

La acción litúrgica, lugar estructurante del ministerio de la iglesia en la antigüedad cristiana (siglos I-VI)

Isaïa Gazzola¹

Resumen

Este artículo analiza cómo la acción litúrgica en la Antigüedad cristiana (siglos I-VI) constituyó el espacio teológico fundamental para configurar y estructurar los ministerios de la Iglesia. Lejos de ser un marco rígido, la liturgia operó como una ministerialidad en acción que evolucionó a la par del crecimiento e institucionalización de las comunidades. A través de fuentes patrísticas, litúrgicas y arqueológicas, el autor examina cuatro ámbitos clave: el legado neotestamentario: (la concepción de la *ekklēsia* y la identidad de la comunidad sacerdotal); la iniciación cristiana (un proceso de incorporación progresiva y comunitaria que involucra a todo el pueblo); la Eucaristía (Como *forma ecclesiae* y ofrenda activa de la asamblea); oración (espacio de visibilidad y organización de las funciones eclesiales). El estudio concluye que los ministerios son mediaciones dinámicas. Propone una ministerialidad en red y una “relajación” del sacramento del orden para potenciar los ministerios no ordenados en la misión actual.

Palabras clave

acción litúrgica; ministerialidad; iniciación cristiana; sacramento del orden; antigüedad cristiana

1 Profesor. Faculté de Théologie. Institut Catholique de Paris.

La evolución de los ministerios dentro de la Iglesia antigua ha sido objeto de varios estudios, durante los últimos cincuenta años, por parte de biblistas², historiadores de la Iglesia y de la liturgia³, cono-

- 2 P. Grelot, *Le ministère de la nouvelle alliance*, Paris 1967; J. Delorme (dir.), *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique*, Paris 1974; C. K. Barrett, *Church, Ministry and Sacraments in the New Testament, The 1983 Didsbury Lectures*, Exeter 1985; D. L. Bartlett, *Ministry in the New Testament*, Minneapolis 1993; J.J. Ysebaert, *Die Amtsterminologie im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine lexikographische Untersuchung*, Breda 1994; H.J. Hauser, *L'Église à l'âge apostolique. Structure et évolution des ministères*, Paris 1996; Ch. Perrot, «Service de l'Évangile et genèse des ministères à l'origine», *Spiritus* 143 (1996) 173-185; Ch. Perrot, *Après Jésus. Le ministère chez les premiers chrétiens*, Paris 2000 [bibl., p. 263-267]; F. Blanquart, *Quel serviteur? Le vocabulaire du service dans le monde grec et dans la Bible*, Paris 2000; A.D. Clarke, *Serve the Community of the Church. Christians as Leaders and Ministers*, Grand Rapids/Cambridge 2000; A. Paul, *Les origines du ministère dans l'Église*, Paris 2001; B.L. Merkle, *The Elder and Overseer. One Office in the Early Church*, New York/Oxford/Berlin 2003.
- 3 J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris 1956; A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie : évêques, presbytres, diaques*, Paris 1971 [bibl., p. 219-236]; A. Lemaire, «Des services aux ministères. Les services ecclésiaux dans les deux premiers siècles», *Concilium* (1972) n. 80, 39-51; F. Hahm, *Il servizio liturgico nel cristianesimo primitivo*, Brescia 1972; A. Lemaire, «L'Église apostolique et les ministères», *Revue de droit canonique*, 23 (1973) 19-46; P. Nautin, «L'évolution des ministères au IIe et au IIIe siècle», *Revue de droit canonique*, 23 (1973) 47-58; J. Gaudemet, «De la liberté constantinienne à une Église d'État», *Revue de droit canonique*, 23 (1973), 59-76; Ch. Pietri, «Des ministères pour le nouveau peuple de Dieu? (Ier et IIe siècles)», *Les quatre fleuves*, 5 (1975), 14-28; A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris 1977; J. Lécuyer, *Le sacrement de l'ordination. Recherche historique et théologique*, Paris 1983; P. De Clerck, «Ordination. Ordre», *Catholicisme* T. X, 1985, col. 162-203; A. Faivre, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris 1992; V. Saxwe, «La mission: l'organisation de l'Église au IIIe siècle», J.M. Mayeur-Ch. Pietri- L. Pietri- A. Vauchez- M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome II. Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris 1995, p. 41-73; J.M. Mayeur-Ch. Pietri- L. Pietri- A. Vauchez- M. Venard (dir.), «L'organisation des Églises héritées des apôtres (70-180)», «Le progrès de l'organisation ecclésiastique de la fin du IIe siècle au milieu du IIIe siècle (180-250)», J.M. Mayeur, C. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (dir.) *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome I. Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Paris 2000, 367-434, 777-814; P. Maraval (dir.), *Les ministères dans l'Église ancienne*, Paris 2004; P. F. Bradshaw, *Rites of ordination. Their History and Theology*, Collegeville 2013; M. Metzger, «Les ministères dans la liturgie», M. Metzger, *L'Église dans l'Empire romain. Le culte. Volume I. Les institutions*, Rome 2015, 507-660; A. Di Bernardino, «Capitolo IV. I ministeri ecclesiali», A. Di Bernardino, *Istituzioni della Chiesa antica*, Venezia 2019, 137-217; R. Penna, *Un solo corpo. Laicità e sacerdozio nel cristianesimo delle origini*, Roma 2020.

cedores de la literatura cristiana antigua⁴, así como teólogos especialistas en eclesiología⁵.

Siguiendo esta línea, el presente estudio se distingue, sin embargo, por su ángulo de observación: lejos de pretender ofrecer un panorama exhaustivo del ministerio en la Antigüedad cristiana, esta investigación privilegia un enfoque centrado en la manifestación de los ministerios en la liturgia, lugar primordial de la vida eclesial. Asimismo, el título elegido para este estudio refleja la voluntad de reducir el campo de observación, no para eludir la complejidad del tema, sino para afinar el enfoque y arrojar más luz sobre la problemática subyacente.

Cabe destacar desde el principio que la acción litúrgica en el cristianismo antiguo constituye un espacio teológico fundamental en el que se configura la estructura misma de la Iglesia⁶. En concreto, las prácticas litúrgicas de las comunidades cristianas entre los siglos I y VI son indisociables de las funciones ministeriales que expresan, transmiten y estructuran. De hecho, la liturgia no es solo un espacio de expresión del culto, sino también un espacio de estructuración comunitaria y de articulación de las funciones eclesiales.

4 L. Scipioni, *Vescovo e popolo. L'esercizio dell'autorità nella Chiesa primitiva (III secolo)*, Milano 1977; L. Padovese, *I sacerdoti dei primi secoli. Testimonianze dei Padri sui ministeri ordinati*, Rome 2002; E. Cattaneo, *Les ministères dans l'Église ancienne. Textes patristiques du Ier au IIIe siècle*, Paris 2017.

5 Sólo tomamos en cuenta aquí las obras en relación con la Iglesia Antigua: Y. Congar, B.D. Dupuy (dir.), *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962; Y. Congar, *Pour une Église servante et pauvre*, Paris 1963; Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1964; Y. Congar, *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, Paris 1970; Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971; E. Schillebeeckx, *Le ministère dans l'Église. Service de présidence de la communauté de Jésus-Christ*, Paris 1981; J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève/Paris 1981; P. GRELOT, *Église et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, Paris 1983; E. Schillebeeckx, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu. Histoire et théologie des ministères dans l'Église*, Paris 1987; J.M.R. Tillard, *L'Église locale. Éclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995.

