

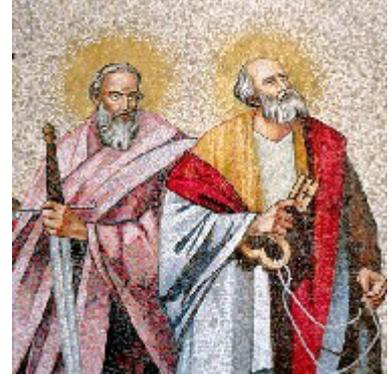
***Año sacerdotal. Doctrina de los Padres de la Iglesia sobre la formación sacerdotal.***

# **La doctrina de los Padres de la Iglesia**

[Sobre la formación sacerdotal]

Por Enrico dal Covolo

Fuente: [clerus.org](http://clerus.org)



## **SACERDOTES COMO NUESTROS PADRES**

*Los Padres de la Iglesia maestros de formación sacerdotal*

### PRIMER CAPÍTULO

#### **Indicaciones metodológicas y bibliográficas <sup>1</sup>**

#### **1. Introducción al tema, con referencia a la *Pastores dabo vobis* (PDV)**

Con respecto a la formación sacerdotal, la referencia a los orígenes de la Iglesia no sólo es útil, es hasta “obligatoria”. Por su proximidad cronológica a Cristo y a los apóstoles, en efecto, la Iglesia de los orígenes es testigo privilegiado de la relación formativa que Jesús estableció con sus discípulos, y a la que siempre la Iglesia tendrá que hacer referencia para comprender el verdadero significado de la formación presbiteral.<sup>2</sup>

De hecho la referencia a los Padres de la Iglesia como maestros de la formación sacerdotal corre de modo implícito a lo largo de muchas páginas de la Exhortación apostólica *Sobre la formación de los sacerdotes en las situación actual* (PDV) y también está presente de modo explícito, sobre todo en las citas de san Agustín (once citas) y de otros Padres (Cipriano, Beda).

---

<sup>1</sup> Bibliografía de base, siguiendo el orden de los párrafos: 1) JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis*, «Acta Apostolicae Sedis» 84 (1992), pp. 657-804 (de ahora en adelante: PDV); E. DAL COVOLO-A.M. TRIACCA (curr.), *Sacerdoti per la nuova evangelizzazione. Studi sull'Esortazione apostolica «Pastores dabo vobis» di Giovanni Paolo II* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 109), Roma 1994, pp. 333-345; 2) S. FELICI (cur.), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri* (=Biblioteca di Scienze Religiose, 98), Roma 1992; 3) CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instructio de Patrum Ecclesiae studio in Sacerdotali Institutione*, «Acta Apostolicae Sedis» 82 (1990), pp. 607-636 (de ahora en adelante: IPC); E. DAL COVOLO - A.M. TRIACCA, *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi* (=Biblioteca di Scienze Religiose, 96), Roma 1991.

<sup>2</sup> Sobre el «carácter normativo» es, por otro lado, un riesgo de la «idealización» de la Iglesia antigua, ver R. FARINA, *La Chiesa antica modello di riforma*, «Salesianum» 38 (1976), pp. 593-612; L. PERRONE, *La via dei Padri. Indicazioni contemporanee per un «ressourcement» critico*, en A. y G. ALBERIGO (curr.), «Con tutte le tue forze». *I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a Giuseppe Dossetti*, Génova 1993, pp. 81-122 (especialmente 94 ss.), y ahora E. DAL COVOLO, *Raccogliere l'eredità dei Padri*, «Rivista del clero italiano» 77 (1996), pp. 57-63.

Además, hablando de la formación teológica del presbítero, la Exhortación afirma que el estudio de la Palabra de Dios, “alma de toda la teología”, debe ser conducido por la lectura de los Padres de la Iglesia y por los pronunciamientos del Magisterio.<sup>3</sup>

Pero no pretendo limitarme a la recensión y al análisis de las citas patrísticas presentes en la *PDV*. Prefiero reflexionar sobre la cuestión de fondo, que en definitiva está a la base de tales citas, es decir: ¿en qué sentido los Padres de la Iglesia son maestros de formación sacerdotal?

Procederemos en la reflexión examinando separadamente los dos aspectos de la cuestión. Antes que nada desarrollaremos el tema de la *formación sacerdotal en los Padres de la Iglesia* (es el tema más importante de estas páginas, al que regresaremos en los próximos capítulos, eligiendo algunos textos más significativos para el comentario y la reflexión); en segundo lugar trataremos el *estudio de los Padres en la formación del presbítero* (no es una cuestión marginal, especialmente para quien se interesa, en un modo u otro, a los problemas de la organización de los estudios en los seminarios y en los institutos teológicos).

## 2. La formación sacerdotal en los Padres de la Iglesia. El ejemplo del Obispo Ambrosio

Pocos meses antes del Sínodo dedicado a la formación sacerdotal (septiembre-octubre de 1990), la Facultad de Letras cristianas y clásicas de la Universidad Salesiana (*Pontificium Institutum Altioris Latinitatis*) ha realizado un Congreso sobre el tema: “La formación al sacerdocio ministerial en la catequesis y en el testimonio de vida de los Padres” (Roma, 15-17 de marzo de 1990).<sup>4</sup>

El Congreso quiso ofrecer a la asamblea sinodal una cualificada contribución científica en perspectiva histórico-catequética. Sus *Actos* fueron publicados en 1992 en un volumen que permanece fundamental para delinear algunos aspectos de la formación sacerdotal en los Padres de la Iglesia<sup>5</sup>. Queremos hacerles conocer algo de este, eligiendo como punto de referencia al Obispo Ambrosio de Milán (337 o 339-397) y las dos ponencias dedicadas a él: aquellas de G. Coppa y de J. Janssens.

La ponencia de G. Coppa<sup>6</sup> - muy amplia y articulada - reexamina sistemáticamente la vida y la obra de Ambrosio, para hacer emerger las más notables instancias de la formación humana, espiritual y pastoral del presbítero.

Tales instancias se manifiestan ricas en contenidos teológicos y en direcciones prácticas. Ellas deben ser encuadradas en una visión del sacerdocio que presenta algunas características precisas.

<sup>3</sup> Cf. *PDV* 54, pp. 753 s.

<sup>4</sup> Cf. E. DAL COVOLO, *La formazione sacerdotale nei Padri della Chiesa. Il XIII Convegno di catechesi patristica*, «Salesianum» 52 (1990), pp. 703-715. Sobre el argumento – después A. ORBE, *Lo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*, en R. LATOURELLE (cur.), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Asís 1987, pp. 1366-1380 - ver A.-G. HAMMAN, *La formation du clergé latin dans les quatre premiers siècles*, ahora en ID., *Études patristiques. Méthodologie - Liturgie - Histoire - Théologie* (= *Théologie historique*, 85), París 1991, pp. 279-290, y los amplios análisis bibliográficos de A. FAIVRE, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne* (= *Histoire*), París 1992, pp. 455-511, y de S. LONGOSZ, *De sacerdotio in antiquitate christiana bibliographia* [en idioma polaco], «Vox Patrum» 13-15 (1993-1995), pp. 499-555 (Cf. *ibidem*, pp. 29-311, algunas contribuciones importantes sobre nuestro argumento).

<sup>5</sup> Cf. S. FELICI (cur.), *La formazione al sacerdozio ministeriale...*

<sup>6</sup> Cf. G. COPPA, *Istanze formative e pastorali del presbitero nella vita e nelle opere di S. Ambrogio*, en S. FELICI (cur.), *La formazione al sacerdozio ministeriale...*, pp. 95-132.

Es una visión *crística*, como también lo es la orientación de toda la obra ambrosiana. Cristo es el auténtico levita, que comunica el propio sacerdocio a toda la Iglesia, y particularmente a los presbíteros, quienes por esto tienen que vivir como devorados por él, amarlo, imitarlo, presentar su misma imagen a los fieles, donar su vida. Si el Cristo es el *verus levites*, el presbítero también es él *levita verus*, comprometido en una lucha sin límites contra él mismo y el espíritu del mundo, para ser - como él - totalmente de Dios.

Es una visión *totalitaria*: la intimidad eucarística, la humildad, la obediencia al obispo, la castidad perfecta, la oblación de sí son expresiones de este amor por Cristo, que no admite compromisos o adaptaciones.

Es una visión *comunitaria*: la formación del presbítero tiene un alcance cósmico y está inserta en el misterio de la Iglesia. La vida espiritual para Ambrosio es apertura a las necesidades del mundo, no repliegamiento sobre sí mismo: el sacerdote es el hombre para los demás, no tiene nada para sí, y por lo tanto se santifica no sólo para sí mismo, sino para el enriquecimiento de toda la comunidad eclesial.

Es una visión *práctica*: Ambrosio no comprende el presbítero como “una criatura angelical”, irreal, sino como un cristiano en posesión de sólidas virtudes humanas, según el molde de Cicerón de la moral antigua, elevada y cristianizada por la práctica del Evangelio.

Es, por fin, una visión *dinámica*: el sacerdote tiene que santificarse a través del ejercicio, rico en celo, de los *munera* que la Iglesia le ha confiado a través del obispo, es decir a través de la celebración de la Eucaristía y de la Palabra de Dios.

Como es devorado por Cristo, así el presbítero es devorado por las almas: la cura pastoral absorbe todo su tiempo, todos sus recursos físicos, intelectuales, espirituales y también económicos, sin dejarlo pensar demasiado a sus necesidades. Las ocupaciones pastorales no se limitan por otro lado, sólo a la esfera cultural y ritual, sino que empeñan la formación del presbítero en la constante práctica de la caridad, solicitándole una vida sobria, pobre, desinteresada.<sup>7</sup>

Podríamos añadir por nuestra parte una reflexión complementaria.

Con su misma vida Ambrosio ilustra en el modo más claro las distintas instancias de la formación y de la misión del presbítero. Cuanto haya podido incidir este testimonio en la conversión de Agustín, y en fin, en su formación de sacerdote y pastor, resulta en algunos pasos famosos de las *Confesiones*.<sup>8</sup>

Hacía poco que había llegado a Milán - estamos en el otoño del 384 - Agustín, joven catedrático de elocuencia, va a visitar a las distintas autoridades ciudadanas, y encuentra también al Obispo Ambrosio. Nuestra fuente narra que éste lo acogió *satis episcopaliter*. Es un adverbio un poco misterioso: ¿qué entendía decir Agustín? Probablemente que Ambrosio lo acogió con la dignidad propia de un obispo, con paternidad, pero también con una cierta distancia.

Es cierto que Agustín quedó fascinado por Ambrosio; pero es igualmente cierto que un encuentro *cara a cara* sobre aquello que a Agustín principalmente le interesaba, y es decir sobre los problemas fundamentales de la búsqueda de la verdad, fue día a día diferido, a tal punto que alguien pudo afirmar que Ambrosio estuvo muy frío con respecto a Agustín, y que poco o nada él tuvo que ver con su conversión.

Sin embargo Ambrosio y Agustín se encontraron varias veces. Pero Ambrosio hablaba a nivel general, limitándose por ejemplo a realizar elogios sobre Mónica, y felicitando al hijo por tener una madre similar.

Luego, cuando Agustín iba a visitar expresamente a Ambrosio, lo encontraba regularmente empeñado con catervas de personas llenas de problemas, por cuyas necesidades él se prodigaba; o

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 131 s.

<sup>8</sup> Cf. A. PINCHERLE, *Ambrogio ed Agostino*, «Augustinianum» 14 (1974), pp. 385-407; G. BIFFI, *Conversione di Agostino e vita di una Chiesa*, en A. CAPRIOLI-L. VACCARO (curr.), *Agostino e la conversione cristiana* (= Augustiniana. Testi e studi, 1), Palermo 1987, pp. 23-34.

bien, cuando no estaba con ellas (y esto sucedía por muy poco tiempo) o confortaba el cuerpo con lo necesario, o alimentaba el espíritu con lecturas.

Y aquí Agustín hace sus maravillas, porque Ambrosio leía las Escrituras mentalmente, sólo con los ojos. De hecho, en los primeros siglos cristianos la lectura era estrechamente concebida con la finalidad de la proclamación, y el leer a alta voz facilitaba la comprensión incluso de quien leía: que Ambrosio pudiera correr solamente las páginas con los ojos, señala a Agustín admirado una singular capacidad de conocimiento y de comprensión de las Escrituras.

Agustín a menudo se pone aparte, con discreción, para observar a Ambrosio; luego, no osando molestarlo, se va en silencio. “Así”, Agustín concluye, “no me fue nunca posible interpelar el ánimo de aquel santo profeta sobre lo que me interesaba, sino por cuestiones tratables rápidamente. En cambio mis tormentos interiores lo hubieran querido disponible por mucho tiempo para poderlos volcar sobre él; pero nunca sucedía”.<sup>9</sup>

Son palabras muy graves: tanto que tendríamos ganas de dudar sobre la propia solicitud pastora de Ambrosio y de su real atención hacia las personas.

Por mi parte, en cambio, estoy convencido que aquella de Ambrosio con respecto a Agustín era una auténtica estrategia, y que esta representa eficazmente la figura de Ambrosio pastor y formador.

Ambrosio seguramente estaba al corriente de la situación espiritual de Agustín, además porque goza de la confianza y de la plena confianza de Mónica. Sin embargo el Obispo no cree oportuno empeñarse con él en un debate dialéctico, del cual él, Ambrosio, habría podido salir como perdedor...

Así el obispo suspende las palabras, deja hablar a los hechos, y con su praxis afirma el primado del “ser” sobre el “decir” del pastor.

¿Cuáles son estos hechos?

En primer lugar el testimonio de la vida de Ambrosio, entrelazada de oración y de servicio con respecto a los pobres. Y Agustín queda saludablemente impresionado, porque Ambrosio se demuestra *hombre de Dios y hombre totalmente donado al servicio de los fieles*. La oración y la caridad, testimoniadas por este formidable pastor, reemplaza a las palabras y a los razonamientos humanos.

El otro hecho del cual habla Agustín es el testimonio de la Iglesia de Milán. Una Iglesia fuerte en la fe, reunida como un solo cuerpo en las santas asambleas de las cuales Ambrosio es el animador y el maestro, gracias también a los himnos compuestos por él; una Iglesia capaz de resistir a las pretensiones del emperador Valentiniano y de su madre Justina, que en los primeros días del 386 volvieron a pretender la confiscación de una iglesia para las ceremonias de los arrianos.

En la iglesia que tenía que ser confiscada, cuenta Agustín, el pueblo devoto velaba, pronto a morir con el propio obispo. “También nosotros”, y este testimonio de las *Confesiones* es precioso, porque señala que algo se estaba moviendo en lo íntimo de Agustín, “si bien todavía espiritualmente tibios, éramos partícipes de la excitación de todo el pueblo”.<sup>10</sup>

Agustín en fin, incluso no logrando dialogar como habría querido con el Obispo Ambrosio, queda positivamente contagiado por su vida, por su espíritu de oración, por su caridad hacia el prójimo, y por el hecho que Ambrosio se manifiesta *hombre de Iglesia*: lo ve impregnado en la animación de las liturgias, comprende en esto el proyecto valiente de edificar una Iglesia unida y madura.

De este modo Agustín encuentra en el testimonio del Obispo Ambrosio una auténtica “escuela de formación” y un modelo de sacerdote y pastor.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> AGUSTÍN, *Confesiones* 6,4, ed. M. SKUTELLA - H. JUERGENS - W. SCHAUB, BT, Stuttgart 1981, p. 102. Ver también S. AGUSTÍN, *Confesiones*, 2 (libros IV-VI), ed. M. SIMONETTI et alii, Fondazione Lorenzo Valla 1993, pp. 94-99 (comentario, pp. 252-255).

<sup>10</sup> AGUSTÍN, *Confesiones* 9,7, ed. M. SKUTELLA et alii, p. 192.

<sup>11</sup> Sobre la cura de las vocaciones y sobre el ideal sacerdotal de Agustín, por muchos aspectos similares a aquella de Ambrosio, ver últimamente JUAN PABLO II, *Lettera Apostolica «Augustinum Hipponensem»*, «Acta Apostolicae

Sobre un aspecto particular de la búsqueda de G. Coppa se realiza luego una estimulante profundización de J. Janssens, concerniente el tema de la *verecundia* o del “dignitoso comportamiento” en el *De officiis [ministrorum]* de san Ambrosio.<sup>12</sup>

Partiendo de una comparación global entre el *De officiis* de Cicerón y el homónimo tratado ambrosiano, Janssens concentra su análisis en el tema enunciado.

