



## CRISIS DE FE Y CRISIS DEL SACERDOCIO

AGUSTÍN ROMERO

La llamada «crisis del sacerdocio» ha ocupado, en los últimos decenios, un lugar privilegiado entre las preocupaciones más intensamente vividas en el ámbito eclesial. De ahí que la aparición de un libro, que pretende abordar el tema por sí mismo y bajo todos sus aspectos, suscite, de inmediato, un vivo interés. Es el caso del libro de Martelet que me propongo sintetizar y valorar <sup>1</sup>.

Se trata del primer tomo de una obra que constará de dos. El autor comienza situando sociológicamente la crisis del cristianismo: hundimiento de la práctica religiosa, deserción de bastantes sacerdotes y religiosos, transmisión nada segura de la doctrina a las nuevas generaciones, etc. Ante estos síntomas de la enfermedad el diagnóstico del autor es: crisis de la fe.

¿Cómo procede el autor? Limitándose al tema del sacerdocio católico, Martelet parte de una época determinada —la postguerra—, en un país determinado —Francia— y así llega a un diagnóstico global: a saber, que no se puede negar que hay crisis del sacerdocio puesto que, como es el caso últimamente, se llega a afirmar que Cristo «no ha dado al sacerdote ningún *carácter* especial, ya que es elegido por delegación democrática de los fieles», ignorando así el don de Dios, la elección que viene de arriba, así como la *apostolicidad*, misión recibida del mismo Cristo a través de los apóstoles, lo que explica su función orgánica en el Cuerpo Místico y su autoridad.

¿De dónde proceden tales errores? se pregunta el autor. Proceden de una enfermedad de la fe que, cual una epidemia infecciosa, se contagia a la exégesis, a la teología, a la catequesis, etc. Lo cual lleva al autor a profundizar hasta llegar a las causas últimas del fenómeno que estamos considerando. Por ello, este primer tomo de su libro lleva el epígrafe *De la crise à la source* (De la crisis a su fuente).

Este primer tomo consta de 15 capítulos. En el primero, se analiza la crisis del sacerdocio antes del concilio Vaticano II, tomando como

---

1 Gustave MARTELET, *Théologie du sacerdoce. Crise de la foi, crise du prêtre. Deux mille ans d'Église en question*, éditions du Cerf, Paris 1984, 296 pp., 16 x 24.

punto de partida la aventura de los «sacerdotes-obreros», de la Misión de París y de la Misión de Francia. Describe el autor los diversos ensayos de «dinamizar el sacerdocio católico» realizados en la post-guerra. Aun reconociendo ciertos valores apostólicos y buena intención, Martelet no tiene más remedio que constatar las desviaciones a que dieron lugar, fundamentalmente la que consiste en oponer dialécticamente un sacerdocio «de cristiandad» o «cultural» a un sacerdocio «misionero», totalmente dedicado al servicio de los no-creyentes. Pero no se piense que este sacerdocio «misionero» se concibe como un instrumento para convertir a los de fuera, y atraerlos a la fe; su objetivo consiste en convertir a los de dentro, es decir, a la Iglesia institucional, con el intento de introducir en ella los «valores del mundo no-creyente». Así, el militantismo obrero, en la mente de este sacerdocio «misionero», reemplaza a la evangelización, y el apostolado de la lucha de clases coge el sitio que antes ocupaba la caridad fraterna universalista.

¿Cómo se ha llegado a este desviacionismo sacerdotal? Martelet piensa que no es sino el reflejo de una desviación general de todos los sectores de la vida eclesial, y que podría describirse como una «modernidad mal comprendida» y una secularización a ultranza en la que podrían distinguirse tres etapas. El primer grado de secularización sería la «afirmación de la autonomía de lo humano»; emancipación de la sociedad civil respecto a la Iglesia; autonomía de las ciencias positivas respecto a la fe, etc. El Conc. Vaticano II reconoce la autonomía legítima de las realidades terrenas, pero sin emplear el término de *secularización*. Además, el Concilio, en *Gaudium et spes*, denuncia la falsa autonomía que consiste en pretender liberar al hombre emancipándolo de toda ley divina. Con buen criterio, el autor recuerda que, creado por Dios y para Dios, el hombre recibe de Dios su ser, su libertad y su dignidad.