6 En este sentido nos referiremos fundamentalmente a: P. De Clerck, «Lex orandi, lex credendi. Sens et portée d'un adage», *La Maison-Dieu* (2003) n. 233, 33-49; P. De Clerck, «Existe-t-il une loi de la liturgie?», *Revue théologique de Louvain*, 38 (2007) 187-203.

Por lo tanto, conviene preguntarse cómo contribuyó la acción litúrgica a configurar el ministerio de la Iglesia durante la Antigüedad cristiana. En otras palabras, ¿en qué medida las formas, los lugares, los tiempos y las funciones de la liturgia cristiana primitiva sirvieron no solo como marco para el ejercicio de los ministerios, sino también como principio organizador de su naturaleza, su ejercicio y su reconocimiento eclesial? Esta problemática invita a considerar la liturgia como el lugar de una ministerialidad en acción, y no como un marco rígido que atribuye funciones ya determinadas. También supone seguir las líneas de continuidad y cambio en la articulación entre liturgia y ministerios, en un contexto histórico marcado por el paso del cristianismo de un movimiento minoritario a una institución reconocida y estructurada por el Imperio.

Por lo tanto, el estudio hará referencia a un corpus de fuentes patrísticas, litúrgicas y arqueológicas, seleccionadas no por motivos de exhaustividad, sino por su capacidad para poner de relieve las dinámicas internas del ministerio en la Antigüedad cristiana.

Cuatro momentos articularán la reflexión en torno al tema que acabamos de exponer. En primer lugar, se considerará cómo las prácticas eclesiales del periodo neotestamentario constituyen el crisol que forja las prácticas de los periodos posteriores (1). A continuación, entre estas últimas, se observarán más detenidamente los ritos de iniciación (2), la celebración de la Eucaristía (3) y la oración (4).

1. Las prácticas del Nuevo Testamento como legado

Las prácticas litúrgicas y ministeriales de las primeras comunidades cristianas, tal y como se describen en el Nuevo Testamento, lejos de ser simples vestigios del pasado, representan un legado vivo que influye no solo en la naturaleza de los ministerios, sino también en la forma en que la comunidad de creyentes se reúne, celebra y vive su fe.

Así, los textos del Nuevo Testamento revelan una diversidad ministerial ligada a la organización litúrgica de las primeras comunidades, así como una evolución de las formas de culto cristianas, que

se fueron diferenciando progresivamente de las prácticas judías⁷. A través del análisis de los términos empleados, las funciones ejercidas y los modos de reunión comunitaria, es posible esclarecer los fundamentos teológicos y prácticos de este legado.

Esta primera parte del estudio se centra, por tanto, en poner de relieve las principales características de estas prácticas neotestamentarias. En primer lugar, conviene examinar la naturaleza particular de la comunidad cristiana primitiva, que el Nuevo Testamento califica de «santa comunidad sacerdotal». A continuación, se subrayará la importancia de la concepción cristiana de la *ekklēsia*, término que designa tanto una realidad eclesial concreta como una dinámica espiritual propia de la reunión de los discípulos de Cristo. Por último, se tratará de comprender, en su diversidad de expresión, el vocabulario utilizado para definir el ministerio en la época neotestamentaria.

1.1. Una «santa comunidad sacerdotal»

A partir de los testimonios del Nuevo Testamento, parece que no existe una continuidad terminológica estricta entre el vocabulario relativo a los ministerios en los escritos neotestamentarios y el que utilizamos hoy en día⁸. De hecho, las funciones que desempeñaban los hombres y las mujeres en las primeras comunidades cristianas, tal y como se recogen en el Nuevo Testamento, se caracterizan por su gran riqueza y diversidad.

7 Para un estudio en profundidad de las estructuras y expresiones culturales en el Nuevo Testamento, véase P. Grelot (dir.), *Introduction à la Bible – Édition nouvelle. Le Nouveau Testament. T. III. Vol. 9. La liturgie dans le Nouveau Testament*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991; Paul Frederick BRADSHAW, *La liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes*, Paris 1995, 45-71; C. Perrot, «Paroles et gestes rituels dans le Nouveau Testament», L.M. Chauvet, R. Devisch, C. Perrot, et L. Voyé, *Le rite, source et ressources*, Bruxelles 1995, 50-63 [disponible en Internet]; M. Metzger, *L'Église dans l'Empire romain. Le culte. Volume I.*, Angelo Di Berardino, *Istituzioni della Chiesa antica*, 427-493.

8 Respecto al vocabulario relacionado con los ministerios en el Nuevo Testamento, véase: Perrot, *Après Jésus*, 179-203; E. Cattaneo, *Les ministères*, 31-43.

En particular, el término *iereús* («sacerdote»)⁹ no aparece en el vocabulario del Nuevo Testamento para designar a los discípulos de Cristo, lo que se explica por el deseo de las primeras comunidades cristianas de distinguirse del culto judío tradicional. En este último, los levitas asumían responsabilidades específicas, mientras que el sumo sacerdote desempeñaba un papel tanto religioso como político. La tradición judía distinguía así tres categorías principales: los profetas, los sacerdotes y los reyes. Entre ellos, los reyes gozaban de una posición institucional privilegiada, reforzada por un rito de unción que vinculaba al rey con el sumo sacerdote, aunque a veces existía tensión entre estas dos figuras. Por otra parte, los profetas solían criticar a estas autoridades, insistiendo en la naturaleza carismática de su vocación.

En el Nuevo Testamento, el término *prophētēs* («profeta»)¹⁰ se utiliza para designar una función activa entre los discípulos de Cristo, mientras que los conceptos de *basileús* («rey»)¹¹ o *iereús* («sacerdote») aparecen principalmente en forma metafórica aplicada a los cristianos (Ap 1, 6). Sin embargo, un término similar, *ieráteuma*¹², empleado en la primera carta de Pedro, designa colectivamente al pueblo de Dios como «santa comunidad sacerdotal» (1 P 2, 5a. 9).

Esta expresión se hace eco de la vocación de Israel como «reino de sacerdotes, nación santa» (Ex 19, 4-6) llamada a ofrecer culto a Dios. Cristo, por su parte, hizo de sus discípulos ese «reino de sacerdotes» (Ap 1, 6) que «ofrece sacrificios espirituales, agradables a Dios» (1 P 2, 5b). En esta conciencia comunitaria, las primeras Iglesias desarrollaron progresivamente nuevas formas de culto, distintas de los ritos y sacrificios judíos, con el fin de ofrecer ese «culto espiritual» (Rm 12, 1) del que Cristo mismo es el «sumo sacerdote misericordioso y acreditado ante Dios» (Heb 2, 17). Cabe señalar que la Epístola

9 G. Kittel, G. Friedrich (éd.), *Grande lessico del Nuovo Testamento. Vol. IV. H-Kαλ*, éd. it. F. Montagnini, G. Scarpata, O. Soffritti, Brescia 1968; Las referencias a esta obra se darán en adelante en forma abreviada, según el siguiente modelo: GLNT, IV, 1968, col. 838-859.

