La *ratio* de 1970 da importancia a LG 10. La interpreta correctamente salvo en un punto en que deja planteada una duda. Considera que el sacerdocio común es un “primer grado” en la participación en el sacerdocio de Cristo, pero a reglón seguido sostiene que “el sacerdocio ministerial de los presbíteros *supera* ... al sacerdocio común de los fieles, ya que por aquel, algunos dentro del Cuerpo de la Iglesia son configurados con Cristo Cabeza y son promovidos para servir a Cristo, Maestro, Sacerdote y Rey” (nº 3). ¿Qué puede significar esta superación? ¿Una mayor dignidad? ¿Una subordinación los laicos/as a los presbíteros? En otro lugar la *ratio*

no autoriza estas interpretaciones (n° 96). Debe anotarse, en todo caso, que a pocos años de la aprobación de PO la *ratio* de 1970 opta por la denominación de sacerdotes para referirse a los ministros.

Años después, la *ratio* de 1986 se abocó a capacitar a los seminaristas en el uso de los medios de comunicación. Probablemente por esto no alude a OT ni a PO salvo con un par menciones honrosas a pie de página. LG no aparece nunca. El documento tampoco se refiere a los ministros como presbíteros, en cambio habla veintisiete veces de ellos como “sacerdotes”.

La última *ratio* vaticana publicada (2016) se ocupa, sin dramatismo, del tema de la identidad de los presbíteros en un apartado. Según parece, han pasado los años de la crisis de identidad de los sacerdotes. La *ratio* radica la identidad del presbítero en el sacerdocio común de los fieles, y ulteriormente en Dios mismo (cita LG 10). La referencia conjura el clericalismo (n° 33), pero no hace ninguna diferencia entre el vocabulario “sacerdotal” y “presbiteral”.

La inobservancia de estas tres *rationes* de la opción de PO por llamar a los ministros presbíteros y, por ende, al concederles una identidad sacra, las aleja del mandato fundamental del Concilio. El “hombre sagrado” queda puesto por encima de la gente corriente, alterando la relación fraternal que debiera predominar (Taborda, 2019, p. 106).

6.3. La identidad presbiteral en los documentos latinoamericanos

Suele decirse que los seminarios del post Concilio, no obstante las reformas del Vaticano II, aún son tridentinos. No es esta la oportunidad de revisar este juicio, pero es útil tener una imagen de lo que fue la formación antes del Vaticano II en América Latina y el Caribe y, probablemente, en otros lugares en los que se formaban los seminaristas. Cito la descripción de dos testigos, pues sus testimonios ayudan a entender qué estuvo y está en juego a lo largo de los últimos sesenta años.

En una entrevista relativamente reciente, Fernando Montes, jesuita chileno, recuerda:

“La primera formación la recibí en lo que en sociología se llama una ‘institución total’, es decir en una institución que era un mundo cerrado, enquistado dentro del mundo y aislado de él. Era un universo autosustentable: en ese lugar se amasaba el pan, se criaban vacunos, cerdos y gallinas, se producía el vino, los vegetales y la fruta. Ahí se fabricaba la ropa, se trabajaba manualmente; se estudiaba, se dormía y se jugaba. No era una cárcel porque tú estabas libremente ahí, y en general éramos muy felices. Todo estaba reglado hasta el menor detalle, cada minuto del día, la hora de levantarse y acostarse, los tiempos de oración y de estudio, las horas de trabajo manual y de descanso. No usábamos reloj y una campanilla te indicaba el fin de cada actividad y, como se nos enseñó, debíamos ‘dejar la letra comenzada’ porque la campanilla era la voz de Dios. Normalmente se guardaba silencio todo el día, incluso en las comidas. Había breves ratos de recreación y muy poca relación personal con otros. Nosotros nos tratábamos de usted. La vida común era estar juntos con horarios comunes, trabajar juntos pero no intimar (Costadoat, 2015, p. 60; 2020, pp. 441-55).

También son de tener en cuenta las palabras del beato argentino Enrique Angelelli tomadas de un relato suyo escrito al término del Concilio:

“Gustando nuestros ritos y nuestras ceremonias pontificales, entre pocos, los elegidos, los seleccionados del mundanal ruido en un idioma que solamente lo comprendíamos nosotros y que importaba poco que lo comprendieran los del pueblo, otros amigos de defender nuestros propios derechos siempre creyendo que eran los derechos de Dios, el mundo era el enemigo de nuestra salvación y con este principio así absoluto, construimos nuestros andamiajes de formación sacerdotal y cristiana, de nuestras instituciones y asociaciones; mirábamos al hombre como objeto no de amor, sino de conquista triunfalista (2019, p. 34).

6.3.1. Antes del Concilio (*consilia et vota*) y durante el Concilio

Las citas anteriores describen el mundo en el cual fueron redactadas las respuestas de los obispos (los *consilia et vota*) a las preguntas de Juan XXIII a propósito de la celebración del Vaticano II.

Estas respuestas, registradas en las actas del Concilio, suelen ser breves, lacónicas, pero también muy indicativas. Los obispos de entonces quisieron ofrecer a los seminaristas una formación de calidad (Costadoat, 2021, pp. 389-423). Enrique Angelelli declara la necesidad de superar “las graves dificultades (de la formación) en sus estructuras y métodos” (Angelelli, 1961, p. 245). El obispo argentino espera que se forme a los seminaristas integralmente y se los capacite para desenvolverse en su época (Angelelli, 1961, p. 245). Hasta entonces, piensa él, había predominado una formación individualista, carente de diálogo a diversos niveles (Angelelli, 2019, p. 29).

También en otros tiempos la formación en los seminarios hubo de atender a los problemas de la época. En el pre Concilio esto se expresó en la necesidad de refutar errores (Gelain, 1961, p. 207) como el marxismo, el espíritu revolucionario (de Proença Sigau, 1961, p. 186), las sectas protestantes y el espiritismo (De Lange, 1961, p. 307; Deane, 1961, p. 90). Lo que ciertamente ha debido ser nuevo es una actitud de querer discernir los signos de los tiempos en orden a descubrir en el presente la actuación de Dios mismo. En la mente del cardenal Pironio los seminaristas tendrían que ser adiestrados en “conocer los ‘signos de los tiempos’ y (en) escuchar la voz del Espíritu que habla en la Iglesia y en el mundo” (Pironio, 1961, p. 326).

6.3.2. Itinerarios de una difícil recepción conciliar

En adelante se dará cuenta de lo que el magisterio y las normas para la formación seminarística (las *rationes*) han enseñado e impulsado los últimos sesenta años (Berríos, 2012, pp. 87-102; Henríquez, 1987; Mayer, 1982; Taborda, 2019).

6.3.2.1. Medellín: “sepan interpretar los signos de los tiempos”

La Conferencia general del episcopado latinoamericano y caribeño realizada en Medellín (1968) pasará a la historia por haber pretendido formar a los seminaristas en el discernimiento de los signos de los tiempos. ME, tal vez sin intentarlo directamente, impulsó una estructuración de la identidad del clero a partir de la misión evangelizadora de la Iglesia y, sobre todo, en función de un modo de entender la evangelización que cuestionaba los principios tradicionales de la concepción de la formación presbiteral. Dice el documento 13: “Procúrese en el seminario una reflexión continua sobre la realidad que vivimos, a fin de que se sepan *interpretar los signos de los*

tiempos,³²⁹ y se creen actitudes y mentalidad pastorales adecuadas (OT 4; *Ecclesiam suam* 25)” (ME Formación 26). A propósito del estudio de las Escrituras que la Conferencia promueve, se es aún más preciso:

“Se pide al sacerdote de hoy saber interpretar habitualmente, a la luz de la fe, las situaciones y exigencias de la comunidad. Dicha tarea profética exige, por una parte, la capacidad de comprender, *con la ayuda del laicado*, la realidad humana y, por otra, como carisma específico del sacerdote en unión con el obispo, saber juzgar aquellas realidades en relación con el plan de salvación” (ME Formación 10).³³⁰

Esta cita tiene especial importancia en relación a lo que se ha dicho en la primera sección de este artículo. El Concilio propició una apertura de los presbíteros y seminaristas al mundo real en el cual estos habrían de anunciar el Evangelio. Esta misma apertura debió ser posible en virtud de una nueva relación entre los ministros y los laicos/as. La vinculación que ME hace del imperativo de los presbíteros de discernir los acontecimientos de la época “con la ayuda del laicado” refleja el interés evangelizador general del Vaticano II. Bien puede decirse que esta cita interpreta LG 10, 2, aunque formalmente no se lo exprese en estos términos.

6.3.2.2. Puebla: “ciertas crisis”

La conferencia de Puebla (1979) mantuvo la visión de ME a propósito de la misión de los presbíteros y de la formación de los seminaristas. La III Conferencia desea una formación inserta en la Iglesia y en la realidad del continente, y que responda a la necesidad de “construcción del Reino” (PU 226-231). PU, en un apartado referente al ministerio jerárquico, hace una evaluación muy positiva de lo ocurrido con los pastores en los últimos años (PU 664-672): cambio de mentalidad y actitud; mayor conciencia evangelizadora; más sencillez y pobreza; cercanía a los más pobres; mayor comunión eclesial; sacrificio y riesgos evangélicos; e interés del clero por formarse.

Todo esto, sin embargo, en un contexto en el cual la identidad cultural del continente y de la Iglesia son interrogados. PU a diferencia de ME, habla de crisis sacerdotales: “Ha sido muy activa en estos años la reflexión teológica sobre la *identidad sacerdotal*, urgida por crisis y desajustes que la golpearon con cierta fuerza” (PU 660)³³¹. El documento no aclara en qué consisten estos problemas. Su opinión es zigzagueante, pues pocos números después celebra que “una mayor clarificación con respecto a la identidad sacerdotal ...ha conducido a una nueva afirmación de la vida espiritual del ministerio jerárquico y a un servicio preferencial a los pobres” (PU 670). Y, por último, ofrece algunas, aunque precarias, precisiones: “falta suficiente actualización pastoral, espiritual y doctrinal; eso produce inseguridad entre los avances teológicos y ante doctrinas erróneas, provoca un sentimiento de frustración pastoral y aun ciertas *crisis de identidad*” (676)³³².

PU se atiene a LG:

³²⁹ El énfasis es propio.

³³⁰ El énfasis es propio.

³³¹ El énfasis es propio.

³³² El énfasis es propio.

“Otra forma privilegiada de evangelizar es la celebración de la fe en la Liturgia y los Sacramentos. Allí aparece el Pueblo de Dios como Pueblo Sacerdotal, investido de un sacerdocio universal del cual todos los bautizados participan pero que *differe esencialmente* del sacerdocio jerárquico (PU 269).

En la cita no se menciona LG 10, 2 pero obviamente se refiere a este texto. El fin de este Pueblo sacerdotal es evangelizar. Que la diferencia entre el sacerdocio ministerial y el común sea “esencial” no da pie a pensar en presbíteros cuya identidad pudiera construirse al margen de laicado. En otra oportunidad la mención a LG 10, 2 es explícita:

“Como lo enseña el Vaticano II, por el Sacramento del Orden -Episcopal y presbiteral- se confiere un sacerdocio ministerial, *esencialmente distinto*³³³ del sacerdocio común del que participan todos los fieles por el Sacramento del Bautismo (LG 10); quienes reciben el ministerio jerárquico quedan constituidos, ‘según sus funciones’, ‘pastores’ en la Iglesia. Como el Buen Pastor (cf. Jn 10,1-16), van delante de las ovejas; dan la vida por ellas para que tengan vida y la tengan en abundancia; las conocen y son conocidos por ellas” (PU 681).

Tampoco en este caso es posible decir que PU interprete este *esencialmente distinto* como una superioridad moral, una dignidad mayor de los ministros o una subordinación laical. Lo que importa es que los presbíteros cumplan una función pastoral específica. Por otra parte, los bautizados(as) son llamados a la santidad por igual y, también ellos(as), a hacer contribuciones específicas en la misión evangelizadora de la Iglesia (PU 854).

6.3.2.3. *Aparecida: salvaguarda de la “identidad teológica”*

El documento de Aparecida (2007) advierte de amenazas contra los presbíteros. No declara una crisis de identidad, pero advierte de peligros en su contra.

En un apartado que trata de la su identidad afirma: “Una mirada a nuestro momento actual nos muestra situaciones que afectan y desafían la vida y el ministerio de nuestros presbíteros” (AP 192). ¿Cuáles son estas situaciones? Menciona, “entre otras, la *identidad teológica* del ministerio presbiteral, su inserción en la cultura actual y situaciones que inciden en su existencia” (AP 192)³³⁴. De esta última no dice de qué se trata. Son “situaciones” que afectan la persona del presbítero. La segunda situación es la cultura. La inserción en esta es riesgosa. También en otros lugares el documento es difidente de la cultura actual (Costadoat, 2022, pp. 60-61). La tercera situación, en cuanto a lo que a esta investigación interesa, es más importante, consiste en una amenaza “teológica”. El ministro puede caer en el error de entender mal su ministerio.

En el siguiente numeral explica la naturaleza de este peligro teológico:

“El primer desafío dice relación con la *identidad teológica* del ministerio presbiteral. El Concilio Vaticano II establece el sacerdocio ministerial al servicio del sacerdocio común de los fieles, y cada uno, aunque de manera cualitativamente distinta, participa del único

³³³ El énfasis es propio.

³³⁴ El énfasis es propio.

sacerdocio de Cristo (cf. LG 10). Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote, nos ha redimido y nos ha participado su vida divina. En Él, somos todos hijos del mismo Padre y hermanos entre nosotros. El sacerdote no puede caer en la tentación de considerarse solamente un mero delegado o sólo un representante de la comunidad, sino un don para ella por la unción del Espíritu y por su especial unión con Cristo cabeza” (AP 193)³³⁵.

AP refiere a LG 10, 2 añadiendo una precisión al texto conciliar. Debe entenderse que la nueva relación de los presbíteros con los laicos(as) establecida por el Concilio no da para pensar en algún tipo de democratismo. No cancela alguna eventual participación de ellos en la elección de sus pastores, pero subraya que estos no son *delegados* de la comunidad. AP cierra el paso al error de pensar que su índole sacerdotal proviene del Pueblo de Dios sin más. Subraya que el ministro es un “don” para la comunidad. En suma, AP privilegia el factor cristológico sobre el eclesiológico en la concepción del ministro ordenado.

6.4. Las *rationes* nacionales

Los documentos que en última instancia han debido hacerse cargo de la recepción de OT y PO en distintas partes del mundo han sido las *rationes* nacionales. Estas lo han hecho en base a las normas vaticanas indicadas más arriba. En cuanto al tema de la identidad de los presbíteros o sacerdotes, reseño los siguientes documentos.

La *ratio* argentina (1995) no radica el ministerio sacerdotal en el sacerdocio común de los fieles como lo hizo LG. En cambio, da por supuesto que la identidad de los presbíteros se establece directamente en relación a “Cristo Sacerdote y Pastor”. La formación debe profundizar en este misterio (RA 10). En este sentido, es preocupante que afirme que “el sacerdote... es *como un sacramento* personal de Cristo Pastor” (RA 96). LG hace de la expresión “como un sacramento” una característica clave para concebir la Iglesia, pero no a los presbíteros en particular. Bien puede decirse que el conjunto de los bautizados(as) constituyen “un signo e instrumento de la unidad del género humano” (LG 1), pero no los presbíteros especialmente.

Tampoco la *ratio* alerta sobre una crisis de identidad entre los presbíteros, aun cuando constata que estos son asediados por “importantes cambios culturales” y “numerosas exigencias y tensiones” propias del desempeño del ministerio (RA 293). De aquí que la formación haya de fundarse en un concepto sólido de esta identidad (RA 293).

La *ratio* brasilera (2010) tiene una extensa sección dedicada a la identidad, vida y misión del presbítero (RB 56-73). Entre los varios asuntos señalados, llama la atención el siguiente número:

“El presbítero es un verdadero sacerdote porque participa del sacerdocio de Cristo (LG 28). De hecho, por su ordenación, se convierte en un don sagrado de Dios para su pueblo. Como ‘representación sacramental de Jesucristo’ (PDV, n. 15), el único y eterno mediador entre Dios y los hombres, ofrece sacrificios por el pueblo. Él está ‘separado para anunciar el Evangelio de Dios’ (Rm 1,1). Él es, por excelencia, el liturgo de la comunidad y la reúne para el momento más alto e importante de su existencia, la celebración litúrgica. *La santidad del carácter* llega al sacerdote en tal profundidad que guía integralmente todo su ser y su actuar hacia una destinación sacerdotal. De modo que no queda

³³⁵ El énfasis es propio.

nada en él de lo que pueda disponer como si no fuera sacerdote, o aún menos como si estuviera en contraste con tal dignidad. Incluso cuando realiza acciones que, por su naturaleza, son de orden temporal, el sacerdote es siempre el ministro de Dios. En él, *todo, incluso lo profano, debe convertirse en 'sacerdotal'*, como en Jesús, que siempre fue sacerdote, siempre actuó como sacerdote, en todas las manifestaciones de su vida (RB 20)³³⁶.

De este texto debe notarse un alejamiento de los principales documentos conciliares en el tema del presbiterado. El sacerdocio del presbítero es participación lisa y llana del sacerdocio de Cristo. Nada se dice de la intención del Vaticano II de derivarlo del sacerdocio del Pueblo de Dios. La *ratio* hace una mención insignificante del sacerdocio común de los fieles. Sostiene que el sacerdocio ministerial está a su servicio y, apropiando la indicación de AP, recuerda que el presbítero no es un “delegado” de la comunidad, sino un don para la misma (RB 23).

También es preocupante el retorno a la idea de los “estados de perfección” abandonada por el Concilio. En esta *ratio* la “santidad” del ministro está asegurada por su ordenación. Él tiene el “carácter”, esto es, una gracia perenne que cualifica a su persona y su accionar. Sus acciones son sacerdotales, y debieran serlo, incluso en aquellos desempeños que no tienen que ver necesariamente con sus funciones sacramentales.

En la *ratio* chilena de 2013 nada se dice de una crisis en la identidad sacerdotal, pero la preocupación por asegurar esta identidad es muy grande. No afirma que los sacerdotes estén en crisis, pero su identidad es vista amenazada por la cultura ambiente:

“Un sacerdote encarnado sufrirá la tentación del humanismo excesivo o del temporalismo, que pueden desdibujar su identidad. La manera de superar estas tentaciones permanentes estará en vivir radicalmente centrado en la fe que logra descubrir el mundo de las realidades invisibles que constituyen, básicamente, la razón de ser de una vida sacerdotal (RCh 113)³³⁷.

Las normas para la formación chilenas apenas mencionan a los laicos tres veces y nunca se refieren al sacerdocio común. Este déficit hace especialmente preocupante la convicción de que “la formación sacerdotal debe partir de la toma de conciencia profunda de la identidad, de la espiritualidad propia del presbítero diocesano y de su misión” (RCh 25). Al igual que en la *ratio* brasilera, la identidad de los presbíteros proviene inmediatamente de la Santísima Trinidad: “Es en el misterio de la Iglesia, como misterio de comunión trinitaria en tensión misionera, donde se manifiesta toda identidad cristiana y, por tanto también la identidad específica del sacerdote y de su ministerio” (16) (RCh 27). En esta cita podría suponerse el bautismo. Pero de acuerdo a la siguiente debiera descartarse de plano esta posibilidad.

El presbítero encuentra la plena verdad de su identidad en ser una continuación del mismo Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote de la nueva y eterna Alianza, el presbítero es una imagen viva y transparente de Cristo Sacerdote (PDV n° 12). En efecto, ‘mediante el gesto de la imposición de manos (Hech 6, 6; 1 Tim 4, 14; 5, 22; 2 Tim 1, 6), que transmite el don del Espíritu, ellos son llamados y capacitados para continuar el mismo ministerio apostólico de

336 El énfasis propio.

337 Otras amenazas son la mujer (RCh 262 y 380), las ideologías socio-políticas (RCh 164) y la de la dirigencia política (RCh 167).

reconciliar, apacentar el rebaño de Dios y enseñar (cf. Hech 20, 28; 1 Pe 5, 2)’ (PDV n° 15). ‘Los presbíteros son, en la Iglesia y para la Iglesia, una representación sacramental de Jesucristo, Cabeza y Pastor’ (PDV n° 15). Están ungidos para ser prolongación de Cristo y transformados ontológicamente por la gracia del Orden sacramental (PDV n° 13) (RCh 28).

El número 28 de esta *ratio* es muy complejo. Une cuatro oraciones extraídas de diversos números de PDV. En la primera, se altera lo dicho por PDV 12, pues omite una idea importante. El texto de PDV afirma: “El presbítero encuentra la plena verdad de su identidad en ser una derivación, una participación específica y una continuación del mismo Cristo, sumo y eterno sacerdote de la nueva y eterna Alianza: es una imagen viva y transparente de Cristo sacerdote”. La *ratio* no menciona “una derivación, una participación”. La cita siguiente confirma que lo decisivo es la “imposición de manos” (cf. PDV 15), en clara alusión al sacramento del orden, pero ni en esta ni en la anterior oración alude al sacerdocio común de los fieles. La tercera cita recorta la última expresión de PDV 15, por cierto muy importante: “proclaman con autoridad su palabra”³³⁸. Y la última oración no es una cita propiamente tal pero alude a PDV 13, afirmando algo distinto³³⁹. PDV 13 no habla de una transformación ontológica de los ministros mediante el sacramento del orden.

De otras *rationes* puede decirse lo siguiente: la *ratio* de Colombia (2019), tras la *ratio* vaticana de 2016, pide contextualizar la formación, nada afirma de la relación entre el sacerdocio común y el ministerial, y demanda capacitar a los seminaristas para discernir los signos de los tiempos (RC 95, 105); la *ratio* mexicana (2012) hace mención a la pasada de la identidad presbiteral, pide a los ministros servir a la actualización de sacerdocio común de los fieles, pero no da ninguna importancia a los laicos(as); la *ratio* de República Dominicana (1997) no se refiere a la identidad de los sacerdotes ni menciona el sacerdocio común de los fieles; tampoco hace mención de los laicos. El texto del Concilio de Venezuela (2003) merece una valoración positiva: “El presbítero tiene como misión promover el ejercicio del sacerdocio común de los fieles. Esta tarea exige una dedicación especial al laicado, de manera que sea real la imagen de una Iglesia en comunión en la que todos estamos llamados a la santidad y enviados a la misión (Cf. PO 2)” (RV 82).

La *ratio* de Ecuador destina varios números al tema de la identidad de los ministros sacerdotes (67-96). Esta denominación prevalece sobre aquella que se refiere a los ministros como presbíteros. Esta *ratio*, según la enseñanza de PDV, radica la identidad sacerdotal en la Trinidad (RE 68), derivándola directamente de Cristo sacerdote (RE 71). Recuerda los rasgos tradicionales que separan a los presbíteros de los fieles: “El sacerdote es un elegido de Dios, un vocacionado, segregado de entre los hombres para una misión ministerial, llamado oficialmente por la Iglesia de acuerdo a la Palabra del Señor” (RE 78). Pero, al mismo tiempo exige de él una interacción humana que debe considerarse fundamental: “La capacidad de relacionarse con los demás es esencial para quien ha sido llamado a ser responsable de una comunidad y ‘Hombre de comunión’” (RE 82). Esta disponibilidad para el encuentro con otras personas debe brotar

³³⁸ El texto completo de PDV 15 reza: “Los presbíteros son, en la Iglesia y para la Iglesia, una representación sacramental de Jesucristo, Cabeza y Pastor, proclaman con autoridad su palabra”.

³³⁹ PDV afirma: “Los presbíteros son, en la Iglesia y para la Iglesia, una representación sacramental de Jesucristo, Cabeza y Pastor, proclaman con autoridad su palabra; renuevan sus gestos de perdón y de ofrecimiento de la salvación, principalmente con el Bautismo, la Penitencia y la Eucaristía; ejercen, hasta el don total de sí mismos, el cuidado amoroso del rebaño, al que congregan en la unidad y conducen al Padre por medio de Cristo en el Espíritu. En una palabra, los presbíteros existen y actúan para el anuncio del Evangelio al mundo y para la edificación de la Iglesia, personificando a Cristo, Cabeza y Pastor, y en su nombre” (13).

del “encuentro con Dios y con su amor de Padre de todos y se efectúa en el servicio humilde y desinteresado que Jesús propuso a todos como forma de vida (Jn 13-15)” (RE 83). La *ratio ecuatoriana* especifica que “la identidad propia del presbítero es la de ser Pastor del pueblo de Dios; toda su actividad debe ser primordialmente pastoral; la caridad pastoral es su nota característica” (RE 86, 72).

Ricardo Mauti concluye: “las *ratio(es)* nacionales de América Latina, mientras actualizan sus textos, dan testimonio que la labor receptiva de OT es un proceso complejo e inacabado” (2023, p. 396). En adelante, emite una opinión más extensa:

Las *Ratio(nes)* parecen hacer visible bajo muchos aspectos un hecho: entre ME y Aparecida se operó un retroceso en la formación de los seminaristas. El abandono paulatino de la reforma más importante del Concilio, reflejada en PO, CD y OT, que es la recuperación de la participación de los ministros en la misión de toda la Iglesia en el anuncio del Evangelio, quedó plasmada en un reordenamiento de los *tria munera* importante del Concilio. Esto suponía que se debía considerar al ministro prioritariamente profeta (Palabra) y, secundariamente, sacerdote (sacramentos) y rey (gobierno) (60). La alteración no ha debido suceder sin consecuencias pastorales importantes, como la de sostener un estilo de ejercicio del ministerio ordenado de sesgo sacramentalista, dependiendo en gran medida de las representaciones tridentinas, donde el ministerio se centra en la parroquia” (Mauti, 2023, p. 61).

6.5. Conclusiones

El Vaticano II intentó una reforma del clero. Los padres conciliares fueron conscientes de que la recepción misma del Concilio dependía en buena medida de la voluntad y de la capacidad de obispos y presbíteros para implementarla (PO 1).

En esta investigación hemos constatado que la recepción de la enseñanza conciliar en la Iglesia latinoamericana ha sido compleja. Salvo MD (secundado por PU) que anudó los cabos sueltos y le dio una dirección consistente a la formación del clero, los documentos sucesivos, a menudo influenciados por PDV y las *rationes* romanas, perdieron, no sin excepciones, este rumbo. A fin de cuenta, esta recepción ha sido poco creativa y sucesivamente involutiva. En la actualidad se arriesga volver a fojas cero, aun a los tiempos anteriores al Concilio.

A esta conclusión ha sido posible llegar a través del uso de un concepto dialéctico de la construcción de la identidad de los presbíteros implícita en LG 10, 2. Se ha justificado esta opción porque, por encima de los decretos de PO y OT, debe regir una constitución dogmática. Y, sobre todo, porque en este caso LG establece el *analogatum princeps* de la reforma del Vaticano II válida para todos los documentos con que se ha querido realizar el aggiornamento impulsado por Juan XXIII. Esto es, la de ser la Iglesia Pueblo de Dios al servicio de la evangelización de la humanidad.

¿Qué queda por delante? La autoridad eclesiástica al máximo nivel debe hacer una armonización teológica de la legislación conciliar sobre la identidad de los presbíteros y su formación, teniendo en cuenta la jerarquía de las verdades de la fe (UR 11) tal cual ha sido establecida y practicada por el Concilio, además de los documentos específicos que abordan el tema y los otros documentos que se refieren ocasionalmente a esta materia.