El segundo grado de secularización sería la reducción del Cristianismo a los valores humanos que lleva en su seno. Lessing lo expresa ya en 1780 diciendo que «la Revelación no enseña al género humano nada que la Razón humana no hubiera podido encontrar por sí misma» (p. 24). Así, la tradición judeo-cristiana queda reducida al papel de «precursora de las luces de la Razón». Kant («*la Religión en los límites de la Razón*») y Hegel llevarán este reduccionismo de lo cristiano a lo puramente humano hasta sus últimas consecuencias. Heredero de Hegel a través del materialista Feuerbach, Marx reducirá aun más, conservando solamente la materia y la fuerza dialéctica. La Religión, según Marx, proyección falsamente consoladora e ilusoria de una alienación económica, será superada, de tal manera que lo poco interesante que se puede encontrar en ella («mesianismo», «señoría del hombre sobre la naturaleza») será realizado por la transformación

completa de las relaciones de producción: mesianismo del proletariado, auténtico redentor, y reconciliación del hombre con la naturaleza en la sociedad sin clases.

Martelet piensa que muchos clérigos han llegado a creer que, para profundizar en el verdadero contenido de la Revelación y para llevar el mensaje cristiano al mundo obrero, hay que expresarse en clave marxista.

El tercer grado de secularización sería la abolición pura y simple de la fe como dimensión humana. Encarnado en Nietzsche, lleva a afirmar que la religión nace de una duda del yo respecto a su unidad personal. Dicho de otro modo, la religión sería el fruto de una alteración de la personalidad. En la medida en que todo lo que es grande y fuerte es concebido por el hombre como «supra-humano» y exterior a él, el hombre se despreciaba y se disminuía a sus propios ojos. Así, distinguía su propia realidad en dos esferas: una, en la que ponía todo lo penoso, débil y banal; otra, en la que colocaba lo fuerte, sorprendente y admirable; a la primera la llamaba *hombre*, a la segunda *Dios*. El sacerdote triunfa porque se arroga una función de *mediador*, que dispensa a los hombres de existir por sí mismos; ocupa así un vacío dejado en sí mismo por la cobardía de cada hombre. El sacerdote camufla esta abdicación de cada uno. Nietzsche considera al sacerdote como uno de sus enemigos-natos, que hay que abatir. Cuando venga el «super-hombre» triunfará la secularización del tercer grado. Martelet piensa que muchos sacerdotes-obreros han sido intelectualmente heridos de muerte por las ideologías de Marx y Nietzsche. Y esos son precisamente los que no acaban de encontrar la «identidad» del sacerdote católico.

En los capítulos II y III, el autor aplica la reflexión del concilio Vaticano II al tema de la crisis sacerdotal. El capítulo II (Secularización del mundo y sacramentalidad de la Iglesia) da ocasión a Martelet de confirmar el papel de la Iglesia en el mundo, incluso en un mundo secularizado. La Iglesia, sacramento de la salvación, tal como la ve el Concilio, está fundamentada en la «diaconía», en el espíritu de servicio. Y aunque esté cada vez más presente en el mundo, nunca se «mundanizará».

El terreno queda así preparado para un capítulo III (Pueblo de Dios y sacerdocio) en el que, en base a los documentos del Concilio, el autor sitúa los dos sacerdocios —el común de los fieles y el ministerial— dentro del plan divino y de la misión de la Iglesia.

A partir de aquí, Martelet examina la crisis del sacerdocio después del Vaticano II, comenzando por la contestación de la base. El capítulo IV (Las comunidades de base entendidas políticamente y la cuestión del ministerio sacerdotal) analiza las comunidades de base, así



como la opción preferencial en favor de los pobres y toda la problemática de las teologías de la liberación. El autor estudia las comunidades de base en América Latina y las que la «revolución» de mayo de 1968 quiso lanzar en Francia. Esto último es interesante en la medida en que Martelet desmantela con acierto todo el arsenal pseudo-intelectual del «grupito» que, en torno a Philippe Warnier, trata de desestabilizar la institución eclesial en Francia.