De hecho, ya sea Cicerón que Agustín consideraban la *verecundia* como parte integrante de la formación de los jóvenes, respectivamente de los ciudadanos y de los clérigos. Según Janssens, el valor atribuido por san Ambrosio al decoro externo tiene que ser puesto en relación con su concepción del comportamiento cristiano, caracterizado por verdad y sencillez. Lo importante es ser “desde adentro” hombre veraz y leal, y esto se traduce por consecuencia en un comportamiento decoroso y natural.

Las reglas propuestas por el obispo de Milán no están en función de una apariencia mundana, que aspiraría a esconder la verdadera realidad interior para engañar a los demás: al contrario, ellas contribuyen a poner en plena luz las íntimas riquezas de la persona. Además - si Ambrosio establece para sus clérigos un cierto tipo de comportamiento, y por eso asume las reglas de conducta en uso en el ambiente patricio del tiempo ciceroniano - sin embargo es necesario añadir que él las entiende animadas por un espíritu evangélico. Es el alma, es el espíritu que establecen la naturaleza, la índole de una regla de conducta.

El decoro al cual se refiere Cicerón, que incluye las virtudes fundamentales de la prudencia, justicia, fortaleza, templanza y la misma *sophrosyne* de los griegos, si bien están en la base del tratado ambrosiano, reciben de la inspiración bíblica del santo obispo una particular connotación espiritual, que hace de la *verecundia* un componente esencial en la formación de los clérigos.<sup>13</sup>

### 3. El estudio de los Padres en la formación del presbítero

Al segundo aspecto de la cuestión en examen ha querido responder de modo puntual la reciente *Instrucción* de la Congregación para la Educación Católica *sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal (IPC)*.

El documento - que lleva la fecha del 10 de noviembre de 1989, fiesta de san León Magno - fue presentado en la Sala de prensa Vaticana por Mons. J. Saraiva Martins, Secretario de dicha Congregación. El texto de su intervención, firmado también por el Prefecto, Card. W. Baum, ilustra las fundamentales solicitudes que orientaron la redacción del *IPC*, particularmente la búsqueda de las causas y de los remedios de aquel “menor interés” hacia los Padres que parece haber caracterizado el período post conciliar.

En éste se alude a las aporías de cierta teología, tan replegada sobre las urgencias del momento presente que pierde la relevancia del recurso a la tradición cristiana. También está censurado un enfoque de los Padres que - demasiado confiado en el método histórico-crítico y poco atento a los valores espirituales y doctrinales del magisterio patrístico - termina con revelarse dañino, o hasta hostil, a la plena comprensión de los antiguos escritores cristianos. Pero la más grave responsabilidad está atribuida al “clima cultural contemporáneo dominado por las ciencias naturales, la tecnología y el pragmatismo, en el cual la cultura humanística arraigada en el pasado es

---

Sedis» 79 (1987), pp. 164-167; G. CERIOTTI, *La pastorale delle vocazioni in S. Agostino* (= *Quaerere Deum*, 9), Palermo 1991; A.-G. HAMMAN, *Saint Augustin et la formation du clergé en Afrique chrétienne*, ahora en ID.,

<sup>12</sup> Cf. J. JANSSENS, *La verecundia nel comportamento dei chierici secondo il "De officiis ministrorum" di Sant'Ambrogio*, en S. FELICI (cur.), *La formazione al sacerdozio ministeriale...*, pp. 133-143.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 142 s.

cada vez más marginada”: en muchos casos “hoy parece faltar una verdadera sensibilidad por los valores de la antigüedad cristiana, como también un adecuado conocimiento de las lenguas clásicas”.

En fin, sobre la patrística “se repercuten las tensiones entre lo viejo y lo nuevo, entre apertura y cierre, entre estabilidad y progreso, entre un mundo predominantemente tecnológico y un mundo que sigue creyendo en los valores espirituales del humanismo cristiano”.<sup>14</sup>

Como consecuencia, la puesta en juego es altísima: el “menor interés” hacia los Padres podría hasta ser el síntoma de un culpable compromiso entre la teología corriente y una cultura contaminada por secularismo y tecnologismo.

Así - frente a un documento que va directo al corazón de un debate ya ineludible - la reacción del teólogo y del pastor no puede ser otra que la acogida cuidadosa y agradecida, como delante a un don que se espera desde hace tiempo: un don mucho más precioso, en cuanto no sólo gratifica generosamente a sus destinatarios, sino que al mismo tiempo los compromete a “traficar el talento” recibido, es decir a profundizar el mensaje magisterial, a comprender sus consecuencias, y sobre todo a hacerlo operativo.

Decimos *sobre todo*, porque el peso del mismo documento “está a popa”, en algunas disposiciones conclusivas que revolucionan la enseñanza de la patrística en algunos aspectos.

Como para empezar, ello tendrá que extenderse en el ciclo teológico institucional “como mínimo durante al menos tres semestres con dos horas semanales”.<sup>15</sup> Más en general, como dice Mons. Saraiva Martins “son impuestas claras exigencias ya sea a los alumnos que a los Profesores, para los cual se solicita un curso de preparación específica obtenida en institutos patrísticos especializados. A tal respeto es muy agradable mencionar dos Institutos erigidos a su tiempo en Roma por el Sumo Pontífice Paolo VI: el Pontificio Instituto Superior de Latinidad en la Pontificia Universidad Salesiana y el Instituto Patrístico “Augustinianum” afiliado a la Pontificia Universidad Lateranense. Ambos Institutos desarrollan desde hace tiempo, conforme a sus objetivos, una benemérita actividad científica y formativa, que contribuyó mucho a la exploración y a la divulgación del pensamiento patrístico, y podrá ayudar eficazmente a los Obispos y a otros Superiores eclesiásticos en la aplicación fiel de la presente Instrucción”.<sup>16</sup>

A este punto la Universidad Salesiana y el Pontificio Instituto Superior de Latinidad no podía eximirse de una contribución de estudio original, tendiente a favorecer la recepción de la *IPC* y sus instancias. Precisamente de esta persuasión nació un volumen misceláneo de comentario al texto magisterial.<sup>17</sup>

Este consta de ocho contribuciones firmadas por profesores de la Facultad de Teología y del Instituto de Latinidad (Facultad de Letras cristianas y clásicas) de la Universidad Salesiana.

El libro se abre con una reflexión de E. dal Covolo *sobre la naturaleza de los estudios patrísticos y sus objetivos*, comentando los números 49-52 de la *IPC*. El autor, mientras identifica en el documento “un decidido y calificado paso adelante en el reconocimiento y en la definición de la autonomía disciplinar y metodológica de las investigaciones patrísticas”, sugiere algunas

<sup>14</sup> Cf. «L'Osservatore Romano» 10.1.1990, pp. 1.5.

<sup>15</sup> *IPC* 62, pp. 634 s.

<sup>16</sup> «L'Osservatore...», p. 5.

<sup>17</sup> Cf. E. DAL COVOLO-A.M. TRIACCA (curr.), *Lo studio dei Padri della Chiesa...*. Por su parte El Instituto Patrístico Augustinianum publicó *Lo studio dei Padri della Chiesa nella ricerca attuale*, Roma 1991 (extraído de «Seminarium» n.s. 30 [1990], pp. 327-578): para nuestra investigación es útil especialmente C. CORSATO, *L'insegnamento dei Padri della Chiesa nell'ambito delle discipline teologiche: una memoria feconda di futuro*, *ibidem*, pp. 460-485.

argumentaciones complementarias al texto en examen, con la finalidad de un diálogo más articulado y global con los estudiosos de la antigüedad cristiana.<sup>18</sup>

El sucesivo artículo de F. Bergamelli, que trata sobre el *método en el estudio de los Padres*, continúa el comentario refiriéndose sobre todo a los números 53-56 de la *IPC*, inclusive ampliando el análisis a otras referencias que el documento dedica a la misma cuestión. El autor renuncia por necesidad a un discurso exhaustivo sobre el estatuto epistemológico de los estudios patrísticos, pero ofrece perspectivas y orientaciones fecundas para ampliar y profundizar la reflexión magisterial.<sup>19</sup>

El mismo corte analítico-integrativo es asumido por O. Pasquato en la revisitación de la relación entre *estudios patrísticos* y *disciplinas históricas* delineada sobre todo en la *IPC* en el número 60. En la primera parte la contribución ofrece una mirada sintética sobre el rol global de las ciencias históricas con respecto a las investigaciones patrísticas; la segunda parte, más analítica, considera el aporte peculiar de cada disciplina histórica al estudio de la patrología.<sup>20</sup>

Con respecto a los tres primeros artículos, las intervenciones sucesivas parecen elegir el camino de las reflexiones “al margen” de la *IPC*, o “en ocasión” de ella, sin querer atarse directamente al comentario o a la integración puntual de algunos de sus párrafos.

De tal modo la contribución de A. Amato afronta una problemática portante del documento, aquella del recíproco servicio entre *estudio de los Padres* y *teología dogmática*: en esta resulta delineado de modo vivaz el contexto global dentro del cual debe ser colocado y comprendida la relativa aportación magisterial.<sup>21</sup>

También R. Iacoangeli adopta la misma línea metódica, definiendo la “*humanitas*” clásica como “*praenuntia aurora*” a la enseñanza de los Padres. Su exposición es un apasionado reclamo - equipado de oportunas ejemplificaciones - al estudio de la cultura y de las lenguas clásicas como condición indispensable para un enfoque fecundo al mensaje patrístico.<sup>22</sup>

El mismo discurso sobre *la relevancia de los estudios filológicos y literarios* continúa en el sucesivo artículo de S. Felici: también él reconoce en la competencia lingüística y literaria el instrumento “técnico” para descifrar los escritos de los Padres.<sup>23</sup>

Por su parte A. M. Triacca, considerando *el empleo de los "loci" patrísticos en los Documentos del Concilio Vaticano II*, por un lado identifica en la *lectura Patrum* un insustituible auxilio al *sentire cum Ecclesia*, coherentemente a la disciplina acogida en la liturgia de las horas; por otro lado capta en la misma liturgia una formidable clave de comprensión y asimilación del pensamiento y de la espiritualidad de los Padres, según una instancia acogida y compartida por el magisterio conciliar.<sup>24</sup>

M. Maritano, en fin, delinea *la situación de los estudios patrísticos en el siglo XIX* proporcionando una preciosa guía bibliográfica que – si bien concentrándose predominantemente en el siglo pasado, cuando nuevas situaciones históricas y culturales favorecieron un redescubrimiento de la tradición patrística - se extiende de hecho hasta nuestros días.<sup>25</sup>

---

<sup>18</sup> Cf. E. DAL COVOLO-A.M. TRIACCA (curr.), *Lo studio dei Padri della Chiesa...*, pp. 7-17

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 19-43

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 45-88.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 89-100.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 101-131.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 133-148.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 149-183.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 185-202.

Así los últimos dos estudios concluyen el volumen relanzando la investigación, mientras solicitan al estudioso de valorizar el magisterio reciente de la ciencia y de la historia.

Consideramos que estas ocho contribuciones pueden proporcionar en su conjunto una discreta *radiografía* de algunos rasgos más significativos de la *IPC*.

El volumen en cambio no entra en las cuestiones relativas a la génesis del documento. Señalamos simplemente el hecho que sus tiempos de “incubación” fueron bastante largos, si - como declaró a los periodistas Mons. J. Saraiva Martins - era “desde 1981 que se trabajaba en la redacción de esta Instrucción”. No se puede excluir que “el motivo inmediato de la presentación de la Instrucción”, ofrecido por la asamblea sinodal de septiembre-octubre de 1990, haya sugerido de reducir los tiempos de la redacción definitiva. Se explica quizás así uno de los motivos por los cuales a la “amplia consulta” inicial no siguió una verificación igualmente participada en la elaboración conclusiva del documento.

Contemplando con una mirada de síntesis las perspectivas abiertas por la *IPC*, es necesario reconocer antes que nada que el documento parece claramente proyectado hacia el futuro.

Su fundamental instancia de una renovada incrementación de los estudios patrísticos en la formación sacerdotal podía quizás transcurrir: a través de una elaboración doctrinal más acabada y coherente, la amplitud de las argumentaciones extenderse en dimensiones más amplias e incisivas, el diálogo interdisciplinario hacerse más abierto y global.

Sin embargo el dictado magisterial, vigorosamente orientado hacia las *Disposiciones* conclusivas, otorga a la *IPC* un característico rasgo dinámico.

Desde este punto de vista - creemos - el mismo documento recomienda a los pastores y a los teólogos convergencia operativa y coherencia de decisiones, mientras que deja el terreno abierto a intervenciones crítico-integrativas de su instrumentación teórica.

En tal perspectiva se ubica explícitamente el volumen que hemos presentado.<sup>26</sup>

Pero existe en margen a la *IPC* una ulterior, calificada contribución del Card. P. Laghi, sucesor de W. Baum a la guía de la Congregación para la Educación Católica. Se trata de una ponencia que presentó en la Universidad Salesiana el 31 de octubre de 1991, en el contexto de las manifestaciones científicas de “lanzamiento” de la *Corona Patrum*, la prestigiosa colección turinés de textos patrísticos.<sup>27</sup>

Es oportuno resumir aquí los pasos salientes.<sup>28</sup>

El Card. Laghi afirma ante todo que la instrucción, mientras promueve y sustenta el compromiso del estudio y de la investigación en el campo de la patrística, mira también más allá de sus confines, persiguiendo objetivos más generales. Ella en efecto se dirige no solamente a los patrólogos, sino a todo los teólogos, invitándolos a ofrecer a los futuros presbíteros una preparación cultural sana y posiblemente completa: justamente los estudios patrísticos, observa el Card. Laghi, pueden ofrecer a los sacerdotes una ayuda válida para realizar la síntesis de su saber teológico.

<sup>26</sup> Cf. E. DAL COVOLO-A.M. TRIACCA (curr.), *Lo studio dei Padri della Chiesa...*, pp. 3-6. Ver también la amplia recensión de G. CREMASCOLI en «La Civiltà Cattolica» 143 (1992) III, pp. 448 s.

<sup>27</sup> Cf. E. DAL COVOLO, *Corona Patrum: recenti e prossime pubblicazioni nel progresso delle ricerche patristiche italiane*, «Ricerche Teologiche» 1 (1990), pp. 207-219; ID., *La «Corona Patrum»: un contributo al progresso degli studi patristici in Italia*, «Filosofia e Teologia» 6 (1992), pp. 321-330; ID., *I Padri della Chiesa e la cultura odierna. In margine a due convegni sugli studi patristici*, «La rivista del clero italiano» 73 (1992), pp. 221-231.

<sup>28</sup> Cf. P. LAGHI, *Riflessioni sulla formazione culturale del sacerdote in margine all'istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa*, en E. DAL COVOLO (cur.), *Per una cultura dell'Europa unita. Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, Turín 1992, pp. 77-86.

De este modo la *IPC* invita a los estudiantes de teología a la escuela de los Padres, una escuela que apunta siempre a lo esencial. «Como expresa a tal propósito Yves-Marie Congar, la tradición patristica “no es disociante, es en cambio síntesis, armonización. No procede de la periferia aislando aquí y allá algunos textos, al contrario trabaja desde lo interno, conectando todos los textos al centro y disponiendo los detalles según su referencia a lo esencial”. La Tradición patristica “es pues generadora de totalidad, de armonía y de síntesis. Ella vive y hace vivir del sentido de conjunto del designio de Dios, a partir del cual se distribuye y se comprende la arquitectura de lo que Ireneo llama sistema o *oikonomi*”». <sup>29</sup>

Pero es obvio que los estudiantes de teología no tendrán que conformarse con las simples indicaciones de los patrólogos para asimilar una tal actitud y hábito espiritual, sino que tendrán que entrar en una familiaridad cada vez más íntima con las obras patristicas. Poniéndose sobre este sendero, ellos aprenderán a captar con más facilidad el núcleo esencial de la teología cristiana. La unidad del saber teológico - como de cada saber - es una meta muy alta, que cuesta fatiga y que puede ser alcanzada sólo en la conciencia de la verdadera naturaleza y misión de la misma teología. <sup>30</sup> Muy oportunamente el número 16 de la *IPC* menciona un célebre paso de la carta que Pablo VI escribió en el 1975 al Card. M. Pellegrino en el centenario de la muerte de J. - P. Migne. Allí se lee entre otros: “El étude des Pères, de un grandes utilité pour tous, apparaît de un impérieuse nécessité pour ceux aquí ont à coeur los renouvellement théologique, pastoral et spirituel promu par los récent le Curte, et aquí veulent y coopérer”. <sup>31</sup>

Pero hay otro motivo, continúa el Card. Laghi, por el cual los Padres son maestros de formación sacerdotal. Ellos en efecto, que eran en gran parte obispos expertos y plenamente entregados al ministerio, ofrecen a los alumnos óptimos ejemplos e impulsos para su preparación a la misión de pastores. La dimensión pastoral, subrayada fuertemente por el Vaticano II, es un elemento formativo a la cual se da hoy una gran importancia, y que apasiona los candidatos al sacerdocio. Pero a menudo tal entusiasmo se transforma en activismo unilateral, pobre en motivaciones y en contenidos teológicos, contrastando con aquel sublime ideal pastoral personificado por los Padres de la Iglesia. Los más conocidos escritos patristicos dedicados al sacerdocio, como por ejemplo *el Diálogo sobre el sacerdocio* de Juan Crisóstomo o *la Regla Pastoral* de Gregorio Magno, desvelan el verdadero corazón de los pastores, quienes, mientras se inclinan hacia todas las necesidades espirituales de las almas, tratan de elevarlas al alto grado de perfección evangélica, no descuidando las dificultades y las necesidades materiales en las que se encuentran.