6.6. Bibliografía

Siglas documentos

AP = Aparecida (2007)
CD = *Christus Dominus* (1965)
LG = *Lumen gentium* (1964) (www.vatican.va)
ME = Medellín (1968)
OT = *Optatam totius* (1964) (www.vatican.va)
PDV = *Pastores dabo vobis* (1992) (www.vatican.va)
PO = *Presbyterorum ordinis* (1964) (www.vatican.va)
PU = Documento de Puebla (1979)
RA = Ratio argentina (1995)
RB = Ratio brasilera (2010)
RCh = Ratio chilena (2013)
RC = Ratio colombiana (2019)
RD = Ratio dominicana (1997)
RE = Ratio ecuatoriana (1995)
RV = Ratio venezolana (Concilio de la Iglesia de Venezuela, 2003)

- Angelelli, E. (2019). Reflexionando mientras concluye el Concilio. En L.O. Liberti, *Palabras de tierra adentro. Mons. Enrique Angelelli y la buena noticia del Reino de Dios en la Rioja (1968-1976)* (pp. 21-36). Conferencia Episcopal Argentina.
- Angelelli, E. (1961). *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani* (p. 245). Volumen III, VIII. *Typis polyglottis Vaticanis*. 1966.
- Berríos, F. (2012). Sacerdocio y función pastoral en la Iglesia: una reflexión a 50 años del Concilio Vaticano II. *Anales de la Facultad de Teología*, 5, 87-102.
- Borges Hackmann, G. L. (2011). A identidade presbiteral depois do Vaticano II. *Horizonte*, 9 (24), 1090-1112.
- Congregación para el clero. *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*. 1994.
- Congregación para la Educación Católica: *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, <https://es.scribd.com/document/129121250/Ratio-Fundamentalis>. 1970.
- Congregación para la Educación Católica: *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, www.vatican.va.
- Corpas de Posada, I. (2023). *Conversión ministerial en el tiempo de la conversión a la sinodalidad. Apuntes para una teología de los ministerios eclesiales*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Jorge Costadoat, (2020). La formación teológica en América Latina antes del Concilio. *Estudios eclesiásticos*, 95 (373), 441-55. <https://doi.org/10.14422/ee.v95.i373.y2020.006>
- Jorge Costadoat, (2021). *Contribución de los obispos latinoamericanos y caribeños a la confección de Optatam totius*, *Teología y vida*, 62 (3), 389-423. <http://dx.doi.org/10.7764/tyv/623/3/389-423>
- Jorge Costadoat, (2022). Recepción del decreto conciliar ‘Optatam totius’ en las conferencias generales del episcopado latinoamericano. *Estudios eclesiásticos*, 97 (380), 45-71. <https://doi.org/10.14422/ee.v97.i380.y2022.002>

- Jorge Costadoat, (2022). "Desacerdotalizar" el ministerio presbiteral. Un horizonte para la formación de los seminaristas. *Seminarios*, 67 (231), 249-267. Costadoat, J. (2023). La formación del clero en América latina y el Caribe, *Revista latinoamericana de teología*. XL, 118, 49-65.
- Costadoat, J. (2023). La formación del clero. Aportes para el Sínodo 2023. *Clar*, 1-2.
- Jorge Costadoat, (2015). *El impacto del Vaticano II en los jesuitas chilenos. A 50 años del Concilio: 1965-2015*. Mensaje.
- Deane, A. (1961). En *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II* (p. 90). Volumen III, VIII. *Typis polyglottis Vaticanis*. 1966.
- Del Cura Elena, S. (2010). Sacerdocio común y sacerdocio ministerial: el sentido del ministerio en la Iglesia. En G. Uríbarri (ed.) *El ser sacerdotal. Fundamentos y dimensiones constitutivas* (pp. 159-197). Pontificia Universidad Comillas.
- De Lange, J. (1961). En *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II* (p. 307). Volumen III, VIII. *Typis polyglottis Vaticanis*. 1966.
- De Proença Sigau, G. (1961). En *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II* (p. 186). Volumen III, VIII. *Typis polyglottis Vaticanis*. 1966.
- Duquoc, Ch (1987). La reforma de los clérigos. En G. Alberigo y J.P. Jossua *La recepción del Vaticano II* (pp. 363- 365). Cristiandad.
- Gelain, H. (1961). En *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II* (p. 207). Volumen III, VIII. *Typis polyglottis Vaticanis*. 1966.
- Fuchs, O. y Hünermann, P. (2005). "Comentario teológico sobre el Decreto sobre la formación de los sacerdotes". En P. Hünermann y B.J. Hilberath (eds.). *Comentario teológico de Herder sobre el Concilio Vaticano II* (pp. 384-489). Verlag Herder.
- González, M. (1970). Renovación de los seminarios en la línea del Concilio Vaticano II. *Teología y vida*, 11, pp. 155-166.
- Greshake, G. (2006). *Ser sacerdote hoy*. Sígueme.
- Henríquez, L.H. (1987). *Constitución dogmática sobre la Iglesia (Lumen gentium)*. Ediciones Trípode.
- Hünermann, P. (2004). Einleitung: Die Vorgeschichte des Dekrets über die Ausbildung der Priester. En Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath (Eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Herausgegeben*, (p. 239). Band 2. Herder.
- Kaplan, G., (2016). The Renewal of Ecclesiastical Studies: Chenu, Tübingen, and Theological Method in *Optatam totius*. *Theological Studies* 77, 567-592. <https://doi.org/10.1177/0040563916653090>
- Legrand, H. (2020). Les dimensions systémiques de la crise des abus dans l'Église Catholique et la réforme de l'ecclésiologie courante. *Rev. Sc. ph. th.*, 104, 581-82. 10.3917/rspt.1043.0551
- Parra, A. (1978). El proceso de sacerdotización: Una histórica interpretación de los ministerios eclesiales. *Theologica Xaveriana*, 28/1,79-100.
- Madrigal, S. (2010). Ser sacerdote según el Vaticano II y su recepción posconciliar. En G. Uríbarri (ed.) *El ser sacerdotal. Fundamentos y dimensiones constitutivas* (pp. 159-197). Pontificia Universidad de Comillas.
- Mauti, R. (2023). El proceso de recepción del decreto conciliar *Optatam totius* en las "ratio" de la Iglesia latinoamericana. *Estudios eclesiásticos*, 98 (385), 385-412. <https://doi.org/10.14422/ee.v98.i385.y2023.006>
- Mayer, G. (1982). *Todos somos sacerdotes*. Instituto Teológico del Uruguay "Monseñor Mario Soler".

- Noceti, S. y Repole R. (2017). *Commentari ai documenti del Vaticano II*. EDB.
- Noemi, J. (2006). Sacerdotes de Cristo hoy. *Mensaje*, 55 (552), 24-26.
- Pironio, E. (1961). En *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II* (p. 326). Volumen III, VIII. *Typis polyglottis Vaticanis*. 1966.
- Ratzinger J. (2018). *Obras completas*, XII, BAC.
- Routhier, G. (2014a). Les décrets Presbyterorum ordinis et Optatam totius: débats inachevés et questions pendantes. *Revue théologique de Louvain*, 45, 25-51.
- Routhier, G. (2014b). L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle, in *Revue théologique de Louvain* 41 (2010) 86-112. 161-179.
- Taborda, F. (2019). *La Iglesia y sus ministros. Una teología del ministerio ordenado*. San Pablo.
- Trigo, P. (2020). *Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. En el cristianismo latinoamericano*. Maliaño.
- Trigo, P. (2021). La reforma del ministerio ordenado en la teología. *Revista latinoamericana de teología*, XXXVIII (113), 163-181.
- Uríbarri, G. (2010). *El ser sacerdotal. Fundamentos y dimensiones constitutivas*. Pontificia Universidad de Comillas.

7. LA FORMACIÓN TEOLÓGICA POSCONCILIAR DEL CLERO. EL CASO LATINOAMERICANO³⁴⁰

Resumen

La teología al servicio de la formación del clero latinoamericano ha experimentado una enorme transformación desde el Concilio Vaticano II en adelante, gracias sobre todo al decreto Optatam totius. La Iglesia latinoamericana, inspirada además en Gaudium et spes, ha procurado dar a esta enseñanza teológica una orientación netamente pastoral. La presente investigación informa acerca de los propósitos formativos teológicos generales de los seminarios, institutos y facultades de teología. Comienza con una indagación en los consilia et vota de los obispos antes de Vaticano II y termina con el estudio de las rationes de la formación del clero de varios países. Haber deseado capacitar a los seminaristas para el discernimiento de los signos de los tiempos despunta como una originalidad específica. Queda pendiente, en todo caso, un estudio comparado del pensum de los estudios de la teología. Recién entonces podrá concluirse si esta enseñanza se ha liberado de dependencia intelectual de la Iglesia europea.

7.1. Introducción

En el campo de la enseñanza de la teología de los futuros presbíteros no parece haber estudios científicos que den cuenta del paso de la neoescolástica a la teología que hace suyo el giro hacia la historia y la historicidad de las ciencias modernas. El propósito de esta investigación es avanzar en esta tarea. Esta publicación pretende mostrar en perspectiva, y a grandes trazos, las

³⁴⁰ Jorge Costadoat, "La formación teológica post conciliar del clero. El caso latinoamericano", *Cuestiones teológicas*, Vol. 52, n° 117 (2025) 1-19.

consecuencias de la reforma impulsada por *Optatam totius* (OT).³⁴¹ El caso latinoamericano es muy interesante, pues, desde un punto de vista metodológico, la II Conferencia del Episcopado realizada en Medellín (1968), y las demás, se sumaron a la revolución teológica de *Gaudium et spes* (GS). La Iglesia latinoamericana explícitamente ha deseado capacitar al clero para el discernimiento de los signos de los tiempos. La pregunta ulterior que motiva este texto es observar el impacto que ha podido tener el Concilio Vaticano II, un concilio pastoral, en la generación del pensamiento teológico contextual requerido para la formación de presbíteros que han de anunciar el Evangelio en este continente y no en otro.

Como telón fondo, conviene recordar la contribución de OT en el cambio señalado. El decreto espera que la Sagrada Escritura sea “el alma de toda la teología” (OT 16). La dogmática debiera partir de la base de la historicidad de sus fuentes y ordenarse, en definitiva, a “buscar la solución de los problemas humanos bajo la luz de la Revelación” (OT 16). La indicación más importante para discernir los signos de los tiempos será la pretensión de OT de vincular la teología con la filosofía contemporánea. Afirmar el decreto:

“En la revisión de los estudios eclesiásticos hay que atender, sobre todo, a coordinar adecuadamente las disciplinas filosóficas y teológicas, y que juntas tiendan a descubrir más y más en las mentes de los alumnos el misterio de Cristo, que afecta a toda la historia del género humano, influye constantemente en la Iglesia y actúa, sobre todo, mediante el ministerio sacerdotal” (OT 14).

Como se puede observar, la coordinación de ambos saberes tiene una finalidad pastoral. Se trata de capacitar a los alumnos “para el diálogo con los hombres de su tiempo” (OT 15) y adentrarse en “los verdaderos problemas de la vida” (OT 15).

A efecto de advertir el curso seguido en los estudios teológicos, esta investigación se ocupa sucesivamente de: a) los *consilia et vota* de los obispos latinoamericanos y caribeños anteriores al Concilio; b) el abandono de la neoescolástica europea; c) la revolución metodológica ejecutada en GS; d) las señales del despertar teológico de la Iglesia de América Latina y el Caribe, y e) las *rationes* nacionales que rigen los estudios de los seminarios. Por el momento quedará fuera de esta investigación un asunto muy importante, a saber, la revisión del *pensum* de los estudios teológicos latinoamericanos. Una primera indagación indica que la teología continental depende aún mucho de la teología europea, de sus teólogos y de sus manuales.

³⁴¹ La reforma de los estudios teológicos de los seminaristas es probablemente la contribución más relevante de *Optatam totius* del Vaticano II. En una entrevista de prensa luego de la promulgación de OT, el observador protestante Oscar Cullmann afirmaba que el decreto debía considerarse “uno de los textos conciliares más importantes [...] El texto ha excedido nuestras expectativas” (Kaplan, 2016, p. 570). Según Fuchs y Hünemann (2005), este cambió la dirección de la formación del clero de un modo “revolucionario” (p. 423).

7.2. Petición de reforma de los estudios en los *consilia et vota* y en las actas del Concilio

Los obispos latinoamericanos en los *consilia et vota* anteriores al Concilio y en las actas del Vaticano II hacen una serie de demandas sobre la enseñanza de la teología que serán acogidas en OT (Costadoat, 2021).³⁴²

Ya al tiempo de los *vota* los obispos piden un *aggiornamento* en materia de estudios. Así lo requiere el obispo Alfredo Silva Santiago de Concepción (ADAP I, II, VII, p. 355). Él mismo pide confeccionar un “Compendio de Fe’ para una nueva orientación futura de la teología” (ADAP I/II, VII, p. 354).

Debe notarse la enorme importancia que los *vota* dan a la Sagrada Escritura en el estudio de la teología.³⁴³ Las Escrituras constituyen el núcleo de la teología,³⁴⁴ son su fuente por excelencia. El obispo argentino Carlos Pérez, con cierta urgencia pastoral, pide:

“modificar los programas de estudios del currículo de teología para que los sacerdotes, conociendo óptimamente el Antiguo y el Nuevo Testamento, mediante ejemplos bíblicos y desde el primer curso, los apliquen al apostolado de la vida ordinaria sin muchas agudas argumentaciones para probar el origen auténtico de los libros sagrados”. (ADAP I, II, VII, p. 55)

En los *vota* también se expresan preocupaciones como la multiplicación de las disciplinas teológicas (Chiriboga, ADAP I/II, VII, p. 38; Proaño, ADAP I, II, VII, p. 25).

En las actas que registran la participación de los obispos durante el Concilio los latinoamericanos piden estrechar el vínculo entre los estudios de la filosofía y la teología (Liberti, 2017). El cardenal Raúl Silva Henríquez, de Santiago de Chile, sostiene lo siguiente en una de sus observaciones al texto en discusión:

“Pag. 12, lin. 33 - pag. 13, lin. 28: donde se dice (ocasionalmente) “curso filosófico” y “curso teológico”, sería mejor decir “estudios filosóficos” y “estudios teológicos”. Razón: porque cada día crece la opinión de quienes sostienen que la filosofía no es tan separable de la teología; para que no se cierre prematuramente la posibilidad de estudiar filosofía al mismo tiempo que teología especulativa (utilizada, por ejemplo, en la propia *Summa Theologica* de D. Thomas), se propone el cambio antes mencionado. (AS III, VI, p. 815)”³⁴⁵.

El mismo Silva Henríquez solicitaba que se insertara en el documento la necesidad de abordar, durante el tiempo de los estudios filosóficos, las cuestiones modernas nacidas del

³⁴² Sobre la transición entre el pre y el posconcilio merecen recordarse las palabras de Enrique Angelelli, quien, aunque no tuvo la oportunidad de leerlas en el aula, fueron incluidas como reacción al *Schema propositionum De institutione sacerdotali* (AS III, VIII, 245-247; cf. Conferencia Episcopal Argentina, 2019).

³⁴³ Los obispos desearon vivamente que se dieran a conocer las Sagradas Escrituras: Antonio Barbieri, obispo de Montevideo (ADAP I, II, VII, p. 541); Manuel Marengo, obispo de Azul (ADAP I, II, VII, p. 50); el obispo auxiliar de La Paz, Abel Isidoro Antezana y Rojas (ADAP I, II, VII, p. 109); Eduardo Pironio (AS III, VIII, p. 326), y Guillermo Hartl, vicario apostólico de la Araucanía (ADAP I, II, VII, p. 383).

³⁴⁴ Los obispos de México volverán sobre el tema durante el Concilio (AS III, VII, p. 946).

³⁴⁵ También Pironio aboga por vincular más estrechamente teología y filosofía (AS III, VIII, p. 326).

progreso de las ciencias para que los alumnos no tuvieran “ante sus ojos una imagen ya obsoleta del mundo” (AS III, VII, p. 816). A este efecto, los obispos mexicanos insisten en la necesidad de introducir otras disciplinas en los estudios (AS III, VII, p. 946). Un mayor conocimiento de la realidad es indispensable para formar personas pastoralmente capaces. Eduardo Pironio pide que los seminaristas aprendan a “conocer los ‘signos de los tiempos’ y a escuchar la voz del Espíritu que habla en la Iglesia y en el mundo” (AS III, VIII, p. 326). Esta mención de los signos tiempos, como se verá, tiene mucha relevancia.

Debe resaltarse la opinión del obispo Jorge Marcos de Oliveira a propósito de la teología en los debates concernientes a *Gaudium et spes*. El obispo de Santo André, Brasil, lamenta la conexión que hace el esquema entre la cultura y el arte, por una parte, y la teología, por otra. El esquema acentúa la “enseñanza cristiana” “como si ella fuera algo sobrepuesto a la cultura, y no una realidad que debe surgir de la cultura misma, una vez que ella sea atravesada por una fe auténtica y por un evangelio vivo y actuante” (AS IV, III, p. 318). El obispo advierte el mismo problema cuando se distingue entre diversas culturas y el Evangelio, sin tener en cuenta que la teología de entonces respondía a la cultura occidental y, en consecuencia, alienaba a los demás pueblos. De aquí que él recomiende “a los teólogos en sus elaboraciones (que) se refieran continuamente a la simplicidad evangélica y respeten integralmente las culturas originales” (AS IV, III, p. 318). Oliveira anticipa con este planteamiento la teología de la inculturación, que hará fortuna en los años siguientes y que en la Iglesia latinoamericana tendrá un reconocimiento especial en la conferencia de Santo Domingo (SD, 1992).

Incluso obispos tenidos por conservadores, como Jaime de Barros Câmara de Río de Janeiro, valoraron la innovación en los estudios teológicos discutida en el aula (AS III, VI, p. 703). Sin embargo, consta que tampoco fue fácil abandonar la neoescolástica. El cardenal Antonio Caggiano, a propósito de los estudios en general, da especial importancia a Santo Tomás (AS III, VIII, pp. 14-16).

7.3. Chenu, representante de una revolución metodológica

Los cambios en la formación del clero, impulsados por los obispos latinoamericanos y caribeños recién mencionados, deben ser localizados en el contexto de una mutación de grandes proporciones de la teología europea.

Fue especialmente en la escuela teológica situada en Tübingen donde tuvo lugar un giro moderno en el modo de hacer teología y de impartirla al estudiantado (Hünemann, 1999, pp. 377-395). Las causas del cambio se entrecruzan. Unas son políticas y tienen que ver con la Reforma y la Contrarreforma; otras con la necesidad de especialización en las áreas de la teología y con la debida unidad de esta.

Merece recordarse que Suárez pudo ser el último teólogo que intentó reunir todos los conocimientos teológicos. Grant Kaplan (2016) destaca que su teología llama la atención sobre “una amplitud inimaginable” (p. 572) de asuntos que asume el jesuita (traducción propia). Suárez es autor de una de las *summas* que pretendían reunir todas las cuestiones importantes en una sola obra. Este modelo medieval rigió hasta entrado el siglo XVIII. También Melchor Cano, con sus *loci theologici*, buscaba unir las ramas de la teología. Para Kaplan (2016),

“El resultado práctico era la teología de la “conclusión”, en la que el estudioso de las Escrituras encontraría los textos y la historia de la interpretación bíblica que afirmaban la teología eucarística escotista o la teología trinitaria. Con este planteamiento, las

disciplinas funcionaban a todos los efectos prácticos como disciplinas subsidiarias”. (p. 570).

Entre tanto, ya en plena modernidad facultades como las de Bonn y Tübingen –tras los pasos de Jordan Simon, que imaginó la posibilidad– desarrollaron una teología dividida en disciplinas. Este giro metodológico, empero, conllevaba la posibilidad de perder la unidad de la teología. La neoescolástica es reacción a este peligro. Esta surge como un intento de revitalizar la arquitectónica de la escolástica, propósito que culminó con la promulgación de *Aeterni Patris* (1879).

La neoescolástica obtuvo el mayor reconocimiento en *Deus Scientiarum Dominus* (1931), que pretendía regular los estudios teológicos. La constitución pide que la teología sea enseñada “según el método positivo y escolástico” del Aquinate. El caso es que un dominico, admirador de Santo Tomás, Marie-Dominique Chenu, discutió los presupuestos de la neoescolástica. Bajo el influjo de la escuela de Tübingen, el teólogo francés desarrolló otro método. En breve, el giro de Chenu fue haber reorientado la teología hacia la historia. La teología habría de responder en primer lugar al don gratuito de la revelación divina que los seres humanos reciben de un modo histórico. El teólogo cristiano no puede ocuparse de entidades metafísicas, sino de la historia y de los acontecimientos históricos. Afirma Chenu (1935):

“Lo ‘dado’ teológico no es una invención filosófica que pueda tratarse como un conjunto de principios físicos o metafísicos de los que se deducen lógicamente conclusiones claras. Lo dado son las obras (*oeuvres*) de Dios, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, no el dios del acto puro”. (p. 247)

Chenu (1985) describe el aporte de la facultad de Tübingen a la que tanto le debe:

“La (tradición viva) es el tema principal de los teólogos católicos de Tübingen (Drey, Möhler). Le Saulchoir reconoce agradecida el influjo de estos maestros del renacimiento católico en la Alemania del siglo XIX [...] Con la ayuda de Tübingen y Scheeben podemos contrarrestar el intelectualismo abstracto de la Ilustración y su indiferencia hacia la historia –dos pecados relacionados– que no han dejado de contaminar la escolástica moderna, incluidos innumerables manuales, incluso los tomistas”. (p. 141; Silva Arévalo, 1992)

En la escuela de Tübingen Chenu descubre la posibilidad de unir historia y verdad y, en consecuencia, la necesidad de desarrollar un método histórico. El dominico de Le Saulchoir suscita el tema de la localización histórica de los métodos teológicos. El modo de hacer teología, de hecho, ha dependido del lugar donde esta se ha realizado. La teología no puede sino ser contextual. Es este un planteamiento muy diferente al de la neoescolástica.

Cuando *Optatam totius* se inclina por la visión de la teología de Chenu, los teólogos de Tübingen, y otros que adoptaron un método histórico-salvífico –descartando la neoescolástica–, introducen un cambio enorme, verdaderamente revolucionario, en la historia de la teología. La necesidad planteada por OT de comenzar los estudios con el “misterio de la salvación”, de modo que la teología se hiciera inteligible, está relacionada con la importancia de que estos estudios se vinculen a una experiencia de Dios y no consistan meramente en una transmisión de contenidos. Según Kaplan (2016), OT 15, además, exige que los estudiantes aprendan

“a percibir la conexión entre los argumentos filosóficos y los misterios de la salvación que la teología considera a la luz superior de la fe. La integración de la filosofía y la teología, a su vez, habría de sustentar *los mysteria salutis*”. (p. 588)

7.4. Los cuestionamientos al método en *Gaudium et spes*

El giro teológico recién reseñado alcanzó su máxima expresión en el método de *Gaudium et spes*, uno de los documentos que mejor representa el espíritu del Concilio. Bernhard Häring anota, sin embargo, una dificultad: “A muchos padres conciliares les parecía un contrasentido juntar en un mismo conjunto semántico las palabras ‘constitución’ y ‘pastoral’”; en verdad, “nadie había oído nunca de una *constitutio pastoralis*” (Schickendantz, 2022, p. 32, 2018, 2023). La novedad, para Carlos Schickendantz (2022), queda bien expresada en el siguiente texto de *Gaudium et spes*:

“Después de haber expuesto la gran dignidad de la persona humana y la misión, tanto individual como social, a la que ha sido llamada en el mundo entero, el Concilio, *a la luz del Evangelio y de la experiencia humana*, llama ahora la atención de todos sobre algunos problemas actuales más urgentes que afectan profundamente al género humano” (GS 46). (p. 32)

¿Habría de tener la experiencia humana histórica la misma autoridad teológica que las fuentes tradicionales de la revelación? Hasta entonces predominaba la idea de Melchor Cano de considerar la historia como lugar teológico ajeno (registros del pasado, archivos, textos). Es decir, en palabras de Giuseppe Ruggieri (1987), valorar “la historia como prueba de lo que ya se sabe” (p. 123). Pero lo que despunta como nuevo aquí es considerar la historia como experiencia y acontecimiento. Peter Hünemann ubica esta mutación semántica en el hecho extraordinario del “descubrimiento de la historia y la historicidad” ocurrido en la modernidad. Este sería “una de las más grandes revoluciones espirituales que ha vivido el pensamiento occidental” (Hünemann, 1967, p. 14).

Para Schickendantz (2022), en los debates conciliares “está balbuceando, por así decir, la formulación de una racionalidad –una *ratio fidei*– radicalmente enriquecida por la conciencia histórica” (p. 36). En *Gaudium et spes* se da una enorme novedad metodológica, caracterizada por haber hecho suyo el esquema del ver-juzgar-actuar “como línea estructurante del documento simbolizado en la categoría de signos de los tiempos” (p. 36). Se dio en la constitución pastoral un cambio científico, consistente básicamente en reconocer una autoridad inédita “a las experiencias humanas y a los acontecimientos históricos contemporáneos en el proceso de creer y argumentar teológicamente” (p. 36). La opinión de Antonio de Castro Mayer, lefevrista brasileño, durante el Concilio, no debió parecer extraña, pues muchos otros pudieron compartirla. Se pregunta el obispo de Campos “en qué sentido se afirma *vox temporis vox Dei*”. “¿Acaso es la voz del tiempo una nueva revelación de Dios, que debe guiar a la Iglesia de Cristo?” (AS IV/II, p. 1029; Schickendantz, 2022, p. 37). Congar (1968) recuerda que “el método clásico de la teología” “procedía normalmente por deducción”, no por inducción: “aplicábamos (a la realidad) principios establecidos con nuestra intención fijada en un dato doctrinal firme” (p. 57).

Los grandes teólogos no veían clara la naturaleza de la constitución pastoral que estaba por aprobarse. El mismo Karl Rahner tenía serias dudas. Entre las muchas dificultades que notaba y que hizo saber a Julius Döffer, el arzobispo de Múnich, la más importante tenía que ver con la criteriología o la gnoseología teológica. Según Hans-Joachim Sander, el jesuita tenía problemas en darle valor al contexto histórico para la formulación de la fe. “Rahner pregunta cuál es el significado de la fe para el conocimiento de esa situación, pero no a la inversa, qué significa la situación del mundo de hoy para la comprensión y el lenguaje de la fe” (Schickendantz, 2022, p. 45). En el esquema XIII, sin embargo, se da una circularidad hermenéutica. Una segunda dificultad, anota Christoph Theobald, es que Rahner conoce el caso del conocimiento inductivo de Dios propio de los ejercicios espirituales, pero no ve cómo puede la Iglesia, como sujeto colectivo, llegar a conclusiones general exigibles al común de los católicos (p. 47 y ss.).

Rahner, en definitiva, termina rindiéndose al intento del esquema XIII. Así como la Iglesia reconoce que el Espíritu actúa en las personas, también puede hacerlo en la Iglesia que, arraigada en la historia humana, y no sin las mediaciones científicas con que esta historia es conocida y puede ser transformada, tiene algo que enseñar a cristianos y no cristianos. El mismo Rahner concluye que esta enseñanza tiene un carácter carismático, constituye una llamada de Dios. Lo más propio de una constitución pastoral estriba, según Carlos Schickendantz (2022) explicando a Rahner, en “la decisión carismática mediante la cual el Espíritu dirige la vida concreta de la Iglesia y la conduce a actuar históricamente en formas siempre nuevas, nunca deducibles de manera adecuada de la teoría” (p. 48).

7.5. El despertar teológico de la Iglesia latinoamericana y caribeña

7.5.1. La Iglesia del continente crece en adultez

Por los años 60 existía entre los latinoamericanos una conciencia plena de la necesidad de dejar de depender intelectual y teológicamente de Europa (Costadoat, 2023a). Los obispos de la región se veían progresivamente presionados a dar respuestas propias a problemas propios. Si el Concilio tuvo por objeto dialogar o hacer las paces con la modernidad y la Reforma, este no era exactamente el asunto más preocupante en América Latina y el Caribe, sino más bien las grandes transformaciones, especialmente sociales, la pobreza y la injusticia.

Pero el desafío de lograr mayor autonomía debió parecer gigante. La Iglesia continental estaba muy lejos de generar su propio pensamiento. Por entonces, Marcos McGrath (1960), decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile, lamentaba la poca producción teológica continental y la nula influencia internacional. Poco antes del Vaticano II, Joseph Comblin (1963-1964), teólogo belga avecindado en América Latina, afirmaba que “todas las novedades (teológicas) latinoamericanas son de naturaleza occidental” (p. 103). Y, a propósito del futuro, dada la carencia de tradición teológica en el continente, opinaba que “sin historia la teología será en Latinoamérica una pura imitación o una repetición servil de temas europeos, los cuales toman su sentido teológico en el contexto particular de las iglesias europeas” (p. 105).

Esta carencia fue vista por algunos como una suerte de infancia. El mismo McGrath (1960) habla de “infantilismo intelectual” (p. 16). Gustavo Gutiérrez (1972), teólogo experto en Medellín, celebra precisamente la posibilidad de salir de esta condición:

“La teología de la liberación es una de las expresiones de la adultez que comienza a alcanzar la sociedad latinoamericana y la Iglesia presente en ella en las últimas décadas. Medellín tomó acta de esta edad mayor y ello contribuyó poderosamente a su significación y alcance históricos”. (p. 31; Noemi, 1998, p. 1)

Gutiérrez tuvo razón. Podrá discutirse la calidad de la producción teológica del posconcilio latinoamericano, pero desde el Vaticano II en adelante se dio una explosión impresionante de publicaciones con una creciente conciencia contextual.

En el mismo Concilio, la participación de los latinoamericanos fue un paso clave para superar la dependencia europea. En el Vaticano II los obispos de la región pudieron participar, opinar y discutir de igual a igual con los prelados de las otras iglesias, a efecto de lo cual se hicieron acompañar de teólogos peritos que les ayudaron a argumentar. El Concilio fue una oportunidad para los obispos latinoamericanos de entrar en los grandes debates acerca de la Iglesia y de su lugar en la evangelización del mundo contemporáneo. Y las grandes constituciones, por cierto, les fueron fundamentales para el *aggiornamento* eclesial que prontamente comenzaron a realizar. En relación con el tema preciso de esta investigación, puede decirse que los latinoamericanos extrajeron del Concilio la idea de discernir los signos de los tiempos en su propio territorio. Esta práctica, como se verá en adelante, marcará la dirección que las iglesias del continente han querido dar a la formación de los seminaristas.

Por otra parte, como se mencionó antes, los episcopados nacionales en los *consilia et vota* manifestaron su preocupación por mejorar la calidad de los estudios de los seminaristas. De buenos estudios, creían ellos, dependía su capacitación para adaptarse a los tiempos y para refutar los errores de la época. Los obispos recomendaban asegurar la calidad de la teología, de los estudios bíblicos, de la historia de la Iglesia y de la teología pastoral; solicitaban una mejoría tanto en la formación para la predicación, la catequesis y la liturgia, como en la de los asuntos sociales y morales, y proponían que hubiera estudios humanistas, de psicología, de sociología, de pedagogía y de cura pastoral (Costadoat, 2021, p. 398).

Debe también señalarse que en el posconcilio los/as laicos/as comenzaron a estudiar teología. Este mero hecho ha significado que la teología que imparten las facultades no esté solamente al servicio de formar presbíteros. La teología, como disciplina universitaria, se ha independizado, aunque no siempre, del régimen eclesiástico. Teólogos/as laicos/as la suelen ejercer con elevados estándares. Ellos/as mismos/as ocupan cargos directivos en los institutos y facultades teológicas.

7.5.2. Las conferencias episcopales latinoamericanas

Lo anterior sirve de marco para contextualizar la enseñanza teológica posconciliar de los futuros presbíteros latinoamericanos (Costadoat, 2022a, 2022c).

Por de pronto, debe llamar la atención que en el documento 13 de Medellín (1968), atinente a la formación del clero, la Conferencia general del episcopado de América Latina y el Caribe (1968) cite numerosas veces OT, pero nunca aluda al tema de los estudios teológicos. Se refiere a ellos solo a propósito de la formación intelectual (ME 13, 17). No pareciera registrar la magnitud del cambio en la teología del siglo XX reseñada más arriba. Sin embargo, el documento hace suya la teología que sustentó el giro de GS hacia la historia y, aunque nunca mencione esta constitución pastoral, da como primera misión a la formación capacitar a los seminaristas para discernir los signos de los tiempos. “Hoy más que nunca es urgente actualizar los estudios de

acuerdo con las orientaciones del Concilio, insistiendo en aquellos aspectos que atañen más particularmente a la situación actual del continente” (ME 13, 16). La gran importancia que el documento 13 da al dominio de las Sagradas Escrituras se subordina a la tarea de escrutar la acción de Dios en la historia. El conocimiento de la realidad histórica es fundamental. Lo explica con más extensión:

“Se pide al sacerdote de hoy saber interpretar habitualmente, a la luz de la fe, las situaciones y exigencias de la comunidad. Dicha tarea profética exige, por una parte, la capacidad de comprender, con la ayuda del laicado, la realidad humana y, por otra, como carisma específico del sacerdote en unión con el obispo, saber juzgar aquellas realidades en relación con el plan de salvación”. (ME 13, 10)

Por esta misma razón, demanda que se dé “una importancia particular al estudio e investigación de nuestras realidades latinoamericanas en sus aspectos religiosos, social, antropológico y psicológico” (ME 13, 19).