El ataque contra la realidad tradicional del sacerdocio católico es frontal en estos ambientes: amalgamando «pueblo de Dios» y democracia política, valorando la vida cristiana en clave únicamente política, aboliendo la autoridad jerárquica en aras de la «autogestión», el intento de disolución es manifiesto.

Pero los ataques contra el sacerdocio católico no vienen sólo de la «base». La cabeza pensante, ciertos teólogos, se han lanzado conscientemente, en esta desgraciada empresa de demolición. Martelet dedica el capítulo V a «tres ejemplos característicos de la puesta en entredicho del sacerdocio de los presbiteros»: Hans Küng (en sus libros *La Iglesia y Estructuras de la Iglesia*); el P. Joseph Moingt (en toda su obra) y E. Schillebeeckx (en su obra *El ministerio en la Iglesia, servicio de la Presidencia de la comunidad de Jesucristo*). El autor comienza analizando el caso Küng: a fuerza de querer ser «ecuménico» y acercarse al punto de vista protestante, Küng hace violencia a la exégesis cuando pretende que de las grandes epístolas de San Pablo *debe deducirse* que desde el principio hubo en la Iglesia un doble acceso al «ministerio eclesástico»: el «carismático» el más antiguo, fruto de la libre acción del Espíritu; y el «institucional» o «presbiteral», que según Küng aparece tardíamente. Que el acceso por vía institucional haya de hecho prevalecido no quiere decir que haya desaparecido la «legitimidad potencial» del acceso por vía carismática, en caso de necesidad (en un «goulag» por ejemplo, o en caso de extinción del clero «ordenado», etc.). La crítica de Martelet a esta teoría es rigurosa y exacta.

La obra de P. Joseph Moingt está diluida en numerosos artículos sobre todo de la revista «Etudes», entre 1973 y 1981. Fundamentalmente tiende a eliminar la distinción entre sacerdotes y laicos en el seno del Pueblo de Dios, puesto que la «fraternidad absoluta» sería la regla de toda comunidad cristiana. El pretexto del P. Moingt es luchar contra el clericalismo que asfixia a los laicos; pero huyendo de un exceso cae en el contrario, como bien pone de relieve Martelet. El P. Moingt pretende que la Iglesia tienda a un doble fin: la expansión misionera por una parte, la instalación local y sedentaria por otra. A esta doble finalidad correspondería un doble ministerio:

— uno, histórico, con referencia a la Palabra, ministerio del Evangelio y de la sucesión apostólica, al que se confieren las promesas de Cristo;

— otro, evolutivo, con referencia a la Comunidad, fruto y secreción de ésta, adaptable a las circunstancias de lugar y tiempo, y reflejo del «poder autónomo de administración» (autogestión) de cada comunidad, de su libre creatividad.

Cada comunidad ejerce por sí misma sus funciones vitales, sin tener que recurrir a una «casta de funcionarios» cuyo reclutamiento y control escaparían a la comunidad.

Como bien dice Martelet, esto equivaldría a decir que Cristo, en cuanto Cabeza o Esposo, no se da a su Cuerpo que es la Iglesia, sino que ese Cuerpo se alza por sí mismo hasta la Cabeza y la corta, como inútil, colocándose él mismo en su lugar.

Schillebeeckx, por su parte, se concentra en lo que él llama el «servicio de Presidencia de la comunidad de Jesucristo». Razona así: siendo la Eucaristía el «regalo de adiós» de Jesús a toda la comunidad, ésta tiene un derecho —un «derecho de gracia»— a celebrar la Eucaristía independientemente de cualquier problema ministerial que ello implique. Toda comunidad está conducida por alguien: pues bien, el que haga cabeza está, por ese mero hecho, capacitado para «presidir la Eucaristía», sin necesidad de otra competencia o consagración especial. Argumentando sobre la base del canon nº 6 del Concilio de Calcedonia —canon que, para evitar el girovagismo, condiciona la validez de toda ordenación a la asignación al ordenando de un oficio y destino precisos— Schillebeeckx concluye que «sólo quien es llamado por una comunidad determinada (pueblo y jefes) para ser su Presidente y su animador recibe auténticamente la ordenación». Y añade: «la *ordinatio* es la inserción o incorporación a una comunidad de uno de sus miembros como ministro, que ella llama y designa como Presidente» (p. 118-9). Para Schillebeeckx, la concepción teórica del ministerio sacerdotal —que él llama «concepción ontologizante y mágica»— sería un producto tenebroso de la Edad Media. Más tarde, Trento aprobaría esta visión «cultural» del sacerdocio debido a su ignorancia de la eclesiología «pneumática». Frente a esta visión tridentina, Schillebeeckx propone la «praxis concurrente» de un ministerio que porque viene de la «base» «desciende de lo Alto», según la liturgia de Hipólito.