Para escapar del peligro de un aplastamiento horizontalista, el candidato al sacerdocio y cada sacerdote tienen que aprender de los Padres cómo estar en este mundo y no ser de este mundo; como ser profundamente humanos y al mismo tiempo sobrenaturales, verdaderos hombres de Iglesia. En esta concepción grandiosa del ministerio pastoral se comprenden las vivas preocupaciones de los Padres por la unidad de la Iglesia (es lo que llamaríamos hoy el problema ecuménico); los esfuerzos por la inserción del cristianismo en el ámbito cultural grecorromano (el problema misionero de la inculturación), y las incansables solicitudes para aliviar la suerte de los oprimidos y de los pobres (el problema social).

De acuerdo con las líneas pastorales indicadas anteriormente, concluye el Card. Laghi, traslucen la teología cristocéntrica de los Padres, que sustenta y alimenta todo su ministerio sagrado. De esto deriva un fúlgido ejemplo para la preparación de los futuros sacerdotes, quienes, para llegar

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 83 s

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 84

<sup>31</sup> PABLO VI, *Carta a Su Eminencia el Cardenal Michele Pellegrino por el centenario de la muerte de J.P. Migne*, «Acta Apostolicae Sedis» 67 (1975), p. 471.

a ser buenos pastores de almas, tienen que poner en el fundamento de su apostolado una sana teología y una profunda vida espiritual.<sup>32</sup>

Por mi parte, creo que las solicitudes de la *IPC* para una renovación de los estudios patrísticos en la formación sacerdotal son numerosas y bien fundamentadas.

Me conformo al respeto con una simple referencia, suficiente sin embargo para dar una idea del rápido cambio de perspectivas que sucedió en estos últimos años.

Todavía al inicio de los años Cincuenta el Card. M. Pellegrino se lamentaba que a las investigaciones de teología patrística les “faltaba una adecuada base filológica y una sólida impostación histórica”, que a menudo se reemplazaba con “un más cómodo esquematismo doctrinal”, “sugerido por desarrollos del pensamiento teológico” frecuentemente extraños a la mentalidad de los Padres.<sup>33</sup>

M. Pellegrino denunciaba así aquella “servitud” de la patrística con respecto a la dogmática, que caracterizaba las *curricula* teológicas de los años Cincuenta y Sesenta. Ordinariamente el estudio de los Padres no constituía en ellas una disciplina autónoma. También se aseguraba una exposición más o menos amplia de las doctrinas patrísticas, pero siempre con rigurosa dependencia de los tratados dogmáticos en examen. De este modo muy raramente los escritores eclesiásticos podía parecer para los estudiantes personas reales, integradas en un propio contexto histórico-cultural. El riesgo evidente era el de un “aplastamiento” de la reflexión teológica y de una indebida absolutización del modelo de teología que estaba en la base de los tratados dogmáticos: a tal modelo - como a un “lecho de Procuste” – era adaptada la lectura de los Padres.<sup>34</sup>

De frente a semejante contexto, la *IPC* inaugura - como ya se ha dicho - un tipo de “revolución copernicana”, si es cierto que la patrística estaba incluida entre las disciplinas principales de la *curricula* formativa, para enseñar aparte, con su método y su materia, “por al menos tres semestre con dos horas semanales.”<sup>35</sup>

#### 4. Conclusiones provisionarias

---

<sup>32</sup> Cf. P. LAGHI, Riflessioni sulla formazione culturale del sacerdote..., p. 86.

<sup>33</sup> Cf. M. PELLEGRINO, Un cinquantennio di studi patristici in Italia, «La scuola cattolica» 80 (1952), pp. 424-452 (reeditado en ID., Ricerche patristiche, 2, Turín 1982, pp. 45-73). Ver también ID., Il posto dei Padri nell'insegnamento teologico, «Seminarium» 18 (1966), p. 894; E. DAL COVOLO, I Padri della Chiesa negli scritti del salesiano don Giuseppe Quadrio, «Ricerche storiche salesiane» 9 (1990), p. 443; ID., Fra letteratura cristiana antica e teologia: lo studio dei Padri, «Ricerche Teologiche» 2 (1991), pp. 45-56; ID., Un'intervista al prof. Manlio Simonetti, ibidem, pp. 139-144.

<sup>34</sup> Cf. ID., I Padri della Chiesa..., p. 443. También M. PELLEGRINO, Un cinquantennio..., señalaba entre los síntomas de una renovación ahora actual el hecho que ya alrededor de los años Cincuenta la enseñanza de la patrología era introducida como disciplina autónoma en varios Seminarios. Según A. MARRANZINI, La teologia italiana dal Vaticano I al Vaticano II, en Bilancio della teologia del XX secolo, 2. La teologia del XX secolo, Roma 1972, p. 104, «los progresos de los estudios bíblicos y patrísticos después de la segunda guerra mundial se resienten en los tratados dogmáticos, escritos la mayor parte en latín pero que difieren bastante de los anteriores a la guerra». Marranzini identifica las características de la renovación en la “mejor conciencia de la exégesis, de la patrística y del método histórico” y “en la mayor preocupación de hacer resaltar el valor vital de los dogmas y de indicar la relación entre la perenne verdad cristiana y las actitudes espirituales de los hombres” (ibidem).

<sup>35</sup> Cf. arriba, nota 16 y contexto.

Es evidente que los documentos magisteriales presentados – particularmente la *ICP* y la *PDV* – consideran a los Padres de la Iglesia como maestros insustituibles en la formación intelectual, espiritual y pastoral de los futuros presbíteros.<sup>36</sup>

Creo aún más que sobre todo a los ministros de la Iglesia van referidas las palabras con las cuales Benito invitaba a los monjes a la lectura de los santos Padres, ya que - explica - sus enseñanzas pueden conducir “al grado más alto de la perfección.”<sup>37</sup>

## SEGUNDO CAPÍTULO

### La tradición antioqueña: desde Ignacio a Juan Crisóstomo<sup>38</sup>

#### 1. Introducción

En este y en el próximo capítulo me propongo presentar algunos textos patrísticos relativos a la formación sacerdotal.

Me limito a algunos ejemplos, entre los muchos posible,<sup>39</sup> refiriéndome en este capítulo a la “tradición antioqueña” y en el próximo a la “tradición alejandrina.”

Se trata de una elección que pone un poco de orden a la exposición, y que por otro lado ayuda a superar la imagen de una “teología de los Padres” rígida y compacta como un monolito. De hecho la variedad de las antiguas “escuelas” de Antioquia, de Alejandría, de Edesa... y de las correspondientes raíces histórico-culturales determina en los textos patrísticos posiciones y sensibilidades diferentes.

Son bien conocidas las orientaciones de las antiguas tradiciones de Antioquia y de Alejandría.

Por una parte Antioquia parece encarnar las características más evidentes del llamado “materialismo” asiático, defensor ‘del pie de la letra’ en exégesis y de la humanidad del Hijo en

---

<sup>36</sup> «Los Padres pueden, por la riqueza de su pensamiento teológico, por su profunda espiritualidad y por su sensibilidad pastoral, contribuir en modo eficaz, también en nuestro tiempo, a una sólida formación de los futuros presbíteros»: J. SARAIVA MARTINS, Lo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale, «L'Osservatore Romano» 13.6.1992, p. 5 (reeditado en Vi darò pastori secondo il mio cuore... Testo e commenti [= Cuadernos de «L'Osservatore Romano», 20], Ciudad del Vaticano 1992, p. 302); Cf. ID., Gli studi teologici secondo gli orientamenti del Magistero. Loro funzione nella preparazione al presbiterato, «Seminarium» n.s. 32 (1992), pp. 330-345, allí donde se indican «las razones que nos inducen a estudiar y a enseñar las obras de los Padres» en la formación sacerdotal (ibidem, p. 333); ID., I Padri della Chiesa nella ricerca teologica attuale, «Seminarium» n.s. 33 (1993), pp. 272-285. Ver además P. MELONI, Lo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale, en Theologica. Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 2, Cagliari 1993, pp. 85-94; C. DAGENS, Une certaine manière de faire de la théologie. De l'intérêt des Pères de l'Église à l'aube du IIIe millénaire, «Nouvelle Revue Théologique» 117 (1995), pp. 65-83.

<sup>37</sup> BENEDETTO, Regula 73,2, ed. A. DE VOGÜÉ-J. NEUFVILLE, SC 182, Paris 1972, p. 672

<sup>38</sup> Bibliografía de base: L. PADOVESE, I sacerdoti dei primi secoli. Testimonianze dei Padri sui ministeri ordinati, Casale Monferrato 1992; F. RODERO, El sacerdocio en los Padres de la Iglesia. Grandeza, Pequeñez y Ascesis. Antología de Textos, Madrid 1993; G. HAMMANN, L'amour retrouvé. La diaconie chrétienne et le ministère de diacre du christianisme primitif aux réformateurs protestants du XVIe siècle (= Histoire), Paris 1994.

<sup>39</sup> Una lista de los más importantes textos patrísticos relativos a la santidad, a la cual el presbítero está llamado, se encuentra por ejemplo en A. TRAPÉ, Il sacerdote uomo di Dio al servizio della Chiesa. Considerazioni patristiche (= Collana Studi Agostiniani, 1), Roma 1985<sup>2</sup>, pp. 41-42.

crisología; mientras Alejandría parece acoger las dos instancias - respectivamente complementarias - de la alegoría en exégesis y de la divinidad del Verbo en crisología.<sup>40</sup>

## 2. de las *Cartas de Ignacio* (+ 107)<sup>41</sup>

Es común considerar a Luciano, maestro de Arión como el fundador de la “escuela” de Antioquia.

Pero ya Ignacio en la primera mitad del siglo II anticipa algunas características de ésta, sobre todo en el fuerte realismo de las referencias a la humanidad de Cristo. Él “es *realmente* de la estirpe de David”, escribe Ignacio a los habitantes de Esmirna, “*realmente* ha nacido de una virgen..., *realmente* fue clavado por nosotros”.<sup>42</sup>

Ignacio también emplea el mismo realismo cuando se refiere a la Iglesia. En particular alude varias veces a la jerárquica eclesiástica, hablando de los obispos, de los presbíteros y de los diáconos.<sup>43</sup>

“Es bueno para ustedes”, escribe a los Efesinos, “proceder juntos de acuerdo con el pensamiento del obispo, que ya lo hacen. En efecto vuestro presbiterio, justamente famoso, digno de Dios, está tan armónicamente unido al obispo como las cuerdas a la cítara. Por ello en vuestra concordia y en vuestro amor sinfónico, Jesucristo es cantado. Y así vosotros, uno a uno, se convierten en coro, para que en la sinfonía de la concordia, después de haber tomado el tono de Dios en la unidad, canten a una sola voz”.<sup>44</sup> Y después de haber recomendado a los habitantes de Esmirna de no “hacer nada de aquellas cosas que conciernen a la Iglesia sin el obispo”,<sup>45</sup> confía a Policarpo: “Yo ofrezco mi vida por los que se sometieron al obispo, a los presbíteros y a los diáconos. Que yo pueda con ellos tener parte con Dios. Trabajen juntos unos por los otros, luchan juntos, corran juntos, sufran juntos, duerman y despiértense juntos como administradores de Dios, sus asesores y siervos. Traten de gustar a aquel por quien militan y de quien reciben la merced. Que

<sup>40</sup> Para una profundización de las cuestiones Cf. E. DAL COVOLO (cur.), Storia della teologia, 1. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle, Boloña-Roma 1995, pp. 181-203 («Esegesi biblica e teologia tra Alessandria e Antiochia») y p. 520, nota 11. En particular sobre «teología antioqueña» Cf. D.S. WALLACE-HADRILL, Christian Antioch. A study of Early Christian Thought in the East, Cambridge 1982; S. ZINCONI, Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno (Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto) (= Quaderni di studi e materiali di storia delle religioni, 1), L'Aquila-Roma 1988.

<sup>41</sup> Una buena introducción a Ignacio es la de F. BERGAMELLI en G. BOSIO - E. DAL COVOLO - M. MARITANO, Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli I e II (= Strumenti della Corona Patrum, 1), Turín 1995<sup>3</sup>, pp. 88-106 (con bibliografía). Para el argumento que nos interesa ver además C. RIGGI, Il sacerdozio ministeriale nel pensiero di Ignazio di Antiochia, en S. FELICI (cur.), La formazione al sacerdozio ministeriale..., pp. 39-57; M. SIMONETTI, Presbiteri e vescovi nella chiesa del I e II secolo, «Vetera Christianorum» 33 (1996), pp. 115-132.

<sup>42</sup> IGNAZIO, Smirnesi 1,1, ed. P.T. CAMELOT, SC 10, París 1969<sup>4</sup>, p. 132.

<sup>43</sup> También J. COLSON, Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile. Étude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Église primitive (= Théologie historique, 4), París 1966 – que también ve «dans le Corpus ignacien la tendance à "spiritualiser" les valeurs culturelles et sacerdotales» (ibidem, p. 332) -, debe reconocer que el culto cristiano se encarna con hechos «dans une société, dirigée par une hiérarchie fortement constituée, qui en est l'organisme visible» (ibidem, p. 334).

<sup>44</sup> ID., Efesios 4,1-2, p. 60.

<sup>45</sup> ID., Smirnesi 8,1, p. 138.

ninguno entre ustedes sea encontrado desertor. Que el bautismo de ustedes permanezca como un escudo, la fe como un yelmo, la caridad como una lanza, la paciencia como una armadura”.<sup>46</sup>

Se puede captar en las *Cartas* de Ignacio un tipo de dialéctica constante y fecunda entre dos aspectos característicos de la experiencia cristiana: seguramente la estructura jerárquica de la comunidad eclesial, de la que ya hemos hablado, pero también la unidad fundamental que liga entre ellos a todos los fieles en Cristo.

Por consiguiente, no existe la posibilidad de una oposición de los roles.<sup>47</sup> Al contrario, la insistencia sobre la comunión y sobre la reciprocidad de los creyentes, continuamente reformulada a través de imágenes y analogías (la cítara, las cuerdas, la entonación, el concierto...), se presenta como la implicación conciente de la común identidad de los fieles, prescindiendo del hecho que sean ministros ordenados o no.

Por otra parte, es evidente la responsabilidad de los diáconos, de los presbíteros y de los obispos en la edificación de la comunidad.<sup>48</sup>

Vale sobre todo para ellos la invitación al amor y a la unidad. “Sean una cosa sola”, escribe Ignacio a los Magnesianos retomando la oración de Jesús en la última cena: “Una única súplica, una única mente, una única esperanza en el amor... Acudan todos a Jesucristo como al único templo de Dios, como al único altar: él es uno, y procediendo del único Padre, quedó unido a Él, y a Él regresó en la unidad”.<sup>49</sup>

Ignacio no expresa las instancias formativas en relación a los ministros sagrados. Pero éstas no son por ello menos evidentes. Se vea por ejemplo el paso de la *Carta* a los Trallianos donde el obispo, recogiendo la enseñanza de *Hechos* 6 (la ordenación de los primeros diáconos), explica francamente: “Los diáconos, que están al servicio de los misterios de Jesucristo, tienen que tratar de hacerse aceptar de todas maneras por todos. Ellos no son (simples) siervos de las comidas y de las bebidas, sino que son servidores (*huperétai*: literalmente “remadores”) de la Iglesia y de Dios. Estén lejos de cualquier reproche como del fuego”.<sup>50</sup>

Se puede confrontar útilmente este paso de Ignacio con *el identikit* del diácono que emerge de la narración de los *Hechos*.