La conferencia de Puebla (1979) no se abocó al tema de la formación con tanta energía. Sin embargo, esperó de la teología objetivos consonantes con los de Medellín. Sostiene: “En los estudios, es necesario atender a una profunda formación doctrinal, de acuerdo con el Magisterio de la Iglesia y con una adecuada visión de la realidad” (PU 877). Puebla, a diferencia de las otras conferencias, subraya la necesidad de un “diálogo interdisciplinario de la teología, la filosofía y las ciencias, en pos de nuevas síntesis” (PU 1240).³⁴⁶

La conferencia de Aparecida (2007) sintoniza con las anteriores. Espera un estudio de la teología en diálogo con las ciencias para anunciar la fe integralmente. Sin embargo, tiene una visión algo condenatoria del “contexto cultural de nuestro tiempo y a las grandes corrientes” (AP 323). Aun así, auspicia con gran decisión el cultivo de la teología, dentro de la cual debe incluirse la teología de la liberación, asunto que rara vez había sido promovido a nivel episcopal (AP 345).

7.5.3. La teología de la liberación como “otro modo” de hacer teología

En el despertar teológico de la Iglesia latinoamericana y caribeña el surgimiento de la teología de la liberación es el hecho de mayor importancia. Desde un comienzo se planteó como un “nuevo modo” de hacer teología, un nuevo “pensar en teología” (Boff, 1975, pp. 129-130; Gutiérrez, 1990, p. 72; Trigo, 2021, p. 173). ¿Qué tan original ha podido serlo?

Atendido el giro de la neoescolástica a una teología del tiempo presente, la teología latinoamericana en general no tiene nada de novedosa, antes bien constituye un ejemplo de la apertura de la teología a la historia y a la experiencia humana. Esta teología comparte el mismo método de *Gaudium et spes* y, más precisamente, lo hereda. Consta que este giro fue precedido por el llamado método del ver-juzgar-actuar. Pero este no es un método nativo, sino europeo. Agenor Brighenti ha estudiado el tema en profundidad. Según el teólogo brasileño,

“las raíces de la epistemología y del método de la Tdl (Teología de la liberación), oriundas del método de la AC (Acción Católica), que a su vez están ligados al método de la TM

³⁴⁶ Corresponde hacer una retractación respecto a mi artículo de 2022, páginas 45-71. En el actual reconocemos que Puebla, a diferencia de las otras conferencias, dio importancia a la filosofía en la formación.

(teología moderna) y de las TdPs (teologías de lo político), testifican que “la nueva manera de hacer teología” no es “comienzo nuevo.” (Brighenti, 1994, p. 253)

Se equivocan, en consecuencia, quienes piensan que la novedad de la teología de la liberación consiste en este método.

Aun así, despuntan entre los mismos teólogos latinoamericanos diferencias (Costadoat, 2022b, pp. 23-65; 2017, pp. 105-132). Muchos/as de ellos/as piensan que la historia es el contexto a partir del cual ha de leerse la Palabra de Dios. La Palabra ilumina el contexto y permite discernir en él la presencia y la voluntad de Dios, especialmente el contexto que constituye el “mundo de los pobres”. Ellos/as también creen que este mismo contexto permite, a su vez, una comprensión más profunda de la Palabra. Es decir, conciben la revelación de Dios en la clave de un círculo hermenéutico. Dicho de otro modo, el contexto es un lugar teológico hermenéutico.

Otros/as autores/as, en cambio, estiman que este mismo contexto, discernido con los ojos de la fe, puede constituir un “lugar teológico propio”, es decir, una fuente directa de revelación de Dios. Así lo piensa, entre otros, Carlos Mesters. El teólogo carmelita, tras reconocer del valor el uso del método del ver-juzgar-actuar, sostiene:

“A lo largo de estos años, lentamente, desde dentro de este interés renovado por la Biblia, surgió una nueva concepción de la “revelación” que es de gran importancia para entender la interpretación popular, a saber: ¡Dios no habló sólo en el pasado, sino que continúa hablando hoy! (Mesters, 1991, p. 144)

En estrecha relación con esta posibilidad de reconocer la revelación en una experiencia humana colectiva, puede llevarse más lejos la pretendida novedad de la teología de la liberación si se tiene en cuenta que sus teólogos/as deben considerarse intelectuales orgánicos (Gómez Hinojosa, 1987). En la medida que estos luchan por sus colectivos oprimidos, deben, con el mismo Espíritu que los moviliza, discernir en aquellas praxis históricas qué es lo que Dios quiere de ellos.

Y, si esto aún fuera poco, cabe reconocer que el pobre puede y debe ser teólogo de su propia liberación, y no confiar enteramente a los teólogos profesionales este discernimiento. Esta es la experiencia que se ha dado con la lectura de la Biblia en las comunidades eclesiales de base (Costadoat, 2023a, pp. 73-75, 2023b).

En todo caso, si la teología latinoamericana aún debe aclarar en qué consiste la novedad de su método, debe reconocerse que su intento ha sido valioso.

7.5.4. Las *rationes* latinoamericanas y caribeñas

Desembocamos en esta investigación *in recto* en las normas para la formación (*rationes*) que los episcopados latinoamericanos y caribeños se han dado para formar a los seminaristas.

Las *rationes* de las diócesis del continente se atienen a las normas vaticanas para la formación de los sacerdotes y a *Pastores dabo vobis* especialmente.³⁴⁷ Ellas acostumbran hacer

³⁴⁷ Ha sido posible disponer de los siguientes episcopados: Argentina (RA AR), Brasil (RA BR), Chile (RA CH), Ecuador (RA EC), México (RA ME), Santo República Dominicana (RA RD) y Uruguay (RA UR). Sobre estas *rationes* conviene ver Mauti (2023).

extensas citas de estos documentos, dejando la impresión de poca creatividad. Esto, no obstante, enfatiza algunos asuntos que merecen atención. Entre estos, los más significativos son los siguientes.

En las *rationes nationales* predomina el mandato de dar una orientación netamente pastoral a los estudios teológicos. Los distintos episcopados desean que la teología responda a las necesidades que plantea la época actual. La *ratio* de República Dominicana, con base en *Pastores dabo vobis*, sostiene que “hay que ser consciente que la teología asume nuevas funciones en el mundo de hoy; por lo mismo, la formación de los futuros pastores debe hacerse más amplia y con una dimensión misionera” (RA RD, 145).

Predomina en las *rationes* una visión negativa de la realidad. En los cambios culturales se detectan amenazas que, a su vez, desafían a la pastoral y a los presbíteros mismos. Preocupa a la *ratio* uruguaya la

“grave situación de la indiferencia religiosa, causada por una desconfianza a la verdadera capacidad de la razón para alcanzar la verdad objetiva, por los grandes desafíos que han provocado los descubrimientos científicos, y por los fenómenos presentes de pluralismo social y eclesial”. (RA UR, 155; RA RB, 171)

La *ratio* colombiana, al considerar entre sus fuentes *Veritatis gaudium* (2017), al leer “los signos de los tiempos de este momento histórico”, llama la atención sobre una de las mayores preocupaciones del Papa Francisco. La “crisis antropológica” y “socioambiental” de ámbito global pide en definitiva “cambiar el modelo de desarrollo global” y “redefinir el progreso” (RA CO, 154).

La *ratio* brasilera advierte las dificultades inmediatas con que se encuentran los presbíteros en su trabajo pastoral y exigen un replanteo de sus estudios teológicos (RA RB, 158,7). Esta pide lo siguiente:

“Corresponde a los institutos teológicos asegurar que la formación teológica preserve todos aquellos ejes centrales unificadores deseados y propuestos por la Iglesia. En tiempos de gran pluralidad de tendencias, intereses, opiniones e individualismos, sin una síntesis orgánica y constructiva, existe un gran riesgo de que las instituciones ofrezcan un cierto tipo de formación teológica que puede empobrecer gravemente la comprensión de la vida y del ministerio sacerdotales”. (RA RB, 168).

La *ratio* colombiana hace un serio esfuerzo por organizar la malla de estudios teológicos mediante “núcleos articuladores y epistémicos” (RA CO, 167). Se trata de un intento muy innovador. En las demás *rationes* se pide que la teología ofrezca “una visión integral y orgánica de los misterios de la fe” (RA AR, 144); una “visión completa y unitaria de las verdades cristianas, sin selecciones arbitrarias” (RA EC, 273); un “programa de estudios detallado y ordenado que garantice la integridad y la coherencia interna de la enseñanza” (RA AR, 156); “una formación intelectual amplia, y de nivel científico” (RA CH, 448); “una adecuada visión completa y unitaria de las verdades reveladas, de tal manera que (el seminarista) aprenda a manejar un sistema teológico completo” (RA UR, 117).

En las *rationes* latinoamericanas se mantiene vivo el interés de OT porque la teología anime íntimamente a la persona misma del formando, su espiritualidad y su desempeño pastoral. Así lo demanda la *ratio* argentina: “a través del estudio, sobre todo de la teología, el futuro

sacerdote se adhiere a la Palabra de Dios, crece en su vida espiritual y se dispone a realizar su ministerio pastoral” (RA AR, 139). La *ratio* chilena va más lejos, pues espera que la vida intelectual, y no solo la teología, sea “sustento y alimento para la vida espiritual y de la pastoral” (RA CH, 451).

Desde el punto de vista curricular, la reforma impulsada por OT 14-16 ha tenido un enorme impacto en las facultades e institutos teológicos latinoamericanos, de ello dan prueba estas *rationes nationales*. Considerado el abandono de la neoescolástica querido por el decreto conciliar sobre la formación del clero, desde la década de los 60 se adoptó el régimen de cursos europeo que, como se ha dicho, hace suyo el giro hacia la historia de la teología. Este es sin duda el cambio más importante en la enseñanza y el aprendizaje teológico en el continente. Debe considerarse muy excepcional, por ejemplo, que haya alguna institución latinoamericana que enseñe cristología con el tratado *De Verbo incarnato*. No conozco el caso. Por cierto, en diversos lugares puede impartirse una enseñanza más conservadora o progresista. En estas partes, sin embargo, se cumple el giro hacia la teología moderna.

Las *rationes* suelen subrayar la importancia de Santo Tomás. La *ratio* mexicana lo pone como ejemplo, pues “es absolutamente necesario que los aspirantes al sacerdocio adquieran una sólida *forma mentis* en la escuela de los grandes maestros de la Iglesia” (RA ME, 214). Sin embargo, la enseñanza del Aquinate parece tener un lugar muy secundario en el *pensum* de los estudios. Bien puede considerarse que su mención ha podido aquietar a los sectores eclesiásticos más conservadores u ofrecerlo solo como aspiración de la unidad e integridad de la teología, como se lo ha dicho anteriormente.

El interés por la historia, el mismo giro de la teología posconciliar a atender la presencia y la voluntad de Dios en la historia, hace que las *rationes* exijan a la enseñanza de la teología el recurso a las ciencias humanas y a la interdisciplinariedad en general, en línea con esta preocupación de valorar la historia como lugar teológico.

Debe destacarse que las *rationes* valoren la posibilidad de integrar los aportes de las teologías latinoamericanas en el régimen de estudios teológicos. En ningún lugar se condena la teología de la liberación. Antes bien, tras Aparecida especialmente, debe entenderse que esta merece ser tenida en cuenta.³⁴⁸ Otra cosa distinta es lo que ha ocurrido de hecho en la realidad.

Por último, los obispos latinoamericanos esperan que los estudiantes adquieran “un bagaje amplio del aporte que han venido asimilando las comunidades y los estudiosos de la teología, no como acumulación de saberes solamente, sino como iluminación y como criterio para poder elaborar una teología hermenéutica” (RA CO, 213); “adhieran responsablemente al Magisterio eclesiástico y ofrezcan la interpretación auténtica de la Palabra de Dios” (RA CO, 44); colaboren entre ellos y en comunión con la Iglesia, y estén atentos “a las necesidades y comentarios de los fieles” (RA CO, 50); conozcan a los principales teólogos de su época, pero que no se centren exclusivamente en ellos, sino que enseñen la teología a la luz de la fe bajo la guía del Magisterio (RA CH, 446). La *ratio* ecuatoriana, sin embargo, llama más bien a controlar a los profesores de teología (RA EC, 277-287).

Debe hacerse notar, sin embargo, que ninguna de las *rationes* latinoamericanas relaciona explícitamente la teología con la opción preferencial por los pobres. Esta opción, puede afirmárselo claramente, constituye la principal característica de la recepción del Concilio en América Latina y el Caribe.

³⁴⁸ Cf. RA ME, 216; RA UR, 118; RA BR, 345; RA RB, 167.

7.5.5. Conclusión

Una conclusión importante de esta investigación es constatar que entre los *vota* y las *rationes* nacionales de la formación del clero se da una continuidad. Los obispos, en materia teológica, esperaron del Concilio lo que *grosso modo* el Vaticano II concedió y terminó por ser asimilado en los documentos de las iglesias locales referente a esta formación. Esta continuidad tiene que ver con la preocupación de los obispos de la región por relacionar los estudios con la atención a los signos de los tiempos. Otro asunto –tarea para una siguiente investigación– es saber si en la teología enseñada los textos y la bibliografía de los cursos esta solicitud general se hace realidad. Si esto no es así, debe darse importancia a la aprensión del obispo Jorge Marcos de Oliveira, quien, en las discusiones conciliares, advertía del peligro de enseñar una teología alienante.

Una tal transformación de la teología habrá de ser atribuida especialmente a OT y GS. Estos documentos conciliares favorecieron un giro pastoral de la teología, toda vez que incorporaron un momento inductivo en el conocimiento y la enseñanza de la revelación. Ellos han dado a la experiencia y a los acontecimientos históricos una nueva importancia. En dependencia de la teología europea, los latinoamericanos también se desprendieron de la neoescolástica, pero todavía no puede decirse mucho más. Debe tenerse en cuenta que, desde el Vaticano II hasta ahora, los mejores profesores vuelven de estudiar teología de los principales centros y facultades europeos y norteamericanos.

No puede dejarse pasar, sin embargo, que las *rationes*, aun pidiendo una capacitación de los seminaristas para discernir los signos de los tiempos, no se rijan por el signo que la Iglesia latinoamericana ha convertido en su opción principal. La “opción preferencial por los pobres” –dicho de un modo general– constituye el nombre de la recepción continental del Concilio. No es el momento de probar este aserto. Pero, si la formación de los futuros presbíteros es indiferente a ella, la pastoral no contará con una teología que venga al caso. En las *rationes* esta conexión no existe. ¿Existe en los *pensum* de los cursos? ¿Cuánta importancia se da en estos a la teología latinoamericana desarrollada en los últimos 60 años? Son muchas las señales que indican que queda un largo camino por recorrer.

7.5.6. Bibliografía

- ADAP *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*, Series I (anteparaepratoria), Volumen II, Consilia et vota episcoporum ac praelatorum, Pars VII, America Meridionalis – Oceania, Typis polyglottis Vaticanis, MCMLXI.
- AP *Aparecida* (2007). Conferencia general del episcopado de América Latina y el Caribe.
- AS *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- Boff, L. (1975). ¿Qué es hacer teología desde América Latina? En E. Ruiz Maldonado (presentación e introducciones). *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina* (pp. 129-154). S. e.
- Brighenti, A. (1994). Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana. *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe*, 20(78), 207-254.
- Brighenti, A. (2022). *O método ver-julgar-agir. Da Ação Católica à Teologia da liberação*. Petrópolis: Vozes.
- Comblin, J. (1963-1964). La teología y su porvenir en América Latina. *Anales de la Facultad de Teología*, (15-16), 5-141.

- Conferencia Episcopal Argentina. (2019). Reflexionando mientras concluye el Concilio. En L. O. Liberti. *Palabras de tierra adentro. Mons. Enrique Angelelli y la buena noticia del Reino de Dios en la Rioja (1968-1976)* (pp. 21-36). S. e.
- Congar, Y. (1968). Theology's Tasks after Vatican II. In L. K. Shook (Ed.). *Theology of Renewal of Religious Thought, 1* (pp. 47-65). Harare: Palm Publishers.
- Jorge Costadoat, (2017). ¿Hacia un nuevo concepto de revelación? La historia como *lugar teológico* en la Teología de la liberación. En V. Azcuy, C. Schickendantz y E. Silva (Eds.). *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos* (pp. 105-132). Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Jorge Costadoat, (2021). Contribución de los obispos latinoamericanos y caribeños a la confección de Optatam totius. *Teología y Vida*, 62(3), 389-423.
- Jorge Costadoat, (2022a). Recepción del decreto conciliar “Optatam totius” en las conferencias generales del episcopado latinoamericano. *Estudios Eclesiásticos*, 97(380), 45-71.
- Jorge Costadoat, (2022b). *Revelación y tradición en la teología latinoamericana*. Santiago de Chile: Centro Teológico Manuel Larraín.
- Jorge Costadoat, (2022c). “Desacerdotalizar” el ministerio presbiteral. Un horizonte para la formación de los seminaristas. *Seminarios*, 67(231), 249-267.
- Jorge Costadoat, (2023a). *La teología de la liberación sigue su curso. A sesenta años del Vaticano II*. Santiago de Chile: EDP SUD.
- Jorge Costadoat, (2023b). El pobre como teólogo/a. *Mensaje*, 720, 41-44.
- Chenu, M.-D. (1935). Position de la théologie. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 24, 232-257.
- Chenu, M.-D. (1985). Une école de théologie: Le Saulchoir. En G. Alberigo et J.-P. Jossua (Eds.). *La réception de Vatican II* (pp. 141). Paris: Éditions du Cerf.
- Chenu, M.-D. (1985). Une école de théologie, le Saulchoir, avec les études de G. Alberigo, E. Fouilloux, J. Ladrière et J.-P. Jossua (p. 178). Paris: Cerf.
- Fuchs, O. y Hünermann, P. (2005). Theologischer Kommentar zum Dekret über die Ausbildung der Priester. *Optatam totius*. In P. Hünermann y B. J. Hilberath (Eds.). *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. (pp. 384- 459). Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Gómez Hinojosa, J. F. (1987). Teólogo de la liberación, ¿intelectual orgánico? *Pasos*, 10, 7-18.
- Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, G. (1990). *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Hünermann, P. (1967). *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*. Freiburg: Herder.
- Hünermann, P. (1999). Theologie als Wissenschaft und ihre Disziplinen. In H. Wolf and C. Arnold (Eds.) *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962* (pp. 377-395). Luebeck: Schöningh-Verlag.
- Kaplan, G. (2016). The Renewal of Ecclesiastical Studies: Chenu, Tübingen, and Theological Method in Optatam totius. *Theological Studies*, 77(3), 567-592.
- Liberti, L. O. (2017). *La participación de los obispos de Argentina en los esquemas del Concilio Vaticano II. Decretos y declaraciones conciliares*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- Mauti, R. (2023). El proceso de recepción del decreto conciliar “Optatam totius” en las ratio de la Iglesia latinoamericana. *Estudios Eclesiásticos*, 98(385), 385-412.
- McGrath, M. (1960). La misión de la teología en Latinoamérica. *Anales de la Facultad de Teología*, (12), 16-17.

- ME *Medellín*. (1968). Conferencia general del episcopado de América Latina y el Caribe.
- Mesters, C. (1991). Oír lo que el Espíritu dice a las Iglesias. *Concilium*, 27(233), 143-156.
- Noceti, S. y Repole, R. (2017). *Commentari ai documenti del Vaticano II*. Bologna: EDB.
- Noemi, J. (1998). Rasgos, imperativos y desafío. En F. Castillo y J. Noemi. *Teología latinoamericana* (p. 1-119). Santiago: Centro Teológico Diego de Medellín.
- Noemi, J. (2006). Sacerdotes de Cristo hoy. *Mensaje*, 55(552), 24-26.
- PU *Puebla*. (1979). Conferencia general del episcopado de América Latina y el Caribe.
- RA AR *Ratio* argentina. (1993).
- RA BR *Ratio* brasilera. (2010).
- RA CH *Ratio* chilena. (2013).
- RA CO *Ratio* colombiana. (2019).
- RA EC *Ratio* ecuatoriana. (1995).
- RA RD *Ratio* dominicana. (1997).
- RA ME *Ratio mexicana* (2012)
- RA UR *Ratio* uruguaya. (1990).
- Ruggieri, G. (1987). Fe e historia. En G. Alberigo y J. Jossua (Eds.). *La recepción del Vaticano II* (pp. 122-149). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- SD *Santo Domingo*. (1992). Conferencia general del episcopado de América Latina y el Caribe.
- Schickendantz, C. (2018). ¿Una exaltación de lo empírico? La metodología teológico-pastoral de Medellín en debate. *Horizonte*, 16(50), 517-543.
- Schickendantz, C. (2022). “A la luz del Evangelio y de la experiencia humana” (GS 46). Inicio oficial de una racionalidad radicalmente histórica en la fe y la teología. En V. Azcuy, F. Parra y C. Schickendantz (Eds.). *Dios en los signos de este tiempo* (pp. 31-57). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Schickendantz, C. (2023). La praxis eclesial está llena de inteligencia. “Responder a los impulsos del Espíritu” (GS 11). *Teología y Vida*, 64(1), 9-38.
- Silva Arévalo, E. A. (1992). La significación teológica de los acontecimientos: el estatuto histórico de la teología según Marie-Dominique Chenu. *Teología y Vida*, 33(3-4), 269-297.
- Trigo, P. (2021). La reforma del ministerio ordenado en la teología. *Revista latinoamericana de teología*, XXXVIII (113), 163-181.

8. PRINCIPIO ESTRUCTURANTE DE LA FORMACIÓN DE LOS MINISTROS ORDENADOS³⁴⁹

Resumen

La recepción del Vaticano II parece no prosperar, en buena medida, porque los presbíteros, sus principales agentes, no la favorecen. Independientemente de los motivos subjetivos que puedan darse para la desaceleración o involución en este proceso, consta que las principales

³⁴⁹ Jorge Costadoat, “Principio estructurante de la formación de los ministros ordenados”, *Seminarios*, Vol. 71, N° 236 (2025) 99-117.

innovaciones impulsadas por Optatam totius, además de Presbyterorum ordinis y Lumen gentium, sobre la formación del clero, fueron impulsados sin, al mismo tiempo, haberse despejado el campo de elementos propios del régimen que se deseaba superar. Este ensayo intenta ofrecer un “principio estructurante” para esta formación, extraído de LG 10, 2, consistente en demandar a lo largo de esta etapa una relación dialéctica y dinámica entre los futuros presbíteros y otras personas, cristianos o no, laicos/as o clérigos. Esta interacción tendría que darse en los planos de la afectividad, la espiritualidad, la intelectualidad y la pastoralidad. Solo quien haya mediado su personalidad con las personas de su época, estará en condiciones de evangelizar con la creatividad que el Concilio pudo esperar.

Este ensayo surge de una inquietud. Bien parece que la recepción creativa del Vaticano II se ha frenado en buena medida porque en los documentos del Concilio no se formuló con claridad la reforma del principal de sus agentes, a saber, el clero³⁵⁰. Los obispos y presbíteros han tenido evidentemente un rol clave en dar a conocer el Concilio e impulsar su recepción. El resultado, a décadas de su celebración, es inquietante. Otros factores habrán podido incidir en el declive del catolicismo tradicional occidental, pero sin duda alguna la crisis de identidad de los presbíteros los años sesenta y setenta y, ahora último, la reedición en la formación del estilo tridentino, constituye un factor decisivo.

Esta publicación pretende ofrecer un principio estructurante para la formación de clero –secular o religioso–, clave que se halla implícita en uno de los textos más importantes de *Lumen gentium*. Nuestra opinión, dicho en breve, es que la radicación del sacerdocio ministerial en el sacerdocio común de los fieles, ambos a su vez expresiones del sacerdocio de Cristo, constituye una guía fundamental para un nuevo modo de concebir y de organizar la formación de los seminaristas.

Este principio formativo es válido tanto para la formación de los ministros célibes como de los eventualmente casados. Si la Iglesia llegara a levantar el celibato en esta zona del orbe, la clave ofrecida por *Lumen Gentium* será igualmente válida. El problema que tenemos no es primariamente el ejercicio del presbiterado. Más bien, la falta de participación, el nulo control de los fieles en los procesos de selección y desempeño de sus pastores, y la deficiente distribución de responsabilidades entre los ministros y con los laicos/as.

A continuación, se procurará explicar qué se entiende por un principio teológico que sirva para estructurar la formación del clero; y, en un segundo momento, ofrecer algunas ideas que pudieran servir para que este principio opere en la práctica.

8.1. Principio teológico de estructuración de la formación

8.1.1. La reforma a medias del Vaticano II

El Concilio pretendió una reforma de la formación de los seminaristas con el decreto *Optatam totius*, pero también en otros documentos, como ser *Presbyterorum ordinis* y *Lumen Gentium*, el Vaticano II ofrece recomendaciones teológicas importantes al respecto. El Concilio, sin

³⁵⁰ En los formandos en los seminarios «se deposita la esperanza de la Iglesia y la salvación de las almas» (Conclusión de *Optatam totius*). Las veces que en esta publicación se haga referencia al clero, puesto que el interés es su formación, debe entenderse que la expresión se aplica a los presbíteros y a los obispos. Y, dado que la formación que estos reciben es distinta de la que normalmente corresponde a los diáconos, la denominación de clero no se aplica a ellos.

embargo, no armonizó sus innovaciones teológicas. Estas quedaron desperdigadas en estos textos, pudiendo convivir legítima, pero contradictoriamente, la antigua idea del presbítero con la nueva. El resultado ha sido desorientador. En palabras de Gisbert Greshake:

“Con todo esto el concilio adoptó multitud de nuevos rumbos. Pero fue una maniobra que, en su efecto final, condujo a *una desorientación nada insignificante*. Pues, en contraste con los demás grandes temas del concilio, esos nuevos enfoques quedaron sin desarrollar. Los sacerdotes fueron los “hijos desafortunados del concilio” (O. H. Pesch). Y así quedó en suspenso la cuestión: ¿Qué es, por tanto, el sacerdote? ¿Y cómo tendrá que actuar y vivir? Aunque el concilio intentó todavía dar respuesta a esas dificultades (por ejemplo, en LG 10), sin embargo, no fue capaz de resolver con la debida claridad el problema a la sazón planteado y que preguntaba con total virulencia acerca de la esencia del ministerio sacerdotal”³⁵¹.

Un ejemplo de convivencia de lo nuevo y de lo antiguo en un mismo documento se halla en OT. En este se da una innovación notable en materia de los estudios. El decreto insta a relacionar la filosofía y la teología de un modo que supere los tratados de la neo-escolástica³⁵². El paso adelante ha sido enorme. Sin embargo, el decreto no hace suya la principal reforma de PO.

Presbyterotum ordinis redefinió el ministerio en términos muy radicales. Recordó que la misión prioritaria de los presbíteros es el anuncio del Evangelio (PO 4). Reordenó los *tria munera*, estableciendo decididamente esta prioridad, con decir “profetas, sacerdotes y reyes”. Pretendió una suerte de desacerdotalización del ministerio³⁵³, cambiando la denominación de los ministros de sacerdotes a presbíteros. Es sabido que el decreto quiso excluir por completo el título de sacerdotes. Nada de estos cambios tan importantes, sin embargo, quedaron en *Optatam totius*. No debe sorprender, en consecuencia, que a pocos años las normas para la formación lleven por título *Ratio Fundamentalis Institutionis sacerdotalis* y que, tiempo después, las *rationes* de las conferencias episcopales nacionales las titulen igual.

³⁵¹ G. Greshake, *Ser sacerdote hoy*, Salamanca 2006, 42. En beneficio del Concilio podría decirse que el mismo asunto del sacerdocio ha sido en los años siguientes muy problemático. Lo dice J. Ratzinger: «La crisis de la conciencia sacerdotal ante la que nos encontramos hoy tiene muchas raíces: sociológicas, histórico-espirituales, especialmente también propiamente teológicas. Todas ellas forman una maraña inextricable, de manera que nunca se puede comprender plenamente una sin las otras. Sería falso, pues, en una reducción teológica, querer ver solamente las razones teológicas, como, a la inversa, sería un error reducirlo todo al materialismo de nuestra época y a la pérdida de idealismo del joven de hoy» (Joseph Ratzinger, *Obras completas*, XII, Madrid 2018, 324).

³⁵² Cf. G. Kaplan, «The Renewal of Ecclesiastical Studies: Chenu, Tübingen, and Theological Method in *Optatam totius*», *Theological Studies* 77 (2016) 567-592. 587-588. Jorge Costadoat, «La formación teológica post conciliar del clero. El caso latinoamericano», *Cuestiones teológicas*, Vol. 52, n° 117 (2025) 1-19.

³⁵³ Cf. A. Parra. «El proceso de sacerdotización: Una histórica interpretación de los ministerios eclesiales», *Theologica Xaveriana* 28/1(1978) 79-100. 82; J. Costadoat, «Desacerdotalizar' el ministerio presbiteral. Un horizonte para la formación de los seminaristas», *Seminarios* 67, 231 (2022) 249-267. Sobre el proceso de sacerdotización del ministerio ordenado, Isabel Corpas de Posadas recuerda que en el cristianismo se dio «un proceso de sacerdotización de sus dirigentes según el modelo religioso veterotestamentario alejado de la experiencia neotestamentaria. Proceso que, a su vez, condujo a una sacralización y clericalización de estos dirigentes –los sacerdotes– y, también por razones históricas, a la exclusión del laicado y, consiguientemente, de las mujeres del grupo de quienes ejercían un poder sagrado y se consideraron mediadores de la salvación: el *clerus*» (I. Corpas de Posada, *Conversión ministerial en el tiempo de la conversión a la sinodalidad. Apuntes para una teología de los ministerios eclesiales*, Bogotá 2023, 45. 242-260).

Además de lo anterior, cabe notar que ni *Optatam totius* ni *Presbyterorum ordinis* hacen suya la relación que LG 10 establece entre los ministros y los laicos/as. *Lumen Gentium* subrayó la anterioridad teológica del bautismo ante cualquier ministerio y postuló la santidad como aspiración igualmente importante para todos los bautizados/a. Sin embargo, los decretos referentes al clero, especialmente *Optatam totius*, aún sostienen que el sacramento del orden concede a los presbíteros una excelencia sobre el resto de los integrantes del Pueblo de Dios³⁵⁴. No asumen el abandono de la idea de los estados de perfección, noción promovida, aunque tampoco asegurada, por los documentos del Vaticano II.

En suma, el intento de cambiar la formación del clero quedó a medio camino. No debe extrañar, en consecuencia, que con los años reemergiera el sacerdocio centrado en la celebración del sacrificio eucarístico. Ha sido muy común recordar *Sacrosanctum Concilium* para afirmar que “la liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza” (SC 10), lo cual refuerza la idea de que el cristianismo pasa por la persona de los sacerdotes. Se lo ha hecho, empero, con olvido del número anterior de la Constitución que reza: “La sagrada Liturgia no agota toda la actividad de la Iglesia” (SC 9).