10 GLNT, XI, 1977, col. 439-652.

11 GLNT, II, 1966, col. 133-212.

12 GLNT, IV, 1968, col. 816-821.

a los Hebreos es el único texto del Nuevo Testamento que atribuye explícitamente a Jesús los títulos de «sacerdote» y «sumo sacerdote» (archiereús)¹³.

1.2. La *ekklēsía* como constituyente de la Iglesia

El término griego *ekklēsía* («asamblea convocada»)¹⁴ designaba originalmente, en el mundo griego antiguo, la asamblea de ciudadanos convocados para deliberar sobre los asuntos de la ciudad. Esta acepción cívica subraya la dimensión comunitaria y participativa de la asamblea, en la que cada miembro desempeña un papel activo. Sin embargo, la palabra adquiere un nuevo significado en el contexto judío y cristiano.

En la Septuaginta, *ekklēsía* traduce el término hebreo *qāhāl*¹⁵, que significa literalmente «reunión» o «asamblea». El *qāhāl* designa al pueblo de Israel reunido, ya sea para celebrar el culto, para escuchar la ley o para recibir instrucciones proféticas. Por ejemplo, en el libro del Éxodo, Israel es llamado a ser un «reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19, 6), lo que subraya el papel especial de este pueblo reunido y convocado por Dios.

En el Nuevo Testamento, el uso de *ekklēsía* se inscribe en esta continuidad, pero con un significado renovado. Este término designa la reunión de los creyentes, ya no solo como pueblo elegido, en un marco étnico o nacional, sino como comunidad de discípulos unidos por la fe en Cristo resucitado. Así, *ekklēsía* designa tanto la reunión concreta de los fieles en un lugar determinado (como en las diversas iglesias locales), como el cuerpo espiritual de estos creyentes y, por extensión, el conjunto de la comunidad cristiana en todo el mundo.

13 La Bible. Traduction oecuménique. TOB, edición integral que comprende. Introducciones generales y Pentateuco revisados. Paris/Villiers-le-Bel, 2007, 2942-2943, ahora citado como TOB y al que nos remitimos para citas bíblicas. Ver GLNT, IV, 1968, 859-908.

14 GLNT, IV, 1968, col. 1490-1580.

15 G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. J. Fabry (ed.), *Grande lessico dell'Antico Testamento. Vol. VII. 'Ēt-Qorbān*, éd. it. A. Catastini, R. Contini, P. G. Borbone, Brescia 2007, col. 865-886.

El libro de los Hechos de los Apóstoles ofrece un valioso testimonio de esta evolución. Es en este texto donde aparece por primera vez de forma explícita la palabra «Iglesia» (Hch 5, 11)¹⁶, después de que el autor describiera la reunión de los primeros discípulos en Jerusalén como una comunión viva (Hch 4, 32). Esta Iglesia primitiva se caracteriza por una unidad basada en la fe en Cristo resucitado, la celebración común, la oración (Hch 2, 42. 46) y, sobre todo, la acción del Espíritu Santo. El Espíritu es aquí el motor de la comunidad, el que anima, guía y santifica al pueblo de los creyentes (Hch 2, 1-4).

Cabe destacar también que la *ekklēsia* aparece como un grupo de hombres y mujeres que se constituye y se reúne en nombre de Cristo, inscribiéndose así en una dinámica misionera. Por ejemplo, en las epístolas paulinas, la Iglesia local se describe como el cuerpo de Cristo (1 Co 12, 27), donde cada miembro, con sus dones, contribuye a la vida y al crecimiento de la comunidad. Esta imagen insiste en la interdependencia de los miembros y en la vocación a la unidad en la diversidad. Por otra parte, esta comunidad es enviada en misión, testigo del Evangelio en el mundo, lo que muestra que la *ekklēsia* no es un simple grupo religioso centrado en sí mismo en una dinámica identitaria y sectaria, sino un pueblo reunido para anunciar a «todas las naciones» la fe en Cristo resucitado (Mt 28, 19-20).

Históricamente, esta interpretación del término *ekklēsia* llevó a las primeras comunidades cristianas a distinguirse de las asambleas judías y las instituciones cívicas. La Iglesia, como comunidad reunida por la fe y animada por el Espíritu, desarrolla progresivamente sus propias estructuras, ritos y ministerios, adaptados a su misión en el mundo¹⁷. Esta doble naturaleza —local y universal, espiritual e institucional— es el núcleo de la tradición cristiana.

Así, se observa que el término *ekklēsia*, en el Nuevo Testamento, traduce una realidad compleja: la de un grupo reunido no solo para celebrar una fe común, sino también para vivir y compartir una

16 Cf. TOB, p. 2648, nota de este versículo.

17 Para una visión general, cf.: Faivre, *Ordonner la fraternité*, 57-64; Saxer, «L'organisation des Églises héritées des apôtres (70-180)», 367-408; Metzger, «Les ministères dans la liturgie», 511-525.

comunión real, animada por el Espíritu y llamada a dar testimonio en el mundo.

1.3. Servicios que se hacen eco de la Palabra anunciada

Al alejarse progresivamente de ciertas formas de culto judías, el culto cristiano naciente se inscribe en una dinámica singular de génesis eclesial basada en la escucha y el anuncio de la Palabra¹⁸.

Esta configuración pone de relieve el papel central del anuncio de la «buena nueva» (euaggélion) de Jesucristo, Mesías y Señor resucitado, piedra angular de la edificación de las primeras comunidades cristianas (Ef 2, 20-22; 1 P 2, 4s.). En efecto, es a través de la proclamación de este mensaje, hecho vivo por la acción del Espíritu Santo, que las asambleas se constituyen, se organizan y se animan.

Esta dinámica se manifiesta especialmente en el léxico ministerial empleado por el Nuevo Testamento para designar a quienes ejercen funciones específicas al servicio de esta Palabra proclamada. Varios términos griegos subrayan la diversidad de roles y carismas en las primeras comunidades (1 Co 12, 28-30; Ef 4, 11): apóstolos («apóstoles»), aquel o aquella que es enviado(a) para dar testimonio y fundar comunidades; prophētēs («profeta»), aquel o aquella que es portador de una palabra inspirada y tiene una función de discernimiento; euaggelistēs («evangelista»), aquel o aquella que anuncia específicamente la buena nueva; didáskalos («maestro»), aquel o aquella que se encarga de la instrucción y la formación de los creyentes; poimén («pastor»), aquel o aquella que es responsable de la guía espiritual y pastoral de los fieles.

Más allá de estos sustantivos, el Nuevo Testamento también emplea, en relación con ellos, una serie de verbos que expresan acciones concretas y variadas en el ejercicio de los ministerios (Rm 12, 6-8) : kopiáo («esforzarse, trabajar con diligencia por el bien común»); nouthetéo, («exhortar», «advertir»); kybernáo («gober-

¹⁸ Ver, en este sentido, C. Militello, *Le Chiese alla svolta. Ripensare i ministeri*, Bologna, 2023, 12, aquí habla de «dinámica ecclesio-genética unida ante todo a la “parola”».

nar», «guiar»); didáskō («enseñar», «instruir»); parakaléo («exhortar», «consolar»); metadídōmi («comunicar», «compartir»); éleon poiê sthai («sentir compasión»); proístēmi («estar al frente», «presidir»).