Martelet pone de relieve, al final de este capítulo, el hecho de que la «impregnación protestante» es uno de los componentes fundamentales de la crisis del sacerdocio católico. Las pseudo-teorías posteriores al Vaticano II, como las que acabamos de ver, son fruto de los virus contagiosos de una cierta «tradición» protestante.

Pero el autor va más lejos en su análisis: al principio, la influencia protestante tenía lugar en una época de cristianismo masivo; hoy día, esa influencia o contagio tiene lugar en un caldo de cultivo de secula-

rización del tercer grado, que ha pretendido liquidar el cristianismo y borrarlo de la conciencia humana. Estamos en un mundo que algunos llaman «post-cristiano», con una gran resonancia cultural. Por ello Martelet analiza en el capítulo VI lo que él llama «Post-cristianismo y modernidad; derrota o desafío para la fe?».

El post-cristianismo es el objetivo de los autores de la secularización del tercer grado. Es también el mundo de la «modernidad», entendida como una «cultura de la cotidianidad». Martelet analiza dos ejemplos de esta «cultura» que ha juzgado como una caja de resonancia para la crisis del sacerdocio y, en general, de la fe: Ernst Bloch y Michel Foucault.

La idea de base de Bloch es la interpretación antropocéntrica de la frase de Isaías, 45, 15: «Verdaderamente contigo está un Dios que se esconde». En la línea de Feuerbach y de Marx, Bloch sostiene que el Ser Supremo por el que suspira toda la humanidad no es sino el hombre, considerado como objeto aun escondido de su propio deseo. El *noch nicht* (aún no) sería la única verdad de su ser. A partir de lo que es ya, el hombre puede y debe proyectarse hacia lo que aún no es. Sus «potencialidades» son inmensas, a condición de no encorsetárselas en un sistema.

El error de la religión, según Bloch, consiste en proyectar fuera del hombre lo que éste aún no es, y que depende del tiempo y de la historia, y en espaciarlo bajo la figura de un Transcendente. Bloch aconseja permanecer en la historia para comprobar cómo el tiempo está preñado de la plenitud, aun no conocida, de lo humano: sólo del hombre depende que su «aún no» se haga realidad. A eso le llama «escatología no utópica». Bloch propone una transcendencia humana: bastaría excluir al Transcendente. Bloch asegura que ésa es la obra de Jesús, cuyo título preferido era «Hijo del hombre», como mejor manera de suprimir al Dios del que se declaró Hijo sólo para poder eliminarlo mejor. Cinco personajes contribuyen, según Bloch, a iluminar la historia: Prometeo (defensor del hombre, al afirmarse contra los dioses); Job; Israel en el Exodo; Jesús (en cuanto «hijo del hombre» realiza la promesa original del hasta entonces imposible «sereis como dioses»; con él, el hombre «escondido» se revela totalmente), y Fausto, surgido en un ambiente cristiano pero primicia ya de la modernidad evidenciando que «sólo un buen cristiano puede ser un auténtico ateo, y que sólo el ateo es un cristiano cabal» (p. 125).