Los diáconos, se dice allí, son hombres “de buena fama” o mejor “gente de probado testimonio” (*martyrouménoi*: *Hechos* 6,3). Como se puede ver, la palabra usada se enlaza con el término “mártir”. Podríamos decir que el diácono tiene que ser en todo caso un “mártir”, en el sentido que el testimonio de su diaconía no puede detenerse nunca, a costo - si fuera necesario - de la propia vida. En este sentido Ignacio dice que los diáconos son siervos de la Iglesia y de Dios.

En segundo lugar, según a los *Hechos*, el diácono debe ser “pleno de Espíritu y sabiduría” (6,3). Se trata de una sabiduría que viene de Dios: es la “sabiduría del Espíritu”, que pide profunda intimidad con el Señor. Pues, el servicio de la caridad - el llamado “servicio de las mesas”, al cual los diáconos están destinados - presupone siempre la primacía de la dimensión espiritual en su vida.

---

<sup>46</sup> ID., *Policarpo* 6,1-2, pp. 150-152.

<sup>47</sup> Cf. E. DAL COVOLO, *Sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune. La rilettura patristica di 1 Petri 2,9 nell'attuale dibattito sulle origini della distinzione gerarchica*, en S. FELICI (cur.), *La formazione al sacerdozio ministeriale...*, pp. 255-266.

<sup>48</sup> Cf. E. DAL COVOLO, *Ministeri e missione alle origini della Chiesa*, en E. DAL COVOLO-A.M. TRIACCA (curr.), *La missione del Redentore. Studi sull'Enciclica missionaria di Giovanni Paolo II*, Leumann (Turín) 1992, pp. 123-136.

<sup>49</sup> IGNAZIO, *Magnesiani* 7,1-2, pp. 84-86.

<sup>50</sup> ID., *Tralliani* 2,3, p. 96.

Para volver a las palabras de Ignacio, ellos no son simples distribuidores de comidas y de bebidas, sino que están al servicio de los misterios de Jesucristo. Si un ministro no se forma en la contemplación de los santos misterios de Cristo, hasta a alcanzar “la unidad” con él, no puede ejercer el ministerio auténtico de la caridad y no “lleva adelante” la Iglesia de Dios.

### 3. Juan Crisóstomo (+ 407)<sup>51</sup>

Nos detenemos ahora en otro Padre antioqueño, místicamente enamorado del sacerdocio.

Antes de cualquier otra consideración, quisiera presentar al pastor en acción, “tomado en la brecha” de su ministerio.

Me refiero a las célebres *Homilías sobre Mateo*, y al modo en que Crisóstomo afrontaba pastoralmente problemas candentes como el de la riqueza y de la pobreza en la comunidad cristiana de Antioquia.

Las homilías de Crisóstomo (alrededor del 350 – 407) *Sobre el evangelio de Mateo* constituyen para nosotros el comentario más antiguo y completo del primer evangelio. Además representan un significativo testimonio de aquella actividad homilética que habría asegurado a Crisóstomo el máximo reconocimiento entre los oradores eclesiásticos. Remontan a los años 386 - 397 – es decir entre la ordenación sacerdotal en Antioquia y la elección a la cátedra patriarcal de Constantinopla - período en el cual Crisóstomo fue llamado a cumplir muchos encargos de predicación en las más importantes iglesias antioqueñas. Estos encargos eran particularmente aptos para Juan que, después de una experiencia monástica y eremítica, había abrazado el sacerdocio por una irresistible *vocación pastoral*<sup>52</sup>, y que especialmente a través de la predicación de las Escrituras apuntaba a realizar tal vocación: coherentemente su predicación y su exégesis - fieles a las fundamentales direcciones de la “escuela antioqueña” - parecen singularmente sensibles a las condiciones concretas, a los problemas y a las necesidades también materiales de los destinatarios.

En particular - en la Antioquia de la segunda mitad del siglo IV, donde enormes eran las desigualdades sociales y económicas, a causa de las guerras, del latifundismo, del capitalismo, del inicuo régimen fiscal... - Crisóstomo es estimulado continuamente a tratar los muchos problemas generados por la copresencia de ricos y pobres dentro de la comunidad:<sup>53</sup> ¡pensar que sólo en las homilías *Sobre el evangelio de Mateo* el tema recurre no menos de cien veces!

Ahora bien, queremos escuchar al “*pastor sobre la brecha*” leyendo algunos pasos de su quincuagésima homilía *Sobre el evangelio de Mateo*.<sup>54</sup>

La homilía en su conjunto comenta el *perikopé* conclusivo de *Mateo* 14: pero el último versículo del capítulo - donde se lee que los habitantes de Genesaret llevaron a Jesús a sus enfermos

<sup>51</sup> Para una buena introducción a Crisóstomo, Cf. O. PASQUATO en G. BOSIO - E. DAL COVOLO - M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli III e IV* (= Strumenti della Corona Patrum, 3), Turín 1995<sup>2</sup>, pp. 390-435 (con bibliografía).

<sup>52</sup> Cf. O. PASQUATO, *Ideale sacerdotale e formazione al sacerdozio del giovane Crisostomo: evoluzione o continuità?*, en S. FELICI (cur.), *La formazione al sacerdozio ministeriale...*, pp. 59-93.

<sup>53</sup> Cf. S. ZINCONI, *Ricchezza e povertà nelle omelie di Giovanni Crisostomo*, L'Aquila 1973, y ahora A. OLIVAR, *I poveri alle porte delle chiese nella predicazione del IV secolo*, en E. MANICARDI - F. RUGGIERO (curr.), *Liturgia ed evangelizzazione nell'epoca dei Padri e nella Chiesa del Vaticano II. Studi in onore di Enzo Lodi*, Boloña 1996, pp. 219-235.

<sup>54</sup> Cf. E. DAL COVOLO, *I Padri della Chiesa e la Sollicitudo Rei Socialis*, in M. TOSO (cur.), *Solidarietà. Nuovo nome della pace. Studi sull'Enciclica Sollicitudo Rei Socialis di Giovanni Paolo II*, Leumann (Turín) 1988, pp. 15-27.

“rogándole que los dejara tocar tan sólo los flecos de su manto” (*Mateo* 14,36) - permite a Crisóstomo una ampliación parenética sustancialmente autónoma, que ocupa sólo ella la segunda mitad de la homilía.

La ampliación se justifica gracias al contexto de la liturgia eucarística, donde se coloca la homilía: “Toquemos también nosotros los flecos de su manto”, invita Crisóstomo; “aún más, si queremos, tenemos a Cristo todo entero. Su cuerpo en efecto ahora está aquí adelante de nosotros.” Y continúa: “Crean que también ahora existe aquella mesa, donde también Jesús se sentó”.<sup>55</sup>

Según Crisóstomo, tal certeza de fe interpela de modo decisivo la responsabilidad de los fieles, ya que la participación a la mesa del Señor no permite incoherencias de ningún tipo: “¡Que ningún Judas se siente en vuestra mesa!”, exclama el homilético. Y no es un criterio suficiente de dignidad aquel de presentarse a la mesa con vaso de oro: “no era de plata aquella mesa, ni de oro el cáliz del cual Cristo dio su sangre a los discípulos... ¿Quieres honrar el cuerpo de Cristo? No permitan que él esté desnudo: y no lo honren aquí en iglesia con tejidos de seda, para luego tolerar, afuera de aquí, que él mismo muera por el frío y la desnudez. Quien dijo: “Éste es mi cuerpo”, también dijo: “me habéis visto hambriento, y no me habéis nutrido;” y: “Lo que no habéis hecho a uno de estos pequeños, no lo han hecho a mí.” Aprendamos pues a ser sabios, y a honrar a Cristo como él quiere, gastando las riquezas para los pobres. Dios no necesita enseres de oro, sino de almas de oro. ¿Qué ventaja hay si su mesa está llena de cálices de oro, cuando él mismo muere de hambre? ¡Primero sacia a él hambriento, y luego con el superfluo ornarás su mesa!”.<sup>56</sup>

Las expresiones citadas son suficientes para demostrar la plena identificación de Cristo con el indigente. Crisóstomo en efecto es bien consciente que, antes de cualquiera aclaración ulterior, vale la declaración de principio: quien sirve al pobre sirve a Cristo, quien rechaza al pobre rechaza a Cristo. En esto seremos juzgados (*Mateo* 25,31-46). Pero Crisóstomo es también conciente que este amor hacia el próximo - para que sea realmente el de Jesús - tiene que nutrirse de la comunión con Dios, de su amor por nosotros.

En su predicación el obispo subraya con insistencia la íntima relación entre el mandamiento del amor y la vida de Dios. El auténtico testigo de la caridad tiene que poder decir, junto al apóstol Juan: “lo que hemos contemplado (o sea el Verbo de la vida) es lo que les anunciamos” (1 Juan 1-4).

En otras palabras, para crecer en la caridad auténtica, los fieles, y a mayor razón los ministros ordenados, tienen que *conocer* a Jesús, entrar en profunda intimidad con él.<sup>57</sup>

Una vez más, el discurso regresa a la “dimensión contemplativa” del presbítero y a la calidad de su encuentro con el Señor en la Palabra y en los sacramentos.

En esta misma perspectiva puede ser también leído el famoso *Diálogo* con Basilio, compuesto alrededor del 390,<sup>58</sup> donde Juan Crisóstomo habla del “ejemplo” y de la “palabra” como fármacos del presbítero: “Los que curan los cuerpos de los hombres,” escribe, “tienen a disposición

<sup>55</sup> JUAN CRISÓSTOMO, *Sul vangelo di Matteo* 50,2-3, PG 58, c. 507.

<sup>56</sup> *Ibidem* 50,3-4, PG 58, cc. 508-509.

<sup>57</sup> Se vea por ejemplo la cuadragésima homilía *Sobre el evangelio de Juan*: «Para ser un solo cuerpo no sólo por la caridad, sino también en realidad, es necesario que nos unamos a su carne; que se realiza a través de la comida, que él nos dio como signo del gran amor que tiene por nosotros. Se compenetró en nosotros, al punto de construir un único cuerpo justamente por esta razón; para que fuéramos una sola cosa con él, como una sola cosa es el cuerpo unido a la cabeza. Este es el signo del más grande amor » (ID., *Sul vangelo di Giovanni* 46,3, PG 59, c. 260).

<sup>58</sup> Ver por ejemplo JUAN CRISÓSTOMO, *Dialogo sul sacerdozio* a cargo de G. Falbo (= *Già e non ancora pocket*, 33), Milán 1978; F. MARINELLI, *La carta del prete. Guida alla lettura del «Dialogo sul sacerdozio» de San Juan Crisóstomo*, Roma 1986; y sobre todo M. LOCHBRUNNER, *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus* (= *Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte*, 5), Bonn 1993.

una cantidad de fármacos... En nuestro caso, además del ejemplo, no hay otro instrumento u otro método para curar más allá de la enseñanza que se realiza con la palabra”.<sup>59</sup>

En el mismo *Diálogo* Crisóstomo habla del sacerdocio como de “una vida hecha de coraje y dedicación”, porque el ministerio del (verdadero) pastor no conoce los confines estrechos del interés personal, pero abunda a ventaja de todo el rebaño.<sup>60</sup>

Para Crisóstomo la cura del rebaño es el “signo del amor”, es la prueba concreta que el ministro ama realmente al Señor: “Si me quieres, apacientas mis ovejas...”

En aquella ocasión, observa Crisóstomo, el maestro le pregunta al discípulo si lo amaba no para saberlo él mismo: ¿por qué nunca habría debido hacerlo, él que escruta y conoce el corazón de todos?. Tampoco “quería demostrarnos cuanto Pedro lo amaba: esto ya era conocido a través de muchos otros hechos; pero quiso demostrar cuánto él (el Señor), amaba a su Iglesia, y enseñar a Pedro y a todos nosotros cuánto cuidado deberíamos prodigar en esta obra”.<sup>61</sup>

Y justamente aquí reside la incolmable diferencia entre el “mercenario” y el “pastor”: “El buen Pastor da su vida por las ovejas”. (Juan 10,11).

#### 4. Conclusiones provisionarias

Se tiene la impresión que ya sea Ignacio que Juan insistan más sobre la identidad y la misión del presbítero y no tanto sobre el itinerario de su formación. En la mayor parte de los casos, de hecho, las instancias formativas sólo quedan implícitas.

En ambos Padres, en todo caso, hemos podido notar un fuerte énfasis sobre la necesaria *unidad* del presbítero con Cristo.

Para ambos Antioqueños, además, *unidad perfecta con Cristo y dedicación total al rebaño* no se presentan simplemente dos características constitutivas del presbítero (a las cuales, de consecuencia, tendrá que se constantemente orientado cada itinerario de formación sacerdotal). Ellas constituyen una única realidad. Son como las dos caras de una misma moneda. Una hace verdadera la otra, y no debería existir un sacerdote que tenga una sin la otra. Para el presbítero la dedicación total al rebaño es el signo de su unidad con Cristo; por otro lado la plena dedicación al rebaño lo empeña “a acudir” continuamente “a Jesucristo como el único templo de Dios, como el único altar”.

En último análisis, el “realismo” de los Padres antioqueños invita al presbítero a una síntesis progresiva entre *configuración a Cristo* (intimidad, unión con él) y *dedicación pastoral* (misión, servicio a la Iglesia y al mundo) hasta que a través de una dimensión hable la otra, y los ministros no se reduzcan nunca a “*simples distribuidores*”, sino que sean “*auténticos testigos*” de los misterios de Cristo y de su Iglesia.

### TERCER CAPÍTULO

---

<sup>59</sup> JUAN CRISÓSTOMO, *Diálogo sul sacerdozio* 4,3,5-13, y. A.M. MALINGREY, SC 272, París 1980, pp. 248-250.

<sup>60</sup> *Ibidem* 2,4,51-64, pp. 116-118: la referencia es sobre todo a la locución *ghennáia psyché*, en la riqueza semántica que el adjetivo asume en el vocabulario cristiano y en el de Crisóstomo en particular (Cf.. *ibidem*, p. 117, nota 3).

<sup>61</sup> *Ibidem* 2,1,35-40, p. 102.

## La tradición alejandrina: Orígenes <sup>62</sup>

### 1. Introducción

Continuamos la presentación y el comentario de algunos textos patrísticos relativos a la formación sacerdotal. Ahora me refiero a la llamada “tradición alejandrina”.

Alejandría - ya lo hemos dicho - parece acoger dos instancias complementarias con respecto de la tradición antioqueña, es decir la *alegoría en exégesis* y la *valorización de la divinidad del Verbo en cristología*. En general, Alejandría está bien lejos del llamado “materialismo” asiático, del que se hablaba en el segundo capítulo: esto parece evidente también en ámbito eclesiológico y, en particular, en la concepción del ministerio ordenado.<sup>63</sup>

Para ilustrar las orientaciones alejandrinas sobre el tema de la formación sacerdotal, sólo me limito a uno ejemplo, sin embargo máximamente representativo: me refiero a Orígenes, sobre todo a sus *Homilías sobre el Levítico*, pronunciadas a Cesarea de Palestina entre el 239 y el 242. Estamos ya a pocos años de la grave crisis que - a causa de la ordenación sacerdotal, a él otorgada a alrededor del 231 por los obispos de Cesarea y de Jerusalén a escondidas del obispo de Alejandría - opuso Orígenes a su ordinario Demetrio. La crisis quedó abierta, y causó precisamente el traslado de Orígenes a Cesarea.

Herederos de la tradición alejandrina en Occidente - sobre todo en ámbito exegético - es Ambrosio, obispo de Milán (+ 397)<sup>64</sup>. Pero de Ambrosio y de Agustín, su “discípulo”, hemos ya hablado en el primer capítulo. De todos modos, para completar el discurso, envío nuevamente a la ponencia del padre Janssens, a su tiempo citado, sobre la *verecundia* (o sobre el “digno comportamiento”) de los clérigos en el tratado ambrosiano *De officiis [ministorum]*.<sup>65</sup>

### 2. Orígenes (+ 254)<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> Bibliografía de base: ver arriba, nota 39.