Esta riqueza léxica revela que los servicios prestados en las primeras Iglesias son múltiples y complementarios, formando un conjunto coherente de funciones orientadas principalmente hacia la Palabra de Dios: su proclamación, su enseñanza, su apropiación por parte de la comunidad, así como la edificación espiritual y el consuelo de sus miembros.

Estas tres dimensiones ministeriales —anuncio, enseñanza, edificación— constituyen una verdadera matriz para la vida eclesial, ya que caracterizan lo que es fundamentalmente la *ekklēsia*: una reunión de creyentes unidos por la fe viva en Jesucristo y comprometidos en una dinámica comunitaria alimentada por la Palabra. Esta triple vocación ministerial que animaba a las comunidades del periodo neotestamentario se encuentra, por tanto, en el centro de las prácticas eclesiales de los siglos siguientes y sigue siendo determinante en la estructuración de los ministerios.

Entre las principales prácticas que se derivan de ella, tres de ellas se destacarán especialmente en este estudio: la iniciación, paso y entrada en la vida cristiana; la eucaristía, memorial y fuente de la comunión; y, por último, la oración, sacrificio de alabanza que se ofrece a Dios.

2. Convertirse en cristiano, una iniciación eclesial

Desde los inicios del cristianismo, convertirse en cristiano es ante todo un camino de iniciación que se desarrolla en el seno de la comunidad eclesial y que se hace posible y visible gracias a la acción de los ministerios al servicio de la *ekklēsia*. Esta iniciación no se limita a una simple adhesión intelectual o a un acto aislado, sino que implica todo un proceso profundamente arraigado en la vida de la Iglesia: una conversión interior, una experiencia ritual y una incorporación progresiva a la comunidad de creyentes.

Esta segunda parte del estudio propone explorar los fundamentos históricos y teológicos de esta iniciación, poniendo de relieve las prácticas, los ministerios y el compromiso comunitario que moldearon la entrada en la fe de las primeras generaciones cristianas¹⁹.

2.1. Los fundamentos de una iniciación a la vida cristiana

La adhesión a la fe en Cristo, tal y como la revelan los primeros testimonios de la Iglesia primitiva, se inscribe en una dinámica de iniciación en la que el gesto del agua, el bautismo, aparece como el rito fundamental de entrada en una nueva vida. Las fuentes antiguas, como la “Didaché” o los escritos de Justino, filósofo mártir, subrayan un proceso de conversión progresiva que articula el anuncio, la ritualidad y la participación en la vida eclesial.

La “Didaché” (siglo II)²⁰ ofrece una primera descripción normativa de esta iniciación²¹. Probablemente, esta comienza con una enseñanza²², seguida del gesto bautismal realizado «en agua corriente»²³,

19 Para un análisis profundo de las instituciones bautismales en la Antigüedad cristiana, se puede consultar: A. Benoit, C. Munier, *Le baptême dans l'Église ancienne (Ier-IIIe siècles)*, Bern/Paris/Berlin, 1994, XI-XCIV; Bradshaw, *La liturgie chrétienne*, 183-207; E. Ferguson, *Il battesimo nella Chiesa antica. T. 1. I primi due secoli*, Brescia 2014. M. Metzger, *L'Église dans l'Empire romain. Le culte. Vol. 2. Les célébrations*, Rome 2021, 361-502; Di Berardino, *Istituzioni della Chiesa antica*, 92-135.

20 *La Doctrine des douze apôtres. Didaché*, éd. W. Rordorf, A. Tuilier, Paris 1998; *The Didache, comm. Kurt Niedewimmer*, transl. L. M. Maloney, ed. by H. W. Attridge, Minneapolis 1998. De ahora en adelante, las referencias a este documento se referirán a estas dos ediciones de forma abreviada: Didaché (con indicación del capítulo y de la página) y The Didache (con indicación de la página).

21 *Didaché* 7, 1, p. 170-171: «Pour le baptême, baptisez de cette manière».

22 *Didaché*: «... después de haber expuesto previamente todo lo anterior...”. Como señala Willy Rordorf (n. 3), esta indicación se referiría a la enseñanza de los Dos Caminos. (*Didaché* 1-6, 140-169) Esta no debía ser, sin embargo, la única enseñanza transmitida a los que estaban a punto de ser bautizados; cf. *The Didache*, 126. Sobre la importancia de la enseñanza catequética, ver *Didaché*, 30-32.

23 *Didaché* 7, 1, 170-171.

precedido por la práctica del ayuno²⁴, que subraya la dignidad del acto. Esta última indicación nos llama la atención sobre la importancia del contexto comunitario de estas prácticas, que se realizan claramente dentro de un grupo determinado y constituido: «Que el que bautiza, el bautizado y otras personas que puedan hacerlo ayunen antes del bautismo...»²⁵. Si se tienen en cuenta otras referencias del documento, se puede reconocer en este grupo a la *ekklēsía*²⁶, la comunidad cristiana reunida en el lugar de donde emana el texto de la “Didaché”²⁷. Esta comprende tanto un grupo de carismáticos —apóstoloi («apóstoles») ²⁸, prophētai, («profetas») ²⁹, didaskaloi («doctores») ³⁰ — como un grupo de ministros elegidos — episkopoi («obispos») ³¹, diákonoi («diáconos») ³². Sin embargo, a la luz de las indicaciones que se dan sobre el bautismo, parece que esta comunidad aún no dispone de una organización eclesial claramente establecida. De hecho, las funciones relacionadas con la enseñanza y la liturgia no se designan con una terminología técnica precisa, ni se definen de manera estable³³. Es la acción misma la que resulta

24 Sobre la cuestión del ayuno en la *Didaché*, ver los estudios siguientes: *La Didaché. Instructions des Apôtres*, Paris 1958, 366-369; J. Danielou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1991, 414-417; V. Lombino, «La preghiera nei Padri dei primi secoli», en *Preghiera nei Padri dei primi secoli*, Roma 2009, 16-20; E. Cattaneo, «Le indicazioni di tempo nella Didaché», *Rassegna di Teologia* 57 (2016), 398-401.

25 *Didaché* 7, 4, 172-173.

26 *Didaché* 4, 14, 164-165; 9, 4, 176-177; 10, 5, 180-181; 11, 11, 186-187.

27 La *Didaché* parece haberse dirigido a un conjunto de fieles que provenían del paganismo y serían originarios de Siria; cf. *Didaché*, 21, 97.

28 *Didaché* 11, 3, 4, 7, 184-185.

29 *Didaché*, 10, 7, 182-183; 11, 3, 5, 6, 7, 184-185; 11, 8, 9, 10, 11, 186-187; 13, 1, 3, 4, 190-191; 15, 1, 2, 192-195.

30 *Didaché*, 13, 2, 190-191; 15, 1, 2, 192-195.

31 *Didaché*, 15, 1, 192-193.