En cuestión de tres décadas, Gilles Routhier, tras la publicación de *Pastores dabó vobis* y, especialmente, del *Directorio para el ministerio y la vida de los sacerdotes* (1994), advierte un grave un giro involutivo. Según el especialista, Juan Pablo II:

“insiste cada vez más en la identidad del sacerdote y en su espiritualidad. De un modo progresivo, el presbiterado es concebido como un estado más que como un ministerio. Por desplazamientos sucesivos, se vuelve a considerar el presbiterado, que se designa más y más a partir de la categoría sacerdotal, como un estado de perfección. Después de cincuenta años, prácticamente se ha invertido la perspectiva señalada por el Vaticano³⁵⁵.

8.1.2. Principio estructurante: *Lumen gentium* 10, 2

Lo anterior justifica la búsqueda de un principio de estructuración de la formación del clero. Un tal principio facilitaría la armonización teológica pendiente. Este principio, a nuestro juicio, se encuentra implícito y abreviado en LG 10, 2. El texto reza:

“El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, *aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo*. El sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que goza, forma y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo a Dios. Los fieles, en cambio, en virtud de su sacerdocio regio, concurren a la ofrenda de la Eucaristía y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, mediante el testimonio de una vida santa, en la abnegación y caridad operante (LG 10, 2)”³⁵⁶.

³⁵⁴ OT 2 y 10; PO 12 y 16

³⁵⁵ G. Routhier, «Les décrets Presbyterorum ordinis et Optatam totius», *Revue théologique de Louvain* 45 (2014) 25-51. 35-36.

³⁵⁶ *Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant. Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit, sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine totius populi Deo offert; fideles vero, vi regalis sui sacerdotii, in oblationem Eucharistiae concurrunt, illudque in*

Consta que este texto constituye “una clave fundamental del planteamiento eclesiológico del Concilio Vaticano II”³⁵⁷. Pero es también uno de los más discutidos. Según Gertrudis Mayer “la difícil y complicada tarea de determinar la diferencia esencial entre sacerdocio ministerial y sacerdocio común a nuestro parecer, no se ha resuelto aun satisfactoriamente”³⁵⁸. El punto de quiebre estriba en la diferencia en “esencia”, pues algunos piensan que la identidad de los presbíteros es ontológicamente separable de la de los demás integrantes del Pueblo de Dios³⁵⁹. Pero otros autores discrepan de esta interpretación, pues no se compagina con el acento que LG pone, en este mismo texto, en la ordenación horizontal y recíproca entre los bautizados/as. Tal diferencia esencial atinge a la relación. Joseph Ratzinger recurre a San Agustín para referirse a esta:

“El artificio intelectual encontrado aquí, que permite ver entrelazadas unidad y diferencia en la idea de relación, lo aplica ahora san Agustín a la comprensión del ministerio espiritual: ‘Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano’. Esta es la misma estructura de pensamiento -evidentemente en un plano completamente distinto-. El ministerio es un concepto relacional. Visto sólo para sí y por relación a sí, todo cristiano es solamente cristiano y no puede ser nada más por encima de eso. Existe la unidad e indivisibilidad de la única vocación cristiana. *Ad se*, cada uno es solamente cristiano y esa es su dignidad. *Pro vobis*, es decir, por relación a los otros, en todo caso, en una irrefutable relación y que afecta al interesado en todo su ser, se llega a ser ministro. Ministerio y relación son idénticos, el ser del ministerio y el de la relación coinciden. El ministerio es la relación del ‘para vosotros’. Obispo (y presbítero) respectivamente) se es siempre ‘para vosotros’ o no se es”³⁶⁰.

sacramentis suscipiendis, in oratione et gratiarum actione, testimonio vitae sanctae, abnegatione et actuosa caritate exercent. La traducción al español ha sido tomada de la página del portal electrónico del Vaticano. Lo destacado es propio.

³⁵⁷ J. Noemi, «Sacerdotes de Cristo hoy», *Mensaje* 55, 552 (2006) 24-26. 25.

³⁵⁸ G. Mayer, *Todos somos sacerdotes*, Montevideo 1982, 50. «La frase que... constituye uno de los pasajes más controvertidos de todo el Vaticano II, sobre el cual se ha encendido una discusión sin fin. El objeto de la contienda es la diferencia entre las dos formas de participación en el sacerdocio de Cristo, explicada en un inciso –*licet essentia et non gradu tantum*– tomado de un discurso de Pío XII» (S. Noceti y R. Repole, *Commentari ai documenti del Vaticano II*, Bologna 2017, 163). En el ámbito latinoamericano se dan ricas interpretaciones (Cf. J. Costadoat, «Recepción latinoamericana de *Lumen Gentium* 10. Acerca de una diversa participación en el sacerdocio de Cristo», (será publicado en *Gregorianum*, 2024)).

³⁵⁹ «La afirmación más reciente de una diferencia de esencia y no de grado entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de los fieles (LG 10) ha sido objeto de un malentendido tan grande que muchos teólogos universitarios protestantes interpretan en ella la afirmación de una diferencia entre sacerdotes y laicos, cuando en latín *sacerdotium* no puede designar a personas que se llamarían ‘sacerdotes’. En algunos círculos católicos, se ha pasado del vocabulario de la esencia a la ontología que se encuentra, por ejemplo, en las dos ediciones (1994 y 2013) del Directorio para el Ministerio y la Vida de los Presbíteros» (H. Legrand, «Les dimensions systémiques de la crise des abus dans l’Église Catholique et la réforme de l’ecclésiologie courante», *Rev. Sc. ph. th.* 104 (2020) 581-82). Gisbert Greshake precisa sobre la mención de ‘grados’: «la razón de su diferencia no reside propiamente en algo ‘gradual’, esto es, en la sobreordenación y en la subordinación: el sacerdocio ministerial no tiene sencillamente ‘mayores derechos’ y ‘potestades’; no es un sencillo ‘más’, y el sacerdocio común de los bautizados no es un ‘menos’. La diferencia entre ambos es por *essentia*, ‘de índole esencial’» (*Ser sacerdote hoy*, 147).

³⁶⁰ Joseph Ratzinger, *Obras completas*, 354.

Ratzinger entiende que, al margen de esta relación que constituye al ministro, su ministerio es inconcebible. Lo esencial de su servicio no radica en su separabilidad respecto del resto de los bautizados/as, sino de su servicio en favor de ellos (*Pro vobis*). Puesto que el mismo vínculo tiene dos vías, es esencial que el presbiterado no se considere, sub contrario, un privilegio y, por otra parte, que las comunidades cuenten con pastores. En el Pueblo de Dios no puede haber ministros sin comunidad y esta, para ser tal, necesita pastores que la guíen. Estos cumplen un servicio subordinándose a la comunidad para que esta cumpla los fines señalados –concurrir a la ofrenda de la Eucaristía, recepción de los sacramentos, oración y acción de gracias, vida santa–, en vez de subordinarse laicos y religiosos/as a la mera colaboración con aquellos. Los presbíteros están al servicio de la actualización de un sacerdocio que ellos mismos comparten con el resto de los bautizados pero que, por lo mismo, opera en términos de reciprocidad. Esta reciprocidad originaria –este ordenarse ‘uno al otro’–, necesita del servicio pastoral de los ministros ordenados.

Debe reconocerse, sin embargo, en que *Lumen Gentium* no es del todo claro en este punto, pues deja la impresión de que el servicio sacerdotal proviniera directamente, como una “potestad sagrada”³⁶¹, del sacramento del orden. ¿No radica ulteriormente el sacramento del orden en el sacramento del bautismo? Según Francisco Taborda, “la ordenación episcopal y presbiteral no confieren el sacerdocio, pues este ya fue recibido en el bautismo-confirmación, pero sí un ministerio de presidencia en una comunidad toda ella sacerdotal”³⁶². Pues bien, la reedición del sacerdocio veterotestamentario que acentúa la separación entre el sacerdote y los beneficiarios de sus sacrificios debe considerarse una traición a la concepción del sacerdocio cristiano. La ontologización de la identidad de los presbíteros linda con el sacerdocio neolítico³⁶³.

La siguiente cita de LG complementa lo anterior:

“la distinción que el Señor estableció entre los sagrados ministros y el resto del Pueblo de Dios lleva consigo la solidaridad, ya que los Pastores y los demás fieles están vinculados entre sí por recíproca necesidad. Los Pastores de la Iglesia, siguiendo el ejemplo del Señor, pónganse al servicio los unos de los otros y al de los restantes fieles; éstos, a su vez, asocien gozosamente su trabajo al de los Pastores y doctores” (LG 32).

También puede decirse que lo “esencial” en la relación entre los pastores y los fieles es un tipo de solidaridad bidireccional. La fraternidad de la relación entre los bautizados, tal como la entiende el texto en comento, exige que unos carguen con otros. Esta solidaridad, por ser “necesaria” impide concebir identidades separables.

A nuestro parecer, la relación que LG 10, 2 establece entre los bautizados/s y los ministros ordenados, no obstante límites de su expresión, debe considerarse siquiera el germen de un principio estructurante de la formación del clero. Esta tendría que articularse dialécticamente y dinámicamente. Los ministros debieran ayudar, a lo largo de los años, a configurar a los fieles como hijos e hijas de Dios y estos, a su vez, configurarlos a ellos como cristianos. Por esta vía el Pueblo de Dios cumpliría aquellos fines en virtud de relaciones de copertenencia y de servicio mutuo. Algo así tendría que comenzar a darse en la formación de los ministros. Los formados

³⁶¹ F. Taborda, *La Iglesia y sus ministros. Una teología del ministerio ordenado*, Bogotá 2019, 21.

³⁶² F. Taborda, *La Iglesia y sus ministros*, 150.

³⁶³ Cf. P. Trigo, *Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. En el cristianismo latinoamericano*, Maliaño 2020, 91-92.

debieran crecer mediante la creación de relaciones afectivas, intelectuales, espirituales y pastorales con los demás integrantes del Pueblo de Dios.

El párrafo anterior, recuerda que esta relación de solidaridad recíproca se especifica como un servicio entre los mismos pastores. Ellos han de relacionarse en virtud del sacramento del orden. El presbiterado es una responsabilidad compartida. Pero esta relación ha de ser fraternal fundamentalmente gracias al bautismo, así como deben serlo todas las relaciones entre los integrantes del Pueblo de Dios. Así como no puede haber presbíteros funcionarios que predominan sobre otros funcionarios, tampoco debe haberlo entre los pastores y los laicos. Entre todos los hijos e hijas de Dios, hermanos entre sí, debe primar un servicio que se realiza “gozosamente”.

Me detendré en esto más adelante.

8.1.3. Justificación de este principio estructurante

La clave de interpretación de todas las constituciones y decretos del Vaticano II se encuentra en estos mismos textos. LG 10, 2 se entiende a la luz de los demás decretos y constituciones, y especialmente de la misma *Lumen gentium* y *Apostolicam actuositatem*. Es por esto necesario interpretar este texto tan discutido al interior de la relación que el Concilio establece en la Iglesia y el mundo, y en particular en la misión común de todos los bautizados/as en la evangelización. Para que esta misión *ad extra* se cumpla es necesario que los ministros y los cristianos se relacionen *ad intra* en términos de cooperación. Señala *Lumen gentium*:

“Sabén los Pastores que no han sido instituidos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia en el mundo, sino que su eminente función consiste en apacentar a los fieles y reconocer sus servicios y carismas de tal suerte que todos, a su modo, cooperen unánimemente en la *obra común*”³⁶⁴ (LG 30).

El fundamento de esta “cooperación” en la “obra común”, es Cristo, que hace de todos los bautizados sacerdotes (AA 2). Los obispos tienen el “encargo de enseñar, de santificar y de regir” en el nombre de Cristo y de su autoridad. Pero también los laicos y laicas “tienen (un) papel activo en la vida y en la acción de la Iglesia”, en razón de ser “partícipes... del oficio de Cristo Sacerdote, profeta y rey (pues) su acción dentro de las comunidades de la Iglesia es tan necesaria que sin ella el mismo apostolado de los pastores muchas veces no puede conseguir plenamente su efecto” (AA 10). “Los cristianos seglares obtienen el derecho y la obligación del apostolado por su unión con Cristo Cabeza. Ya que insertos en el bautismo en el Cuerpo Místico de Cristo, robustecidos por la confirmación en la fortaleza del Espíritu Santo, son destinados al apostolado por el mismo Señor” (AA 3). Las claves de las relaciones intraeclesiales son, para el Vaticano II, la cooperación y la fraternidad. *Apostolicam actuositatem* invita a que sacerdotes y laicos “cooperen siempre fraternalmente en la Iglesia” (AA 20). A este efecto pide que trabajen de una forma asociada y organizada, ya que “solamente la estrecha unión de las fuerzas puede conseguir todos los fines del apostolado moderno y proteger eficazmente sus bienes” (AA 18). El apostolado de la Iglesia es uno, pero cumplido por cada cual de un modo concertado y colaborativo (AA 33).

³⁶⁴ El énfasis es propio.

La jerarquía, por su parte, ha de “promover el apostolado de los laicos, prestar los principios y subsidios espirituales, ordenar el ejercicio del apostolado al bien común de la Iglesia y vigilar para que se respeten la doctrina y el orden” (AA 24). No debiera, en todo caso, privar a “los laicos de su necesaria facultad de obrar espontáneamente” (AA 24). Además de reconocer y promover la dignidad y la responsabilidad del laicado, tendría que acoger su consejo y darles cargos de confianza para que puedan prestar este servicio con libertad y oportunamente (LG 37). El laicado ofrece a la jerarquía su experiencia y puede examinar las condiciones en que ha de ejercerse la pastoral de la Iglesia (AA 20b). Nada obsta a que, con libertad y confianza, pueda expresarles sus necesidades de hijos y hermanos en Cristo; es incluso su deber hacerlo (LG 37). A la vez, en razón de la colaboración en la misión, se espera de los laicos/as obediencia a sus pastores en su calidad de “maestros y gobernantes” (LG 37).

El Concilio pide a los sacerdotes que “fomenten las debidas relaciones de los laicos con la jerarquía adhiriéndose fielmente al espíritu y a la doctrina de la Iglesia”; y, por otra parte, que alimenten “la vida espiritual y el sentido apostólico de las asociaciones católicas que se les han encomendado” (AA 25). El “diálogo continuo” y el “espíritu de unidad” debe primar en las asociaciones apostólicas que se creen (AA 25).

En fin, el Vaticano II espera de los pastores y del laicado, de los religiosos y religiosas, de todos y entre ellos (AA 23, 25 y 25), relaciones con espíritu de comunión, colaborativas y fraternales, como testimonio del Evangelio que se quiere comunicar a la humanidad en general.

8.2. Operatividad del principio estructurante en la formación

El principio estructurante señalado dice relación con las relaciones humanas entre los ministros y las demás personas, y en particular con los laicos/as. Durante la formación los formandos debieran crecer en virtud de relaciones humanas recíprocas, entre ellos y sus superiores, y con las personas que encuentren dentro y fuera del ámbito eclesial. Este principio estructurante tendría que ser dialéctico y dinámico. Dialéctico, es decir, que abra a la crítica y obligue a la autocritica. Dinámico, pues tendría que suponer que las personas, mediante su relación con las demás, crecen y maduran con ellas a lo largo del tiempo. Cuatro son, a mi parecer, las dimensiones de esta formación dialéctica y dinámica: el ámbito de la afectividad, el de la vida espiritual, el de la formación intelectual y el de la pastoral.

8.2.1. La afectividad

La formación afectiva de un presbítero célibe ha de estructurarse en relación con Dios y con los seres humanos sin distinción. Conviene hablar de formación afectiva, y no humana como se lo hace usualmente, pues la afectividad es su dimensión central y la más problemática.

El seminarista debiera crecer en su relación con Jesucristo. Tendría que amarlo y hacer suyo su proyecto del Reino. El amor por su madre, María, puede reforzar el desarrollo de su humanidad. La Virgen, por una parte, legó a su hijo su realidad de ser humano y, por otra, hizo de él un hombre capaz de dar su vida por amor. Sin embargo, para que esta relación espiritual con Jesús y María sea “cristiana”, ha de ser mediada en concreto a través de relaciones con otras personas.

El amor de Dios ha de verificarse como fin y como test de una vocación auténtica en relaciones humanas que hagan crecer al seminarista. La adultez en las relaciones con los demás, buscada y alcanzada, ha de constituir un criterio dirimente de la idoneidad de un formando. Por

cierto, debe tenerse en cuenta que el crecimiento afectivo de los presbíteros es, en primer lugar, una apuesta teológica. La Iglesia apuesta a que este amor por Jesucristo puede realizar a los célibes en vez de deteriorarlos. Creer en el misterio de la Encarnación implica creer, en este campo, que la relación espiritual de Jesús con su Padre fue el principio de realización de su humanidad. La opción presbiteral celibataria solo debiera admitírsela cuando ella haga de un seminarista una persona profundamente humana como lo fue Jesús. Esta debiera ser prueba de fe en Dios. Si no se crece en humanidad en este modo de existencia, se puede crecer tal vez en otra forma de vida.

Esto dicho, debe reconocerse que la construcción dialéctica y dinámica de una persona es especialmente compleja en el caso de los célibes. Se trata de un fin difícil de conseguir. Las sospechas sobre la imposibilidad de una integración afectiva-sexual de los presbíteros no carecen de *fundamento in re*. Los especialistas, psiquiatras y psicólogos, plantean objeciones que no pueden desecharse fácilmente. Debieran también llamar la atención los altos índices de desertión.

De aquí que, si se cree que la integridad afectiva de los formandos es un *desideratum* posible de alcanzar, y que esta integridad las personas la logran mediante relaciones interpersonales a través de los años, no puede seguir pensándose que ella se consiga al interior de las paredes del seminario tridentino más que en lugares abiertos al contacto con gente común y corriente. El retorno a los seminarios cerrados es una alternativa que debe descartársela, pues instala en las personas la separación de los demás y, peor aún, haciéndoles creer que son “elegidos”, y los demás no, o más dignos que el resto. El hombre sagrado es una suerte de “hereja” que hace daño al presbítero y a otros integrantes del Pueblo de Dios.

Un presbítero, desde el seminario en adelante, tendría que aprender a relacionarse con los demás. Esto se traduce en una capacidad de amar y de ser amado; de vincularse con la gente, dependiendo el caso, en términos simétricos, asimétricos, unilaterales y de intercambio mutuo; de sufrir por y con otra gente sin desmoronarse; de abrirse a la crítica y disponerse a aprender con sus interlocutores; de entrar en conflictos y de salir de ellos; de perdonar y de recibir el perdón; de contactarse consigo mismo y reconocer dentro de sí un mundo de apelaciones que debe ordenar, pero sin desesperar si no lo logra del todo; y de dirigir a otras personas, pues como pastor esta será su tarea específica. Él debiera llegar a ser capaz de establecer relaciones de reciprocidad y, al mismo tiempo, de mando.

La formación de un célibe debe contar con que las relaciones de intimidad incoan la posibilidad de una realización sexual. No por esto debe descartarse la intimidad. Las amistades profundas de los curas con hombres y mujeres les ayudan a crecer y a desplegarse pastoralmente, pues nutren su afectividad y les facilitan un mejor conocimiento del ser humano. Ha de contarse, empero, con la posibilidad de que la necesidad de intimidad aumente con los años a un grado que el seminarista desconoció en un principio.

8.2.2. La espiritualidad

La formación espiritual de los formandos ha de inscribirse en el esfuerzo que la Iglesia hace en discernir la acción del Espíritu en los signos de los tiempos y en responder a la acción de Dios en los acontecimientos con una praxis evangélica. Este fue el mandato que en América Latina y el Caribe puso en Medellín (1968) para hacer propia la enseñanza conciliar de OT. Afirmó la II Conferencia general del episcopado:

“Se pide al sacerdote de hoy saber interpretar habitualmente, a la luz de la fe, las situaciones y exigencias de la comunidad. Dicha tarea profética exige, por una parte, la capacidad de comprender, con la ayuda del laicado, la realidad humana y, por otra, como carisma específico del sacerdote en unión con el obispo, saber juzgar aquellas realidades en relación con el plan de salvación” (Formación 10).

Más adelante añade:

“Procúrese en el seminario una reflexión continua sobre la realidad que vivimos, a fin de que se sepan interpretar los signos de los tiempos, y se creen actitudes y mentalidad pastorales adecuadas [OT 4; *Ecclesiam suam* 25]” (Formación 26).

De aquí que la formación espiritual de los futuros presbíteros ha de ser cristocéntrica y eclesial. Eclesial, porque al margen de la respuesta evangelizadora de Iglesia el desempeño de los ministros no ayuda y suele ser un estorbo. Cristocéntrica, porque Cristo es el contenido de la evangelización y el criterio que la Iglesia tiene para cumplir con su misión.

En virtud de Cristo, el seminarista debiera aprender a relacionarse dialogalmente con Dios como ha podido hacerlo Jesús, el Hijo y, en la misma clave, como hermano de muchos hermanos/as. El seminarista ha de saberse hijo en el Hijo y miembro de una Iglesia que, como comunidad fraterna, anuncia en el mundo que todos somos hijos e hijas de Dios.

La espiritualidad cristiana consiste en seguir a un Cristo que organizó su vida en favor del advenimiento del Reino de Dios, siendo guiado por el Espíritu que le fue enseñando cómo hacerlo. Los cristianos son otros cristos. Estos hacen suya la misión de Jesús y, en virtud del Espíritu de Cristo, van por la vida discerniendo la voluntad de Dios. El formando ha de interiorizar la dedicación completa de Jesús a sanar a las personas, a liberarlas del mal y de formas idolátricas individuales y eclesiales de relacionarse con Dios. Él ha de asumir las consecuencias de una misión profética. En las bienaventuranzas encontrará una indicación certera del reino que a Jesús le costó la vida.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que Jesús fue formado por su padre, su madre, otras personas y por la sinagoga. El desarrolló su espiritualidad al interior de una tradición centenaria. Es más, bien puede decirse que él fue un intérprete de la Torá, pero no un nuevo legislador. Jesús no ha podido compartir su espiritualidad a sus discípulos y discípulas, su amar y ser amado por su Padre, sin las mediaciones tradicionales y, por otra parte, sin abrirse a que la praxis espiritual de sus contemporáneos pudiera influirle.

También debe decirse que Jesús mismo no basta. Él, además de ejemplo de fidelidad a la voluntad de Dios Padre, es el Cristo resucitado que, a través del Espíritu, capacita a los cristianos como sus seguidores. He aquí que la Iglesia, como testigo de esta resurrección, anuncia el triunfo y vive de su anticipación histórica colaborando en la realización de la creación conforme al propósito que el Padre tuvo cuando la creó. La espiritualidad presbiteral se alimenta del testimonio de Cristo que cristianos y cristianas se dan unos a otros. El seminarista no solo debiera él mismo vivir del Evangelio y comunicarlo, sino en primer lugar tendría que ser evangelizado por la Iglesia, por laicos/as, lo que mismo que por sus pares. La fe, que los presbíteros representan y enseñan, la *fides quae*, es un testimonio que se transmite por generaciones persona a persona. La apertura de los seminaristas a la fe de los y las cristianas, y no solo un conocimiento intelectual de la Tradición de la Iglesia, ha de constituir la fuente fundamental de su ministerio. La enseñanza presbiteral que no arraiga en testigos, que no

proviene del anunciarse dialéctica y dinámicamente a Cristo, enfría a la Iglesia y a menudo distorsiona el anuncio del Evangelio. Los futuros presbíteros deben ser adiestrados en reconocer la huella de Cristo en las personas, aún si no son cristianos. La empatía espiritual es fundamental. Los formandos han de comunicar testimonialmente a un Cristo que está ya en los otros, exigiendo de él, y no solo de ellos, una conversión a la acción renovadora del Espíritu.

Debe subrayarse que en todo tiempo la experiencia espiritual presbiteral ha de hacer suya la opción preferencial de Dios por los pobres. Hoy es imperioso que esta experiencia responda al “clamor de la tierra y el clamor de los pobres” (*Laudato si'* 49). En actitud contemplativa, los seminaristas han de saber reconocer que la tierra es creación de Dios y, además, aprender del Evangelio de los pobres. La experiencia de Dios de los pobres evangeliza a la Iglesia y debiera hacerlo particularmente en el caso de los seminaristas. La espiritualidad de los seminaristas, como la de los mismos cristianos y cristianas, debiera nutrirse del testimonio del Evangelio de unos y otros, más aún de los pobres, los destinatarios de las bienaventuranzas; y de la experiencia de la creación la cual tendría que darse en términos de co-pertenencia.

8.2.3. Intelectualidad

Bajo el respecto intelectual, los candidatos al presbiterado debieran desarrollar la capacidad para entender el modo de pensar de los demás. Esto exige saber de los asuntos fundamentales de la vida a través del conocimiento que se genera en experiencias humanas. El seminarista tendría que hacer suyas, hasta donde sea posible y con humildad, las culturas y las sabidurías que le anteceden. La deuda que todo ser humano tiene con las generaciones precedentes es infinita. Él podrá hacerlo si aprende de los demás y con ellos, sean estos sus antecesores o sus contemporáneos.

El formando tendría que cultivar una empatía agónica con toda suerte de personas sufrientes y con la creación en general. El sufrimiento de los demás, el dolor de la misma madre Tierra, es un principio epistémico fundamental. La realidad se conoce, en definitiva, cuando se hace suya la cara oscura de la vida y de la historia. Por el contrario, la ciencia moderna que no tiene en cuenta los efectos dolorosos y genocidas que la técnica provoca, conduce a la humanidad del despeñadero. En lo inmediato, el futuro presbítero debiera acostumbrarse a ponerse en el lugar de los sufrientes preguntándose qué, cómo y por qué piensan lo que piensan. Sin respuesta a estas preguntas, el conocimiento científico termina desorientándose de su razón de ser, a saber, la de una mayor humanización.

Hoy, especialmente, es decisivo que el seminarista entre en un proceso de conversión ecológica. Él debe conjugar los más diversos saberles en atención al principal de los signos de los tiempos: el cuidado de la Casa común. En *Laudato si'* el papa Francisco plantea que la solución a la catástrofe inminente del planeta depende de un diálogo en diversos planos y entre varios actores.

Los formados tendrían que ser capacitados para discernir los signos de los tiempos. Estos tienen lugar en acontecimientos histórico-culturales, burbujeantes en los contemporáneos, en la gente común y en los mismos formandos. En estos se hace presente la acción del Espíritu y la voluntad de Dios para un tiempo. Ellos tendrían que conectarse espiritual e intelectualmente con su época para reconocer, entre muchas voces, la Palabra de Dios en el presente. El uso del método del ver-juzgar-actuar que orientó la redacción de GS y que ha servido para articular las respuestas pastorales de la Iglesia latinoamericana y caribeña, puede indicar qué tipo de estudios deben hacerse.

Es fundamental que los estudios preparatorios para el presbiterado sean sólidos desde un punto de vista antropológico. La persona humana considerada en sus más variadas dimensiones debe ser conocida lo mejor posible. Un pastor debe tener instrumentos intelectuales para conocer a los demás y la realidad en general. Mientras más capacitado intelectualmente esté, más podrá dar una palabra pertinente y elaborar discursos atinentes a la transformación de la realidad. A este efecto, resulta indispensable conocer otras disciplinas y materias que faciliten entender y adaptarse a la cultura de la época (GS 62)

Los conocimientos científicos, a su vez, deben ser juzgados en su validez mediante un dominio de la filosofía y, en particular, de la teología. La Palabra, Cristo mismo como la Palabra de Dios, es el criterio por antonomasia de cualquier saber que sirva a la realización del reino. Es imperioso que los seminaristas adquieran una teología que, en vez de servirles para condenar la cultura, les dote de criterios para discernir su desarrollo. Esto supone, por de pronto, un dato teológico fundamental: la historia es el lugar teológico por excelencia, sean los acontecimientos bíblicos que alcanzan su máxima expresión en Jesús, el Hijo encarnado, sea en la historia que el Espíritu prosigue mediante la acción evangelizadora de la Iglesia. Esta evangelización, por último, ha de ocurrir principalmente como una praxis misericordiosa que traduzca los ideales evangélicos en amor por cada ser humano y aquellas luchas por la justicia que edifican un mundo fraterno. Los estudios durante la formación de los seminaristas deben guiarse por conocimientos que provienen de la experiencia humana y, a la vez, se ponen a su servicio. El conocimiento de la realidad, y de la teología como criterio ulterior de discernimiento de la cultura, ha de subordinarse al servicio concreto de la humanidad. La formación, sin perjuicio de la gratuidad que requieren los estudios, tiene que sortear la tentación de intelectualismos que llevan a confundir el cristianismo con la ortodoxia.

Dado que la formación ha de tener una estructuración dialéctica y dinámica, es de considerar en particular la importancia que tiene que los seminaristas desarrollen la capacidad de expresarse y de conversar. Ellos debieran saber escribir y hablar de lo contrario no podrán enseñar. Y, simultáneamente, tendrían que aprender a escuchar y a argumentar. Hoy solo pueden comunicarse quienes están dispuestos a aprender de los temas, y a arriesgarse a ensayar hasta crear nuevos conocimientos y formulaciones originales de la fe tradicional de la Iglesia. Los nuevos presbíteros debieran saber explicar, mediante una comunicación inteligible las Escrituras, su conocimiento de Dios y del destino escatológico de la creación.

8.2.4. Pastoralidad

La formación del clero ha de estructurarse como un servicio que se diversifica a modo de *tria munera*. Es fundamental entender que estos ministerios arraigan en el sacramento del bautismo. Ellos corresponden al Pueblo de Dios en su conjunto antes que al clero en particular (LG 31).

El servicio pastoral atañe a todos los cristianos y cristianas, aunque ser pastor caracteriza por antonomasia al presbítero. Por más que haya colaboración en el gobierno de las comunidades y parroquias, la conducción de ellas es responsabilidad principal de los presbíteros (PO 6). Sin este servicio presbiteral no hay organización eclesial posible. Además de lo anterior, el servicio profético que, por su parte, constituye la misión de la Iglesia, especifica la misión del presbítero (PO 4). El Pueblo de Dios espera de este el anuncio, la enseñanza y la explicación del Evangelio. También el servicio sacerdotal, que es participación en el sacerdocio de Cristo de todos los bautizados y bautizadas, es actualizado por los presbíteros (LG 10). Estos, mediante

el ejercicio de su ordenación presbiteral, colaboran para que el Pueblo de Dios, como pueblo sacerdotal, dé gloria a Dios con su cristianismo.