<sup>63</sup> Naturalmente se trata de acentuaciones, no de enseñanzas unilaterales y exclusivas, como demuestra por ejemplo el hecho que Orígenes, maestro de la alegoría y de la interpretación espiritual de la Biblia, es estudioso como los demás pero atento a la letra del texto sagrado. Para una profundización de las cuestiones envío nuevamente a E. DAL COVOLO (cur.), *Storia della teologia...*, pp. 181-203 («Esegesi biblica e teologia tra Alessandria e Antiochia») y p. 520, nota 11. Se vea además H. CROUZEL, *La Scuola di Alessandria e le sue vicissitudini*, en ISTITUTO PATRISTICO AUGUSTINIANUM (cur.), *Storia della teologia*, I. *Età patristica*, Casale Monferrato 1993, pp. 179-223; J.J. FERNÁNDEZ SANGRADOR, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría* (= Plenitudo Temporis, 1), Salamanca 1994.

<sup>64</sup> Cf. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (= Studia Ephemeridis «Augustinianum», 23), Roma 1985, pp. 271-280.

<sup>65</sup> Ver arriba, notas 12-13 y contexto.

<sup>66</sup> Para una introducción a Orígenes, luego el volumen de H. CROUZEL, *Origene* (= Cultura cristiana antica) (ed. francés, París 1985), Roma 1986, ver M. MARITANO, en G. BOSIO - E. DAL COVOLO - M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III* (= Strumenti della Corona Patrum, 2), Turín 1995<sup>3</sup>, pp. 290-395 (con

Es necesario reconocer ante todo que Orígenes, como buen alejandrino, está más interesado a contemplar la Iglesia en su aspecto espiritual, como místico Cuerpo de Cristo, que a su aspecto visible.

Así Orígenes es más atento a la llamada “jerarquía de la santidad,” en relación a un camino incesante de perfección propuesto a cada cristiano, que a la “jerarquía visible”.

Por consiguiente, el Alejandrino se refiere más a menudo al sacerdocio común de los fieles y a sus características, que al sacerdocio jerárquico.<sup>67</sup>

De todos modos, siguiendo el discurso de Orígenes sobre uno y otro argumento, no será difícil extraer algunas indicaciones sobre el itinerario de formación de los presbíteros.

### 2.1. *El sacerdocio de los fieles y las condiciones para su ejercicio*

Una larga serie de textos de Orígenes quiere ilustrar las condiciones solicitadas para el ejercicio del sacerdocio común.

En la novena *Homilía sobre el Levítico* Orígenes - refiriéndose a la prohibición hecha a Aarón, después de la muerte de sus dos hijos, de entrar en el *sancta sanctorum* “en cualquier tiempo” (Levítico 16,2) - amonesta: “De eso se demuestra que si uno entra a cualquier hora en el santuario, sin la debida preparación, sin vestir indumentos pontificales, sin haber preparado las ofertas prescriptas y haberse propiciado Dios, morirá [...]. Este discurso concierne a todos nosotros: se refiere a todos, lo que aquí dice la ley. Dice en efecto que tenemos que saber cómo acceder al altar de Dios. ¿O no sabes que también a ti, es decir a toda la Iglesia de Dios y al pueblo de los creyentes, ha sido otorgado el sacerdocio? Escucha como Pedro habla de los fieles: “Estirpe electa”, dice, “real, sacerdotal, nación santa, pueblo que Dios ha adquirido”. Pues tú tienes el sacerdocio porque eres “estirpe sacerdotal,” y por lo tanto tienes que ofrecerle a Dios el sacrificio de la alabanza, sacrificio de oraciones, sacrificio de misericordia, sacrificio de pureza, sacrificio de justicia, sacrificio de santidad. Pero para que tú puedas ofrecer dignamente estas cosas, necesitas indumentos puros y distintos de los indumentos comunes a los otros hombres, y necesitas el fuego divino - no un extraño a Dios sino aquel que desde Dios es dado a los hombres - del cual el Hijo de Dios dice: “he venido para enviar el fuego sobre la tierra”.<sup>68</sup>

Todavía en la cuarta *Homilía*, inspirándose en la legislación levítica según la cual el fuego para el holocausto debía arder perennemente sobre el altar (*Levítico* 6,8-13) Orígenes apostrofa así a sus fieles: “Escucha: siempre tiene que arder el fuego sobre el altar. Y tú, si quieres ser sacerdote de Dios - como está escrito: ‘Todos ustedes serán sacerdotes del Señor, y a ti es dicho: ‘Estirpe electa,

---

bibliografía). Sobre la ordenación sacerdotal de Orígenes ver últimamente M. SZRAM, Il problema dell'ordinazione sacerdotale di Origene [en idioma polaco], «Vox Patrum» 10 (1990), pp. 659-670.

<sup>67</sup> Además de los trabajos de J. Lécuyer y de A. Vilela (citados más adelante, nota 76), sobre el sacerdocio en Orígenes Cf. sobre todo - después H.U. von BALTHASAR, Parole et mystère chez Origène, París 1957, pp. 86-94 (ver la trad. ital. en ID., Origene: il mondo, Cristo e la Chiesa [= Teologia. Fonti, 2], Milano 1972, pp. 60-65), a la cual Vilela frecuentemente se refiere - Th. SCHÄFER, Das Priester-Bild im Leben und Werk des Origenes, Frankfurt 1977 y las síntesis de H. CROUZEL, Origene, pp. 299-301, y de L. PADOVESE, I sacerdoti dei primi secoli..., pp. 52-66. Ver en fin A. QUACQUARELLI, I fondamenti della teologia comunitaria in Origene: il sacerdozio dei fedeli, en S. FELICI (cur.), Sacerdozio battesimale e formazione teologica nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri (= Biblioteca di Scienze Religiose, 99), Roma 1992, pp. 51-59; Th. HERMANS, Origène. Théologie sacrificielle du sacerdoce des chrétiens (= Théologie historique, 102), París 1996.

<sup>68</sup> ORIGENE, Omelia sul Levitico 9,1, ed. M. BORRET, SC 287, París 1981, pp. 72-74.

sacerdocio real, pueblo que Dios ha adquirido' - si quieres ejercer el sacerdocio de tu alma, no dejes nunca que se aleje el fuego de tu altar".<sup>69</sup>

Como se ve, el alejandrino alude a las condiciones interiores que hacen al fiel más o menos digno de ejercer su sacerdocio. Así en efecto continúa la misma *Homilía*: "Eso significa aquello que el Señor manda en los evangelios, que 'sean ceñidos con un cinturón' y vuestros candiles encendidos". Entonces que siempre esté encendido para ti el fuego de la fe y el candil de la ciencia".<sup>70</sup>

En fin, de una parte el costado "ceñido con un cinturón"<sup>71</sup> y los "indumentos sacerdotales", es decir la pureza y la honestidad de la vida, por el otro lado el "candil siempre encendido", es decir la fe y la ciencia de las escrituras, se configuran precisamente como las condiciones indispensables para el ejercicio del sacerdocio común.

A mayor razón lo son, evidentemente, por el ejercicio del sacerdocio ministerial: podríamos decir más bien que en el pensamiento de Orígenes ellas constituyen las "piedras miliare" de la formación presbiteral. Pero sobre este discurso volveremos en las conclusiones.

## 2.2. Sacerdocio de los fieles y acogida de la Palabra

Más que sobre los costados "ceñidos con un cinturón" Orígenes insiste principalmente sobre el "candil encendido", es decir sobre la acogida y el estudio de la Palabra de Dios.

"Jericó se derrumba bajo las trompas de los sacerdotes", empieza el alejandrino en la séptima *Homilía sobre Josué*; y comenta, más adelante: "Tú tienes en ti Josué [= Jesús] como guía gracias a la fe. Si eres sacerdote, constrúyete "trompas metálicas" (*tubae dúctiles*); o mejor, ya que eres sacerdote - en efecto eres "estirpe real", y de ti es dicho que eres "sacerdocio santo" - constrúyete "trompas metálicas" desde las Sagradas Escrituras, de aquí extrae (*duc*) los verdaderos significados, de aquí tus discursos; justamente por ello, en efecto, ellos se llaman *tubae ductiles*. En ellas canta, es decir canta con salmos, himnos y cantos espirituales, canta con los símbolos de los profetas, con los misterios de la ley, con la doctrina de los apóstoles".<sup>72</sup>

En la tercera *Homilía sobre el Génesis*, el "pueblo electo que Dios ha adquirido" debe acoger en sus orejas la digna circuncisión de la Palabra de Dios: "Ustedes, pueblo de Dios", afirma Orígenes, "pueblo elegido en posesión para narrar las virtudes del Señor", acoge la digna circuncisión del Verbo de Dios en vuestras orejas y sobre vuestros labios y en el corazón y sobre el prepucio de vuestra carne, y en general en todos vuestros miembros".<sup>73</sup>

<sup>69</sup> *Ibidem* 4,6, ed. M. BORRET, SC 286, París 1981, p. 180.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Para comprender la interpretación origeniana de los «costados ceñidos con un cinturón» es útil citar un pasaje del primer tratado *Sobre la Pascua* descubierto en Tura en el 1941, allí donde el Alejandrino explica el significado de los «costados ceñidos con un cinturón» para la cena pascual (*Éxodo* 12,11). «Nos es ordenado», comenta Orígenes, «ser puros de encuentros corpóreos, esto significando el cíngulo del costado. [La Biblia] nos enseña a poner una atadura alrededor del lugar seminal, y nos ordena frenar los impulsos sexuales cuando formamos parte de las carnes de Cristo» (Cf. O. GUÉRAUD-P. NAUTIN, *Origène. Sur la Pâque. Traité inédit publié d'après un papyrus de Tura* [= *Christianisme antique*, 2], París 1979, p. 74. La traducción es de G. SGHERRI, *Origene. Sulla Pasqua. Il papiro di Tura* [= *Lecture cristiane del primo millennio*, 6], Milán 1989, p. 107, también una mención para el comentario. Cf. por último E. DAL COVOLO, *Origene: sulla Pasqua*, «*Ricerche Teologiche*» 2 (1991), pp. 207-221).

<sup>72</sup> ORIGENE, *Omelia su Giosuè* 7,2, ed. A. JAUBERT, SC 71, París 1960, p. 200.

<sup>73</sup> ID., *Omelia sulla Genesi* 3,5, ed. L. DOUTRELEAU, SC 7 bis, París 1976, p. 130. El pasaje evoca por algunos aspectos la doctrina de Orígenes de los sentidos espirituales, sobre los cuales ver K. RAHNER, I «*sensi spirituali*» secondo Origene, en ID., *Teologia dell'esperienza dello Spirito* (= *Nuovi Saggi*, 6), Roma 1978, pp. 133-163. Más en

“Tú, pueblo de Dios”, todavía Orígenes añade en otro contexto, “eres convocado a escuchar la Palabra de Dios, y no como *plebs*, sino como *rex*. A ti en efecto es dicho: “Estirpe real y sacerdote, pueblo que Dios ha elegido”.<sup>74</sup>

La acogida de las Escrituras es decisiva para una plena participación a la “estirpe sacerdotal”. Interpretando alegóricamente *Ezequiel* 17, Orígenes ilustra a sus fieles dos posibilidades, entre ellas contrapuestas: la alianza con Nabucodonosor – marcada por la maldición y el exilio - característica de quien rechaza la Palabra; o bien la alianza con Dios, cuya credencial distintiva es precisamente la acogida de las Escrituras. A esta alianza sigue la bendición y la promesa: así “todos nosotros, que hemos acogido la Palabra de Dios, somos *regium semen*”, Orígenes declara en la duodécima *Homilía sobre Ezequiel*. “En efecto somos llamados “estirpe electa y sacerdocio real, nación santa, pueblo que Dios ha adquirido”.<sup>75</sup>

### 2.3. Sacerdocio de los fieles y “jerarquía de la santidad”

Estas condiciones - de íntegra conducta de vida, pero sobre todo de acogida y de estudio de la Palabra - establecen una real “jerarquía de la santidad”<sup>76</sup> en el común sacerdocio de los cristianos.

Por ejemplo, Orígenes piensa claramente en una “jerarquía de méritos espirituales”, más que en una “jerarquía visible”, cuando, concluyendo en la cuarta *Homilía sobre los Números* la explicación sobre el censo y los oficios litúrgicos de los levitas (*Números* 4) afirma: “Puesto que es este el modo con el cual Dios dispensa sus misterios y regula el servicio de los objetos sagrados, debemos mostrarnos tales, que seamos hechos dignos del rango sacerdotal [...]. Nosotros somos en efecto “nación santa, sacerdocio real, pueblo de adopción,” porque, respondiendo con los méritos de nuestra vida a la gracia recibida, somos considerados dignos del sagrado ministerio”.<sup>77</sup>

En la *Homilía* sucesiva, la quinta *sobre los Números*, aventurándose en una audaz interpretación del texto (*Números* 4,7-9) él lee de modo alegórico los varios elementos que constituyen la “Carpa del Encuentro”. Se puede captar todavía alguna alusión a la “jerarquía de la santidad” cuando el homilético afirma que “están en esta carpa”, es decir en la Iglesia del Dios viviente”, personajes más elevados en mérito y superiores en la gracia”. En todo caso, todos los fieles en su conjunto constituyen el “resto”, es decir el pueblo de los santos que los ángeles llevan sobre sus manos para que su pie no tropiece en la piedra, y puedan entrar en el lugar de la promesa. A pesar de las severas precauciones levíticas, a cada uno de ellos es lícito contemplar sin sacrilegio

---

general sobre la exégesis de Orígenes ver últimamente T. HEITHER, *Origenes als Exeget. Ein Forschungsüberblick*, en G. SCHÖLLGEN - C. SCHOLTEN (curr.), *Stimuli. Esegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann*, Münster Westfalen 1996, pp. 141-153.

<sup>74</sup> ORIGENE, *Omelia sui Giudici* 6,3, ed. P. MESSIÉ-L. NEYRAND-M. BORRET, SC 389, París 1993, p. 158. Por otra parte, según Orígenes es sacerdote cualquiera que posee la ciencia de la ley divina, «et, ut breviter explicem, qui legem et secundum spiritum et secundum litteram novit»: ID., *Omelia sul Levitico* 6,3, ed. M. BORRET, SC 286, p. 280.

<sup>75</sup> ID., *Omelia su Ezechiele* 12,3, ed. M. BORRET, SC 352, París 1989, p. 386.

<sup>76</sup> J. LÉCUYER, *Sacerdoce des fidèles et sacerdoce ministériel chez Origène*, «*Vetera Christianorum*» 7 (1970), p. 259; A. VILELA, *La condition collégiale des prêtres au III siècle* (= *Théologie historique*, 14), París 1971, pp. 79-83.

<sup>77</sup> ORIGENE, *Omelia sui Numeri* 4,3, ed. W.A. BAEHRENS, GCS 30, Leipzig 1921, p. 24; Cf. A. MÉHAT, SC 29, París 1951, p. 108: «*Origène songe plus à la hiérarchie des mérites qu'à la hiérarchie visible*».

algunos aspectos del misterio de Dios, porque todos juntos son llamados “estirpe y sacerdocio real, nación santa, pueblo que Dios ha adquirido”.<sup>78</sup>

Siempre en las *Homilias sobre los Números* se lee la célebre interpretación de Orígenes del pozo de Beer, “del cual el Señor dijo a Moisés: “Reúne al pueblo, y yo le daré el agua”. Entonces Israel cantó este canto: “¡brota oh pozo: cántenlo! Pozo que los príncipes han cavado, que los reyes del pueblo han perforado con el cetro, con sus bastones” (*Números* 21,16-18). Orígenes ve en este pozo al propio Jesucristo, la fuente de la Palabra, y en la referencia a los príncipes y a los reyes del pueblo los distintos grados de profundidad en la lectura y en la interpretación de las Escrituras. Si luego es necesario distinguir entre príncipes y rey, Orígenes propone ver en los príncipes a los profetas, en los reyes los apóstoles. “En cuanto al hecho que los apóstoles puedan ser llamados rey”, explica el alejandrino, “esto se puede fácilmente extraer de aquello que está dicho de todos los creyentes: “Ustedes son estirpe real, sumo sacerdocio, nación santa”.<sup>79</sup>

Permanece confirmado en todo caso que para Orígenes la jerarquía más verdadera es la que se basa en los distintos niveles de acogida de las Escrituras, mientras que queda implícito - al menos en la última *Homilía* citada - que la referencia a la Palabra de Dios es indispensable para el ejercicio del “real sacerdocio” común a todos los fieles.