32 *Didaché*, 15, 1, 192-193. En lo que se refiere al conjunto de los ministerios, ver: A. De Halleux, «Les ministères dans la Didaché », *Irénikon*, 53 (1980) 5-29; *Didaché*, 51-63, 72-78; *The Didaché*, 169-182, 188-193, 200-202; Cattaneo, *Les ministères*, 205-207.

33 A. Benoit, *Le baptême chrétien au second siècle La théologie des Pères*, Paris 1953, 10, Sin embargo, considera que «quien bautiza» ya posee las aptitudes propias de este ministerio, por lo que «tenemos aquí el origen de una especialización en la administración del bautismo». En cuanto a «las demás personas», serían «los garantes de la fe del bautizado»; en este sentido, M. Dujarier, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église*, Paris 1962, 293-297, insiste en la naturaleza fundamentalmente comunitaria de la iniciación tal como se presenta en la *Didaché*.

determinante, y la dimensión ministerial que le es propia se expresa a través de las direcciones³⁴ y los verbos³⁵, según una dinámica análoga a la observada anteriormente en el análisis de la herencia neotestamentaria.

En su “Apología”³⁶, Justino (siglo II) ofrece un valioso testimonio sobre las prácticas eclesiasísticas de su época, poniendo de relieve la estructura comunitaria y las mediaciones ministeriales que sustentan el proceso de iniciación a la vida cristiana. Dos pasajes³⁷, en particular, permiten seguir con precisión las etapas de la iniciación bautismal y discernir la configuración ministerial en la Iglesia antigua antes del concilio de Nicea.

El capítulo 61 de la “Primera Apología” relata cómo, tras haber abrazado por la fe la verdad de los preceptos cristianos³⁸, el candidato al bautismo es llamado a iniciarse en el aprendizaje de la oración y la práctica del ayuno. Es significativo que Justino insista en el acompañamiento de la comunidad: «nosotros mismos oramos y ayunamos con ellos» (ēmōn suneuchoménōn kai sunnēsteuóntōv autoīs)³⁹. Esta fórmula —cabe señalar que Justino presenta toda su exposición en

34 El autor de la *Didaché* se dirige a la comunidad (segunda persona del plural) o a la persona (segunda persona del singular) responsable de esta acción. Sobre el cambio de domicilio, véase *Didaché*, 35-36.

35 “Bautizar”, “después de haber dicho todo lo que precede...” (*Didaché* 7, 1, 170-171); “bautizar”, “verter agua” (*Didaché* 7, 2, 170-171); “bautizándolo” (*Didaché* 7, 4, 172-173).

36 Justin, *Apologie pour les chrétiens*, Paris 2006. De ahora en adelante, las referencias a este documento se referirán a esta edición en forma abreviada: Justin, *Apologie* (con indicación de libro, capítulo, párrafo y página).

37 Justin, *Apologie*, I, 61, 1-13, 288-293; Justin, *Apologie*, I, 65, 1-66, 3, 302-307.

38 Esto presupone una instrucción previa, como ya se indica en la *Didaché*; cf. Justin, *Apologie*, I, 61, 2, 288-289: “Todos aquellos que se dejan convencer y creen en la verdad de nuestras enseñanzas y nuestra doctrina [lit. “en la verdad de lo que enseñamos y decimos”]...”. El acto de enseñar (*didaskō*) y exponer (*légō*) la verdad (*alētheia*) se desarrolla en un marco de diálogo y debate idéntico al de las escuelas filosóficas de la época.

39 Justin, *Apologie*, I, 61, 2, 288-289.

«nosotros»⁴⁰— subraya la dimensión eclesial y ministerial del proceso de iniciación: la comunidad, con quien la dirige y la preside (proestós)⁴¹, participa activamente en la transmisión de la fe.

Este mismo capítulo menciona a continuación el momento del bautismo, realizado «según el modo de regeneración con el que nosotros mismos hemos sido regenerados»⁴², lo que supone una transmisión regulada, fiel a una tradición recibida. El uso de la fórmula bautismal trinitaria a la que parece aludir Justino⁴³ sugiere que quienes realizan este rito poseen una autoridad reconocida para ejercer esta función⁴⁴. Por lo tanto, no se trata de un acto individual, sino de un gesto eclesial inscrito en una dinámica comunitaria estructurada.

El capítulo 65 de la “Primera Apología” prolonga esta dinámica al continuar con la descripción del proceso de iniciación del neófito, que ahora tiene lugar en el seno de la asamblea eclesiástica. Justino precisa: «En cuanto a nosotros, después de haber llevado al baño a quien ha abrazado la fe y ha manifestado su asentimiento (a nuestra doctrina), lo llevamos a donde se reúnen aquellos a quienes

40 Justin, *Apologie*, I, 61,1, 288-289: De qué manera, renovados por Cristo, nos hemos consagrado a Dios, les explicaremos ahora... Según Dujarier, *Le parrainage*, 191-192: «El ‘nosotros’ puede entenderse como una referencia a los cristianos en general, en cuyo nombre habla san Justino. Sin embargo, en 65.1, representa a un grupo distinto de los designados bajo el título ‘todos los demás’. Por lo tanto, probablemente se referiría a la comunidad local».

41 Justin, *Apologie*, I, 65, 3, 304-305; I, 67, 5-6, 310-311.

42 Justin, *Apologie*, I, 61, 3, 288-291.

43 Justin, *Apologie*, I, 61, 3, 288-291: “...porque es en el nombre de Dios, Padre y Soberano del universo, de nuestro Salvador Jesucristo, y del Espíritu Santo, que entonces se bañan en esta agua.”

44 Justin, *Apologie*, I, 61, 10, 292-293: “...es este nombre el único que invocan quienes conducen al baño a quien va a tomarlo”. Según M. Dujarier, *Le parrainage*, 191-192: “Cabe incluso preguntarse si quienes “dirigen” no deben ser identificados con un grupo de personas limitado al círculo del bautizado, ya que, en *Apologie* I, 65, 1, Este pequeño grupo se une a la comunidad eucarística más grande formada por los hermanos. M. Dujarier sigue aquí a Benoit, *Le baptême chrétien*, 146: ««Nosotros» [el pequeño grupo] podría, por lo tanto, referirse a una parte restringida de esta comunidad, más estrechamente relacionada con el neófito, presumiblemente el clero y los testigos del bautismo. El ayuno y los testigos que participan en él nos remiten al ritual de la Didajé.

llamamos «hermanos»⁴⁵. Esta transición del espacio bautismal al espacio eucarístico revela un doble movimiento: el reconocimiento del nuevo bautizado por parte de la comunidad y su incorporación efectiva a la asamblea de oración. La acción litúrgica se menciona sin demora —«recitamos con fervor oraciones comunes»⁴⁶—, subrayando que el neófito es introducido en una oración comunitaria ya instituida. Esta última está probablemente dirigida por una figura ministerial identificada, el proestós, encargado de presidir la eucaristía de la «asamblea de los hermanos»⁴⁷ que anima el servicio de los diáconos (diákonoi)⁴⁸. Como se ha podido observar en relación con la “Didaché”, es la propia acción litúrgica la que, también en este caso, engendra y califica la función ministerial.