Estamos así ante una agresión consciente y destructora del misterio cristiano y de toda noción sobrenatural. Pero junto a esta actitud agresiva, hay otra, también relevante, de la «modernidad» que se caracteriza por una especie de ignorancia nativa y de desinterés sereno (no agresivo) hacia cualquier contenido religioso y hacia todo lo que pudiera evocar. Y ello, no como fruto de una intención explícita o de

un esfuerzo consciente, sino como un estado o configuración de la inteligencia en un momento cultural determinado, en un «mundo» en el que Dios y el Infinito parecen haber desaparecido pacíficamente. Así, por ejemplo, Michel Foucault para quien «el hombre se ve a sí mismo como una finitud fundamental que no reposa más que sobre su propio hecho» (p. 126). En esta «modernidad» las únicas disciplinas del saber son las disciplinas «positivas» que encierran al hombre en su propia «finitud homogénea» (la naturaleza y la historia) sin relación con ningún «otro-más-grande-que-él». Estas disciplinas le dan un saber científico que revelá unos condicionamientos biológicos, económicos, culturales, históricos, etc., que le confirman en su impresión de que el hombre es finito, y que no debe su finitud más que a sí mismo.

Al principio, dice Michel Foucault, el hombre se veía finito y reaccionaba volviéndose hacia un «Totalmente Otro Infinito». Más tarde, hacia el siglo XVII, el hombre se define como «inadecuación al Infinito», y se ve a sí mismo como «finito por haber sido privado de Infinito». En el siglo XIX la ciencia descubre que no puede obtenerse ningún saber positivo del Infinito, por lo que la «metafísica del Infinito se convierte en la «metafísica de lo inútil». Entonces aparece la «figura auténtica del hombre»: la finitud sin Infinito. El hombre se da cuenta que es un «mutilado de Infinito» que vive de la muerte de Dios. Y la modernidad es «la época en la que el hombre se descubre a sí mismo como punto de referencia de todo lo que existe y en la que se abandona sistemáticamente el Infinito en provecho del finito» (p. 127). Martelet pone bien de relieve las consecuencias de esta aberración: La ciencia se convierte en «cientismo» (alienación de la verdadera ciencia) esclavo de las formas «positivas» del saber; el método positivo es injustamente elevado al rango de único y último criterio de la verdad, eliminando del mapa del ser todo lo que, por esencia, escapa al método positivo. «Prohibido abrirse a la trascendencia» podría ser el axioma arbitrario de este sistema.

En varias páginas densas Martelet explica cómo estos planteamientos corrosivos aplicados al sacerdocio llevan a consecuencias catastróficas. Y analiza con acierto el punto flaco de la filosofía de la modernidad: ese *Infinito* que no se puede extirpar en el hombre. Con referencias a *Gaudium et spes*, el autor estudia el fenómeno del ateísmo, propio de la modernidad.

En resumen, entre los ataques de «la base» por una parte, de ciertos «teólogos» por otra, y en el ambiente corrosivo de la «modernidad» el sacerdocio católico aparece a muchos como algo «superado», «arcaico», «anacrónico», etc., y se propugna su supresión en aras de la «liberación» de los poderes y carismas del Espíritu, «encadenados» actualmente.

Ante tales ataques, dice Martelet, conviene volver a las fuentes del



sacerdocio en la Santa Escritura, Palabra de Dios. Sí, pero resulta que la lectura de la Escritura está también influida por las nuevas corrientes disolventes. Lo cual lleva al autor a dedicar el capítulo VII al «Nuevo Testamento bajo el signo de la modernidad» y el capítulo VIII a «La hermeneútica reductora».

Se trata de examinar la ya antigua crítica según la cual los mismos Evangelios muestran cómo Jesús, prisionero de una visión catastrofista de la escatología, no había pensado fundar ninguna Iglesia. Esta es una institución póstuma y sin nada que ver con Jesús. De ahí que esa institución, nacida de acuerdo con las circunstancias concretas del medio ambiente de la primera generación cristiana, debería poder evolucionar según las exigencias de cada época. Martelet describe los ataques de la modernidad contra la lectura tradicional del Nuevo Testamento en la Iglesia Católica. Recuerda la diferencia que se hace entre *exégesis* (esfuerzo por comprender el significado de un texto desde el punto de vista de su autor y en función de la época y del medio ambiente en que fué escrito) y *hermenéutica* (sentido que dicho texto puede tener para nosotros, sus lectores de hoy). Y expone el prejuicio de la modernidad cuando, con falsos pretextos de «método científico», se rechaza todo texto de la Escritura en que aparezca el infinito, lo sobrenatural, etc. El problema se plantea cuando se descubre que, para acceder a la Persona y a la obra de Jesús, no hay más remedio que leer el Nuevo Testamento a la luz de la fe de la Iglesia. La «crítica moderna», al diseccionar arbitrariamente la Palabra de Dios, obstaculiza el acceso al Hombre-Dios.