#### 2.4. La “jerarquía ministerial”

En sus homilias Orígenes se refiere explícitamente a los obispos, a los presbíteros y a los diáconos. A su parecer, tal “jerarquía visible” tiene que representar a los ojos de los fieles la “jerarquía invisible” de la santidad. En otras palabras, en la doctrina de Orígenes ordenación ministerial y santidad deben proceder de igual paso.

“Los sacerdotes”, escribe en la sexta *Homilía sobre el Levítico*, “tienen que mirarse en los preceptos de la ley divina como en un espejo, y extraer de éste examen el grado de su mérito: si se encuentran revestidos de los indumentos pontificales [...] si a ellos les resulta que están al nivel [de su vocación] en la ciencia, en los actos, en la doctrina; entonces pueden creer de haber conseguido no sólo el sumo sacerdocio de nombre, sino también por su mérito efectivo. De otra manera se consideren como en un rango inferior, aunque hayan recibido de nombre el primer rango”.<sup>80</sup>

Como se ve, una estima muy alta por el sacerdocio ordenado hace a Orígenes muy exigente, casi radical, con respecto a los sagrados ministros. Por ello pone en guardia a cualquiera del precipitarse “a aquellas dignidades, que vienen de Dios, y a las presidencias y a los ministerios de la Iglesia”.<sup>81</sup> Y en la segunda *Homilía sobre los Números* pregunta con dolor: “¿Tú crees que quienes tienen el título de sacerdote, que se glorían de pertenecer al orden sacerdotal, caminan según su orden, y hacen todo lo que conviene a su orden? Al mismo modo, ¿crees tú que los diáconos caminan según el orden de su ministerio? ¿Y de dónde surge entonces que se siente con frecuencia a la gente quejarse, y decir: “Mira a este obispo, a este cura, a este diácono...?” ¿No se dice, quizás porque se ve al sacerdote o el ministro de Dios faltar a los deberes de su orden?”.<sup>82</sup>

Así en sus homilias él no titubea a reprochar abiertamente los defectos más llamativos de los sacerdotes de su tiempo. Emerge para nosotros un eficaz retrato “en negativo” sobre los peligros que hay que evitar en la formación de los presbíteros.

<sup>78</sup> ORIGENE, *Omelia sui Numeri* 5,3, ed. W.A. BAEHRENS, GCS 30, pp. 28s

<sup>79</sup> *Ibidem* 12,2, p. 99.

<sup>80</sup> ID., *Omelia sul Levitico* 6,6, ed. M. BORRET, SC 286, pp. 290-292.

<sup>81</sup> ID., *Omelia su Isaia* 6,1, ed. W.A. BAEHRENS, GCS 33, Leipzig 1925, p. 269

<sup>82</sup> ID., *Omelia sui Numeri* 2,1, ed. W.A. BAEHRENS, GCS 30, p. 10.

Un punto débil de los sacerdotes es, según Orígenes, la sed de dinero y ganancias temporales; en fin - nosotros diríamos - la tentación del aburguesamiento y del horizontalismo exasperado. Él lamenta que los sacerdotes se dejen absorber por las preocupaciones profanas, y no pidan otra cosa que transcurrir la vida presente “pensando en los asuntos del mundo, en las ganancias temporales y en la buena comida”.<sup>83</sup> Y añade, en otro contexto: “Entre nosotros eclesiásticos se encontrará quien hace de todo para satisfacer su estómago, para ser honrado y para recibir a su ventaja las ofertas destinadas a la Iglesia. Aquí están aquellos que no hablan de otra cosa que del estómago y que sacan de allí todas sus palabras...”<sup>84</sup>

Orígenes también reprocha a los sacerdotes la arrogancia y la soberbia. “A veces”, observa en la segunda *Homilía sobre el libro de los Jueces*, “se encuentran entre nosotros - que estamos puestos como ejemplo de humildad y situados alrededor del altar del Señor como espejo para quienes nos miran - se encuentran algunos hombres de los cuales se exhala el vicio de la arrogancia. Así un olor repugnante de orgullo se expande desde el altar del Señor”.<sup>85</sup> Y continúa en otro lugar: “¡Cuántos sacerdotes ordenados se han olvidado de la humildad! ¡Cómo si hubieran sido ordenados justamente para dejar de ser humildes! [...] Te han establecido como jefe: no te exaltes, sino que seas entre los tuyos como uno de ellos. Es necesario que tú seas humilde, es necesario que tú seas humillado; es necesario huir de la soberbia, cumbre de todos los males”.<sup>86</sup>

Otros pecados de los sacerdotes son, según Orígenes, el desprecio - o al menos una menor consideración - de los humildes y de los pobres, y en las relaciones con los fieles una especie de “alternancia” entre una excesiva severidad y una no menos excesiva indulgencia.

### 3. Conclusiones provisionales

Si recogemos las indicaciones que Orígenes proporciona sobre el sacerdocio común y sobre el jerárquico, podemos extraer el siguiente itinerario de formación presbiteral.

La “credencial” para acceder a este itinerario es el “candil encendido,” es decir la escucha de la Palabra. Otra condición indispensable son los costados “ceñidos con un cinturón” y los “indumentos sacerdotales” o sea una vida íntegra y pura: al respecto, los ministros ordenados tendrán que evitar sobre todo las tentaciones del aburguesamiento, de la soberbia, de la menor consideración de los pobres, de la severidad excesiva y del laxismo. Aquello que es solicitado a los sacerdotes es pues la radical obediencia al Señor y a su Palabra, el desapego del espíritu del mundo, la plena fraternidad con el pueblo. La cumbre del camino de perfección - es decir *el punto de llegada del itinerario de formación sacerdotal*, visto que “jerarquía de la santidad” y “jerarquía ministerial” tienen que identificarse - es para Orígenes el martirio.

En la novena *Homilía sobre el Levítico* - aludiendo al “fuego para el holocausto”, es decir a la fe y a la ciencia de las Escrituras, que nunca debe apagarse sobre el altar de quien ejerce el sacerdocio -<sup>87</sup> el Alejandrino añade: “Pero cada uno de nosotros tiene en sí” no solamente el fuego; “también tiene el holocausto, y de su holocausto enciende el altar, para que siempre arda. Yo, si renuncio a todo lo que poseo y tomo mi cruz y sigo a Cristo, ofrezco mi holocausto sobre el altar de

<sup>83</sup> ID., *Omelia su Ezechiele* 3,7, ed. M. BORRET, SC 352, Paris 1989, p. 140.

<sup>84</sup> ID., *Omelia su Isaia* 7,3, ed. W.A. BAEHRENS, GCS 33, p. 283.

<sup>85</sup> ID., *Omelia sul libro dei Giudici* 2,2, ed. W.A. BAEHRENS, GCS 30, p. 481.

<sup>86</sup> ID., *Omelia su Ezechiele* 9,2, ed. M. BORRET, SC 352, pp. 304-306.

<sup>87</sup> Ver arriba, nota 68 y contexto.

Dios; y si entregara mi cuerpo para que arda, teniendo la caridad, y conseguiré la gloria del martirio, ofrezco mi holocausto sobre el altar de Dios”.<sup>88</sup>

Son expresiones que revelan toda la nostalgia de Orígenes por el bautismo de sangre. En la séptima *Homilía sobre los Jueces* - que remonta quizás a los años de Felipe el Árabe (244-249) cuando parecía ya esfumada la eventualidad de un testimonio cruento - él exclama: “Si Dios me permitiera ser lavado en mi propia sangre, así de recibir el segundo bautismo habiendo aceptado la muerte por Cristo, me alejaría seguro de este mundo [...] Pero son dichosos quienes merecen estas cosas”.<sup>89</sup>

Concluyo con una observación global sobre el itinerario de Orígenes de formación sacerdotal.

No se puede escapar de la impresión que en este, como en otros ámbitos, la posición de Orígenes sea muy exigente, o hasta radical.

En todo caso su reflexión sobre el sacerdocio (como también la de otros maestros alejandrinos: se vea al respecto Clemente Alejandrino),<sup>90</sup> incluso relacionando firmemente la “jerarquía ministerial” con la “jerarquía de la perfección”, no presenta nunca al sacerdote como una especie de ángel: lo pone más bien en un camino muy concreto de ascesis cotidiana, en lucha con el pecado y con el mal.

Sólo para dar un ejemplo, la progresiva separación del mundo que tiene que caracterizar la formación del sacerdote, no se traduce para nada en la búsqueda afanosa de un lugar separado del mundo, porque, Orígenes escribe en la duodécima *Homilía sobre el Levítico*, “no es en un lugar que es necesario buscar el santuario, sino en los actos y en la vida y en las costumbres. Si ellos están según Dios, si se conforman a los mandamientos de Dios, importa poco que tú estés en casa o “en la plaza”; que digo “¿en la plaza?” Poco importa hasta que te encuentres en el teatro: si estás sirviendo al Verbo de Dios tú estás en el santuario, no tengas ninguna duda”.<sup>91</sup>

En fin la tradición alejandrina enriquece de concreto - por una vía quizás inesperada - la imagen del pastor delineada por Ignacio de Antioquia y por Juan Crisóstomo.

<sup>88</sup> ID., *Omelia sul Levitico* 9,9, ed. M. BORRET, SC 287, p. 116.

<sup>89</sup> ID., *Omelia sui Giudici* 7,2, ed. P. MESSIÉ-L. NEYRAND-M. BORRET, SC 389, pp. 180-182. Sobre la martirología de Orígenes ver E. DAL COVOLO, *Appunti di escatologia origeniana con particolare riferimento alla morte e al martirio*, «Salesianum» 51 (1989), pp. 769-784; ID., *Morte e martirio in Origene*, «Filosofia e Teologia» 4 (1990), pp. 287-294; ID., *Note sulla dottrina origeniana della morte*, en R.J. DALY (cur.), *Origeniana Quinta* (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 105), Leuven 1992, pp. 430-437; T. BAUMEISTER, *La teologia del martirio nella Chiesa antica* (= Traditio Christiana, 7), Turín 1995, pp. 138-151 (ver también la bibliografía, pp. XXIX-XXXIX). Ver en fin la nota 2, pp. 180-181, de la citada edición de P. MESSIÉ-L. NEYRAND-M. BORRET, SC 389.

<sup>90</sup> «Los grados de la Iglesia de aquí abajo, obispos, presbíteros, diáconos, creo, son un reflejo de la jerarquía angélica y de aquella economía que, como dicen las Escrituras, espera a aquellos que siguen las huellas de los apóstoles han vivido en perfecta justicia según el evangelio»: CLEMENTE AL., *Stromati* 6,13,107,2, ed. O. STÄHLIN-L. FRÜCHTEL-U. TREU, GCS 52<sup>4</sup>, Berlín 1985, p. 485.

<sup>91</sup> ORIGENE, *Omelia sul Levitico* 12,4, ed. M. BORRET, SC 287, p. 182.

## CUARTO CAPÍTULO

### Perspectivas de síntesis: la formación del presbítero en los primeros siglos de la Iglesia<sup>92</sup>

En los capítulos anteriores - después de una amplia introducción metodológica y bibliográfica - hemos examinado algunos textos relativos a la formación sacerdotal, refiriéndonos a la “tradición antioqueña” (desde Ignacio a Juan Crisóstomo) y a la “tradición alejandrina,” (sobre todo Orígenes).

En este capítulo conclusivo quisiéramos reconducir en un cuadro histórico sistemático - desde los orígenes al siglo V - las lecturas y las reflexiones hasta ahora desarrolladas. Así las referencias al tema específico de la formación sacerdotal en los Padres correrán de igual paso con el discurso histórico sobre los orígenes y sobre el desarrollo de los ministerios jerárquicos en la Iglesia.<sup>93</sup>

#### 1. Antes del Concilio de Nicea (325)

Los testimonios prenicenos sobre los ministerios ordenados corresponden a dos instancias complementarias entre ellas: por una parte la fidelidad a los escritos neotestamentarios y la continuidad con la experiencia de las primeras comunidades cristianas;<sup>94</sup> por otra parte la adaptación a las nuevas situaciones internas y externas de la Iglesia.

Como veremos, las dos instancias convergen hacia Nicea en una jerarquización progresiva del sacerdocio ministerial.

---

<sup>92</sup> Bibliografía de base: O. PASQUATO, L'istituzione formativa del presbitero nel suo sviluppo storico (sec. I-XVI), «Salesianum» 58 (1996), pp. 269-299 (amplia bibliografía diseminada).

<sup>93</sup> Cf. A. FAIVRE, Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical (= Théologie historique, 40), Paris 1977; ID., Ordonner la fraternité..., pp. 55-109 (con amplia referencia bibliográfica: Cf. Sobre todo pp. 459-472, al cual agrego J. YSEBAERT, Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der Alten Kirche. Eine lexikographische Untersuchung, Breda 1994. Sin embargo las tesis de Faivre van sometidas al cuidadoso filtro crítico: Cf. E. DAL COVOLO, Chiesa Società Politica. Aree di «laicità» nel cristianesimo delle origini [= Ieri Oggi Domani, 14], Roma 1994, pp. 160-162). Sobre origen del sacerdocio jerárquico ver también R.M. HÜBNER, Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche, en A. RAUCH-P. IMHOF SJ (curr.), Das Priestertum in der Einen Kirche. Diakonat, Presbyterat und Episkopat. Regensburger Ökumenisches Symposium 1985 (= Koinonia, 4), Aschaffenburg 1987, pp. 45-89; A. HOUSSIAU, Le sacerdoce ministériel dans l'Église ancienne, en A. HOUSSIAU-J.-P. MONDET (curr.), Le sacerdoce du Christ et de ses serviteurs selon les Pères de l'Église (= Collection Cerfaux-Lefort, 8), Louvain-La-Neuve 1990, pp. 1-47; P. CHAUVET, Sacerdoce des baptisés, sacerdoce des prêtres (= Pères dans la foi, 46), Paris 1991; J. SARAIVA MARTINS, Il sacerdozio ministeriale. Storia e teologia (= Subsidia Urbaniana, 48), Roma 1991; E. FERGUSON (cur.), Church, Ministry, and Organization in the Early Church Era (= Studies in Early Christianity, 13), Nueva York-Londres 1993; ver en fin M. SIMONETTI, Presbiteri e vescovi nella chiesa del I e II secolo, «Vetera Christianorum» 33 (1996), pp. 115-132, y sobre todo E. CATTANEO, I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli (= Letture cristiane del primo millennio, 25), Milán 1997.

<sup>94</sup> Sobre la ordenación eclesiástica neotestamentaria - vista como un sistema todavía en fase de desarrollo - ver G. GHIBERTI, Sacerdozio ministeriale e laicità. Il progetto neotestamentario, en DIPARTIMENTO DI SCIENZE RELIGIOSE DELL'UNIVERSITA' CATTOLICA (cur.), Laicità nella Chiesa (= Fede e mondo moderno, 3), Milán 1977, pp. 160-180.

*En el período más antiguo*, que va desde fines del siglo I a las últimas décadas del II, prevalece un fuerte sentido de la unidad de la Iglesia y la común pertenencia de los cristianos a la “estirpe electa”, al “sacerdocio real”, a la “nación santa”, “al pueblo que Dios ha adquirido”. Por ello textos antiguos y venerables como la *Didaké*, la *Carta a los Corintios* de Clemente Romano y las *Cartas* de Ignacio elaboran las indicaciones neotestamentarias sobre los ministerios ordenados sin preocuparse mucho de la distinción interna de los roles, más bien de la nueva identidad común a todos los fieles.

En cambio en el período sucesivo, es decir entre fines del siglo II y las últimas décadas del III, la situación evoluciona. Cambia sobre todo el panorama político, por lo tanto en la tolerancia que sigue a las primeras violentas persecuciones la Iglesia goza de un período de relativa calma y tranquilidad, que le permite consolidar al interno su estructura. En este cuadro histórico el “sacerdocio ordenado” se hace cada vez más marcadamente “jerárquico”, y se define la distinción sociológica entre *clérigos* y laicos. Tal fenómeno encuentra una precisa verificación en la historia del término *laikós* y en una serie de testimonios - expresadas sobre todo por Clemente Alejandrino, Orígenes y Cipriano - que llegan a oponer las dos realidades del clero y del laicado, a veces también en función peyorativo de la condición laical.<sup>95</sup> No por ello se debilita en la Iglesia la conciencia que también los ministerios ordenados provienen del laicado, y que el sacerdocio de los fieles permanece la común característica distintiva del nuevo pueblo de Dios.