2.2. Una Iglesia enteramente iniciadora

En los primeros siglos del cristianismo, la iniciación a la vida cristiana se afirma como una acción eclesial decisiva: a través de ella, la Iglesia se entiende como el lugar donde se transmite la fe, donde se forma la identidad creyente y donde se celebra la incorporación progresiva de los catecúmenos al cuerpo de Cristo. Lejos de limitarse a la acción sacramental de unos pocos ministros, esta dinámica involucra a todo el pueblo de Dios, en una pluralidad de funciones y roles litúrgicos, catequéticos, pastorales y comunitarios. Son dos fuentes importantes de la Antigüedad cristiana las que contribuyen a esclarecer esta dimensión profundamente colectiva y estructurante de la iniciación.

45 Justin, *Apologie*, I, 65, 1, 302-303; según Dujarier, *Le parrainage*, 193: “Este uso del plural ‘lo conducimos’, si bien no permite concluir con certeza qué personas están implicadas, al menos sugiere que la iniciación no se concibe fuera de una perspectiva eclesiástica”.

46 Justin, *Apologie*, I, 65, 1, 302-303.

47 Justin, *Apologie*, I, 65, 3, 304-305.

48 Justin, *Apologie*, I, 65, 5, 304-305.

Los testimonios de la “Tradición apostólica” (siglos III-V)⁴⁹ y del “Diario de Egeria”, relato de una peregrinación a Tierra Santa a finales del siglo IV⁵⁰, ofrecen, con casi un siglo de diferencia y en contextos geográficos distintos, una valiosa perspectiva sobre la dinámica comunitaria de la iniciación a la vida cristiana. Ambos revelan una concepción de la Iglesia como actor colectivo del nacimiento bautismal, en el que los ministerios aparecen a la vez diferenciados e interrelacionados. Sin embargo, la comparación de estas fuentes también permite apreciar una evolución significativa en la estructuración y la visibilidad de las funciones ministeriales.

En ambos documentos, la iniciación constituye un proceso eclesial global, que compromete a todo el cuerpo creyente: clérigos, ministros, fieles, padrinos y madrinas. La “Tradición apostólica” insiste en el papel de los «doctores»⁵¹ y en la posibilidad de que estos maestros sean «clérigos o laicos»⁵², lo que denota una relativa fluidez en el ejercicio de la función catequética. También muestra una ritualidad fuertemente polifónica, especialmente en el momento de la celebración del bautismo: el obispo bendice los óleos, el presbítero recibe la renuncia y unge a los catecúmenos, los diáconos desempeñan funciones de asistencia, mientras que todo el pueblo interviene con la oración y el beso de la paz⁵³.

El “Diario de Egeria”, aunque refleja un modelo comparable, muestra una estructuración más desarrollada del marco ministerial⁵⁴. La

49 *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, éd. B. Botte, Münster 1963; 1989; *The Apostolic Tradition*, comm. P.F. Bradshaw, M. E. Johnson, L. E. Phillips, ed. H. W. Attridge, Minneapolis 2002. De ahora en adelante, las referencias a este documento se referirán a estas dos ediciones de forma abreviada: *Tradition apostolique* (con indicación del capítulo y de la página) y *Apostolic Tradition* (con indicación de la página).

50 Égérie, *Journal de voyage* (Itinéraire) et Lettre sur la bienheureuse Égérie, Paris 2002. En adelante citado de manera abreviada: Égérie, *Journal* (con indicación del capítulo, los párrafos y la página)

51 *Tradition apostolique*, 15, 32-33; 19, 40-41; *Apostolic Tradition*, 84.

52 *Tradition apostolique*, 19, 40-41. En este sentido, ver: Cattaneo, *Les ministères*, 535.

53 *Tradition apostolique* 21, 46-55; *Apostolic Tradition*, 134. Sobre la colaboración de los ministerios en el contexto del bautismo, véase: Cattaneo, *Les ministères*, 534.

54 Esto sugiere que los ritos transmitidos por la Tradición Apostólica son anteriores a los descritos en el Diario de Egeria, lo que da testimonio de una evolución litúrgica entre las dos fuentes.

enseñanza de los catecúmenos se concentra ahora en la figura del obispo (episcopus), que parece ser el único que «explica la Ley»⁵⁵, mientras que los clérigos (clerici) se encargan diariamente de los exorcismos⁵⁶. La visibilidad de los presbíteros (presbyteri) y clérigos, si bien se mantiene —están presentes y ocupan su lugar en la asamblea⁵⁷, deja entrever una jerarquía litúrgica más consolidada, centrada en el episcopado.

La acción catequética al servicio de los catecúmenos experimenta también un importante desarrollo. Mientras que la “Tradición apostólica” prevé, durante tres años, una escucha regular de la palabra⁵⁸ y una oración específica⁵⁹, el testimonio de Egeria pone de manifiesto un proceso de iniciación rigurosamente supervisado de los catecúmenos durante un período de cuarenta días⁶⁰, estructurado por exorcismos diarios⁶¹, catequesis públicas en el “Martyrium”⁶² y la presencia obligatoria de padrinos y madrinas (padres, madres), así como, en su caso, de los fieles (fideles)⁶³. Tal organización revela una consolidación de las estructuras institucionales de la Iglesia, marcada por la progresiva formalización de las etapas, los lugares y las funciones.

La implicación del pueblo fiel, ya presente en la “Tradición apostólica” (especialmente en la acogida⁶⁴, la oración y el beso de paz⁶⁵), se manifiesta también en Egeria por la presencia de los fieles en las catequesis: «Todos los del pueblo que quieran escuchar entran y se sientan, al menos los fieles»⁶⁶. Esta participación facultativa, pero real, muestra que la iniciación sigue siendo asunto de toda la Iglesia, aunque, como ya se ha señalado, el papel del obispo en la transmisión doctri-

55 Égerie, *Journal*, 46, 1-4, 306-311.

56 Égerie, *Journal*, 46, 1, 306-307.

57 Égerie, *Journal*, 45, 1-2, 304-307.

58 *Tradition apostolique*, 17, 38-39;

59 *Tradition apostolique*, 18, 40-41; *Apostolic Tradition*, 61.

60 Égerie, *Journal*, 46, 1, 306-307; 46, 5, 310-311.

61 Égerie, *Journal*, 46, 1, 306-307.

62 Égerie, *Journal*, 46, 1, 306-307.

63 Égerie, *Journal*, 46, 1, 308-309.

64 *Tradition apostolique*, 15, 32-33;

65 *Tradition apostolique*, 21, 54-55.

66 Égerie, *Journal*, 46, 1, 308-309;

nal se ha reforzado con el tiempo. En Egeria, el obispo asume tanto la autoridad doctrinal como la presidencia de las principales etapas litúrgicas; a los clérigos se les confían funciones específicas, como los exorcismos; mientras que el papel de los padrinos y madrinas tiende a formalizarse, instituyéndolos como figuras reconocidas de discernimiento y acompañamiento. Esta evolución refleja probablemente la creciente influencia de los concilios y los desarrollos canónico-litúrgicos de finales del siglo IV, que tienden a delimitar las competencias ministeriales y a reforzar la autoridad episcopal⁶⁷.