Este modo de concebir los *tria munera*, y de relacionarlos, está autorizado por la pretensión principal del Vaticano II, a saber, anunciar el Evangelio en el mundo y a lo largo de la historia. Hemos dicho, además, que existe una poderosa analogía entre LG 10, 2 y este planteamiento mayor del Concilio de evangelizar antes que celebrar los sacramentos. La Iglesia misma hace las veces de sacramento de Cristo iluminando al mundo con la luz de Cristo (LG 1), esto es, realiza y enseña el camino de la salvación. PO reorganizó los *tria munera* localizando la función sacerdotal tras la profética (PO 4) y, decididamente, quiso que los ministros fueran llamados presbíteros y no sacerdotes.

Sin embargo, en las últimas décadas la Iglesia ha vuelto a “sacralizar” a los ministros. Estos, dado que representan a Cristo sumo y eterno sacerdote, administran la separación entre lo sagrado y lo profano en la celebración eucarística como si este fuera privilegio suyo y no un derecho del Pueblo de Dios. En la actualidad, probablemente la mayoría de ellos, y los laicos/as, piensan que lo específico del cura es celebrar la misa. El clericalismo, que tanto se lamenta, dice relación directa con este modo de entender el presbiterado. Si el presbítero es en primer lugar sacerdote, fácilmente se cree que su persona es sagrada³⁶⁵.

Aún hoy no termina de entenderse lo que la Carta a los Hebreos subrayó, esto es, que el sacerdocio de Jesús, la entrega existencial e histórica de su vida en la cruz, como asesinato y como aceptación voluntaria, acabó con los sacrificios veterotestamentarios³⁶⁶. Pues en dos mil años se olvidó en la Iglesia que las autoridades religiosas sacrificaron a Jesús en el Calvario (en palabras de Caifás, para ‘salvar la nación’) y no adentro de un templo a modo de sacrificio ritual. Un presbítero ha de entender que él no es una persona sagrada y que una tal pretensión aleja de la fraternidad, característica identitaria principal de bautizados y bautizadas. La Encarnación hizo del Hijo de Dios un hermano³⁶⁷. Un presbítero, en su relación con los demás, ha de ser y llegar a ser, en virtud del Espíritu, hermano de todos y todas, y tan humano como Cristo.

El empeño del papa Francisco en favor de la sinodalidad debiera revertir este proceso, pues el Pueblo de Dios no puede caminar junto si en su interior se dan estructuras que facilitan que sus autoridades dominen sobre los fieles. Por cierto, en la síntesis de la primera etapa del sínodo hay sentidas exigencias de sinodalidad a diáconos, presbíteros y obispos³⁶⁸.

8.3. Control eclesial de la vocación y de la formación

Es bastante difícil entender cómo ha sido posible que la elección de los pastores haya dejado de ser responsabilidad de las comunidades. Debe recordarse la prohibición del concilio de Calcedonia de las “ordenaciones absolutas”³⁶⁹, a saber, la investidura sacerdotal de personas que no fueran a guiar comunidades determinadas. Tampoco ha debido imponerse a ellas sus pastores. El papa Celestino acuñó la expresión: “que no haya ningún obispo impuesto” (*Nullus*

³⁶⁵ D. Hervieu-Léger, *Vers l'implosion? Entretiens sur le présent e l'avenir du catholicisme*, Paris 2022, 68. 155. 166.

³⁶⁶ A. Vanhoye, *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca 1984, 83. 206. 227. 240. 243.

³⁶⁷ P. Trigo, «La reforma del ministerio ordenado en la teología», *Revista latinoamericana de teología* 38/113 (2021) 169-170.

³⁶⁸ XVI Asamblea general ordinaria del Sínodo de los obispos, Primera Sesión (Del 4 al 29 de octubre de 2023.) Informe resumido: *Una Iglesia sinodal en misión*, 28 de octubre de 2023. I, 1, n.

³⁶⁹ Cf. PG 104, 558.

invitis detur episcopus)³⁷⁰. Recientemente se ha conocido del caso de los laicos/as de Osorno, Chile, que lograron deponer a un obispo que no les pareció que cumpliera las condiciones necesarias para el desempeño de su cargo³⁷¹. Este ejemplo, no debe considerarse un acto de rebeldía, sino el ejercicio de un derecho.

De aquí que preocupen dos fenómenos debidos a la formación endogámica de los ministros ordenados. Uno es la existencia de una casta sacerdotal cerrada que se genera a sí misma y no da cuenta de su desempeño a las comunidades (*accountability*); que elige a quienes serán los presbíteros y obispos, establece las normas de su formación y se exime del escrutinio de la inmensa mayoría de los integrantes del Pueblo de Dios. La formación encerrada, puesto que aleja del *sensus fidelium*, consiste en la capacitación de funcionarios de una institución que no se deja cuestionar por sus beneficiarios.

Un segundo problema es la concepción individualista de la vocación. Es problemático pensar que Dios “llamó” a alguien al sacerdocio, siendo secundaria la opinión de los demás; y que estos hayan simplemente de reconocer que tal o cual seminarista “tiene vocación”. El problema teológico subyacente es la acentuación cristológica del llamado de Dios a desempeñar el ministerio presbiteral, olvidándose la dimensión eclesial de este llamado. Debe recordarse que el ministro actúa *in persona Christi* en la medida que lo hace al mismo tiempo *in persona Ecclesiae*³⁷².

Es el Pueblo de Dios en su conjunto, clérigos y laicos/as, que debiera decidir quién entra a un seminario, quién puede ser ordenado, y establecer las directrices de la formación. Es la Iglesia toda, laicado y presbíteros, la que debiera controlar la formación de los futuros ministros, establecer los objetivos, los contenidos, los métodos y los medios de la formación. Esta idea tuvo en mente el obispo Enrique Angelelli durante el Vaticano II. Para el beato argentino, la Iglesia, los católicos unidos por vínculos de amor y colaboración, tendrían que ser los responsables de la formación de los seminaristas, esto es, los “obispos, moderadores de los seminarios y de institutos religiosos, teólogos, sacerdotes que trabajan en la pastoral, juristas, psicólogos, sociólogos, laicos experimentados y representantes de la familia”³⁷³.

Si el Pueblo de Dios participa en la elección y formación de sus ministros ordenados, estos, desde los años del seminario, se habituarán a ser evaluados por las comunidades y a dar cuenta de su trabajo al común de los fieles³⁷⁴. Es la Iglesia que, en virtud del Espíritu, debe reconocer si una persona es o no un “don” del mismo Espíritu o si tal persona tiene otro carisma.

8.4. Conclusión

Hemos dicho que la falta de sistematicidad de la doctrina del Concilio sobre el presbiterado y su formación hace necesario elucidar, en virtud de la enseñanza del mismo Vaticano II, un principio de estructuración de la formación para el ministerio. Este, a nuestro parecer, se halla

³⁷⁰ Cf. J. García Pérez, «El nombramiento de obispos», *Razón y fe* 243 (2001) 519-526. 521.

³⁷¹ Cf. R. et G. Ringwald, *La Bataille d'Osorno, La résistance exemplaire de catholiques chiliens face aux dérives du Vatican*, Paris 2020.

³⁷² Cf. F. Taborda, *La Iglesia y sus ministros*, 140. 143; G. Greshake, *Ser sacerdote hoy*, 157.161-164.

³⁷³ E. Angelelli, AS III/VIII, 247.

³⁷⁴ Las conclusiones de la primera etapa del Sínodo sobre la sinodalidad dan gran importancia a este aspecto: «La dimensión de la transparencia y la cultura de la rendición de cuentas representan un elemento de crucial importancia para avanzar en la construcción de una Iglesia sinodal» (I, k, 11).

en la relación que *Lumen gentium* establece entre los presbíteros y el Pueblo de Dios y, en particular, en el modo de vincularse de estos con las comunidades y el laicado.

Al margen de esta relación, el presbiterado no tiene sentido alguno. Es más, se vuelve problemático. Deviene una casta separada que termina por no entender lo que ocurre en la vida de las personas y, en consecuencia, en vez de orientarlas las descamina. La Iglesia regida por personas que no se han formado en relación con sus contemporáneos y a lo largo de los años no evangeliza, antes bien se autogenera en términos de superioridad sobre los demás. Hoy por doquier los fieles sufren el clericalismo. Este, antes que un mal comportamiento, es una cultura y estructuras que lo generan automáticamente. El Vaticano II dejó pendiente su desmonte. Aun así, en *Lumen Gentium* 10, 2, creemos que el Concilio ofrece una salida sistémica. La formación dialéctica y dinámica que hemos esbozado no es una originalidad completa, pues se la intentado en varios aspectos en el post concilio. Ha faltado, sin embargo, delinear su organicidad e implementarla, y correr los riesgos que ello implica.

8.5. Bibliografía

- Angelelli, E., *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1973. III/VIII, 247.
- Asamblea general ordinaria del Sínodo de los obispos XVI, Primera Sesión (Del 4 al 29 de octubre de 2023.) Informe resumido: *Una Iglesia sinodal en misión*, 28 de octubre de 2023.
- Corpas de Posada, I., *Conversión ministerial en el tiempo de la conversión a la sinodalidad. Apuntes para una teología de los ministerios eclesiales*, Bogotá 2023.
- Jorge Costadoat,, «'Desacerdotalizar' el ministerio presbiteral. Un horizonte para la formación de los seminaristas», *Seminarios* 67, 231 (2022) 249-267. 267. <https://doi.org/10.52039/seminarios.v67i231.1526>
- Jorge Costadoat,, «Recepción latinoamericana de *Lumen Gentium* 10. Acerca de una diversa participación en el sacerdocio de Cristo», (será publicado en *Gregorianum*, 2024)
- Jorge Costadoat,, «La formación teológica post conciliar del clero. El caso latinoamericano», *Cuestiones teológicas*, Vol. 52, n° 117 (2025) 1-19.
- García Pérez, J., «El nombramiento de obispos», *Razón y fe* 243 (2001) 519-526.
- Greshake, G., *Ser sacerdote hoy*, Salamanca 2006.
- Hervieu-Léger, D., *Vers l'implosion? Entretiens sur le présent e l'avenir du catholicisme*, Paris 2022.
- Juan XXIII, Discurso pronunciado con ocasión de la inauguración del Concilio (día 11 de octubre de 1962), n° 13. *Concilio Vaticano II*. Madrid 1975, 1032-1033.
- Kaplan, G., «The Renewal of Ecclesiastical Studies: Chenu, Tübingen, and Theological Method in *Optatam totius*», *Theological Studies* 77 (2016) 567-592. <https://doi.org/10.1177/0040563916653090>.
- Legrand, H., «Les dimensions systémiques de la crise des abus dans l'Église Catholique et la réforme de l'ecclésiologie courante», *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 104 (2020) 551-587. <https://doi.org/10.3917/rspt.1043.0551>
- Mayer, G., *Todos somos sacerdotes*, Montevideo 1982.
- Noceti. S. y Repole, R., *Commentari ai documenti del Vaticano II*, Bologna 2017.
- Noemi, J., «Sacerdotes de Cristo hoy», *Mensaje* 55, 552 (2006) 24-26.
- Pablo VI, «El valor religioso del Concilio» (7 de diciembre de 1965). Madrid 1966, 1067- 1073.
- Parra, A., «El proceso de sacerdotalización: Una histórica interpretación de los ministerios eclesiales», *Theologica Xaveriana* 28/1(1978) 79-100.

- Ringwald, R. et G., *La Bataille d'Osorno, La résistance exemplaire de catholiques chiliens face aux dérives du Vatican*, Paris 2020.
- Ratzinger, J., *Obras completas*, XII, Madrid, 2018.
- Routhier, G., «Les décrets Presbyterorum ordinis et Optatum totius», *Revue théologique de Louvain* 45 (2014) 25-51.
- Taborda, F., *La Iglesia y sus ministros. Una teología del ministerio ordenado*, Bogotá 2019.
- Trigo, P., *Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. En el cristianismo latinoamericano*, Maliaño 2020.
- Trigo, P., «La reforma del ministerio ordenado en la teología», *Revista latinoamericana de teología* 38/113 (2021) 169-170.
- Vanhoye, A., *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Salamanca 1984.

9. RECEPCIÓN LATINOAMERICANA DE *LUMEN GENTIUM* 10. ACERCA DE UNA DIVERSA PARTICIPACIÓN EN EL SACERDOCIO DE CRISTO³⁷⁵

Resumen

*El artículo analiza cómo la Iglesia latinoamericana ha recibido el número 10 de *Lumen gentium*, que distingue entre el sacerdocio común de los fieles y el ministerial, señalando que ambos participan del único sacerdocio de Cristo “esencialmente” distintos. Costadoat muestra que esta enseñanza, clave para el Vaticano II, ha tenido escasa o confusa recepción en las conferencias episcopales y en las normas para la formación sacerdotal del continente. Sólo México y Brasil evidencian cierta comprensión profunda del texto. En el plano teológico, destacan los aportes de Francisco Taborda, Gertrudis Mayer, Luis E. Henríquez y Fernando Berríos, quienes abordan críticamente la expresión conciliar, subrayando la igualdad bautismal y la orientación del ministerio al servicio de la comunidad. El autor concluye que la deficiente recepción de este principio ha contribuido al distanciamiento entre ministros y laicos, y que su adecuada comprensión es decisiva para superar el clericalismo y renovar la vida eclesial en América Latina.*

Introducción

Este artículo ha sido motivado por el reclamo de muchos fieles católicos/as a los ministros de la Iglesia. Ellos/as lamentan la distancia entre ambos, distancia que muchas veces sufren como clericalismo o poca participación eclesial. La reforma que el Vaticano II hizo en este campo, especialmente en *Lumen gentium*, *Optatum totius* y *Presbyterorum ordinis*, no parece haber sido recibida en la Iglesia. ¿en qué medida puede atribuirse a LG 10 tal distancia? Sería un despropósito pensar que una mala interpretación de este texto sea la causa de esta y otras dificultades. Pero, si la recepción del Vaticano II ha dependido en gran medida del clero evidentemente que lo que haya sucedido con los presbíteros los últimos sesenta años tiene una enorme importancia. El caso es que se acusen retrocesos lamentables en la práctica del ministerio y en los documentos

³⁷⁵ Jorge Costadoat, “Recepción latinoamericana de *Lumen Gentium* 10. Acerca de una diversa participación en el sacerdocio de Cristo”, *Gregorianum* 105, 3 (2024) 613-633

publicados los años sucesivos³⁷⁶. Por lo mismo, asegurar una correcta interpretación de tales documentos, y de LG 10 en particular, ha de considerarse una contribución en el camino que aún debe recorrerse.

Esta investigación se concentra en la recepción que la Iglesia latinoamericana y caribeña ha hecho de *Lumen gentium* 10. este interés es pertinente, pues, según Juan Noemi, la Iglesia del continente no ha dado importancia a un texto que constituye una clave fundamental del planteamiento eclesiológico del Concilio Vaticano II³⁷⁷.

El texto conciliar afirma:

Cristo Señor, Pontífice tomado de entre los hombres (cf. Hb 5,1-5), de su nuevo pueblo «hizo... un reino y sacerdotes para Dios, su Padre» (Ap 1,6; cf. 5,9-10). Los bautizados, en efecto, son consagrados por la regeneración y la unción del Espíritu Santo como casa espiritual y sacerdocio santo, para que, por medio de toda obra del hombre cristiano, ofrezcan sacrificios espirituales y anuncien el poder de Aquel que los llamó de las tinieblas a su admirable luz (cf. 1 P 2,4-10). Por ello todos los discípulos de Cristo, perseverando en la oración y alabando juntos a Dios (cf. Hch 2,42-47), ofrézcanse a sí mismos como hostia viva, santa y grata a Dios (cf. Rm 12,1) y den testimonio por doquiera de Cristo, y a quienes lo pidan, den también razón de la esperanza de la vida eterna que hay en ellos (cf. 1 P 3,15). El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado (licet essentia et non gradu tantum differant)³⁷⁸ se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo (16). el sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que goza, forma y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo a Dios. Los fieles, en cambio, en virtud de su sacerdocio regio, concurren a la ofrenda de la eucaristía (17) y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, mediante el testimonio de una vida santa, en la abnegación y caridad operante³⁷⁹.

³⁷⁶ Según Gilles Routhier, tras la publicación de *Pastores dabo vobis* (1992) y el Directorio para el ministerio y la vida de los sacerdotes (1994), se ha dado un giro en la reflexión. esta “insiste cada vez más en la identidad del sacerdote y en su espiritualidad. De un modo progresivo, el presbiterado es concebido como un estado más que como un ministerio. Por desplazamientos sucesivos, se vuelve a considerar el presbiterado, que se designa más y más a partir de la categoría sacerdotal, como un estado de perfección. Después de cincuenta años, prácticamente se ha invertido la perspectiva señalada por el Vaticano” (G. Routhier, “Les décrets Presbyterorum”, 35-36). Cf. J. Costadoat, «recepción del decreto» en las conferencias generales del episcopado latinoamericano; J. Costadoat, «Contribución»; J. Costadoat, «La formación teológica»; J. Costadoat, «“Desacerdotalizar” el ministerio”.

³⁷⁷ J. Noemi, «Sacerdotes de Cristo», 25.

³⁷⁸ El énfasis es propio.

³⁷⁹ *Christus Dominus, Pontifex ex hominibus assumptus* (cf. Hebr 5,1-5) *novum populum ‘fecit... regnum, et sacerdotes Deo et Patri suo’* (Apoc 1,6; cf. 5,9-10). *Baptizati enim, per regenerationem et Spiritus Sancti unctionem consecrantur in domum spiritualem et sacerdotium sanctum, ut per omnia opera hominis christiani spirituales offerant hostias, et virtutes annuntient Eius qui de tenebris eos vocavit in admirabile lumen suum* (cf. 1Pt 2,4-10). *Ideo universi discipuli Christi, in oratione perseverantes et collaudantes Deum* (cf. Act 2,42-47), *seipsos hostiam viventem, sanctam, Deo placentem exhibeant* (cf. Rom 12,1), *ubique terrarum de Christo testimonium perhibeant, atque poscentibus rationem reddant de ea, quae in eis est, spe vitae aeternae* (cf. 1Pt 3,15).

Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant (16). *Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit, sacrificium eucharisticum in persona Christi conficit illudque nomine totius populi Deo offert; fideles vero, vi regalis sui sacerdotii, in oblationem Eucharistiae concurrunt*(17), *illudque in*

En este artículo pondremos especial atención a la expresión: *licet essentia et non gradu tantum different*. ella ha sido objeto de varios cuestionamientos. Según Noceti:

La relación del sacerdocio común con el sacerdocio ministerial es tratada en el segundo acápite. La frase que lo introduce constituye uno de los pasajes más controvertidos de todo el Vaticano II, sobre el cual se ha encendido una discusión sin fin. el objeto de la contienda es la diferencia entre las dos formas de participación en el sacerdocio de Cristo, explicada en un inciso –*licet essentia et non gradu tantum*– tomado de un discurso de Pío XII³⁸⁰.

Conviene tener presentes las palabras de este Papa:

Por lo demás, no se debe negar ni poner en duda que los fieles tienen un “sacerdocio”, ni se debe considerar esto de poco valor o menospreciarlo. Porque el Príncipe de los Apóstoles, en su primera epístola al dirigirse a los fieles, usa estas palabras: “Vosotros, en cambio, sois una raza elegida, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo adquirido” (1 Ped. 2, 9); y poco antes afirma que a los fieles les pertenece “un sacerdocio santo para ofrecer sacrificios espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo” (1 Ped. 2, 5). Pero, sea cual sea el verdadero y completo significado de este título honorífico y realidad, debe ser firmemente mantenido que este “sacerdocio” común de todos los cristianos, ciertamente elevado y profundo, difiere no solo en grado, sino también en esencia del

sacramentis suscipiendis, in oratione et gratiarum actione, testimonio vitae sanctae, abnegatione et actuosa caritate exercent. La traducción al español ha sido tomada de la página del portal electrónico del Vaticano. el texto tuvo como antecedente el esquema de Philips (24) que, a su vez, provenía del De Ecclesia (21): (El sacerdocio universal y el ministerial). El antiguo pueblo de Dios fue constituido como “reino sacerdotal y linaje santo” y sus miembros fueron llamados “sacerdotes del Señor” (cf. Is, 61.6). Por medio del bautismo y la unción del Espíritu surge en Cristo, como templo espiritual y sacerdocio santo, el nuevo pueblo para que ofrezca sacrificios espirituales. Esta raza elegida, sacerdocio real, linaje santo, pueblo adquirido por Dios es elevada para que anuncie el poder del que nos llamó de las tinieblas a su luz admirable (1 Pe 2, 4-10). Por esto todos los discípulos que no pertenezcan al orden jerárquico, sean ofrenda viva y agradable a Dios (Rm 12, 1) y testimonien por todas partes la fuerza de Cristo (AS, I IV, 38s). Traducción propia.

³⁸⁰ S. Noceti – R. Repole, ed., *Commentario ai documenti del Vaticano II*, 163. Traducción propia del italiano. Otros autores acusan el mismo problema: La afirmación más reciente de una diferencia de esencia y no de grado entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de los fieles (LG 10) ha sido objeto de un malentendido tan grande que muchos teólogos universitarios protestantes interpretan en ella la afirmación de una diferencia entre sacerdotes y laicos, cuando en latín *sacerdotium* no puede designar a personas que se llamarían ‘sacerdotes’. En algunos círculos católicos, se ha pasado del vocabulario de la esencia a la ontología que se encuentra, por ejemplo, en las dos ediciones (1994 y 2013) del Directorio para el Ministerio y la Vida de los Presbíteros. (H. Legrand, «Les dimensions», 581-582). Algo similar afirma Peter Hünemann a propósito de *Optatam totius*: El Decreto sobre la formación de los sacerdotes, junto con el Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes, constituye así un documento que debe probar si, cómo y en qué medida los Padres del Concilio Vaticano II lograron expresar su visión de una Iglesia renovada, como se estableció en *Lumen gentium* y en los demás documentos, en un programa operativo y práctico de principios para la formación sacerdotal. En vista de la crisis sacerdotal que se hizo evidente inmediatamente después del Concilio, la profunda ambivalencia del sacerdocio postconciliar y la continua disputa sobre las concepciones del ministerio eclesiástico, es necesario trazar con particular cuidado las principales características de la formación sacerdotal preconciliar, para delinear los límites y las innovaciones entre la primera y la del Concilio Vaticano con el fin de entender el trasfondo para un comentario apropiado sobre el decreto (P. Hünemann, «Einleitung: Die Vorgeschichte », 329.

sacerdocio propiamente dicho y verdadero, que se encuentra en el poder de realizar, cuando se ejerce la persona del Sumo Sacerdote Cristo y se lleva a cabo el sacrificio de Cristo³⁸¹.

La comparación del texto de Pío XII con el de *Lumen gentium* arroja un resultado importante. Si bien el Papa reconoce valor al sacerdocio común, no hace de él el fundamento del sacerdocio ministerial. este es el sacerdocio propiamente dicho y verdadero que se caracteriza por el poder de realizar el sacrificio eucarístico. A continuación, en un primer punto, se dará cuenta de la presencia e interpretación que la enseñanza (Magisterio y las *rationes*) han hecho de LG 10 y, en especial, del inciso anterior. en un segundo punto, se resumirá el planteamiento de los autores latinoamericanos que se han ocupado del tema.

9.1. *Lumen Gentium* 10 en la enseñanza

La recepción de LG 10 en los documentos de la enseñanza latinoamericana es compleja de reconocer. es posible distinguir la del magisterio de las conferencias del post concilio del continente y la de las normas para la formación del clero (las llamadas *ratio* o *rationes*).

9.1.1. Recepción del texto de los episcopados latinoamericanos

En la Conferencia de Medellín (1968), son de señalar dos asuntos a propósito de la interpretación de LG 10. Primero, la II Conferencia hace mención explícita de este texto como base (“presupuesto teológico”) del documento sobre la Formación del clero:

La razón de ser del seminario debe ubicarse dentro de la perspectiva bíblica del llamado y de la respuesta. Como centro de formación sacerdotal, deberá partir de la visión bíblica *ex hominibus assumptus... pro hominibus constitutus*, a fin de lograr en los candidatos aquella madurez humana que los capacite para ser conductores de hombres. Más aún, como a bautizados se pide a los seminaristas aquella madurez cristiana que los disponga al carisma sacerdotal, por el cual están llamados a la configuración con Cristo Cabeza (PO 6; LG 28). esta configuración peculiar en el sacerdocio de Cristo lo sitúa en un nivel esencialmente distinto del sacerdocio común de los fieles (LG 10) (Formación 7)³⁸².

¿A qué se refiere el documento con un nivel esencialmente distinto? La distinción ordinaria entre niveles alude a superioridad e inferioridad. ¿Debe reconocerse una superioridad de tipo espiritual del presbítero sobre los laicos/as o de estos sobre aquel? ¿Una subordinación en el cumplimiento de la misión de la Iglesia? no parece ser este el espíritu del texto. el carisma sacerdotal que los seminaristas han de desarrollar para alcanzar una configuración con Cristo Cabeza radica en que han sido bautizados. esta mención al bautismo de los llamados al sacerdocio, aunque breve, debe considerársela fundamental. el sacerdocio común de los bautizados es la fuente del ministerio sacerdotal. Los ministros lo son *pro hominibus constitutus*. La mención de PO 6 subraya que el ministerio presbiteral tiene por misión la unidad y la conducción de una comunidad fraterna. La referencia a LG 28 sintoniza con la de PO. Los

³⁸¹ Traducción propia de Pío XII, aloc. *Magnificate Dominum*, 2 nov. 1954: AAS 46 (1954) 669.

³⁸² El énfasis es propio.

sacerdotes han de estar al servicio del Pueblo de Dios, a fin de lo cual deben enseñar, celebrar los sacramentos y conducir.

Un segundo asunto a tener en cuenta es que Medellín, en sintonía con el Vaticano II, genera un documento aparte para impulsar la participación del laicado en la misión de la Iglesia (*Movimientos de laicos*). Se recuerda que los laicos/as, en virtud de su bautismo, participan en Cristo profeta, sacerdote y rey (Medellín 10,8). Por tanto, de ellos se espera una actuación protagónica hacia adentro y sobre todo hacia afuera de la Iglesia.

La conferencia de Puebla (1979) hace mención en dos oportunidades de LG 10. La primera vez alude simplemente al texto:

Otra forma privilegiada de evangelizar es la celebración de la fe en la Liturgia y los Sacramentos. Allí aparece el Pueblo de Dios como Pueblo Sacerdotal, investido de un sacerdocio universal del cual todos los bautizados participan pero que difiere esencialmente del sacerdocio jerárquico (DP 269).

No se cita ni se menciona LG 10, pero es evidente que se trata del asunto que nos ocupa. en este caso la distinción está hecha en función de la evangelización como una tarea compartida por todo el Pueblo de Dios y en virtud de la índole sacerdotal de los bautizados/as. Que la diferencia del sacerdocio sea esencial no estriba en una ontologización del estamento eclesialístico. el texto, sin embargo, adolece cierta falta de claridad.

En otra oportunidad la mención a LG 10 es explícita:

Como lo enseña el Vaticano II, por el Sacramento del Orden -episcopal y presbiteral- se confiere un sacerdocio ministerial, esencialmente distinto³⁸³ del sacerdocio común del que participan todos los fieles por el Sacramento del Bautismo (LG 10); quienes reciben el ministerio jerárquico quedan constituidos, “según sus funciones”, “pastores” en la Iglesia. Como el Buen Pastor (cf. Jn 10,1-16), van delante de las ovejas; dan la vida por ellas para que tengan vida y la tengan en abundancia; las conocen y son conocidos por ellas (DP 681).

Tampoco en este caso es posible decir que Puebla interprete este esencialmente distinto como una superioridad moral o una dignidad mayor de los ministros, aunque podría aclararse explícitamente qué se entiende por esencial. Todo indica, empero, que la distinción del ministro estriba en su función pastoral. A él corresponde ser pastor, a saber, dar su vida por las ovejas; tarea que cumple abriendo el camino y guiando; y en virtud de vínculos de conocimiento recíproco profundo al interior de la Iglesia. La distinción, desde el otro punto de vista, atañe a los cristianos/as. Los bautizados/as son llamados por igual a responder a la llamada universal a la santidad (entendida como comunión y cooperación) y a ser miembros activos de la Comunidad y a dar testimonio del Reino (comunión y cooperación con los demás) (DP 854).

La IV conferencia del episcopado latinoamericana y caribeña realizada en Santo Domingo (1992) nunca menciona LG 10. esta insiste, al menos, en el llamado conciliar a toda la comunidad santa de la Iglesia a la santidad, con lo cual excluye una diferencia entre clérigos y laicos/as en esta materia. esta santidad han de procurarla todos/as a modo de seguimiento de Cristo y en obediencia al Espíritu” (ST, conclusiones, 32), en la cotidianidad de sus vidas y,

³⁸³ El énfasis es propio.

particularmente, siendo solidarios con los más pobres. en Santo Domingo, por último, se recuerda que el bautismo obliga a convertirse al llamado de Cristo a ser protagonistas de la Nueva Evangelización (ST 97).

En la V conferencia celebrada en Aparecida (2007) se menciona LG 10 a pie de página. en el texto principal se afirma:

El primer desafío dice relación con la identidad teológica del ministerio presbiteral. el Concilio Vaticano II establece el sacerdocio ministerial al servicio del sacerdocio común de los fieles, y cada uno, aunque de manera cualitativamente distinta³⁸⁴, participa del único sacerdocio de Cristo (cf. LG 10). Cristo, Sumo y eterno Sacerdote, nos ha redimido y nos ha participado su vida divina. en Él, somos todos hijos del mismo Padre y hermanos entre nosotros. el sacerdote no puede caer en la tentación de considerarse solamente un mero delegado o sólo un representante de la comunidad, sino un don para ella por la unción del espíritu y por su especial unión con Cristo cabeza. “Todo Sumo Sacerdote es tomado de entre los hombres y puesto para intervenir a favor de los hombres en todo aquello que se refiere al servicio de Dios” (AP 193).

En relación a las otras conferencias se hacen aclaraciones importantes. Nuevamente se sostiene que el sacerdocio de Cristo es único y que, sin embargo, se participa en él de una manera cualitativamente distinta, es decir, de modos diferentes. respecto del ministro, avanza una cautela: este no es delegado o sólo un representante de la comunidad. no se excluye que los demás integrantes participen en su elección, pero no lo constituyen en cuanto tal. En la mención del Espíritu puede pensarse que la investidura depende del sacramento del orden. Lo suyo es desempeñar en la Iglesia el rol de Cristo Cabeza.