Martelet da varios ejemplos de reduccionismo sistemático: el *Reino de los Cielos* se va poco a poco reduciendo al Cosmos, a la Naturaleza que cabe en la Razón del hombre, hasta limitarse a la «sociedad futura». Con Spinoza la noción de *milagro* aparece como una aberración, ya que siendo Dios la Naturaleza, las leyes de ésta devienen sacrosantas, intocables, y no admiten excepción ni suspensión. Sería absurdo que Dios —la Naturaleza— hiciese cosas, en casos concretos —«milagros»—, contra sus propias leyes. Por eso, Renan —pensando que la crítica spinozista era definitiva e imparable— se permite afirmar en su *Vie de Jésus* que el «viejo diamante de los milagros del Evangelio queda reducido a un montoncito de carbón». Así Jesús es expedido al «reino de los mitos», último reducto que le tolera una ciencia altanera y un positivismo imperialista.

Harnack lanzará en 1900 su «doble evangelio»: «lo que Jesús dijo en realidad» (evangelium Christi) y «lo que el evangelio dice que dijo» (evangelium de Christo). El «Jesús de la Historia» se ve brutalmente separado del «Cristo de la fe». Y toda la escuela dialéctica protestante —de Kierkegaard a Barth— se lanza por esta brecha: la fe, para ellos, no puede ser fe sino en la medida en que rechaza el apoyo de cual-



quier signo histórico o razón de creer, ya que si se fundara en dichos apoyos, sería una obra «nuestra», humana, ya no sería la fe. Por el contrario, cuanto más absurda, arbitraria y sin fundamento en lo humano parezca la fe, tanto más aparecerá como venida del Absoluto, de Dios, que la crea y la da «sin razón». Estrictamente hablando, lo absurdo es el sello de Dios: cuantas menos razones de creer tiene el creyente, más de acuerdo con la propia esencia de la fe manifiesta la suya. La verdadera fe es independiente de la razón, incluso contraria a ella.

Otro reduccionismo aparece en el tema de la escatología y de la misión de Jesús. La «exégesis científica» comienza afirmando como postulado que Jesús profetizó la inminencia del fin del mundo. Pero, como puede verse, de hecho se equivocó. Y para «forzar» la venida de su Reino, Jesús habría «provocado» su propia muerte.

Para contrarestar todos estos ataques contra una sana lectura de los Evangelios, Martelet dedica unas páginas a citar testimonios —Einstein, San Agustín— que muestran que lo más admirable en la Creación es la armonía del conjunto, en el que todo marcha bien. El mundo es ordenado, no caótico. Pero estamos tan acostumbrado a ello que ya no nos hace mella. Lo que nos impresiona precisamente es lo que se aparta de ese orden del mundo: «milagro más grande es gobernar habitualmente el cosmos que hartar a 5.000 hombres con cinco panes, y sin embargo nadie se extraña», decía san Agustín. «La gente admira mucho más lo inusitado que lo auténticamente grande», concluía con su proverbial perspicacia el gran Doctor de Hipona.

A partir del capítulo IX comienza lo que podría considerarse como 2ª parte de este primer tomo de la obra. En ella, el autor va a tratar de fundamentar el sacerdocio sobre lo que nos dicen las Escrituras, leídas correctamente. Así, el capítulo IX y el X se presentan como complementarios: «Jesús a la luz del Reino» y «El Reino a la luz de Jesús», para justificar la necesidad de la Iglesia como cuerpo de testigos del misterio del Hijo del Hombre.

El capítulo XI expone la temática de la Tradición apostólica, el significado institucional de los Doce, el significado de los vocablos *apóstol* y *discípulo*, el lugar de san Pablo en este conjunto, etc. El capítulo XII aborda la predicación de los Apóstoles y su entronque con la obra de Nuestro Señor.

El capítulo XIII ofrece un panorama de conjunto de la incipiente estructura eclesial, con sus *ministerios* más o menos definidos, por una parte, y la acción visible del Espíritu Santo —los *carismas*—, por otra.