En el *pasaje del primero al segundo período* asume una particular relevancia la edad de los emperadores Severos (193-235). El análisis historiográfico permite afirmar que algunas características del llamado “cambio constantiniano” fueron adelantadas - dentro de la medida que es difícil de precisar - justamente por la tolerancia de la dinastía severiana. En tal contexto histórico-institucional los obispos de Roma - particularmente Victor, Cefirino y Calixto - advirtieron claramente la exigencia de consolidar la organización de la comunidad. Su compromiso se ejerció en un dúplice nivel. En relación a la sociedad civil y a las instituciones políticas ellos favorecieron un prudente diálogo misionero, extendido hasta las clases sociales más influyentes del imperio; mientras dentro de la comunidad curaron una organización más eficiente de las estructuras eclesiales, a partir justamente del sacerdocio jerárquico y de la autoridad del obispo. Al respecto el control documentario tiene que ser ejercido antes que nada sobre la *Tradición Apostólica*.

En general, es necesario reconocer que en los Padres prenicenos se encuentran indicaciones apenas ocasionales sobre el itinerario formativo del presbítero. Sólo hacia fines del siglo II aparece la figura del “diácono” destinada a la formación de los clérigos: en las primeras generaciones cristianas, en efecto, “los obispos, sucesores de los apóstoles, continúan la formación de los candidatos al sacerdocio como hacían los apóstoles [...] Formador de los clérigos es, por lo tanto, el obispo en el rol de maestro, liturgo, pastor”.<sup>96</sup>

Pero volvamos a considerar en detalle los tres momentos evocados: antes que nada el período más antiguo, luego el siglo III, en fin la “bisagra” de pasaje constituido por la edad severiana.

### **1.1. Los Padres de los siglos I y II**

“Elijan obispos y diáconos dignos del Señor, hombres dóciles, no apegados al dinero, sincero y con experiencia. En efecto también ellos ejercen para ustedes el ministerio (*leitourgia*) de

---

<sup>95</sup> Cf. E. DAL COVOLO (et alii), *Laici e laicità nei primi secoli della Chiesa* (= Letture cristiane del primo millennio, 21), Milán 1995.

<sup>96</sup> O. PASQUATO, *L'istituzione formativa del presbitero...*

los profetas y de los doctores. Por lo tanto no los miren con desprecio, porque ellos, junto a los profetas y a los doctores, están entre ustedes hombres honrados”.<sup>97</sup>

Así la *Didaké*, sobre la huella del Nuevo Testamento, menciona “obispos y diáconos” elegidos por la comunidad. Ellos ejercen un ministerio parecido al de los profetas y de los doctores, que a su vez “enseñan para establecer la justicia y el conocimiento del Señor”.<sup>98</sup>

El contexto de la cita – particularmente los capítulos 11-15 - es iluminador. Aquí está descrita la unidad esencial de los cristianos que, de manera conforme a las “escenas” de Lucas en los *Hechos*, viven el mandamiento del amor fraterno a tal punto de poner “todo en común.” Cada uno se siente “compañero” del vecino, al mismo nivel de paridad y de igualdad. Y sin embargo no se trata de una comunidad amorfa e indistinta. Al contrario, ya aparecen carismas y roles distintos. Se habla en efecto de la presencia de profetas itinerantes, que gozaron en la comunidad de particular consideración y honor, de doctores, y en fin de obispos y diáconos. Esta última referencia es muy importante, porque testimonia la progresiva absorción de la jerarquía carismático-itinerante (apóstoles-profetas-doctores) en aquella institucional de las iglesias locales individuales (obispos – presbíteros – diáconos).<sup>99</sup>

Es interesante notar como esta pluralidad de ministerios corresponda a una imagen de Iglesia saludablemente “dispersa” en su misión en el mundo, mientras se demanda y espera el don de la unidad: “Tal como este pan partido estaba esparcido por las montañas y al ser juntado pasó a ser uno”, se recita en la oración eucarística de la *Didaké*, “así también que tu Iglesia pueda ser juntada de todos los extremos de la tierra en tu reino”. Y poco más adelante: “Recuerda, Señor, a tu Iglesia para librarla de todo mal y para perfeccionarla en el amor; y recogerla de los cuatro vientos en tu Reino que has preparado para ella; porque tuyo es el poder y la gloria para siempre jamás”. 100

Clemente, por su parte, en la primera *Carta* encomienda a los Corintios de “cumplir con orden todo lo que el Señor ha prescripto de hacer en los tiempos ordenados. Él, en efecto, ha prescripto de hacer las ofertas y los servicios litúrgicos (*leitourgiai*) no al azar y sin orden, sino en tiempos y horas determinadas. Él mismo luego, en su soberana voluntad, ha establecido donde y por quien quiere que sean cumplidos, para que cada cosa hecha santamente y en su beneplácito, lograra ser bien aceptada a su voluntad [...] Al sumo sacerdote en efecto han sido otorgadas funciones litúrgicas a él propias, a los sacerdotes ha sido predispuesto el justo lugar de ellos, a los levitas corresponden servicios propios. El hombre laico está vinculado a los ordenamientos laicos”.<sup>101</sup>

De este modo, refiriéndose a la liturgia del antiguo Israel, Clemente desvela su ideal de Iglesia. Ya en los capítulos anteriores de la *Carta* él había mencionado otras dos analogías. La primera es aquella del ejército, en la cual los soldados son sometidos, cada uno en el propio orden, a sus comandantes. La segunda es aquella del cuerpo, donde todos los miembros “con-spiran” en una única sumisión a la conservación del cuerpo entero. Pero el perno sobre el cual giran las tres

<sup>97</sup> *Didaché* 15,1-2, ed. W. RORDORF-A. TUILIER, SC 248, París 1978, pp. 192-194.

<sup>98</sup> *Ibidem* 11,2, pp. 182-188.

<sup>99</sup> Cf. *Didaché. Dottrina dei Dodici Apostoli*. Introducción, traducción y notas de U. MATTIOLI (= *Lecture cristiane delle origini*, 5/Testi), Roma 1980<sup>3</sup>, pp. 63-69, y globalmente K. NIEDERWIMMER, *Die Didaché* (= *Kommentar zu den Apostolischen Vätern*, 1), Göttingen 1989. Ver también F.E. VOKES, *Life and Order in Early Church: the Didache*, en W. HAASE (cur.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2,27,1, Berlín-NuevaYork 1993, pp. 209-233; C.N. JEFFORD (cur.) *The Didache in Context. Essays on Its Text, History and Transmission* (= *Supplements to Novum Testamentum*, 77), Leiden - NuevaYork – Colonia 1995 (*A Bibliography of Literature on the Didache*, pp. 368-382). Sobre la relación entre «carisma» e «institución» en los primeros siglos, ver E. CATTANEO, *Carisma e istituzione nella Chiesa antica* 37 (1996), pp. 201-216.

<sup>100</sup> *Didaché* 9,4. 10,5, p. 176.

<sup>101</sup> CLEMENTE ROMANO, *Lettera ai Corinzi* 40,1-5, ed. A. JAUBERT, SC 167, París 1971, p. 166.

analogías – la del ejército, del cuerpo y del antiguo Israel - es uno solo, precisamente aquella del orden universal que preside al macro y al microcosmos. Su fuerza unificadora es “el único Espíritu de gracia efuso sobre nosotros”, que exhala en los distintos miembros del cuerpo de Cristo, en el cual todos, sin alguna separación, son miembros unos de los otros”.<sup>102</sup> La Iglesia sin embargo no es lugar de confusión y de anarquía, donde uno puede hacer lo que quiere, porque cada uno ejerce en ella el propio ministerio en su *orden*, estando en el lugar asignado a él según el carisma recibido.

Pero esta pluralidad de ministerios - en Clemente como en la *Didaké* - es *ordenada* a la misión común, que se señala en la “gran oración” conclusiva: “Conozcan todas las gentes que tú eres el único Dios, y que Jesucristo es tu Hijo y nosotros tu pueblo y rebaño de tu pastoreo”.<sup>103</sup>

La maravillosa “con-spiración”, que habla Clemente, se vuelve “sinfonía de la unidad” en las *Cartas* de Ignacio: valen, a este respecto, las reflexiones ya desarrolladas sobre el epistolario ignaciano.<sup>104</sup>

Lo que tienen en común los documentos hasta ahora mencionados, y que alcanza el ápice en Ignacio, es - como ya hemos tenido modo de notar - un tipo de dialéctica entre dos elementos irrenunciables de la vida cristiana: por una parte la unidad fundamental que une entre ellos a todos los fieles en Cristo, por otra la estructura jerárquica de la Iglesia.

Pero en estos antiguos textos no hay espacio para la oposición de los roles. Al contrario, la experiencia fundamental de la comunión y de la reciprocidad del creyente funda y sostiene la conciencia de la misión común. Justamente la certeza de pertenecer a un solo cuerpo, totalmente proyectado en la misión, supera la fuerza de identificación ejercida por cada uno de los ministerios desarrollados en el ámbito del mismo cuerpo, que tiene Cristo como jefe.<sup>105</sup>

## 1.2. Los Padres del siglo III

La situación cambia en el siglo III, cuando se empieza a hablar expresamente de los laicos como “categoría” en el ámbito eclesial. Allí se distingue de los clérigos, incluso en la conciencia que también estos últimos provienen del laicado. El término laico puede connotarse negativamente, mientras en las comunidades se manifiesta todo el peso jerárquico de los ministerios ordenados.

Por otra parte no se puede afirmar tampoco que en el siglo III haya disminuido la conciencia del sacerdocio común de los fieles como característica distintiva del nuevo pueblo de Dios. Lo demuestran numerosos testimonios, también de autores generalmente citados para demostrar la progresiva jerarquización de la Iglesia.

El mismo Clemente Alejandrino, que alude a la “infidelidad laica”<sup>106</sup> en otro contexto, no se cansa de repetir que el Logos es el pedagogo común de un único “pueblo nuevo y joven”, el pueblo de la “nueva y joven alianza”.<sup>107</sup> Y Orígenes, relacionándose a la rica exégesis subapostólica de 1

<sup>102</sup> *Ibidem* 46,6-7, p. 176.

<sup>103</sup> *Ibidem* 59,4, p. 196.

<sup>104</sup> Ver arriba, notas 42-51 y contexto.

<sup>105</sup> Cf. E. DAL COVOLO, *I laici nella chiesa delle origini*, en M. TOSO (cur.), *Laici per una nuova evangelizzazione. Studi sull'esortazione apostolica «Christifideles Laici»*, Leumann (Turín) 1990, pp. 41-54; E. DAL COVOLO, *Ministeri e missione...*, pp. 123-136; ID., *Laici e laicità nei primi secoli della Chiesa*, «Rassegna di Teologia» 37 (1996), pp. 359-375.

<sup>106</sup> CLEMENTE AL., *Stromati* 5,6,33,3, ed. O. STÄHLIN - L. FRÜCHTEL - U. TREU, GCS 52<sup>4</sup>, pp. 347-348.

<sup>107</sup> ID., *Pedagogo* 1,7,58,1. 59,1, ed. H.I. MARROU - M. HARL, SC 70, París 1960, p. 214.

Pe 2,9 (“Ustedes, en cambio, son una raza elegida, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo adquirido”)<sup>108</sup> en la novena *Homilía sobre el Levítico* representa en estos términos la identidad sacerdotal de cada creyente: “¿no sabes que también a ti, es decir a toda la Iglesia de Dios y al pueblo de los creyentes, ha sido otorgado el sacerdocio? Escucha como Pedro habla de los fieles: “Estirpe electa”, dice, “real, sacerdotal, nación santa, pueblo que Dios ha adquirido”. Pues tú tienes el sacerdocio porque eres “estirpe sacerdotal”.<sup>109</sup>

Que luego todos los fieles, en la variedad de su específico ministerio, estén llamados a una común misión de salvación, resulta por otro lado de un particular testimonio del *Contra Celsum*: los cristianos, sostiene Orígenes, no realizan el servicio militar porque son sacerdotes, y participan así en el rol que los paganos les reconocían a sus sacerdotes. “Los cristianos”, continúan el alejandrino en el mismo contexto, “son mucho más útiles a la patria de todos los otros hombres; ellos forman a sus conciudadanos, enseñándoles la piedad hacia Dios guardián de la ciudad. Ellos ayudan a subir hacia una *polis* divina y celeste a quienes viven honestamente en sus pequeñas ciudades”.<sup>110</sup>

### 1.3. El pasaje del primero al segundo período

En definitiva - a pesar de quien es propenso a ver en los testimonios patrísticos una sistemática contraposición entre jerarquía y laicado,<sup>111</sup> y en último análisis una delegación incondicional de la misión a los ministros ordenados - parece que en edad prenicena nunca disminuyó una fecunda dialéctica entre la fundamental unidad de la “estirpe electa” y la estructura jerárquica de la Iglesia. Se tiene que hablar más bien de un equilibrio diferente entre las dos instancias. Simplificando al máximo, podríamos decir que a la hegemonía de la primera sigue el prevaler de la segunda: en medio, “bisagra” de los dos períodos, está la época de los emperadores Severos (193-235).

Formulada de este modo, la simplificación aparece sin duda excesiva. Ella conserva sin embargo un valor provocador, que invita enseguida al estudio del ambiente histórico-institucional entre los siglos II y III. Se trata efectivamente de un capítulo decisivo para quien entiende “escribir una historia de la misión cristiana y de la conversión del mundo antiguo”.<sup>112</sup>

En su conjunto la organización de la *respublica* en este período denuncia las grietas de la próxima crisis, mientras que las instituciones eclesiales van poco a poco afirmándose en un imperio

---

<sup>108</sup> Ver especialmente G. OTRANTO, *Il sacerdozio comune dei fedeli nei riflessi della 1 Petr. 2,9 (I e II secolo)*, «*Vetera Christianorum*» 7 (1970), pp. 225-246.

<sup>109</sup> ORIGENE, *Omelia sul Levítico* 9,1, ed. M. BORRET, SC 287, p. 72. Cf. E. DAL COVOLO, «*Voi siete stirpe eletta, sacerdozio regale, popolo santo...*». *Esegesi e catechesi nell'interpretazione origeniana di 1 Petri 2,9*, en S. FELICI (cur.), *Esegesi e catechesi nei Padri della Chiesa (secc. II-IV)* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 106), Roma 1993, pp. 85-95.

<sup>110</sup> ORIGENE, *Contra Celsum* 8,74, ed. M. BORRET, SC 150, París 1969, pp. 348-350.

<sup>111</sup> Ver en particular A. FAIVRE, *I laici alle origini della chiesa* (ed. francés, París 1984), Cinisello Balsamo 1986. Pero Cf. las «prospettive di sintesi» de P. Siniscalco y las mías en E. DAL COVOLO, *Chiesa Società Politica...*, pp. 159-173.

<sup>112</sup> C. PIETRI, *Prefazione*, en E. DAL COVOLO, *I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 87), Roma 1989, p. 6.

oficialmente perseguidor. Y mientras la crisis es retardada por la llegada de los Severos - vistosamente ocupados en la consolidación y en la propaganda religiosa de la monarquía - la adhesión ya evidente de los ambientes de corte y de las *clarissimae* familias senatoriales al cristianismo prelude al definitivo acto de conquista del imperio por parte de la Iglesia, quizás como nunca ocupada a extender el diálogo misionero hasta las clases más influyentes de la sociedad.

Así, en el contexto paradójico de la edad severiana - donde los cristianos eran perseguidos, sin embargo admitidos a las intimidades de la familia imperial - la difusión ampliada del cristianismo comportó en primer lugar un paralelo incremento cuantitativo y cualitativo de los laicos en la Iglesia. En segundo lugar los intercambios más intensos entre cultura pagana y cultura cristiana expusieron la institución eclesial a una serie de influjos heterogéneos, provenientes por un lado de la sociedad romana y de su organización piramidal, por el otro de la tradición platónica y de sus modelos de *polis* a estructura degradante de la perfección del Uno a la imperfección del múltiple. Es necesario luego añadir a estos influjos aquellos derivados de ciertas representaciones vétero-testamentarias, que planteaban una neta separación entre la casta sacerdotal y el pueblo.<sup>113</sup>

Coherentemente las dos instancias complementarias e ineludibles de la vida eclesial - por una parte aquella de respetar el sacerdocio común de los creyentes y la estructura carismática de la Iglesia, por la otra aquella de valorizar el sacramento del orden y la estructura jerárquica del pueblo de Dios - fueron solicitadas de modo inédito por la nueva honda política y cultural.