9.2.2. Presencia de *Lumen gentium* 10 en las Normas para la formación del clero

La investigación realizada en las normas para la formación del clero en varios países latinoamericanos arroja un resultado preocupante³⁸⁵.

En los textos revisados no parece darse, salvo en dos casos, un verdadero interés por LG 10. De estas, tenemos noticia de la existencia de las elaboradas por los siguientes países: Argentina (1984, 1993), Brasil (1971, 1984, 2010), Chile (1986, 1999 y 2013), Guatemala (1997), Colombia (1998, 2019), México (1996, 2012), Uruguay (1985, 1990, 2010), Venezuela (2003), Santo Domingo (1997), Guatemala (2003), Nicaragua (2002), Perú (2016) y Ecuador (2010)³⁸⁶.

³⁸⁴ El énfasis es propio.

³⁸⁵ La redacción de las normas latinoamericanas se hizo en estrecha relación con las emanadas por el Vaticano. Debe tenerse en cuenta que la ratio de 1970 explica LG 10 de un modo extraño. Por una parte considera que el bautismo común constituye el primer grado de participación en el sacerdocio de Cristo; pero, a continuación, sostiene que en el sacerdocio ministerial de los presbíteros (que considera un “honor”) supera... al sacerdocio común de los fieles por la función que le corresponde, n° 14). ¿es esta una distinción que revierte la innovación de *Lumen gentium*?; las normas de 1985 equilibran mejor los elementos del texto conciliar; las normas de 2016, concordantes con LG 10, estiman que la naturaleza específica del ministerio es el servicio a la gloria y al sacerdocio bautismal de los hermanos (n° 31). en un importante congreso Organizado por la Pontificia Comisión para América Latina no se dice nada de *Lumen gentium* ni del sacerdocio común ni de los laicos salvo una mención poco importante (Pontificia Comisión para América Latina, La formación sacerdotal).

³⁸⁶ De los países marcados con letra itálica ha sido imposible conseguir sus textos, pero consta que existen.

Debe considerarse un aporte en la materia la recomendación de México (2012):

Existe un desafío en cuanto a la identidad teológica del ministerio sacerdotal. Dado que “el Concilio Vaticano II establece el sacerdocio ministerial al servicio del sacerdocio común de los fieles y que cada uno, aunque de modo cualitativamente diverso, participa del único sacerdocio de Cristo” (LG, n. 10; DAp, n. 193), existe la tentación de considerar al “sacerdote un mero delegado o representante de la comunidad” (DAp, n. 193). A veces no nos damos cuenta de que, por la unción del espíritu y su especial unión con Cristo, es un don para la comunidad. “Todo sumo sacerdote es tomado de entre los hombres y puesto para intervenir en favor de los hombres en todo lo que atañe al servicio de Dios” (Hb 5,1)³⁸⁷.

El texto es equilibrado. Por una parte, entiende la distinción esencial entre un sacerdocio y otro (cualitativamente diferente) como diversa participación en el único sacerdocio de Cristo. el ministerio sacerdotal está al servicio del sacerdocio común de los fieles. esta diferencia es vista por los brasileros como un desafío, tal vez porque este servicio no se cumple en la práctica. También hace suya la prevención de Aparecida de no pensar que ellos son simples de legados o representantes de la comunidad. Antes bien, debe tenerse en cuenta que son un don (habría que entender aquí mediante el sacramento del orden), para participar en la función mediadora de Cristo. Se trata de una interpretación que desea atenerse a LG 10, que se esfuerza en explicitar su significado.

Las demás normas de los latinoamericanos no aportan nada. el documento de los obispos dominicanos no menciona el texto conciliar³⁸⁸. nada dice del sacerdocio común de los fieles. Solo le preocupa que el sacerdocio ministerial se considere un don de Dios para la salvación de la Iglesia y, a través de ella, del mundo. en el caso de este documento se advierte la independencia del ministerio respecto del sacerdocio común de los fieles, el cual no es mencionado. Este solo es inferible como participación en el sacerdocio de Cristo (profeta, sacerdote y rey). el documento de los dominicanos deja abierta la puerta al paternalismo y al clericalismo del cual el Vaticano II quiso alejarse.

Por último, las normas de la Conferencia episcopal de Chile (1986, 1999 y 2013) tampoco se refieren a LG 10 ni al sacerdocio común; el concilio de la Iglesia venezolana no hace menciones al respecto; las *rationes* de los uruguayos solo aluden a una “búsqueda de una espiritualidad de servicio del sacerdocio común de los fieles, etc.”; las de Argentina hacen una mención mínima en un subtítulo: Iglesia, pueblo sacerdotal; sacerdocio común y sacerdocio ministerial (1993); y las *rationes* de la Conferencia episcopal colombiana (1998, 2019) tampoco se dan por enteradas del asunto³⁸⁹.

9.3. La lectura del texto de los teólogos/as latinoamericanas

Entre los teólogos/as latinoamericanos/as son de mencionar especialmente los aportes de Francisco Taborda, Gertrudis Mayer, Luis Eduardo Henríquez y Fernando Berríos. Bien vale

³⁸⁷ Tomado del n° 23. Traducción propia.

³⁸⁸ N° 41.

³⁸⁹ A propósito de las *rationes*, conviene tener en cuenta la conclusión de Ricardo Mauti en su artículo: «el proceso de recepción», 402.

reseñar sus modos de comprender la relación entre los presbíteros y los/as laicos/as³⁹⁰ a propósito de LG 10.

9.3.1. Francisco Taborda: una novedad histórica

Francisco Taborda recurre a las fuentes de la constitución conciliar al tratar el tema³⁹¹. Piensa que LG 10 debe entenderse en un contexto histórico de larga data. Lumen gentium intenta una superación del conflicto con la reforma. esta subrayó unilateralmente la importancia del sacerdocio bautismal en perjuicio del ministerio presbiteral. Taborda destaca que el texto radica ulteriormente en el nuevo Testamento. el sacerdocio ministerial proviene del bautismo.

La voluntad del Concilio ha sido, según Taborda, unir lo que la historia nunca debió separar, a saber, el sacerdocio ministerial y el de todos/as los bautizados/as, pues separados ambos pierden su razón de ser. en contraste con la postura protestante, la postura católica anterior a Lumen gentium fue pensar que el sacerdocio ministerial era el sacerdocio propiamente tal, y que hablar de otro sacerdocio solo podía entenderse de un modo metafórico. en los esquemas previos a LG 10 se dieron propuestas desdeñosas del sacerdocio bautismal. Quiso llamársele incoativo, un cierto sacerdocio o impropriamente dicho³⁹². el Vaticano II, sostiene Taborda, rechazó cualificar el sacerdocio común como espiritual³⁹³. Tampoco admitió definir al ministerial como sacra mental porque el bautismal también lo es³⁹⁴. el Concilio, según Taborda, se apartó de Pío XII para quien el sacerdocio de los ministros es el sacerdocio verdadera y propiamente dicho³⁹⁵. En cambio, afirma:

Exactamente para salvaguardar la igualdad entre todos los cristianos, el Concilio niega la diferencia de grado. esta –por más que a primera vista parezca simpática- sería degradante para el no-ministro, pues lo transformaría en un cristiano diminuto, de categoría inferior. negar la “gradualidad” significa afirmar que el sacerdocio ministerial no es intensificación del sacerdocio bautismal, de la misma forma como este último no puede ser visto a manera de una disolución de aquel. es decir, son dos realidades distintas; no están en el mismo nivel y, por eso, difieren esencialmente³⁹⁶.

Taborda piensa lo mismo que otros muchos teólogos. La diferencia en la esencia quiere decir que ambos sacerdocios, como participación en el único sacerdocio de Cristo, se orientan uno al otro; aunque el concilio no explicita de qué modo³⁹⁷.

³⁹⁰ También otros teólogos han hecho interpretaciones importantes de Lumen gentium. es de mencionar Federico Albacht Núñez traza la relación equilibrada entre el sacerdocio común y el ministerial en estos términos: El hecho de que los dos modos de participación en la única dignidad sacerdotal de Cristo sean distintos en esencia, no fundan una gradación en dignidad, como si el sacerdocio ministerial fuese una participación superior del sacerdocio de Cristo. Todos participan a su modo del mismo sacerdocio. Más bien hay que hablar de una diferencia específica y de una ordenación mutua (F. Albacht Núñez, «estructuras de diálogo», 132).

³⁹¹ F. Taborda, La Iglesia y sus ministros.

³⁹² F. Taborda, La Iglesia y sus ministros, 147.

³⁹³ F. Taborda, La Iglesia y sus ministros, 147.

³⁹⁴ F. Taborda, La Iglesia y sus ministros, 147.

³⁹⁵ F. Taborda, La Iglesia y sus ministros, 147.

³⁹⁶ F. Taborda, La Iglesia y sus ministros, 148.

³⁹⁷ F. Taborda, La Iglesia y sus ministros, 148.

Respecto de la diferencia correspondiente al ministro, debe considerarse que su sacerdocio está al servicio de un tipo de salvación comunitaria:

El hecho que nadie se salve por sí mismo (sino por gracia) y de que tenga que recibir la fe por el oído exige estar frente al otro, como expresión visible de estar frente al Otro (Dios). Le corresponde al ministro ejercer esa función de representar la alteridad de Dios y la prioridad de las gracias. es por eso que nadie se puede bautizar a sí mismo, absolverse a sí mismo, celebrar solitariamente la eucaristía. en este sentido es indispensable la distinción entre ministros y no-ministros³⁹⁸.

Por otra parte, sostiene el jesuita, la diferencia entre ambos sacerdocios no autoriza a separarlos:

El ejercicio de una función ministerial por parte de los laicos no se puede justificar por mera delegación jurídica que no podría suplir una deficiencia ontológica. eso significa que el sacerdocio bautismal es una calificación ontológica de todo cristiano. Siendo así, la mutua orientación del sacerdocio ministerial al bautismal no es subordinación de este a aquel, pero tampoco derivación, como si el ejercicio del sacerdocio bautismal proviniera de una concesión del ministro ordenado³⁹⁹.

Como es de ver, Taborda descarta la posibilidad de un sacerdocio esencial mente independiente del sacerdocio bautismal. La distinción esencial entre ambos solo es tal cuando tiene lugar al interior de la radicación de uno (ministerial) en otro (bautismal), y en el servicio de uno (ministerial) al otro (bautismal). La exclusión de la celebración solitaria de la eucaristía ejemplifica, de un modo muy cuestionador, lo que el teólogo piensa. Asimismo, puesto que no se pueden separar ambos sacerdocios no es concebible que una diferencia esencial lleve a pensar en una delegación de una función que el ministro no tiene. La tiene, pero en virtud del mismo bautismo. Otro asunto es cómo se llega a elegir o a seleccionar a quiénes pueden cumplir un ministerio presbiteral. Si llegan a ser sacerdotes, es porque han sido previamente bautizados.

Taborda amplía la idea:

La existencia del ministro en la Iglesia se justifica a partir de la diversidad de carismas que el espíritu distribuye a quien quiere. entre los carismas hay los que están relacionados con la dirección de la comunidad y con la organización apostólica de la Iglesia, pero todos tienen por finalidad la construcción de la comunidad. La ordenación episcopal y presbiteral no confieren el sacerdocio, pues este ya fue recibido en el bautismo-confirmación, pero sí un ministerio de presidencia en una comunidad toda ella sacerdotal⁴⁰⁰.

En otras palabras, si la presidencia de la comunidad exige precisamente la existencia de una comunidad que la justifique, ella no puede considerarse una especie de superioridad sobre el resto de los fieles. el bautismo compartido en la comunidad iguala a los bautizados y, entre los

³⁹⁸ F. Taborda, *La Iglesia y sus ministros*, 148.

³⁹⁹ F. Taborda, *La Iglesia y sus ministros*, 149.

⁴⁰⁰ F. Taborda, *La Iglesia y sus ministros*, 150.

más diversos carismas que la animan, está el de la presidencia de los ministros. el fundamento de la comunidad es el mismo, esto es, el bautismo; la presidencia se justifica por la necesidad de relacionar y compartir los carismas que el espíritu suscita. La presidencia es un carisma entre otros. Además de la presidencia, también la celebración de los sacramentos corresponde al ministro.

Taborda, empero, objeta LG 10 en tanto caracteriza el ministerio ordenado como un poder sagrado (potestas sacra) que habilita al ministro a formar y gobernar al pueblo sacerdotal (*efformat ac regit*) y a realizar el sacrificio y ofrecerlo. Pues esta distinción entre *conficere* y *offerre* olvida que el ministro pertenece al Pueblo de Dios en cuyo nombre ofrece el sacrificio⁴⁰¹.

9.3.2. Gertrudis Mayer: la vida entera como sacrificio espiritual

La religiosa de la Congregación del Sagrado Corazón, Gertrudis Mayer, analiza LG 10 en la perspectiva de la común misión de los bautizados en la Iglesia⁴⁰². La teóloga une en virtud del sacerdocio de Cristo y distingue en razón de las contribuciones diferenciadas de los bautizados/as a la comunidad. Es así que la Iglesia puede cumplir su misión de anunciar el evangelio.

Mayer, con *Lumen gentium* y otros muchos textos conciliares, subraya que el sacerdocio del Pueblo de Dios es participación en el de Cristo, el único sacerdote. es así que la Iglesia constituye el Cuerpo de Cristo. La autora de *Todos somos sacerdotes* comienza con aquello que une a los cristianos/as. A saber, ser un pueblo sacerdotal en el cual todos los bautizados/as han de ofrecer sacrificios espirituales y proclamar el poder de Dios⁴⁰³. La teóloga uruguaya va muy lejos: del significado de “sacrificios espirituales” depende fundamentalmente la correcta interpretación de lo que el Concilio quiso decir al afirmar el sacerdocio común de los fieles⁴⁰⁴. estos sacrificios espirituales son sacrificios reales acuñados con el sello del Espíritu Santo⁴⁰⁵. ellos han de transformar toda la vida en ofrenda a Dios⁴⁰⁶, lo cual corresponde a todos los bautizados. Así como Cristo sumo y eterno sacerdote entregó su vida por los demás, todas las obras, sus oraciones e iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el cotidiano trabajo, el descanso del alma y del cuerpo, si son hechas en el Espíritu, e incluso las mismas pruebas de la vida, si se sobrellevan pacientemente, se convierten en sacrificios espirituales⁴⁰⁷.

Mayer detecta un problema en LG 10. Según la teóloga se trata de explicitar en qué consiste esta diferencia esencial y cómo se fundamenta la misma⁴⁰⁸, porque LG 10 no resuelve los interrogantes que se plantean con respecto a la afirmación de una diferencia esencial entre sacerdocio común y sacerdocio jerárquico⁴⁰⁹. La difícil y complicada tarea de determinar la diferencia esencial entre sacerdocio ministerial y sacerdocio común a nuestro parecer, no se ha

⁴⁰¹ F. Taborda, *La Iglesia y sus ministros*, 150-151.

⁴⁰² G. Mayer, *Todos somos sacerdotes*. También debe subrayarse la importancia que tiene el trabajo que la autora hace de las fuentes conciliares.

⁴⁰³ G. Mayer, *Todos somos sacerdotes*, 47.

⁴⁰⁴ G. Mayer, *Todos somos sacerdotes*, 47.

⁴⁰⁵ G. Mayer, *Todos somos sacerdotes*, 47.

⁴⁰⁶ G. Mayer, *Todos somos sacerdotes*, 48.

⁴⁰⁷ G. Mayer, *Todos somos sacerdotes*, 48. Remite a LG 34.

⁴⁰⁸ G. Mayer, *Todos somos sacerdotes*, 50.

⁴⁰⁹ G. Mayer, *Todos somos sacerdotes*, 50.

resuelto aun satisfactoriamente⁴¹⁰. Mayer, sin embargo, ve en esto una oportunidad para seguir profundizando.

Al igual que otros, la teóloga uruguaya considera importante la denominación de común para referirse al sacerdocio de los bautizados. Se trata de una realidad compartida entre todos, incluidos los ministros. este es un énfasis característico del resto de los documentos del Vaticano II que recalca la igualdad de todos miembros (del Pueblo de Dios) en cuanto a la común dignidad⁴¹¹. Todos comparten derechos y deberes, participan de los sacramentos, oyen la palabra y han de ser abnegados y serviciales.

Pero se trata de una unidad diferenciada. Las diferencias atañen a “los caminos” a través de los cuales se alcanza: La santidad, por todos requerida, adoptará una multiplicidad de normas, de acuerdo al género de vida (*vitae generibus*), a los oficios (*officiis*), condiciones (*conditionibus*) y circunstancias (*circumstantiis*) de su vida. Cada fiel debe llegar a la santidad con las gracias y dones que él ha recibido⁴¹².

A propósito de la diferenciación, afirma del sacerdote ministro: en virtud de su sagrada potestad, le corresponde formar y dirigir al pueblo, celebrar el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo (in persona Christi) y ofrecer lo en nombre de todo el pueblo. Actúa en el nombre y con la autoridad de Cristo y representa a Cristo. Su misión es la de predicar el evangelio, apacentar a los fieles y celebrar el culto divino⁴¹³.

Mayer, una vez más, vuelve a la unidad. en la Iglesia, un sacerdocio se ordena al otro (*ad invicem tamen ordinantur*), de modo que fraternidad y ser vicio son los lazos que los ligan⁴¹⁴. el fin último es conseguir la unidad de la Iglesia, una unidad trinitaria.

9.3.3. Luis Eduardo Henríquez: oblación y mediación

Luis Eduardo Henríquez subraya que el asunto principal de LG 10 es la concepción de la Iglesia como Pueblo de Dios, como Pueblo sacerdotal, en virtud del bautismo que hace a los fieles partícipes del sacerdocio de Cristo⁴¹⁵.

Luis Eduardo Henríquez, en su libro sobre *Lumen gentium*, también une y distingue ambos sacerdocios. Jesucristo ha querido hacer partícipe a la Iglesia de su sacerdocio de dos maneras reales, pero esencialmente distintas. El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial⁴¹⁶. Lo interesante en Henríquez es cómo une un deber común con un servicio específico: El sacerdocio de Cristo tiene dos aspectos esenciales: el de oblación y el de mediación. Al ofrecerse al Padre en el ara de la Cruz, es al tiempo mismo el intercesor, el mediador entre Dios y los hombres (1 Tim 2, 5)⁴¹⁷. el teólogo y obispo venezolano no adscribe los sacerdocios a personas distintas. no se puede hablar de un sacerdocio de los laicos, pues el bautismo hace que el sacerdocio sea común a laicos y sacerdotes. De aquí que, para ser más precisos, es necesario hablar del sacerdocio de la Iglesia, y no del de los fieles singulares. La diferencia es “esencial” porque en la Iglesia son esenciales tanto la oblación como la mediación,

⁴¹⁰ G. Mayer, Todos somos sacerdotes, 50.

⁴¹¹ G. Mayer, Todos somos sacerdotes, 51.

⁴¹² G. Mayer, Todos somos sacerdotes, 53. Remite a LG 41.

⁴¹³ G. Mayer, Todos somos sacerdotes, 52.

⁴¹⁴ G. Mayer, Todos somos sacerdotes, 54. Remite a PO 3, 9

⁴¹⁵ L.E. Henríquez, Constitución dogmática sobre, 17.

⁴¹⁶ L.E. Henríquez, Constitución dogmática sobre, 17.

⁴¹⁷ L.E. Henríquez, Constitución dogmática sobre, 17.

dos funciones del mismo Jesús sacerdote. Ante todo, son dos participaciones que se reciben por sacramentos distintos que causan en quienes los reciben participaciones diferentes al sacerdocio de Cristo. En Cristo, pues, debemos buscar la diferencia esencial⁴¹⁸.

Henríquez distingue dos acciones de Cristo, oblación y mediación, que adjudica a dos modos distintos de participar en su sacerdocio: El sacerdocio común está en la línea de la oblación; el sacerdocio ministerial en la línea de la mediación. Jesucristo ha hecho partícipe de su oblación, a su Iglesia, su Cuerpo. Toda la Iglesia se ha de ofrecer como sacrificio al Padre celestial con Jesucristo y por Jesucristo (LG 10). Ambos tipos de bautizados debe alabar a Dios. el sacerdocio ministerial, en cambio, no corresponde a los laicos, sino solo a las personas que, en virtud del sacramento del orden, deben cumplir la función de mediación de Cristo.

Henríquez precisa en qué consiste la diferencia que el ministro representa:

Unidas a Cristo sacerdote, todas las obras del fiel cristiano, hechas con fe y amor, se hacen sacrificio de agradable olor (Cf. rom 12,1). Pero precisamente para que sean obras hechas con fe y amor requieren la gracia que Cristo nos mereció con el ejercicio supremo de su sacerdocio y continúa otorgándonos por mediación del sacerdocio ministerial. Para que la Iglesia ejerza, pues, su sacerdocio y sea “sacramento de salvación”, requiere al sacerdocio ministerial; éste a su vez, para ejercerse, con fruto y santamente requiere la vivencia del sacerdocio común. Así nos lo enseña el Concilio (LG 10)⁴¹⁹.

Ambos sacerdocios se compenetran. el ministerial es necesario para actualizar el bautismal. Continúa Henríquez:

Sin esta mediación de gracia, nuestras obras no pueden ser “hostias vivas, santas, agradables a Dios”. Para esta mediación sacerdotal, que Cristo continúa en su Iglesia, ha establecido el sacerdocio ministerial o jerárquico que representa, hace presente, a Cristo como “Cabeza de su Iglesia” en su doble sentido de principio de vida y de autoridad. el sacerdocio ministerial se ejerce en nombre de Cristo y en fuerza de su espíritu: nos transmite la vida, que recibimos en la eucaristía, la Palabra de Dios, los sacramentos, recibidos en la fe; y la autoridad que ejerce el ministerio jerárquico es participación de la autoridad de Cristo, Señor de la Iglesia⁴²⁰.

Henríquez cierra el círculo:

el sacerdocio común es requerido por el sacerdocio ministerial. Sólo el bautizado, que posee por tanto el sacerdocio común, puede ser ordenado ministro de Jesucristo⁴²¹. no se puede separar un sacerdocio del otro porque, si se intentara hacerlo, el ministro podría eventualmente no ser cristiano. el bautismo le une inextricablemente con aquellos que deben, al igual que él y por la misma razón, alabar a Dios y que, por otra parte, necesitan de su mediación para que esta oblación tenga lugar.

⁴¹⁸ L.E. Henríquez, Constitución dogmática sobre, 17.

⁴¹⁹ L.E. Henríquez, Constitución dogmática sobre, 17.

⁴²⁰ L.E. Henríquez, Constitución dogmática sobre, 17.

⁴²¹ L.E. Henríquez, Constitución dogmática sobre, 17.

9.3.4. Fernando Berríos: El ministerio jerárquico como servicio

Para Fernando Berríos LG 10 ha de entenderse en el horizonte de la intención mayor de *Lumen gentium*⁴²². el teólogo chileno parte de la base del mandato del Vaticano II: el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico “se ordenan uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo” (LG 10)⁴²³.

Berríos une y diferencia. el Pueblo de Dios, todos los bautizados/as, comparten una misma dignidad y una misma misión. el ser discípulos de Cristo y anunciar el reinado de Dios corresponde a todos por igual⁴²⁴. Anunciar el evangelio no es una prerrogativa de la jerarquía, sino una obligación común.

Berríos es sensible a la posibilidad de abuso de poder del estamento eclesiástico. Por una parte, recuerda que en la Iglesia el ministerio jerárquico tiene una sucesión apostólica. y, por otra, advierte contra la posibilidad de malentendérselo. el teólogo chileno piensa que han de evitarse tres errores: creer que la Iglesia es una comunidad creyente como un “escalafón” en que unos son más importantes que otros⁴²⁵. El segundo peligro es que la noción de jerarquía lleve a concebir la autoridad en la Iglesia como “dominio” y no como servicio⁴²⁶. Un tercer peligro, que puede ser el principal y abarcante de los dos anteriormente señalados: que en los ministros ordenados el servicio a la comunidad degenera en un dominio sobre la comunidad⁴²⁷. La índole sacra del ministro –contenida en la palabra jerarquía– refuerza la posibilidad de sacralizar ideológicamente el ministerio entendiéndolo en contraste con el mundo “profano” de los laicos⁴²⁸.

A la vez, advierte contra un peligro contrario. A saber, creer que la función ministerial constituye una suerte de delegación de la comunidad:

Por todo lo dicho, se podría pensar que el presbiterado o sacerdocio ministerial no es más que el ejercicio de un ministerio que ha sido “encargado” por la comunidad a uno de sus miembros y al cual este se siente llamado por una especial vocación. Si así fuera, ¿por qué y para qué un sacramento? ¿No debería bastar un “nombramiento”?⁴²⁹

En la comunidad los ministros tienen una tarea específica. Lo fundamental es que el ordenado cumpla la función pastoral-presidencial, el ejercicio de la autoridad en la comunidad⁴³⁰. Él debe ser una autoridad sacramental que ha de hacer presente a Otro; un ministerio cuya función primera es recordarle a la comunidad eclesial que su vida no radica en ella misma ni en sus guías, sino en Aquel que la convoca, que la sostiene y que la envía al mundo⁴³¹. el ministro representa a Cristo y, al mismo tiempo, a la comunidad. La suya es un tipo de autoridad que está llamada a

⁴²² L.E. Henríquez, *Constitución dogmática sobre*, 17.

⁴²³ L.E. Henríquez, *Constitución dogmática sobre*, 17.

⁴²⁴ F. Berríos Medel, «Sacerdocio y función pastoral».

⁴²⁵ F. Berríos Medel, «Sacerdocio y función pastoral». 89

⁴²⁶ F. Berríos Medel, «Sacerdocio y función pastoral». 89.

⁴²⁷ F. Berríos Medel, «Sacerdocio y función pastoral». 91.

⁴²⁸ F. Berríos Medel, «Sacerdocio y función pastoral». 92.

⁴²⁹ F. Berríos Medel, «Sacerdocio y función pastoral». 92. Cita a M. Kehl.

⁴³⁰ F. Berríos Medel, «Sacerdocio y función pastoral». 93.

⁴³¹ F. Berríos Medel, «Sacerdocio y función pastoral». 93

representar la respuesta afirmativa de la comunidad eclesial a su Señor⁴³². La celebración de la eucaristía es el lugar en el que ha de evidenciarse esta doble representación⁴³³.

Conclusiones

De la investigación realizada pueden extraerse las siguientes conclusiones:

1. El texto estudiado no es del todo claro. el sentido de la expresión *licet essentia et non gradu tantum differant* ha podido explicitarse. La peor de las interpretaciones, dirían los teólogos/as estudiados, es aquella que ve en la diferencia de grado una superioridad espiritual humillante para los laicos/as que, además, pudiera restarles participación en su Iglesia y en la misión que a ella compete.
2. Esta misma falta de claridad, sin embargo, autoriza a pastores y teólogos a realizar interpretaciones muy distintas de Lumen gentium. estas, en la medida que se atienen al espíritu y a otros documentos del Concilio, extraen de la fórmula de LG 10 ideas teológicas de gran riqueza.
3. Entre los autores estudiados merece destacarse la importancia de Luis Eduardo Henríquez, Gertrudis Mayer y Francisco Taborda, pues han escrito libros sobre el tema. De estos dos últimos, además, debe valorarse su indagación en las fuentes del Concilio.
4. Es lamentable que las normas para la formación de los seminaristas, salvo las de México y Brasil, no den ninguna importancia a LG 10. Otras investigaciones tendrán que observar con atención qué lugar se da en las *rationes* a los laicos/as. La distancia, y a veces el divorcio, entre estos y los ministros de su Iglesia, lamentada por los fieles los últimos sesenta años, debe considerarse un fallo grave. Si el nuevo clero no ha sido formado para acercarse a los demás bautizados/as y colaborar con ellos y ponerse a su servicio en la misión de la evangelización, es que el Concilio no ha sido recibido en una materia medular

⁴³² F. Berrios Medel, «Sacerdocio y función pastoral». 94

⁴³³ F. Berrios Medel, «Sacerdocio y función pastoral». 94

CARTAS

CARTA A UN HERMANO Y AMIGO SACERDOTE

Querido amigo y hermano sacerdote,

Quiero compartir contigo algunas reflexiones que hago urgido por los escándalos que han estremecido al Pueblo de Dios y que todavía retumban este año 2013 que ya termina. No lo hago porque tenga algo que enseñar, sino por la necesidad de reflexionar juntos, de cuestionarnos juntos, de apoyarnos y salir juntos de la crisis en que se halla sumida nuestra Iglesia. No invoco ninguna autoridad moral especial.

Es verdad que la renuncia ejemplar del Papa Benedicto y las señales de cambio de Francisco nos devuelven la esperanza. Pero no podemos ocultar con ello que muchos de nosotros sacerdotes estamos estremecidos con el descrédito que padecemos. Estamos viviendo una situación de hondo dolor, desconcierto, indignación y a veces incluso de rebeldía o ánimo de revancha. La razón: los abusos sexuales, psicológicos y espirituales cometidos contra personas inocentes (menores y mayores) de parte de sacerdotes, y el retardo de las autoridades eclesíásticas para prevenir o corregir debidamente estos males. El Papa Benedicto lo dijo con todas sus letras. El Papa Benedicto forzó al episcopado y al clero mundial a cambiar por completo la mirada, y a comenzar a ver la realidad con los ojos de las víctimas. Es un giro de 180 grados. Hoy el Papa Francisco continúa la senda. Ambos nos piden terminar con todo tipo de ocultamientos, los cuales muchas veces se hicieron para salvar a la institución.

Los sacerdotes sentimos vergüenza de lo ocurrido y, sin embargo, no podemos dejar de tener una mirada respetuosa hacia nosotros mismos. Estamos pasando una de esas crisis grandes que ha tenido la Iglesia en su historia. Necesitamos hacer verdad sobre nosotros mismos, distinguiendo en qué sí y en qué no somos responsables, evitando generalizaciones y confusiones. Nuestro propio respeto y dignidad nos exige entereza para mirarnos a fondo.

En particular, se ha generado una desconfianza sobre nuestro celibato y nuestra vida en general, que puede interferir nuestras relaciones con los demás, y descorazonarnos a nosotros mismos. Nunca ha sido fácil ser sacerdotes y célibes, pero ahora último las dificultades que enfrentamos se han exacerbado. Al menos hasta hace poco gozábamos de cierta admiración. Esto ha cambiado. Para algunas personas, bajo el manto de “lo sacro” se esconde cierta perversión. A otras parecerá que el celibato nos desequilibra afectiva y psicológicamente, y hace que establezcamos relaciones inmoderadas con las personas. Es necesario reconocer que la mística del celibato está, al menos, aboyada.