La comparación entre la “Tradición apostólica” y el “Diario de Egeria” muestra que el ministerio en la Antigüedad cristiana no es ante todo una cuestión de estatus, sino una realidad funcional, intrínsecamente ligada a la acción litúrgica y catequética. La Iglesia es en su totalidad iniciadora, no por una simple metáfora, sino porque cada dimensión de la vida eclesial —la enseñanza, la acogida, la oración, el acompañamiento, la celebración— contribuye de manera articulada a la transmisión de la fe. Solo en un segundo momento, a medida que las estructuras se institucionalizan, las funciones se estabilizan en figuras ministeriales específicas. Sin embargo, la lógica general permanece inalterada: la iniciación a la vida cristiana constituye un acto plenamente eclesial, que compromete a toda la comunidad creyente —ministros ordenados, catequistas, padrinos/madrinas, fieles, catecúmenos— en torno a un mismo objetivo: asegurar la transmisión de la fe en el marco de una acción eclesial común.

2.3. Los ministerios en la intersección del espacio y el tiempo

En la Antigüedad cristiana, los ministerios se arraigaban en la vida concreta de las comunidades. Lejos de reducirse a funciones desencarnadas, se encarnaban en contextos sociales, políticos y litúrgicos concretos, en la intersección del lugar y el tiempo. Los testimonios extraídos de la literatura cristiana antigua manifiestan esta tensión entre la universalidad de la misión de la Iglesia y las circunstancias particulares de su puesta en práctica. Así lo revelan, en particular,

67 J. Gaudemet, «De la liberté constantinienne à une Église d'État », ; A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie*, 207-297; A. Faivre, *Ordonner la fraternité*, 122-135.

“Las Actas del martirio de San Justino”, el “Acta de la perquisición en la iglesia de Cirta” y las “Homilías catequéticas de Teodoro de Mopsuestia”, tres documentos situados en momentos cruciales de la historia eclesiástica, entre los siglos II y IV.

En “Las Actas del martirio de Justino”⁶⁸, la evocación de los lugares de reunión cristianos revela un modelo de Iglesia dispersa y flexible, adaptada a una situación aún periférica. Interrogado por el prefecto Rústico, Justino responde que no hay un único lugar de reunión: «¿Acaso crees que nos reunimos todos en el mismo lugar? ¡Por supuesto que no! [...] Dios recibe en todos los lugares la adoración y la alabanza de sus fieles»⁶⁹. Esta respuesta refleja una concepción de la Iglesia en la que la identidad cristiana no se basa en la sacralización de un lugar determinado, sino en una comunión capaz de trascender el espacio. Sin embargo, la actividad ministerial de Justino —que enseña a quienes acuden a él en una casa privada⁷⁰— muestra claramente que, incluso en una Iglesia sin templo⁷¹, el espacio doméstico se convierte en lugar de ejercicio del ministerio de la palabra⁷². Por lo tanto, la precariedad de los lugares de reunión no pone en tela de

68 *Actes du martyre des saints Justin, Chariton, Charitô, Évelpistos, Hiérax, Péon et Libérien, martyrs à Rome*, Justin, *Apologies*, Paris, 1987, 226-233. A partir de ahora citado de manera abreviada: *Actes du martyre* (con indicación del capítulo, párrafo y página).

69 *Actes du martyre*, 3, 1, 228-229.

70 *Actes du martyre*, 3, 3, 228-229: “En cuanto a mí”, dijo Justino, “durante toda mi estancia aquí, he estado viviendo en la casa de un hombre llamado Martín, cerca de las termas de Timiotino; esta es la segunda vez que me establezco en Roma, y no conozco otro lugar de reunión que este. Y si alguien quisiera venir a verme, compartiría con él las palabras de verdad”. En Roma, la predicación cristiana se desarrollaba en el ámbito doméstico, en casas particulares; sobre el papel central de las “iglesias domésticas” en esta época, ver: M.F. Baslez, *L’Église à la maison. Histoire des premières communautés chrétiennes (Ier-IIIe siècle)*, Paris 2021.

71 Minicius Félix, *Octavius*, Paris 1964, 32, 1, 54-55: ¿Qué templo (templum) podría erigirle [a Dios], cuando todo este universo, del cual él fue artífice, no puede contenerlo? Y mientras yo, un simple ser humano, tenga un espacio más amplio, ¿confinaría un poder tan majestuoso en una sola capilla (intra unam aediculam)?

72 Justino parece dedicarse a actividades docentes coherentes con su formación filosófica, pero con espíritu de maestro cristiano, es decir, sin obtener ningún beneficio material de ello y con total transparencia; Justin, *Apologie*, I, 6, 2, 142-143: “...y a todo el que quiera aprender, transmitimos la doctrina tal como nos fue enseñada, sin reservas.”

juicio la estructura eclesial, sino que revela su dinámica de adaptación al servicio de la misión.

El “Acta de la perquisición de la iglesia de Cirta”, fechada en marzo de 303⁷³, nos sitúa en el centro de una medida represiva imperial tomada contra los cristianos⁷⁴. Lejos de mostrar a la Iglesia en el desarrollo pacífico de su liturgia, el documento revela, a través de la mirada misma de la administración romana, el arraigo real, organizado y diversificado de una comunidad cristiana en el medio urbano. La casa registrada se designa como «aquella en la que se reunían los cristianos» (ad domum in qua christiani conveniebant)⁷⁵: un lugar fijo, reconocido y, por lo tanto, expuesto, lo que demuestra hasta qué punto el espacio eclesiástico ya estaba claramente definido y acondicionado. El obispo Paulus es interrogado⁷⁶ allí en presencia de un clero constituido por sacerdotes (presbyteri), diáconos (diaconi), subdiáconos (subdiaconi) y sepultureros (fossarii), cuya mención colectiva manifiesta una jerarquía funcional y visible⁷⁷.

La petición explícita de las autoridades se refiere en primer lugar a las Escrituras⁷⁸: sin embargo, estas no están en poder del obispo, sino que se han confiado a los lectores (lectores)⁷⁹. Su designación como custodios de las Escrituras y la negativa a entregarlas subrayan su

73 Optatus de Milevis, *Libri VII*, Vienne/Leipzig 1893, 186-188; cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, III/2, 1927, col. 2718-2719. A partir de ahora de manera abreviada: *Procès-verbal* (con indicación de la página)

74 Lanzada en febrero de 303 por Diocleciano, la Gran Persecución fue la más violenta llevada a cabo contra los cristianos, en un contexto de restauración de la unidad imperial y sacralización del poder.

75 *Procès-verbal*, 186.

76 *Procès-verbal*, 186.

77 *Procès-verbal*, 187. Respecto de los subdiáconos y sepultureros, véase: Cattaneo, *Les ministères*, 148-150.

78 *Procès-verbal*, 186: “Traed las Escrituras de vuestra ley y todo lo que podáis tener aquí, según lo prescrito, pues debéis obedecer las órdenes dadas.”

79 *Procès-verbal*, 186: “Las Escrituras pertenecen a los lectores; lo que tenemos aquí os lo damos a vosotros.”

importancia en el ministerio eclesial de la Palabra⁸⁰, en particular para la custodia, el anuncio y la transmisión de estos textos⁸¹. La observación realizada por la administración romana pone de relieve una organización ministerial detallada, en la que cada función —lectores, diáconos, sepultureros— se distingue por responsabilidades precisas, reconocibles y, por lo tanto, vulnerables.