En particular la urgencia de estructuras organizativas más definidas y eficientes, empezando justamente por la autoridad del obispo y la formación de los *clérigos*, debía reflejarse en una marcada jerarquización de las comunidades.

La verificación documental está proporcionada antes que nada por un famoso escrito perteneciente al *corpus* hipolitiano: la *Tradición Apostólica*, el más antiguo ritual para las ordenaciones, que continúa a inspirar nuestras liturgias. De hecho todavía hoy la Iglesia romana celebra la ordenación de los obispos con el texto de la *Traditio*, y percibe de ella la sustancia de la anáfora en la segunda *Oración Eucarística*.<sup>114</sup>

Los problemas de la paternidad, de la datación y de la transmisión de este documento venerable - que no nos ha llegado directamente, pero que ha sido identificado y reconstruido en base a fuentes posteriores - cruzan la *vexata quaestio* hipolitiana.<sup>115</sup> En todo caso el antiguo texto de la *Traditio* está reconducido comúnmente al corazón del período severiano, alrededor del 215.

<sup>113</sup> Para la relativa documentación envió nuevamente a E. DAL COVOLO, *I Severi e il cristianesimo...*; P. SINISCALCO, *I laici nei primi secoli del cristianesimo*, en P.S. VANZAN (cur.), *Il laicato nella Bibbia e nella storia* (= Nuovi saggi, 2), Roma 1987, pp. 95-96.

<sup>114</sup> A.G. MARTIMORT, *Nouvel examen de la "Tradition Apostolique" d'Hippolyte*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 88 (1987), pp. 5-25; ID., *Encore Hippolyte et la "Tradition Apostolique"*, *ibidem* 92 (1991), pp. 133-137; M. METZGER, *Enquêtes autour de la prétendue "Tradition Apostolique"*, «Ecclesia orans» 9 (1992), pp. 7-36; ID., *A' propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue Tradition Apostolique*, «Revue des Sciences Religieuses» 66 (1992), pp. 249-261; A.G. MARTIMORT, *Encore Hippolyte et la "Tradition Apostolique" (II)*, «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 97 (1996), pp. 275-287; F. RUGGIERO, *Celebrazione, effusione della grazia e annuncio nella Tradizione Apostolica*, in E. MANICARDI - F. RUGGIERO (curr.), *Liturgia ed evangelizzazione...*, pp. 147-184.

<sup>115</sup> Cf. M. SIMONETTI, *Aggiornamento su Ippolito*, en INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM (cur.), *Nuove ricerche su Ippolito* (= Studia Ephemeridis "Augustinianum", 30), Roma 1989, pp. 75-130 (en particular sobre la *Tradición Apostólica* Cf. nota 160, pp. 127-128). La publicación muy reciente del volumen de A. BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop* (= Supplements to Vigiliae Christianae, 31), Leiden - Nueva York - Colonia 1995, parece sugerir posteriores estímulos a la investigación. Tengo la impresión además que la tesis enunciada en el título con dificultad pueda tolerar el examen de los testimonios: ver al respecto M. SIMONETTI, *Una nuova proposta su Ippolito*, «Augustinianum» 36 (1996), pp. 13-

En la *Tradición Apostólica* los *clérigos* se presentan definitivamente configurados en la tríada obispos-presbíteros-diáconos.

Sólo a ellos está reservada la ordenación con la imposición de las manos.<sup>116</sup> A través del rito es derramada la gracia, destinada de modo especial al ejercicio del ministerio correspondiente. Otros ministerios son reconocidos e instituidos, pero sin la ordenación y la *impositio manuum*: en efecto no se trata de habilitar a alguien a un oficio litúrgico de presidencia, sino sencillamente de reconocer un estado de hecho (confesores, vírgenes, curanderos) de asignar un título (viudas) o de confiar una tarea (lector, subdiácono).

El rol del obispo asume el máximo relieve: es él que ordena, es él el jefe, es él el sucesor de los apóstoles, es él que participa al Espíritu del sumo sacerdocio. Los presbíteros son sus consejeros y ayudantes en el gobierno del pueblo como los sacerdotes elegidos por Moisés. Luego los diáconos son ordenados no al sacerdocio, sino al servicio del obispo, para que ejecuten sus órdenes.

“Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo”, recita la solemne oración de la consagración episcopal, “derrame ahora la fuerza - que viene de ti - del Espíritu principal, que has donado a tu querido Hijo Jesucristo y él a su vez a los santos apóstoles (...) Concede oh Padre, concedor de los corazones, a este tu siervo que has elegido para el episcopado, de apacentar tu santo rebaño, y de ejercitar por ti la primacía del sacerdocio de modo irreprochable, sirviendo de noche y de día, de hacer incesantemente propicio tu rostro y de ofrecer los dones de tu santa Iglesia, de tener la potestad - por el Espíritu del sumo sacerdocio - de perdonar los pecados según tu mandato, de distribuir los encargos según tu mando, de disolver cada vínculo según el poder que tú has otorgado a los apóstoles”.<sup>117</sup>

Ciertamente no puede escaparnos la triple referencia a la primacía del sacerdocio episcopal. Por nuestra parte creemos que esto debe ser considerado como la característica de aquel “empuje jerarquizante” que atravesó los pontificados de Víctor, de Cefirino y de Calixto, y que condujo la comunidad cristiana de Roma entre finales del siglo II y principio del siglo III “a organizarse en sentido fuertemente unitario, potenciando la autoridad del obispo”.<sup>118</sup>

Por otro lado, como hemos visto, la *Tradición Apostólica* también presenta una fecunda pluralidad de ministerios no ordenados - los de los confesores, de las viudas, de los lectores, de las vírgenes, de los subdiáconos y de los curanderos, a los cuales deben ser añadidos los hostieros y de los acólitos - que no resulta seguramente “aplastada”<sup>119</sup> por la autoridad del obispo. En diálogo con los ministros y con todos los fieles, el obispo *concelebra*, en la liturgia y en la vida, la oración de la

46. Cf. en fin J.-P. BOUHOT, *L'auteur romain des Philosophumena et l'écrivain Hippolyte*, «Ecclesia Orans» 13 (1996), pp. 137-164.

<sup>116</sup> En griego *cheirotonia*. Cf. C. VOGEL, *Cheirotonie et Chirotésie. Importance et relativité de l'imposition des mains dans la collation des ordres*, «Irénikon» 45 (1972), pp. 7-21. 207-238; G. KRETSCHMAR, *Die Ordination im frühen Christentum*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 22 (1975), pp. 35-69; E. FERGUSON, *Laying on of Hands: its Significance in Ordination*, «Journal of Theological Studies» 26 (1975), pp. 1-12. Sobre la teología de la ordenación desde el inicio del siglo III hasta el Concilio de Nicea, Cf. J. LÉCUYER, *Le sacrement de l'ordination. Recherche historique et théologique* (= *Théologie historique*, 65), París 1983, pp. 28-59.

<sup>117</sup> PSEUDOIPPOLITO, *La Tradizione Apostolica* 3, ed. B. BOTTE, SC 11 bis, París 1984<sup>2</sup>, pp. 42-46.

<sup>118</sup> M. SIMONETTI, *Roma cristiana tra II e III secolo*, «Vetera Christianorum» 26 (1989), pp. 135-136 (reimpreso en ID., *Ortodoxia ed eresia tra I e II secolo* [= *Armarium. Biblioteca di storia e cultura religiosa*, 5], Messina 1994, pp. 291-314).

<sup>119</sup> Ver por último U. FALESIEDI, *Le diaconie. I servizi assistenziali nella Chiesa antica* (= *Sussidi Patristici*, 7), Roma 1995, especialmente pp. 51-55.

oferta sacrificial y el solemne doxología conclusiva, que expresa la perenne misión del Hijo y del Espíritu a la Iglesia y al mundo: “te rogamos de enviar tu Espíritu Santo sobre la oferta de la santa Iglesia, de dar unidad a todos los que participan en ella, y de concederles ser plenos del Espíritu Santo y fortificados en la fe de la verdad, para que te alabemos y te glorifiquemos por Jesucristo tu Hijo, por el cual tú, Padre e Hijo con el Espíritu Santo en la santa Iglesia, tienes honor y gloria por los siglos de los siglos”.<sup>120</sup>

## 2. Después de Nicea, hacia Calcedonia (325-451)

### 2.1. El contexto histórico

La “tendencia histórica” dominante en la Iglesia de los siglos IV-V es la de una progresiva afirmación de la religión cristiana sobre el paganismo. En menos de ochenta años se pasa de la persecución a la supremacía del cristianismo (edicto de Teodosio del 380).<sup>121</sup>

En este contexto la llamada “Iglesia imperial”<sup>122</sup> es solicitada cada vez más a organizar las propias estructuras internas, a partir naturalmente de los varios grados jerárquicos y de la formación de los sagrados ministros.

### 2.2. Los órdenes o “grados” jerárquicos

Justamente durante el siglo IV se afirma la subdivisión del clero en dos grupos, que al principio del siglo sucesivo Inocencio I (401-417) indica como *clerici superioris ordinis*, (obispos-presbíteros-diaconos) y *clerici inferioris ordinis* (subdiácono-acólito-exorcista- hostiario-lector).<sup>123</sup> Pero quedan los grados inferiores subordinados a fuertes variaciones, ya sea en el número, en la evaluación (¿perteneían realmente al clero?), que en la definición de las relativas tareas.<sup>124</sup>

### 2.3. Los tratados sobre el sacerdocio

Al mismo tiempo, entre los siglos IV y V, se asiste a una verdadera proliferación de escritos sobre el tema de la santidad sacerdotal. Es oportuno enumerarlos. En Oriente, además del breve *Sermón sobre el sacerdocio* de Efrein Siro (+ 373) tenemos la segunda *Oración* de Gregorio de Nacianzo (+ 390) y el célebre *Diálogo sobre el sacerdocio* de Juan Crisóstomo (+ 407); para el

---

<sup>120</sup> PSEUDOIPPOLITO, *La Tradizione Apostolica* 4, ed. B. BOTTE, SC 11 bis, p. 52.

<sup>121</sup> Ver la síntesis - rápida cuanto eficaz - de P.F. BEATRICE, *Storia della Chiesa Antica*, Turín 1991, pp. 67-73 (nota crítico-bibliográfica, pp. 119-127).

<sup>122</sup> Cf. B. STUDER, *La teologia nella Chiesa imperiale (300-450)*, en ISTITUTO PATRISTICO AUGUSTINIANUM (cur.), *Storia della teologia...*, pp. 305 ss.

<sup>123</sup> INNOCENZO I, *Epistola* 2,3, PL 20, c. 472.

<sup>124</sup> Cf. K. BAUS - E. EWIG, *L'epoca dei Concili* (= *Storia della Chiesa* diretta da Hubert Jedin, 2) (ed. alemana, Freiburg im Breisgau 1971), Milán 1972, pp. 295-315.

Occidente es necesario recordar al menos el *De officiis [ministrorum]* de Ambrosio (+ 397) la carta de Jerónimo (+ 419 o 420) a Nepociano y varios discursos y cartas de san Agustín (+ 430).<sup>125</sup>

#### 2.4. “Formación clerical” y “formación monástica”

La instancia formativa también está bien presente en las experiencias monásticas de los siglos IV y V.<sup>126</sup> Se puede hablar más bien de “una estrecha interacción” entre formación clerical y formación monástica.<sup>127</sup> Al respecto hace falta considerar sobre todo las *Conlationes*, conversaciones comunitarias en forma de diálogo, dirigidas por un “anciano”: así, precisamente en ámbito monástico-eremítico, nace la figura del “padre espiritual”.

*Antonio abad* (+ 356) es el iniciador del monaquismo en la forma *eremítica*. Y justamente Antonio establece el padre espiritual como guía hacia la perfección: “Ustedes como hijos”, les decía a sus monjes, “traíganme, como a un padre, las cosas que saben, y díganmelas. Por mi parte, siendo por mi edad más anciano de ustedes, los haré partícipes de lo que sé y he experimentado”.<sup>128</sup>

Junto a Antonio es necesario recordar *Pacomio*, que en el 323 funda la primera comunidad *cenobítica* con sus estructuras características (monasterio, regla, abad) y *Basilio* (+ 379) para quien la vida monástica es la perfecta realización de la vida cristiana.

Pero es sobre todo en Occidente que se registra el encuentro entre formación clerical y formación monástica. Eusebio, obispo de Vercelli desde el 345, fue primero que reunió al propio clero en *vita communis*, volviéndose por lo tanto el fundador del más antiguo *monasterium clericorum*. La historia del encuentro entre institución monástica y eclesiástica continúa con Hilario de Poitiers (+ 367) y con Martín de Tours (+ 357) verdadero modelo de monje-obispo. Al “punto de llegada” encontramos a Agustín. Después de la ordenación episcopal, escribe él mismo, “quise tener en casa un monasterio de clérigos... Y saben todos”, hace notar a su gente, “que nosotros vivimos aquí, en la casa llamada del obispo, para imitar en los límites de lo posible aquellos santos, de los cuales habla el libro de los *Hechos de los Apóstoles*”: ninguno consideraba como suyo aquellos que poseía, sino que tenían todo en común”.<sup>129</sup> “También a Cartago Agustín instituye un monasterio con las mismas finalidades.

### 3. Conclusión

Como conclusión de esta síntesis, con la intención de reconducir en su cuadro histórico los testimonios patrísticos sobre la formación sacerdotal, es oportuno releer un pasaje importante de la Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*: “Una mirada sobre los orígenes de la Iglesia” escribió

<sup>125</sup> Cf., también para las indicaciones de las respectivas ediciones, A. TRAPÉ, *Il sacerdote uomo di Dio...*, pp. 16-17.

<sup>126</sup> Ver por ejemplo L. BOUYER, *La spiritualità dei Padri (III-VI secolo). Monachesimo antico e Padri* (= Storia della spiritualità, 3/B), Boloña 1986.

<sup>127</sup> También O. PASQUATO, *L'istituzione formativa del presbitero...*, p. 278, reenviamos también a las consideraciones sucesivas.

<sup>128</sup> ATANASIO, *Vita di Antonio*, ed. G.J.M. BARTELINK, SC 400, París 1994, p. 178.

<sup>129</sup> AGOSTINO, *Sermone* 355,2, Nuova Biblioteca Agostiniana 34, Roma 1989, pp. 244-246.

Pablo VI en 1975, “es muy esclarecedora y aporta el beneficio de una experiencia en materia de ministerios, experiencia tanto más valiosa en cuanto que ha permitido a la Iglesia consolidarse, crecer y extenderse”.<sup>130</sup>

Tal es la perspectiva de estas páginas, que han querido confrontar con la historia de los orígenes cristiano una de las reflexiones iniciales de la *PDV*: «“Subió al monte y llamó a los que él quiso; y vinieron donde él.... para que estuvieran con él.(...) Se puede afirmar que la Iglesia — aunque con intensidad y modalidades diversas— ha vivido continuamente en su historia esta página del Evangelio, mediante la labor formativa dedicada a los candidatos al presbiterado y a los sacerdotes mismos”»<sup>131</sup>

Por nuestra parte quedamos convencidos que la referencia a la viva tradición de los Padres ayuda “formadores” y “formandos” a confrontarse eficazmente, en cada momento de la formación sacerdotal, con la “fisonomía esencial del sacerdote que no cambia”<sup>132</sup>; porque el sacerdote de la “nueva evangelización” como el presbítero de los orígenes cristianos, es llamado a ser siempre *imagen viva y transparente de Cristo buen Pastor*.

*Enrico dal Covolo*

[www.parroquiasantamonica.com](http://www.parroquiasantamonica.com)

---

<sup>130</sup> PAOLO VI, *Evangelii Nuntiandi* 73, «Acta Apostolicae Sedis» 68 (1976), p. 62.

<sup>131</sup> *PDV* 2, p. 659. Para una mirada de conjunto de todo el arco de la historia de la Iglesia se puede ver L. PACOMIO (cur.), *I preti da 2.000 anni memoria di Cristo tra gli uomini*, Casale Monf. 1991 (sobre la edad patristica en particular se vea la contribución de L. PADOVESE, *Sacerdote in un «regno di sacerdoti» (Ap 1,6): riflessioni e testimonianze patristiche sul ministero ordinato*, *ibidem*, pp. 85-151).

<sup>132</sup> *PDV* 5, p. 664.