Frente a esta situación de cuestionamiento me imagino que los sacerdotes reaccionamos o podríamos reaccionar de las siguientes maneras.

Una posibilidad es restarle importancia a la crítica y a la crisis. Cabe la posibilidad de blindarse mental y afectivamente. De defenderse en contra del ambiente adverso. Podemos parapetarnos en nuestra identidad, re-encantarnos con nuestra “elección” y echarle la culpa a quienes nos culpan: las víctimas, los medios de comunicación... Tarde o temprano la dificultad reaparecerá. Problema tapado, problema no solucionado... Si la crisis de la Iglesia no pasa por nosotros; si no nos afecta como afectaría a cualquier persona normal; si, indolentes, negamos la vulnerabilidad de nuestra humanidad, es seguro que seremos insensibles con las personas de nuestro entorno.

La otra posibilidad es acoger la crisis. Reconocer que no somos omnipotentes, sino frágiles. Tal vez así Dios prevalezca en nosotros. No lo podemos ni lo sabemos todo. Acoger la crisis es hacer nuestra la crisis de la Iglesia; entrar en el desconcierto que afecta a tantos católicos;

exponernos a las miradas agudas de quienes nunca nos han creído; creer que no siempre los medios de comunicación nos “tienen mala” sino que han hecho verdad sobre aquello que hubiéramos preferido que no se supiera. En caso de acoger la crisis de la Iglesia, la apertura puede acarrear una crisis personal. Si tal ocurre, sería muy normal. Tendríamos que dejar de pensar que la “consagración” inmuniza en contra de experiencias críticas. Toda experiencia es un riesgo. Toda, en cierto sentido, es un paso por la muerte. Dios puede, por esto mismo, sacarnos adelante por caminos inesperados. Acoger la crisis equivale a darnos la posibilidad de tener una experiencia espiritual a fondo. Nada impedirá que la crisis pueda terminar en “lisis” (la descomposición que acompaña a la muerte). Pero, si se entra en la crisis y no se la rehúye, probablemente se dará en nosotros un crecimiento en humanidad.

Entrar en la crisis, en nuestro caso, tiene sentido como posibilidad de profundizar en nuestra vocación. El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de Jesús, nos llama a dar un salto a lo desconocido. Otra vez nos “llama”. Nos llamó a ser sacerdotes y nos sigue llamando a serlo. Quien nos llamó nos vuelve a llamar. No debiera extrañarnos que se repita la experiencia de que Dios venza en nosotros a pesar de nuestra ignorancia, incapacidad, miedo y pecado. ¡Cuántas veces hemos leído en misa la historia de profetas que nunca se imaginaron que iban a hablar en nombre de Dios! “Yo no nací profeta. Era solo un campesino”, dice Amós, “y Dios me llamó a profetizar”. Superaremos la crisis si Dios nos ayuda a atravesar el río. En la Escritura esto se hace ni más ni menos que con fe. Fue y sigue siendo “anormal” ser sacerdotes. Nunca debíamos naturalizar un llamado que en el más estricto de los sentidos es un misterio. En cualquier circunstancia, nuestro sacerdocio es más problema de Dios que nuestro. El tendrá que arreglársela, si podemos decirlo así.

La posibilidad de profundizar en nuestra vocación depende de que reconozcamos honestamente nuestra situación actual. Caben varias posibilidades:

- Puede que nos estemos diciendo a nosotros mismos algo así como “Me engañé”. Podemos tener la impresión que de que nos equivocamos al entrar al Seminario, al emitir los votos o al recibir la ordenación.
- Puede ser que tengamos la impresión de que las circunstancias de la Iglesia han cambiado a tal grado que no estamos en condiciones de vivir la crisis en que estamos. “Nos cambiaron la Iglesia”, dicen algunos.
- Hemos podido llegar a reconocer que la vulnerabilidad del clero en general y la sensación de culpa compartida, “me afecta, me hace muy frágil”. “Es más de lo que puedo soportar”.
- Tal vez, haciendo recuerdos, concluyamos que no recibimos la formación que se requiere para ser sacerdote hoy. “Me enseñaron una religión verbal: palabras y fórmulas que ya nadie entiende”. “Hablamos en nombre de ‘la verdad’, y no nos creen”. “O de ‘la salvación’, y les resbala”. Dirá alguno: “aprendí a tratar a las personas como niños”. Y otro: “me enseñaron a cuidarme de las mujeres y he evitado que se acerquen al altar”.

- A algún sacerdote puede darle rabia tener que enseñar una doctrina moral sexual que no convence. “Si el clero tiene dificultades, ¿cómo puedo yo exigir castidad a los demás?”.
- Puede ser que alguien tenga problemas serios con su afectividad-sexualidad. Ha tenido caídas. Lamenta el daño que ha hecho. “No sé a quién pedir consejo”.
- Por último, cabe la posibilidad de la resignación. Pensar que esta vida es inviable y que, sin embargo, no queda otra que seguir “arrastrando el poncho”.

Todas estas posibilidades, sin embargo, es necesario ubicarlas en un campo de comprensión más amplio. La situación particular nuestra tiene mucho en común con las crisis de cualquier ser humano. Es raro el caso de alguien que haya llegado al fin de la vida como un turista puede hacerlo. Las personas en su vida pasan por momentos de descalabro en los cuales no saben si se las tragará el mal o tendrán la suerte de que las bote la ola. Mirar a nuestro alrededor es indispensable para ponderar qué dimensiones tiene la crisis. Así podremos afrontarla sin pánico.

En nuestro caso, especialmente, tendríamos que mirar al Crucificado y subir con él el Gólgota. Los sacerdotes estamos mejor entrenados que otros para entrar en las crisis en clave mística. Lo que nos toca hoy es participar en el misterio de Cristo, el Verbo que se hace carne y acaba en la cruz. Aprendamos, por fin, lo que solemos enseñar. ¿No era ya hora de hacerlo? ¿Cómo hemos podido nosotros imaginar que, en virtud de nuestra investidura, íbamos a ser eximidos de vivir pascualmente la vida? ¿Cómo hemos podido hablar de la cruz sin hablar de nosotros mismos, de lo que hay en lo más hondo de nuestra alma, de las zozobras pasadas o actuales? ¿No está cansada acaso la gente de sacerdotes que hablan como si hubieran aprendido qué es la vida en los libros del seminario, pero no por experiencias reales de fracaso y de recuperación? Bien podemos recordar al obispo que nos ordenó, entregándonos la patena y el cáliz: “Recibe la ofrenda del pueblo santo para presentarla a Dios. Considera lo que realizas e imita lo que conmemoras, y conforma tu vida con el misterio de la cruz del Señor”.

Comenzar a vivir nuestra fe pascual y trinitariamente será el primer paso para alcanzar la autenticidad en la que descansa la autoridad. ¡No nos creen! No podemos continuar engañándonos a nosotros mismos.

Hagamos memoria de Jesús. Su perfil psicológico –lo afirman los mejores estudios- es el de su autoridad (*εξουσία*). No hablaba como los fariseos, que repetían lo que habían aprendido en las escuelas rabínicas, sino habiéndolo pasado todo por su corazón. No enseñaba por saberse bien la Ley, sino porque la conocía como la conoce el legislador. Jesús fue un hombre conectado con su interioridad, con sus emociones y también, es indispensable suponerlo, con su sexualidad. Lo aprendió todo en su corazón. Fue auténtico.

Dentro de sí, en su conexión con Dios, conectó el mundo fragmentado en que nació, amó a los fracasados y se encolerizó contra los hipócritas. Fue un hombre convencido de haber sido llamado. Tan concentrado estuvo en su vocación que pudo ser célibe y sobrellevar tentaciones que lo mordieron a lo largo de la vida. Su pasión por amar a los pobres y los pecadores, como su Padre los ama, le hizo subir apasionadamente al Calvario. Temió la cruz inminente, pero el temor no le impidió seguir hasta el fin.

Los sacerdotes, si alguna vez tuvimos la convicción de que nuestra vocación es genuina, hallamos en Cristo el camino y la fuerza para recorrerlo sin marcha atrás. Solo nos queda avanzar.

Pienso que los sacerdotes somos sacramentos de la Pasión. Nuestra historia concreta, con nuestra fragilidad y pecado, nuestra soledad auestas, se nutre del misterio de la Pasión de Cristo. Es así que nuestra vida tiene un valor eucarístico. Nuestra investidura sacerdotal se justifica en orden a participar apasionadamente en el padecer del mundo. La pasión del mundo es la Pasión real de Cristo.

La Iglesia necesita sacerdotes buenos, pero no perfectos. La perfección cristiana estriba en la com-pasión. La Iglesia necesita sacerdotes misericordiosos, que conozcan la misericordia que Dios tiene con su miseria y que la practiquen pródigamente con los que más necesiten comprensión y aliento. Si pensamos que nuestro rango nos ubica en un lugar superior al de los demás, habremos entendido todo al revés. Tendríamos que estar alertas. El fariseísmo se replica y prolonga en el cristianismo como en su casa. No nos libremos jamás de él. Seguiremos pensando que nuestra autoridad tiene más que ver con nuestra exención para vivir la vida sin tropiezos, que con una elección completamente gratuita e inexplicable. El Señor no nos ha llamado para ser mejores, sino para padecer con los que padecen, para cargar con ellos y, de tanto en tanto, dejarnos cargar por ellos. ¿O es indigno de un sacerdote reconocer alguna vez que no puede con su vida? El sacerdote es intérprete de la pasión del mundo. Negar su humanidad, su mundanidad, no lo hace mejor sacerdote, sino que lo incapacita absolutamente para serlo.

Hemos de ser conscientes del peligro que significa para nosotros y para los demás la mezcla de intentos morales de perfección, la tara psicológica de la omnipotencia y la autosacralización del clero. Con esta mezcla solemos negar nuestra realidad humana. Nos divinizamos en sentido herético. Lo cual se traduce en sobrecargar a las personas con exigencias que no son capaces de sobrellevar.

Lo “sacro” auténtico tiene que ver con el darse Dios humanamente. Dios en la Encarnación se da a sí mismo, y por entero, en un hombre como otros hombres. Jesús fue sacro en su humanidad, jamás a pesar de ella sino en ella. Frente a Jesús tuvieron que definirse sus contemporáneos. Ellos tuvieron que discernir frente a este hombre si su proyecto del reino era de Dios o no. No les fue evidente. Unos lo siguieron, otros no; algunos lo abandonaron. Dios se nos dio en Jesús de un modo “profano”. En sentido estricto Jesús fue un laico. Su sacerdocio se hizo patente solo después de su resurrección. Pero aún así, el Nuevo Testamento sostiene, en contra de la clase sacerdotal de ese tiempo, que el sacrificio de Cristo fue existencial. Consistió en amar. Y no en autoinmolarse.

Es este sacerdocio el que Cristo comparte con todos los bautizados. El sacerdocio ministerial se justifica en razón del sacerdocio real del Pueblo de Dios. ¡Cuánto nos ha costado entender esto! Esta es, sin embargo, una indicación principal del Concilio Vaticano II a propósito de nuestra identidad. Nuestro primer deber es concentrarnos en los otros, especialmente los más desamparados, y entregarnos a ellos apasionadamente, sin nunca tratar de salvar el “ego” o el “rango”.

Todo lo dicho queda corto para expresar lo que san Pablo escribe a los Corintos. Pablo va a lo más profundo del misterio de su ministerio. Dice así:

“Y dada la extraordinaria grandeza de las revelaciones, por esta razón, para impedir que me enalteciera, me fue dada una espina en la carne, un mensajero de Satanás que me

abofetee, para que no me enaltezca. Acerca de esto, tres veces he rogado al Señor para que *lo* quitara de mí. Y Él me ha dicho: Te basta mi gracia, pues mi poder se perfecciona en la debilidad. Por tanto, muy gustosamente me gloriaré más bien en mis debilidades, para que el poder de Cristo more en mí. Por eso me complazco en *las* debilidades, en insultos, en privaciones, en persecuciones y en angustias por amor a Cristo; porque cuando soy débil, entonces soy fuerte” (2 Cor 12, 7-10).

En el desempeño de su ministerio Pablo ha experimentado adversidades que hubiera querido no tener, pero que finalmente ha aceptado porque descubre que le ayudan a no gloriarse de lo que no debe jactarse: las revelaciones con las cuales ha sido beneficiado. Una “espinas en la carne”, además de hacerlo humilde, le ayuda a descubrir que la fuerza de Dios se manifiesta en la debilidad humana. Esto es exactamente lo que conviene que tengamos presente nosotros mismos. En orden a cumplir con nuestro ministerio, las espinas en la carne, cualquiera sean, no son solo trabas para anunciar el Evangelio sino también mediaciones para que signifiquemos que es Dios quien hace la obra. En tiempos de tanta dificultad hay algo que permanece inalterado, a saber, que Dios sostiene a Pablo, y a nosotros, en el ministerio que nos ha encomendado.

Ha sido el Señor quien te llamó para que dieras testimonio del Evangelio hasta el último ser humano que necesita que alguien le haga saber que es hijo e hija de Dios. Ni yo ni tú tenemos autoridad propia para el ministerio que desempeñamos. Lo que nos corresponde es confiar que quien empezó con nosotros la obra del Evangelio se encargará de terminarla no sin nosotros.

Un abrazo

Jorge Costadoat Carrasco

CARTA A PABLO MARÍA PAGANO

10 de julio de 2025

Querido Pablo:

¡Cumples 40 años de cura, sacerdote, presbítero, padre y pastor! ¡Felicidades!

Tengo un recuerdo muy grato de ti, aunque se me escapa dónde nos conocimos. ¿San Leopoldo, Brasil? Nos presentó nuestro querido Carlos Schickendantz. Tenemos pendiente un encuentro los tres para celebrarte.

Te envío el dossier que he preparado sobre esta especie sáurica que somos nosotros. Nos vamos convirtiendo en mamíferos de otro eón... pero algo de memoria nos queda para recordar a Jesús y aquel día en que nos llamó a ser sus discípulos con la particular misión de acompañar a otros —como nosotros mismos— en el esfuerzo por vivir como cristianos.

A estas alturas de la vida, si alguna vez lo creímos, ya sabemos que no somos mejores que nadie. Algunos compañeros en el presbiterado, además, son pobres. Perdón: nos llevan ventaja precisamente por serlo. El año pasado tuve la alegría de participar en una jornada de tres o cuatro días con los Curas en Opción por los Pobres, reunidos en Córdoba. Me parecieron

personas de otro planeta: no solo optaban por los preferidos del Señor, sino que además lo eran, y mantenían viva la ilusión de servir al Pueblo fiel de Dios, como le llama el Papa Francisco a la Iglesia. Fueron días preciosos. Me sentí renovado. Me sacaron de la soledad que a veces me muerde. Ellos representan la mejor Iglesia que nos dejó el Vaticano II.

El dossier es expresión de esta convicción. Me he dedicado por años al apostolado intelectual, pero mi corazón está en la Comunidad Enrique Alvear (Peñalolén, Santiago). Es una comunidad de base como tantas en nuestro continente, muchas de ellas en extinción, lamentablemente, por culpa nuestra: los curas.

La nuestra surgió en una toma de terrenos a fines de los noventa. La gente obtuvo sus casas definitivas en la misma comuna, pero en otros terrenos, y la comunidad cambió de parroquia. Las primeras misas las celebrábamos en la calle: corríamos la caca de los perros, juntábamos unos pisitos de plástico e improvisábamos un altar. Era un poco peligroso por los autos que pasaban cerca. Después nos acogió una familia en su casa. Jacky, la costurera, despejaba el mantel de su mesa de comedor —la misma donde trabajaba—, poníamos una vela, la Biblia y los aparejos litúrgicos, y celebrábamos la Eucaristía con la comunidad. Así estuvimos cuatro años.

Fueron años gloriosos. A pesar de la precariedad, desarrollamos las catequesis. Lo primero que hicimos fue vincularnos con un nuevo párroco... y lo primero que hizo él fue interrogar a Tito, nuestro catequista de bautizos, hasta dejarlo aterrado. Tito había colaborado en el bautismo de más de cien niños. La gente lo admiraba. Algunos vecinos lo escuchaban hablar del Evangelio desde detrás de las cortinas.

No te aburriré contando todas las peripecias que hemos tenido hasta hoy con distintos párrocos. Para nuestra comunidad, la Iglesia eclesiásticamente considerada —la que está “por encima” de nosotros— ha sido muchas veces una amenaza. Perdón, no sigo. Uno de los párrocos, en cambio, nos construyó una capilla: una pequeña construcción octogonal, muy adecuada para nuestra comunidad. Estoy feliz allí. Si nuestra gente ha recibido algo de mí, ellos lo dirán. Por mi parte, en el ir y venir con todos descubro un Evangelio que me llena de vida y de ganas de seguir siendo cura, aunque tengamos todo el viento en contra.

Nos llevan la contra, con o sin razón. Los últimos años en Chile han sido terribles para los sacerdotes -y qué decir para nosotros los jesuitas- a causa de las denuncias por abusos y encubrimientos. Se nos doblan las rodillas. Pero también hay mucha gente que nos quiere. Sin su cariño, sin querernos entre los miembros de nuestras comunidades, habríamos aflojado hace rato... o tal vez no. Exagero. Quien lea este dossier podrá constatar otras exageraciones.

No te aburro más. Me tomo la libertad de incluir este saludo en el dossier: creo que expresa algo importante de lo que es ser cura.

Un fuerte abrazo. Ya nos veremos.

Jorge

Nota: Pablo María Pagano Fernández es presbítero argentino en Salta. Se doctoró en Teología Tübingen (1994). Es muy reconocido por su entrega a la praxis pastoral y por el cultivo de la lectura popular de la Biblia.

PUBLICACIONES ORIGINARIAS

COLUMNAS

Jorge Costadoat, “Crisis del sacerdote”, *Mirada Global*, 2012.

Jorge Costadoat, “Trizaduras en la Iglesia Católica”, *Barbarie*, 29 de febrero de 2024.

Jorge Costadoat, “¿Qué han de hacer ahora los sacerdotes?”, *Religión digital*, 11 de mayo de 2016.

Jorge Costadoat, “Necesidad de des-sacerdotalizar la Iglesia Católica”, *Religión digital*, 17 de febrero 2022.

Jorge Costadoat, “Sacerdocio para varones casados”, *El Mostrador*, 6 de noviembre de 2019.

Jorge Costadoat, “Superación de la versión ‘sacerdotalizada’ del cristianismo”, *Observatorio latinoamericano de sinodalidad*, 25 de agosto 2024.

Jorge Costadoat, “La reforma litúrgica en camino”, *El Mostrador*, 26 de julio de 2021.

Jorge Costadoat, “Obsolescencia del sacramento de la reconciliación”, *Religión digital*, 3 de marzo de 2023.

Jorge Costadoat, “La reforma del clero como máximo desafío del clero”, *Religión digital*, 29 de julio 2023.

Jorge Costadoat, “¿Faltan sacerdotes en la Amazonía?”, *Religión digital*, 27 febrero 2020.

Jorge Costadoat, “¿Una iglesia sin eucaristías?”, *Reflexión y liberación*, 28 de junio de 2018.

ARTÍCULOS

Jorge Costadoat, “Qué teología para qué sacerdotes”, *Mensaje* 586 (2010) 22-24.

Jorge Costadoat, “Sinodalidad, pero en un cristianismo no sacerdotal” *Clar*, LIX-LX, 1 (2022) 125-133.

Jorge Costadoat, “La eucaristía, sacramento de misericordia” (Inédito).

Jorge Costadoat, “Agotamiento de la versión sacerdotal del catolicismo”, *Humanitas*, 100 (2022) 17-22.

Jorge Costadoat, “¿Son un obstáculo para la sinodalidad los sacerdotes?”, *Mensaje*, 712 (2022) 34-38.

Jorge Costadoat, “El legado de Francisco: del clericalismo a la sinodalidad” (en evaluación en *Mensaje*, 2025).

INVESTIGACIONES

Jorge Costadoat, “La formación teológica en América Latina antes del Concilio”, *Estudios eclesiológicos*, vol. 95, 373 (2020), 441-455.

Jorge Costadoat, “Contribución de los obispos latinoamericanos y caribeños a la confección de *Optatam totius*”, *Teología y Vida* 62/3 (2021) 389-423.

Jorge Costadoat, “Recepción del decreto conciliar ‘*Optatam totius*’ en las conferencias generales del episcopado latinoamericano”, *Estudios eclesiológicos*, vol. 97, núm. 380 (2022), 45-71.

Jorge Costadoat, “‘Desacerdotalizar’ el ministerio presbiteral. Un horizonte para la formación de los seminaristas”, *Seminarios*, Vol. 67, N.º 231 (2022) 249-267.

Jorge Costadoat, “La formación del clero en América latina y el Caribe”, *Revista latinoamericana de teología*, XL, 118 (2023) 49-65.

Jorge Costadoat, “La compleja determinación de la identidad de los presbíteros. La formación del clero en la Iglesia latinoamericana y caribeña”, *Perseitas* 12(2024) 375-400.

Jorge Costadoat, “La formación teológica post conciliar del clero. El caso latinoamericano”, *Cuestiones teológicas*, Vol. 52, nº 117 (2025) 1-19.

Jorge Costadoat, “Principio estructurante de la formación de los ministros ordenados”, *Seminarios*, Vol. 71, N.º 236 (2025) 99-117.

Jorge Costadoat, “Recepción latinoamericana de *Lumen Gentium* 10. Acerca de una diversa participación en el sacerdocio de Cristo”, *Gregorianum* 105, 3 (2024) 613-633.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Typis Polyglottis Vaticanis, 1973. Analyticus conspectus consiliorum.
- Adam, Karl. Cristo nuestro hermano. Buenos Aires: Librería editorial Santa Catalina, 1939.
- ADAP Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando, Series I (antepreparatoria), Volumen II, Consilia et vota episcoporum ac praelatorum, Pars VII, America Meridionalis – Oceania, Typis polyglottis Vaticanis, MCMLXI.
- Aldunate, José. “Recepción del Concilio Vaticano II por la Iglesia Chilena”. Reflexión y liberación 26 n.º 107 (oct.- nov. 2015): 16-21.
- Aloys, Ferdinandus Stentrup. Praelectiones dogmaticae de Verbo incarnato. Vol. 1 y 2., Oeniponte: 1889.
- Angelelli, E. AS III, VIII, 245-247. Este discurso no fue leído en el aula, pero constituye uno de los documentos con que se reaccionó al Schema propositionum De institutione sacerdotali (presentado el 12 de noviembre de 1964).
- Angelelli, E. “Reflexionando mientras concluye el Concilio”, en: Conferencia episcopal argentina, Palabras de tierra adentro. Mons. Angelelli y la buena noticia del Reino en la Rioja (1968-1976), Buenos Aires 2019, 21-36.
- AP Aparecida (2007). Conferencia general del episcopado de América Latina y el Caribe.
- Arce, Richard. “Concilio Vaticano II - 50 años: el proceso de su recepción en América Latina”. Nuevamérica n.o 137 (2013): 24-29.
- AS Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- Asamblea general ordinaria del Sínodo de los obispos XVI, Primera Sesión (Del 4 al 29 de octubre de 2023.) Informe resumido: Una Iglesia sinodal en misión, 28 de octubre de 2023.
- Azcuy, Virginia. “La recepción del Concilio Vaticano II en el pueblo de Dios. Testimonios sobre la renovación desde las formas de vida”. Revista Teología 50, n.o 112 (2013): 203-49
- Barbieri, Antonio. Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando. Volumen II. Consilia et vota episcoporum ac praelatorum. Pars VII, 540.
- Barrionuevo Durán, C. “Una Iglesia devorada por su propia sombra. Hacia una comprensión integral de la crisis de los abusos sexuales en la Iglesia Católica”, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2021.
- Bazarra, C. “Sacerdotalización”, Nuevo mundo 18 (1982) 357-371.
- Berenguer Prado, Jacson. Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando. Volumen II, Consilia et vota episcoporum ac praelatorum, Pars VII, 269.
- Berrios, F. (2012). “Sacerdocio y función pastoral en la Iglesia: una reflexión a 50 años del Concilio Vaticano II”. Anales de la Facultad de Teología, 5, 87-102.
- Billot, Ludovico. De Verbo incarnato. Comenentarius in tertiam partem S. Thomae. Prati: 1912.
- Boff, L. (1975). “¿Qué es hacer teología desde América Latina?” En E. Ruiz Maldonado (presentación e introducciones). Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina (pp. 129-154). S. e.
- Bonino, J. Míguez. “The Reception of Vatican II in Latin America”. Oicumene 37, n.o 3 (1985): 266-74.
- Borges Hackmann, G. L. (2011). “A identidade presbiteral depois do Vaticano II”. Horizonte, 9 (24), 1090-1112.

- Borobio, Dionisio. Los ministerios en la comunidad. Barcelona: Centro de Pastoral Litúrgica, 1999.
- Boulgakof, Serge. Du Verbe incarné. Paris: 1943.
- Boyer, Carolus. De Verbo incarnato. Roma: 1948.
- Brighenti, A. (1994). “Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana”. Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe, 20(78), 207-254.
- Brighenti, A. (2022). O método ver-julgar-agir. Da Ação Católica à Teologia da liberação. Petrópolis: Vozes.
- Brighenti, A. O novo rosto do clero. Perfil dos padres novos no Brasil, Petropolis 2021.
- Brighenti, Agenor. “Vaticano II - Medellín: intuições básicas e eixos fundamentais”. Revista eclesíastica brasileira 69, n.o 273 (2009): 5-26
- Cardenal R. Sarah, Des profondeurs de nos cœurs, Paris 2020.
- Carlos Mendoza-Álvarez. “La teología de la liberación en México: recepción creativa del Concilio Vaticano II”. Theologia Xaveriana 64, n.o 177 (2014): 157-79
- Chenu, M.-D. (1985). “Une école de théologie: Le Saulchoir”. En G. Alberigo et J.-P. Jossua (Eds.). La réception de Vatican II (pp. 141). Paris: Éditions du Cerf.
- Codina, Víctor. “Recepción del Concilio Vaticano II en América Latina”. Mensaje 62, n° 625 (2013): 28-29.
- Columba, Dom Marmion. Jesucristo en sus misterios. Santiago: Difusión chilena, 1943
- Comblin, José. “La teología y su porvenir en América Latina”. Anales de la Facultad de Teología, n.o 15-16 (1963-1964): 5-141.
- Comisión UC para el análisis de la crisis de la Iglesia Católica en Chile, “Comprendiendo la crisis de la Iglesia en Chile”, Santiago 2020.
<file:///C:/Users/jcost/Dropbox/PC/Documents/Documento%20Abusos%20Puc.%20Comprendiendo%20la%20crisis%20en%20la%20Iglesia%20en%20Chile.pdf.
> [Consulta: 23 jul. 2022].
- Concha Malo, Miguel. “Apuntes sobre la recepción creativa del concilio ecuménico Vaticano II por la iglesia de América Latina y El Caribe”. Voces 20, n.o 38 (2013): 85-107.
- Conferencia de obispos de México. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- Congar, Y. (1968). “Theology’s Tasks after Vatican II”. In L. K. Shook (Ed.). Theology of Renewal of Religious Thought, 1 (pp. 47-65). Harare: Palm Publishers.
- Congregación para el clero. Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros. 1994.
- Congregación para la Educación Católica: Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis, 1970.
- Consejo Episcopal Latinoamericano, Síntesis narrativa. La escucha en la 1ª asamblea eclesial para América Latina y El Caribe, 2021, 135. [Consulta: 17 ene. 2022].
- Coppe Caldeira, Rodrigo. “O Concílio Vaticano II, sua hermenêutica e recepção”. Estudos teológicos 55, n.o 1 (2015): 60-75.
- Corpas de Posada, I. (2023). Conversión ministerial en el tiempo de la conversión a la sinodalidad. Apuntes para una teología de los ministerios eclesiales, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Corpas de Posada, I. “Liderazgo y servicio en la tradición católica: lectura de textos en perspectiva de género”, Theologica Xaveriana 61/171 (2011) 31-63.
- Corpas de Posadas, Isabel. ¿Ordenación de mujeres?: Un aporte al debate desde la eclesiología de Vaticano II y la teología feminista latinoamericana, Bogotá, 2020.

- Costadoat, J. (2017). “¿Hacia un nuevo concepto de revelación? La historia como lugar teológico en la Teología de la liberación”. En V. Azcuy, C. Schickendantz y E. Silva (Eds.). Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos (pp. 105-132). Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Costadoat, J. (2022). “Revelación y tradición en la teología latinoamericana”. Santiago de Chile: Centro Teológico Manuel Larraín.
- Costadoat, J. “Die theologische Ausbildung der künftigen Priester vor dem Konzil“, En von Sandra Arenas (Herausgeberin), Carlos Schickendantz (Herausgeber), *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. 2, Verlag Herder, 2024. 134-140.
- Costadoat, J. y Ricardo Mauti, “Die Rezeption von Optatum totius in Lateinamerika und der Karibik”. En von Sandra Arenas (Herausgeberin), Carlos Schickendantz (Herausgeber), *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. 2, Verlag Herder, 2024. 454-467.
- Costadoat, J. (2023). La teología de la liberación sigue su curso. A sesenta años del Vaticano II. Santiago de Chile: EDP SUD.
- Costadoat, J. (2023). “El pobre como teólogo/a”. Mensaje, 720, 41-44.
- Costadoat, J. “Visibilización de la iglesia en el cumplimiento de su misión” (Revista Latinoamericana de Teología, 2025, en revisión).
- Costadoat, Jorge. El impacto del Vaticano II en los jesuitas chilenos. A 50 años del Concilio: 1965-2015 (Santiago, Mensaje: 2015) 60.
- Costadoat, J. “Crisis del sacerdote”, *Mirada Global*, 2012.
- Costadoat, J. “Trizaduras en la Iglesia Católica”, *Barbarie*, 29 de febrero de 2024.
- Costadoat, J. “¿Qué han de hacer ahora los sacerdotes?”, *Religión digital*, 11 de mayo de 2016.
- Costadoat, J. “Necesidad de des-sacerdotalizar la Iglesia Católica, Religión digital, 17 de febrero 2022.
- Costadoat, J. “Sacerdocio para varones casados”, *El Mostrador*, 6 de noviembre de 2019.
- Costadoat, J. “Superación de la versión ‘sacerdotalizada’ del cristianismo”, Observatorio latinoamericano de sinodalidad, 25 de agosto 2024.
- Costadoat, J. “La reforma litúrgica en camino”, *El Mostrador*, 26 de julio de 2021.
- Costadoat, J. “Obsolescencia del sacramento de la reconciliación”, *Religión digital*, 3 de marzo de 2023.
- Costadoat, J. “La reforma del clero como máximo desafío del clero”, *Religión digital*, 29 de julio 2023.
- Costadoat, J. “¿Faltan sacerdotes en la Amazonía?”, Religión digital, 27 febrero 2020.
- Costadoat, J. “¿Una iglesia sin eucaristías?”, Reflexión y liberación, 28 de junio de 2018.
- Costadoat, J. “Qué teología para qué sacerdotes”, *Mensaje* 586 (2010) 22-24.
- Costadoat, J. “Sinodalidad, pero en un cristianismo no sacerdotal” *Clar*, LIX-LX, 1 (2022) 125-133.
- Costadoat, J. “La eucaristía, sacramento de misericordia” (Inédito).
- Costadoat, J. “Agotamiento de la versión sacerdotal del catolicismo”, *Humanitas*, 100 (2022) 17-22.
- Costadoat, J. “¿Son un obstáculo para la sinodalidad los sacerdotes?”, *Mensaje*, 712 (2022) 34-38.
- Costadoat, J. “El legado de Francisco: del clericalismo a la sinodalidad” (en evaluación en Mensaje, 2025).
- Costadoat, J. “La formación teológica en América Latina antes del Concilio”, *Estudios eclesiológicos*, vol. 95, 373 (2020), 441-455.