El capítulo XIV trata de los *presbíteros* o responsables de las comunidades de la época apostólica, de los *apóstoles* y de los *ancianos*.



*nos*. Se estudia la contribución de la Iglesia de Antioquía, así como el papel especial jugado por *san Pablo* y sus alusiones a los ministerios tanto en las epístolas pastorales como en las otras.

En el capítulo XV se evoca el tema de los *presbíteros y obispos* en los tiempos apostólicos, así como la *sucesión apostólica*.

Este primer tomo se termina con un «postfacio» en el que el autor anuncia y resume el contenido del 2º tomo, de próxima aparición. Partiendo de Ignacio de Antioquía y de Ireneo de Lyon y pasando por Hipólito de Roma, el autor espera seguir paso a paso el desarrollo histórico de la teología del sacerdocio en la época patristica, explicando al mismo tiempo cómo fue vivido el sacerdocio hasta la época de la «Reforma». La reacción católica a la crisis provocada por el Protestantismo, ilustrada por el Concilio de Trento y más tarde por la Escuela francesa de espiritualidad sacerdotal, permitirán al autor entroncar con el Concilio Vaticano II.

Con ayuda de los textos del concilio, Martelet anuncia su intento de «repensar el sacerdocio entroncándolo en el misterio de los Apóstoles y de sus sucesores y enraizándolo en la inmensidad del misterio de Cristo y de la misión de la Iglesia» (p. 289).

A la hora de una valoración doctrinal de esta obra ha de notarse que el autor mantiene una postura de servicio a la Iglesia y, con rigurosa teología, responde a los ataques actuales contra el sacerdocio. Su intención, y el resultado a que ha llegado, merecen encomio y divulgación: su libro ayudará sin duda a recentrar toda la teología del sacerdocio.

Ello no obstante, se podrían hacer algunas observaciones marginales, con objeto de sacar el mayor partido posible de la lectura de esta obra.

En primer lugar —y no se trata de una crítica, sino más bien de un elogio— el libro puede resultar de difícil comprensión para quien no posea una sólida formación filosófica, teológica y escriturística. No en cuanto al estilo, que es —como buen francés— límpido y sin fárrago; sino en cuanto al carácter arduo, incluso técnico, de algunos de los temas que se abordan.

En segundo término, séanos permitido decir que la obra nos parece demasiado «centrada» en torno a Francia y, en general, a una problemática típicamente europea. Sin embargo, los lectores de otros continentes podrán encontrar en esta obra referencias históricas respecto a la crisis de la fe en Europa, así como detalles interesantes sobre la génesis de temáticas —como la «teología de la liberación»—, que en buena parte son «exportaciones» ideológicas de Europa hacia los demás continentes.

En tercer lugar, llama la atención la delicadeza, comprensión y



paciencia que el autor derrocha respecto a tantos autores que presentan una teología frontalmente enfrentada a la doctrina católica. Martelet examina, aquilata, escucha, considera, misura, mucho más, sin duda, que los propios interesados, quienes se comportan con una singular desenvoltura respecto a la autoridad eclesiástica y a quienes no piensen como ellos. El autor, sin ceder en lo que a la doctrina se refiere, procura salvaguardar siempre en la forma la buena intención de los autores que propugnan ideas confusas o erróneas sobre la fe y la doctrina católicas.

Quizá la observación crítica más de fondo que yo haría a este espléndido libro sea la decisión —implícita, pero real— que ha tomado de no citar al Magisterio precedente al Vaticano II, argumentando siempre desde lo interior del actual debate teológico para sacar la correcta interpretación de los lugares bíblicos en que se apoya. Un lector no versado en estas cuestiones podría preguntar al autor: «¿Antes de tanto autor contemporáneo, nadie había dicho nada interesante que ayude a leer con la Iglesia estos lugares de la Escritura?»

Es de esperar que en el 2º tomo de la obra, se subsane este defecto metodológico y podamos contemplar la doctrina católica emergiendo de la tradición.

A. Romero  
Centre Culturel Solférino  
11, rue Saint-Dominique  
75007 - PARIS