- Costadoat, J. “Contribución de los obispos latinoamericanos y caribeños a la confección de Optatam totius, *Teología y Vida* 62/3 (2021) 389-423.
- Costadoat, J. “Recepción del decreto conciliar «Optatam totius» en las conferencias generales del episcopado latinoamericano”, *Estudios eclesiásticos*, vol. 97, núm. 380 (2022), 45-71.
- Costadoat, J. “Desacerdotalizar’ el ministerio presbiteral. Un horizonte para la formación de los seminaristas”, *Seminarios*, Vol. 67, N.º 231 (2022) 249-267.
- Costadoat, J. “La formación del clero en América latina y el Caribe”, *Revista latinoamericana de teología*, XL, 118 (2023) 49-65.
- Costadoat, J. “La compleja determinación de la identidad de los presbíteros. La formación del clero en la Iglesia latinoamericana y caribeña”, *Perseitas* 12(2024) 375-400.
- Costadoat, J. “La formación teológica post conciliar del clero. El caso latinoamericano”, *Cuestiones teológicas*, Vol. 52, nº 117 (2025) 1-19.
- Costadoat, J. “Principio estructurante de la formación de los ministros ordenados”, *Seminarios*, Vol. 71, N.o 236 (2025) 99-117.
- Costadoat, J. “Recepción latinoamericana de *Lumen Gentium* 10. Acerca de una diversa participación en el sacerdocio de Cristo”, *Gregorianum* 105, 3 (2024) 613-633.
- Costadoat, J. “La misa “al revés”, *Religión Digital*, 27 de mayo de 2024.
- Cotter, A.C. *Theologia fundamentalis*. Mass. Weston: 1947.
- Curran, Ch. “Humanae vitae: fifty years later”, *Theological Studies* 79/3 (2018) 520-542.
- De Alba y Hernández, Ignacio. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Typis Polyglottis Vaticanis*, 1973.
- De Lange, J. (1961). En *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II* (p. 307). Volumen III, VIII. Typis polyglottis Vaticanis. 1966.
- De Proença Sigau, G. (1961). En *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II* (p. 186). Volumen III, VIII. Typis polyglottis Vaticanis. 1966.
- De Proença Sigau, Geraldo. Obispo de Jacareziho (Brasil), 22 de agosto de 1959. En *Acta et documenta*, 180.
- Deane, A. (1961). En *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II* (p. 90). Volumen III, VIII. Typis polyglottis Vaticanis. 1966.
- Del Cura Elena, S. (2010). “Sacerdocio común y sacerdocio ministerial: el sentido del ministerio en la Iglesia”. En G. Uríbarri (ed.) *El ser sacerdotal. Fundamentos y dimensiones constitutivas* (pp. 159-197). Pontificia Universidad Comillas.
- Deutsche Bischofskonferenz, *Sexualisierte Gewalt und Prävention*, 2010, [Consulta: 23 jul. 2022].
- Duquoc, Ch. *Creo en la Iglesia. Precariedad institucional y Reino de Dios*, Santander 2001.
- Duquoc, Christian. “La reforma de los clérigos”. En G. Alberigo y J.P. Jossua, *La recepción del Vaticano II* (Madrid, Cristiandad: 1987). 363- 365.
- D’Alès, Adhémar. *De Verbo incarnato*. Paris: 1930.
- Estrada Díaz, J. A. (2006). *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Vaticano II* (pp. 212–213). Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- Franzelin, Johannes Baptists. *Tractatus de Verbo incarnato*. Roma: 1902.
- Fuchs, O. y Hünermann, P. (2005). “Comentario teológico sobre el Decreto sobre la formación de los sacerdotes”. En P. Hünermann y B.J. Hilberath (eds.). *Comentario teológico de Herder sobre el Concilio Vaticano II* (pp. 384-489). Verlag Herder.
- Galilea, Segundo. “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y Puebla”. En *La recepción del Vaticano II*, dirigido por G. Alberigo y J. P. Jossua, 86-101. Madrid, 1987.
- Galtier, Paulo. *De incarnatione ac redemptione*. Paris: 1926.

- García Pérez, J. “El nombramiento de obispos”, *Razón y fe* 243 (2001) 519-526.
- Garrigou-Lagrange, R. *De unione sacerdotis cum Christo sacerdote et victim.* Taurini-Romae: Marietti, 1948.
- Garrigou-Lagrange, R. *La unión del sacerdote con Cristo, sacerdote y víctima.* Madrid: Rialp, 1955.
- Gelain, H. (1961). En *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II* (p. 207). Volumen III, VIII. *Typis polyglottis Vaticanis*. 1966.
- González, M. (1970). “Renovación de los seminarios en la línea del Concilio Vaticano II”. *Teología y vida*, 11, pp. 155-166.
- González-Faus, José Ignacio. *La humanidad nueva. Ensayo de cristología.* Santander: Sal Terrae, 1984.
- Greschake, Gisbert. *Ser sacerdote hoy.* Salamanca: Sígueme, 2003.
- Guardini, Romano. *El Señor. Sobre el Dios vivo.* Madrid: Rialp, 1960.
- Guerrero, Alfonso. “La recepción del Concilio en América Latina”. *ITER* n°1 (1995): 35-46.
- Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la liberación: perspectivas.* Salamanca: Ediciones Sígueme.
- González Casas, M. R. “La crepe che stanno minando l’edificio. Possibili risposte formative per sviluppare un nuovo modo di essere Chiesa”, en: J. Braz de Aviz et al., *Per una cultura della cura e della protezione*, Milano 2022, 140-179.
- Haran, J. P. “Minister Christi Sacerdos”. *Theological Studies* 8, n° 2, (1947): 251-279.
- Hartl, Carlos. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II.* *Typis Polyglottis Vaticanis*, 1973.
- Henríquez, L.H. (1987). *Constitución dogmática sobre la Iglesia (Lumen gentium).* Ediciones Trípode.
- Hervieu-Léger, D., *Vers l’implosion? Entretiens sur le présent e l’avenir du catholicisme*, Paris 2022.
- Hünemann, P. (1967). *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert.* Freiburg: Herder.
- Hünemann, P. (1999). *Theologie als Wissenschaft und ihre Disziplinen*. In H. Wolf and C. Arnold (Eds.) *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962* (pp. 377-395). Luebeck: Schöningh-Verlag.
- Hünemann, P. (2004). *Einleitung: Die Vorgeschichte des Dekrets über die Ausbildung der Priester.* En Peter Hünemann und Bernd Jochen Hilberath (Eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Herausgegeben*, (p. 239). Band 2. Herder.
- II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, en: Consejo Episcopal Latinoamericano, *Las Cinco conferencias generales del episcopado latinoamericano*, Bogotá 2014.
- Iragui, S. *Manuale Theologiae dogmaticae.* Madrid: Studium, 1959.
- Juan XXIII, *Discurso pronunciado con ocasión de la inauguración del Concilio* (día 11 de octubre de 1962), n° 13. Concilio Vaticano II. Madrid 1975, 1032-1033.
- Kaplan, G. (2016). “The Renewal of Ecclesiastical Studies: Chenu, Tübingen, and Theological Method in Optatam totius”. *Theological Studies*, 77(3), 567-592.
- Legorreta Zepeda, José de Jesús. “La recepción latinoamericana del Concilio en los documentos de las conferencias generales del episcopado latinoamericano: de Medellín a Aparecida”. *Christus* 77, n.o 802 (2014): 11-20.

- Legrand, H., “Les dimensions systémiques de la crise des abus dans l’Église Catholique et la réforme de l’ecclésiologie courante”, *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 104 (2020) 551-587.
- Liberti, L. O. (2017). *La participación de los obispos de Argentina en los esquemas del Concilio Vaticano II. Decretos y declaraciones conciliares*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- Lonergan, Bernard. *De Verbo incarnato*. Roma: 1964.
- Luciani, Rafael. “Medellín fifty years later: From development to liberation”. *Theological Studies* 79, n.o 3 (2018): 566-89
- Madrigal, S. (2010). “Ser sacerdote según el Vaticano II y su recepción posconciliar”. En G. Uríbarri (ed.) *El ser sacerdotal. Fundamentos y dimensiones constitutivas* (pp. 159-197). Pontificia Universidad de Comillas.
- Malo Concha, Miguel. “Apuntes sobre la recepción creativa del concilio ecuménico Vaticano II por la iglesia de América Latina y El Caribe”. *Voces* 20, n.o 38 (2013): 85-107.
- Marengo, Manuel. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- Marmion, Dom Columba. *Jesucristo en sus misterios*. Santiago: Difusión chilena, 1943.
- Martínez, Luis. “La recepción creativa del Concilio Vaticano II en América Latina: Implicaciones para la Teología Práctica en retrospectiva y prospectiva”. *Λόγος* N° 5, vol. V (2012): 199-224.
- Mattiusi, Guido. *In tractatum de Verbo incarnato: adnotationes pro manuscripto*. Roma: 1914.
- Mauti, Ricardo. “El proceso de recepción del Decreto Conciliar ‘Optatam Totius’ en las “Ratio” de la Iglesia Latinoamericana, *Estudios Eclesiásticos* Vol. 98 N. 385 (2023) 385-412.
- Mauti, Ricardo, “El rostro martirial de la Iglesia salvadoreña desde las biografías teológicas de Óscar Romero e Ignacio Ellacuría. Una revalorización de la dimensión profética en el ministerio ordenado”, *Cuestiones Teológicas* Vol. 52 N. 117 (2025) 1-32.
- Mayer, G. (1982). *Todos somos sacerdotes*. Instituto Teológico del Uruguay "Monseñor Mario Soler".
- McGrath, M. (1960). *La misión de la teología en Latinoamérica*. *Anales de la Facultad de Teología*, (12), 16-17.
- Mendoza-Álvarez, Carlos. “La teología de la liberación en México: recepción creativa del Concilio Vaticano II”. *Theologia Xaveriana* 64, n.o 177 (2014): 157-79.
- Mesters, C. (1991). “Oír lo que el Espíritu dice a las Iglesias”. *Concilium*, 27(233), 143-156.
- Mors, Iosepho. *Institutiones theologiae dogmaticae. Tractatus de Verbo incarnate*, de B. V. Maria, de Cultu Sanctorum, Petropolis: 1939.
- Míguez Bonino, J. “The Reception of Vatican II in Latin America”. *Oicumene* 37, n.o 3 (1985): 266-74.
- Noceti S. y R. Repole, *Commentari ai documenti del Vaticano II*, Bologna 2017, 4 vols., 376-377).
- Noemi, J. (1998). “Rasgos, imperativos y desafío”. En F. Castillo y J. Noemi. *Teología latinoamericana* (p. 1-119). Santiago: Centro Teológico Diego de Medellín.
- Noemi, J. (2006). “Sacerdotes de Cristo hoy”. *Mensaje*, 55 (552), 24-26.
- Pablo VI, “El valor religioso del Concilio” (7 de diciembre de 1965). Madrid 1966, 1067-1073.
- Panizzolo, Sandro. “Optatam totius”, en *Commentari ai documenti del Vaticano II*, 4 vols. (EDB,

- Papini, Giovanni. Historia de Cristo. Buenos Aires: Mundo moderno, 1945.
- Parra, A. (1978). “El proceso de sacerdotalización: Una histórica interpretación de los ministerios eclesiales”. *Theologica Xaveriana*, 28/1, 79-100.
- Pasolino, Nicolás. *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando, Volumen II, Consilia et vota episcoporum ac praelatorum, Pars VII*, 83.
- Pelton, Robert. “The reception of Vatican II in Latin America: A North American perspective”. *Theological Studies* 74, n.o 4 (2013): 824-823
- Pironio, E. (1961). En *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II* (p. 326). Volumen III, VIII. Typis polyglottis Vaticanis. 1966.
- Poirier, P. H. “La sacerdotalisation des ministères chrétiens (I er-IIIe siècle)”, en: La question de la “sacerdotalisation” dans le judaïsme synagogaal, le christianisme et le rabbinisme, Brepols 2018, 247-269.
- Polanco, R. “Concepto teológico de recepción con vistas a su aplicación al desarrollo posterior al Concilio Vaticano II”. *Teología y vida* 54 (2013): 224
- Ponce de León, J.M. *Jesús legado divino*. Buenos Aires: Cursos de cultura católica, 1935.
- Puebla. (1979). Conferencia general del episcopado de América Latina y el Caribe.
- Pío X. “E supremi”. 1903, https://w2.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_04101903_e-supremi.html. Traducción propia.
- Pío XI. “Ad Catholici sacerdotii”. 1935, http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19351220_ad-catholici-sacerdotii.html, 10.
- Pío XII. “Menti nostrae”. 1950, http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/apost_exhortations/documents/hf_p-xii_exh_19500923_menti-nostrae.html.
- Ratio argentina. (1993).
- Ratio brasilera. (2010).
- Ratio chilena. (2013).
- Ratio colombiana. (2019).
- Ratio ecuatoriana. (1995).
- Ratio mexicana (2012)
- Ratio dominicana. (1997).
- Ratio uruguaya. (1990).
- Ratzinger J. (2018). *Obras completas*, XII, BAC.
- Ricciotti, Giuseppe. *Vita di Gesù Cristo*. Barcelona: Luis Miracle: 1948.
- Ringwald, R. et G., *La Bataille d’Osorno, La résistance exemplaire de catholiques chiliens fase aux dérives du Vatican*, Paris 2020.
- Rivera, Pedro Mejía, Obispo de Socorro y San Gil (Colombia), 7 de mayo de 1960. En *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando, Series I (antepreparatoria), Volumen II, Consilia et vota episcoporum ac praelatorum, Pars VII, America Meridionalis – Oceania, Typis polyglottis Vaticanis, MCMLXI*, 438.
- Rosenhammer, José C.. *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando. Volumen II, Consilia et vota episcoporum ac praelatorum, Pars VII*, 123.
- Routhier, G. (2014). “Les décrets Presbyterorum ordinis et ‘Optatam totius’”. *Revue théologique de Louvain*, (45), 25-51.
- Routhier, Gilles. “Les décrets Presbyterorum ordinis et Optatam totius”, *Revue théologique de Louvain* 45 (2014): 161-179.
- Routhier, G. (2010). *L’écho de l’enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle* (1re et 2e partie). *Revue Théologique de Louvain*, 41(1–2), 86–112, 161–179.

- Ruggieri, G. (1987). "Fe e historia". En G. Alberigo y J. Jossua (Eds.). La recepción del Vaticano II (pp. 122-149). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Sagrada Congregación para la Educación Católica. "Normas básicas para la formación sacerdotal". Roma, 1970.
- Scampini A, Jorge. y Carlos Federico Schickendantz. La recepción teológica del Concilio Vaticano II. Buenos Aires: Agape-Guadalupe, 2015.
- Schickendantz, C. (2022). "A la luz del Evangelio y de la experiencia humana" (GS 46). Inicio oficial de una racionalidad radicalmente histórica en la fe y la teología. En V. Azcuy, F. Parra y C. Schickendantz (Eds.). Dios en los signos de este tiempo (pp. 31-57). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Schickendantz, C. "Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos", Teología y vida 60/1 (2019) 9-40.
- Schickendantz, C. "Reformas que urgen. Factores sistémicos en la crisis de los abusos", en: C. Del Río (ed.), Vergüenza. Abusos en la Iglesia Católica, Santiago, 2020, 167-190.
- Schillebeeckx, E. "La comunidad cristiana y sus ministros", Concilium 153 (1980) 395-423.
- Schlitzter, Albert. Redemptive incarnation. Indiana: 1956.
- Schryver, Fernand. De Verbo incarnato. Santiago s/d.
- Santo Domingo. (1992). Conferencia general del episcopado de América Latina y el Caribe.
- Senner, Juan T. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- Sesboüé, B. ¡No tengáis miedo!: los ministerios en la Iglesia hoy, Santander 1998.
- Sesboüé, Bernard. Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación. Tomo I, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990, 135-417.
- Sesboüé, Bernard. "Redención y salvación en Jesucristo". En Olegario González de Cardedal, José Ignacio González Faus et al. Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo. Cristología fundamental. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997.
- Sigau, Proença. Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando. Volumen II, Consilia et vota episcoporum ac praelatorum, Pars VII, 180.
- Silva Arévalo, E. A. (1992). *La significación teológica de los acontecimientos: el estatuto histórico de la teología según Marie-Dominique Chenu*. Teología y Vida, 33(3-4), 269-297.
- Silva, Eduardo. "Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica". Teología y vida 46 (2005): 191-196.
- Silva Santiago, Alfredo. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- Stentrup, Aloys Ferdinandus. Praelectiones dogmaticae de Verbo incarnato. Vol. 1 y 2. Oeniponte: 1889.
- Suess, Paulo. "Sinais dos tempos". En Dicionário do Concílio Vaticano II, 895-901. São Paulo, 2015.
- Taborda, F., La Iglesia y sus ministros. Una teología del ministerio ordenado, Bogotá 2019.
- Taborda, Francisco. "A conferencia de Medellín como recepção do Vaticano II". Perspectiva Teológica 51, n.o 1 (2019): 115-32.
- Tanquerey, A.D. "Legatio divina Christi. Demonstratur e mirabili christianae doctrinae excellentia". En Synopsis theologiae dogmaticae. Desclée et socii, Paris-Tornaci: 1937.
- Trigo, P. (2020). Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. En el cristianismo latinoamericano. Maliaño.

- Trigo, P. (2021). "La reforma del ministerio ordenado en la teología". Revista latinoamericana de teología, XXXVIII (113), 163-181.
- Trigo, Pedro. "Recepción del Vaticano II a los cincuenta años de su apertura". Iter 23, n.o 57-58 (2012): 15-23.
- Uríbari, G. (2010). El ser sacerdotal. Fundamentos y dimensiones constitutivas. Pontificia Universidad de Comillas.
- Valiente, Ernesto. "The reception of the Vatican II in Latin America". Theological Studies, 73 (2012): 823
- Van Crombrugghe, A.D. Tractatus de Verbo incarnato quem in gratiam suorum auditorium concinnavit. Gante: 1909.
- Vanhoye, A., Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento, Salamanca 1984.
- Velasco, R. La Iglesia de Jesús. Proceso histórico de la conciencia eclesial, Pamplona 1992.
- Verdugo, Fernando. "Relectura de Medellín: desafíos actuales para la teología". Teología y vida 59 (2018): 111-28
- Viganó, Egidio. De Verbo incarnato. Santiago: 1957.
- Vitoria Cormenzana, F. J. "Formar presbíteros en e para o século XXI", Encrucillada XLVI/226 (2022) 41-56.
- Weigel, Gustave. In Tractatum "De Verbo incarnato" adnotationes. Santiago: 1945.
- XVI Asamblea general ordinaria del Sínodo de los obispos, Primera Sesión (Del 4 al 29 de octubre de 2023.) Informe resumido: Una Iglesia sinodal en misión, 28 de octubre de 2023.

INDICE GENERAL

PRESENTACIÓN	I
---------------------	----------

COLUMNAS

1.- CRISIS DEL SACERDOTE	2
2.- TRIZADURAS EN LA IGLESIA CATÓLICA	4
3.- ¿QUÉ HAN DE HACER AHORA LOS SACERDOTES?	5
4.- NECESIDAD DE DE-SACERDOTALIZAR LA IGLESIA CATÓLICA	6
5.- SACERDOCIO PARA VARONES CASADOS	8
6.- SUPERACIÓN DE LA VERSIÓN “SACERDOTALIZADA” DEL CRISTIANISMO	9
7.- LA REFORMA LITÚRGICA EN CAMINO	11
8.- OBSOLESCENCIA DEL SACRAMENTO DE LA CONFESIÓN	12
9.- ¿FALTAN SACERDOTES EN LA AMAZONÍA?	13
10.- ¿UNA IGLESIA SIN EUCARISTÍAS?	16

ARTICULOS

1. QUÉ TEOLOGÍA PARA QUÉ SACERDOTES	19
1.1. ¿Qué Iglesia?	19
1.2. ¿Qué teología?	20
1.3. Una teología pastoral	21
1.4. Una teología universitaria	21
2. SINODALIDAD, PERO EN UN CRISTIANISMO NO SACERDOTAL	22
2.1. Escisión Iglesia-mundo	23
2.1.1. <i>La Iglesia se resta del mundo</i>	23
2.1.2. <i>El seminario separa a los seminaristas del mundo real</i>	23
2.2. Crisis de una persona escindida	25
2.2.1. <i>La separación Iglesia-mundo alojada en la psiquis de los sacerdotes</i>	25
2.2.2. <i>Los sacerdotes dificultan a la Iglesia anunciar el Evangelio</i>	26
2.3. En el horizonte: un cristianismo no sacerdotal	27
3. LA EUCARISTÍA, SACRAMENTO DE LA MISERICORDIA	28
3.1. La muerte de Jesús: ¿sacrificio o asesinato?	28
3.2. El sacrificio, ¿en mesa o en ara?	32
4. AGOTAMIENTO DE LA VERSIÓN SACERDOTAL DE LA IGLESIA CATÓLICA	33
5. LOS SACERDOTES OBSTACULIZAN LA SINODALIDAD	36
5.1. Separación Iglesia-mundo	37
5.2. La Separación Iglesia-Mundo alojada en la Psiquis de los Sacerdotes	37
5.3. Una Estructura Eclesiástica que dificulta el Anuncio del Evangelio	38
6. LEGADO DE FRANCISCO: DEL CLERICALISMO A LA SINODALIDAD	38
6.1. Ha muerto el papa Francisco. ¿Qué nos deja?	38
6.2. El clericalismo, una “perversión”	39
6.3. Causas del clericalismo	40
6.4. Conversiones y reformas	41
6.5. Conclusiones	42

INVESTIGACIONES

1. LA FORMACIÓN TEOLÓGICA EN AMÉRICA LATINA ANTES DEL CONCILIO	44
1.1. La formación preconiliar	43
1.1.2. <i>El magisterio</i>	43
1.1.3. <i>Los deseos ("vota") de la Iglesia latinoamericana</i>	47
1.2. La cristología de los manuales preconiliares	48
1.3. Bibliografía	51
2. «DESACERDOTALIZAR» EL MINISTERIO PRESBITERA. UN HORIZONTE PARA LA FORMACIÓN DE LOS SEMINARISTAS	53
2.1. La voluntad incumplida del Vaticano II	56
2.2. El sacerdote, ¿un factor de división en la Iglesia?	58
2.3. Vías de superación	63
2.3.1. <i>Paradigma calcedónico: una exigencia de humanidad</i>	63
2.3.2. <i>Paradigma eclesiológico: sacerdote in persona Christi et in persona Ecclesiae</i>	62
2.4. Para terminar	64
2.5. Bibliografía	65
3. CONTRIBUCIÓN DE LOS OBISPOS LATINOAMERICANOS Y CARIBEÑOS A LA CONFECCIÓN DE <i>OPTATAM TOTIUS</i>	67
3.1. Los <i>consilia et vota</i>	67
3.2. Contribución durante el Concilio	69
3.2.1. <i>Angelelli</i>	70
3.2.2. <i>Énfasis en la formación en otros obispos latinoamericanos</i>	74
3.3. Resultado final: <i>Optatam totius</i>	75
3.3.1. <i>La orientación pastoral de la formación</i>	75
3.3.2. <i>Atención a los acontecimientos actuales</i>	74
3.3.3. <i>Seminarios y estudios de calidad</i>	76
3.3.4. <i>Otros asuntos de interés convergente</i>	76
4. RECEPCIÓN DEL DECRETO CONCILIAR «OPTATAM TOTIUS» EN LAS CONFERENCIAS GENERALES DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO	77
4.1. Introducción	78
4.2. La recepción de <i>Optatam totius</i> en el documento sobre la formación de Medellín	80
4.2.1. <i>Horizonte histórico</i>	80
4.2.2. <i>Formación para "interpretar los signos de los tiempos"</i>	81
4.2.3. <i>Presupuesto cristológico</i>	82
4.2.4. <i>Omisiones importantes</i>	83

4.2.5.	<i>Conclusión</i>	84
4.3.	Recepción de <i>Optatam totius</i> en Puebla, Santo Domingo y Aparecida	85
4.3.1.	<i>Puebla sigue aún la senda de Medellín</i>	85
4.3.2.	<i>La inculturación incompleta de Santo Domingo</i>	86
4.3.3.	<i>El retroceso de Aparecida</i>	87
4.4.	Contrapunto: Río de Janeiro	89
4.5.	Conclusión	90
4.6.	Bibliografía	93
5.	LA FORMACIÓN DEL CLERO EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE	95
5.1.	Contexto histórico	95
5.2.	Planteamiento de <i>Lumen gentium</i>	96
5.3.	<i>Presbyterorum ordinis</i> (PO) y <i>Optatam totius</i> (OT)	97
5.4.	<i>Pastores dabo vobis</i> (PDV) de Juan Pablo II	99
5.5.	Orientaciones y normas latinoamericanas	100
5.5.1.	<i>Las conferencias generales del episcopado</i>	100
5.5.2.	<i>Las Ratio Fundamentalibus Institutionis sacerdotalis (Ratio/rationes)</i>	102
5.6.	Conclusión	102
5.7.	Bibliografía	103
6.	LA COMPLEJA DETERMINACIÓN DE LA IDENTIDAD DE LOS PRESBITEROS	104
6.1.	Introducción	104
6.2.	Orientaciones, normas e instrucciones eclesíastica	105
6.2.1.	El magisterio	105
6.2.2.	<i>Optatam totius</i>	107
6.2.3.	<i>Presbyterorum ordinis</i>	108
6.2.4.	<i>Pastores dabo vobis</i>	109
6.2.5.	Las normas para la formación de los ministros ordenados (las <i>rationes</i>)	110
6.3.	La identidad presbiteral en los documentos latinoamericanos	111
6.3.1.	Antes del Concilio (<i>consilia et vota</i>) y durante el Concilio	112
6.3.2.	<i>Itinerarios de una difícil recepción conciliar</i>	112
6.3.2.1.	Medellín: “sepan interpretar los signos de los tiempos”	112
6.3.2.2.	Puebla: “ciertas crisis”	113
6.3.2.3.	Aparecida: salvaguarda de la “identidad teológica”	114
6.4.	Las <i>rationes</i> nacionales	115
6.5.	Conclusiones	118
6.6.	Bibliografía	117
7.	LA FORMACIÓN TEOLÓGICA POSCONCILIAR DEL CLERO. EL CASO LATINOAMERICANO	121
7.1.	Introducción	121

7.2.	Petición de reforma de los estudios en los <i>consilia et vota</i> y en las actas del Concilio	123
7.3.	Chenu, representante de una revolución metodológica	124
7.4.	Los cuestionamientos al método en <i>Gaudium et spes</i>	126
7.5.	El despertar teológico de la Iglesia latinoamericana y caribeña	127
7.5.1.	La Iglesia del continente crece en adultez	127
7.5.2.	Las conferencias episcopales latinoamericanas	128
7.5.3.	La teología de la liberación como “otro modo” de hacer teología	129
7.5.4.	Las <i>rationes</i> latinoamericanas y caribeñas	130
7.5.5.	Conclusión	133
7.5.6.	Bibliografía	133

8. PRINCIPIO ESTRUCTURANTE DE LA FORMACIÓN DE LOS MINISTROS ORDENADOS 135

8.1.	Principio teológico de estructuración de la formación	136
8.1.1.	<i>La reforma a medias del Vaticano II</i>	136
8.1.2.	<i>Principio estructurante: Lumen gentium 10, 2</i>	138
8.1.3.	<i>Justificación de este principio estructurante</i>	142
8.2.	Operatividad del principio estructurante de la formación	142
8.2.1.	<i>La afectividad</i>	142
8.2.2.	<i>La espiritualidad</i>	143
8.2.3.	<i>Intelectualidad</i>	145
8.2.4.	<i>Pastoralidad</i>	146
8.3.	Control eclesial de la vocación y de la formación	147
8.4.	Conclusión	148
8.5.	Bibliografía	149

9. RECEPCIÓN LATINOAMERICANA DE *LUMEN GENTIUM* 10. ACERCA DE UNA DIVERSA PARTICIPACIÓN EN EL SACERDOCIO DE CRISTO 150

9.1.	Introducción	150
9.2.	<i>Lumen Gentium</i> 10 en la enseñanza	153
9.2.1.	Recepción del texto de los episcopados latinoamericanos	153
9.2.2.	Presencia de <i>Lumen gentium</i> 10 en las normas para la formación del clero	155
9.3.	La lectura del texto de los teólogos/as latinoamericanos/as	156
9.3.1.	Francisco Taborda: una novedad histórica	157
9.3.2.	Gertrudis Mayer: la vida entera como sacrificio espiritual	159
9.3.3.	Luis Eduardo Henríquez: oblación y mediación	160
9.3.4.	Fernando Berrios: el ministerio jerárquico como servicio	162
9.4.	Conclusiones	163

CARTA A UN HERMANO Y AMIGO SACERDOTE	165
CARTA A PABLO MARÍA PAGANO	169

ORIGEN DE LAS PUBLICACIONES

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ÍNDICE GENERAL