El inventario elaborado por las autoridades es especialmente revelador: incluye tanto objetos litúrgicos —cálices, vinajeras, candelabros, vestimentas litúrgicas⁸²— como un conjunto significativo de bienes textiles y prendas de vestir —túnicas, velos, zapatos, capas⁸³—. Ahora bien, estos últimos no están directamente relacionados con el culto, sino que remiten claramente a una función caritativa. Su cantidad y diversidad indican que estaban destinados a ser distribuidos entre los pobres, en el marco de una economía eclesiástica solidaria⁸⁴. Esto también constituye una dimensión del ministerio: la atención de las necesidades materiales, en relación con la caridad fraternal.

El análisis pone de relieve el hecho de que, involuntariamente, el registro revela la articulación de diversas formas de ministerio: litúrgico, administrativo y caritativo. El espacio eclesiástico aparece así no solo como un lugar de culto, sino como un espacio comunitario estructurado y arraigado en la ciudad. Al tratar de desorganizarlo,

80 *Procès-verbal*, 187-188: Félix, el flamen perpetuo y curador, dijo a Marcucius y Catulino: «Muéstrennos a los lectores». Marcucius y Catulino respondieron: «No sabemos dónde viven». Félix, el flamen perpetuo y curador, dijo a Catulino y Marcucius: «Si no saben dónde viven, al menos dennos sus nombres». Catulino y Marcucius respondieron: «No somos traidores; aquí estamos: que nos maten». Félix, el flamen perpetuo y curador, dijo: «¡Arréstenlos!».

81 Acerca de los lectores, ver: Cattaneo, *Les ministères*, 141-145.

82 *Procès-verbal*, 187.

83 *Procès-verbal*, 187.

84 En este sentido también, pero en el contexto de una Eucaristía dominical, véase Justin, *Apologie*, I, 67, 6-7, 310-311: Quienes poseen bienes y desean hacerlo, dan libremente lo que desean, cada uno según su propia voluntad; lo recaudado se reserva para el presidente. Él es quien brinda asistencia a huérfanos, viudas, necesitados por enfermedad o cualquier otra causa, así como a presos y huéspedes extranjeros; en resumen, cuida de todos los necesitados.

la autoridad imperial pone paradójicamente de manifiesto la cohesión de la Iglesia, tanto espacial como social.

A primera vista, en Teodoro de Mopsuestia (siglos IV-V)⁸⁵, el ministerio no se limita al marco espacial de la acción litúrgica, sino que se inscribe en un tiempo de maduración eclesial moldeado por la iniciación. El garante ⁸⁶—figura que puede ser laica o presbiteral según los contextos eclesiales— encarna una forma de ministerio liminal, en la articulación entre la Iglesia y la ciudad, entre el mundo profano y el mundo eclesial. Su papel no se limita al momento litúrgico del bautismo: ejerce su autoridad desde la inscripción del candidato⁸⁷, da fe de su conducta⁸⁸ y lo acompaña a lo largo de su ini-

85 Theodore de Mopsueste, *Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste, Reproduction phototypique du MS Mingana Syr.* 561, Città del Vaticano 1949. En delante de manera abreviada: Théodore de Mopsueste, *Homélie catéchétiques* (con indicación del número de la homilía, del párrafo y de la página).

86 El término griego original anadechómenos («el que recibe o avala») designa, en un contexto oficial y legal, la figura del padrino o la madrina responsable de dar fe de la conducta del candidato al bautismo. Para un análisis del surgimiento de esta función en la Iglesia primitiva, ver: M. Dujarier, *Le parrainage*.

87 Theodore de Mopsueste, *Les Homélie catéchétiques, Ire Baptême*, 16, 346-347: "...a ustedes que se presentan para recibir el don del bautismo, quien es designado para este oficio los inscribe en el libro de la Iglesia; une en el libro su nombre [candidato] al del testigo o "guía" de esta ciudad [Iglesia] y de esta disciplina, es decir, su "garante".

88 Theodore de Mopsueste, *Les Homélie catéchétiques, Ire Baptême*, 14, 344-345: "...alguien [un fiador] de los vinculados a esta ciudad [Iglesia] donde él [el candidato] será inscrito lo acompaña, alguien a quien sabe que está familiarizado con sus asuntos, y lo conduce hasta quien lo está inscribiendo, para testificarle que es apto para esta ciudad y puede permanecer allí, y para ser su guía en su estado de extranjero..."; Theodore de Mopsueste, *Les Homélie catéchétiques, Ire Baptême*, 15, 344-345: "...Porque el que se presenta, da testimonio de lo que ha hecho y de que se ha preparado, durante el tiempo pasado, para ser digno de esta ciudad y de la vida que en ella se lleva."

ciación⁸⁹ hasta la unción de la frente⁹⁰, en una incorporación plena, tanto litúrgica como eclesial.

Por su función, el garante asume una doble mediación: da cuenta en nombre de la Iglesia del progreso interior del catecúmeno, pero también responde ante la comunidad del carácter probado de un camino inscrito en las realidades cotidianas de la vida. Teodoro insiste en este punto: «Es por su palabra que el candidato parecerá digno de recibir el bautismo»⁹¹. Esta palabra no es una simple certificación formal, sino el fruto de un seguimiento personal, de un acompañamiento espiritual a lo largo del tiempo. El garante aparece así como un ministro del tiempo: se encarga de acompañar la transformación progresiva del catecúmeno, de verificar la coherencia de su vida y de discernir la madurez de su fe.

Esta ministerialidad transitoria —propia del tiempo de iniciación— revela la dimensión relacional del ministerio eclesial: lejos de una autoridad institucional rígida, pasa por la mediación de un garante que conjuga la exigencia comunitaria y la cercanía fraterna. El garante encarna así la inteligencia práctica de la Iglesia, capaz de articular el discernimiento, el acompañamiento y la acogida a lo largo de las etapas rituales que marcan la iniciación.

89 Durante esta preparación, el garante parece asumir también una responsabilidad catequética y espiritual; cf. Theodore de Mopsueste, *Les Homélies catéchétiques, Ire Baptême*, 16, 346-349: «...tu guardián tiene gran cuidado de enseñarte a ti, un forastero en esta ciudad [Iglesia] y que acabas de llegar aquí, todo lo que concierne a esta ciudad y a la vida de este lugar...»; Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, Paris 2005, *Homélie II*, 16, 142: «Por eso se acostumbra a llamarles padres espirituales, para que aprendan realmente qué ternura deben mostrarles para instruirlos (en τὴ διδασκαλία) en asuntos espirituales»;

90 Esta unción de la frente tiene lugar inmediatamente después de la renuncia al Mal y la adhesión a Cristo, y precede por un corto tiempo a la inmersión baptismal. Cf. Theodore de Mopsueste, *Les Homélies catéchétiques, Ite Baptême*, 19, 398-39: «... [tras la unción en la frente realizada por el obispo] tu fiador, que está detrás de ti, inmediatamente extiende una estola de lino sobre tu cabeza y te ayuda a levantarte, haciéndote permanecer erguido...». Este es el único lugar donde Teodoro menciona explícitamente la intervención del fiador durante la iniciación sacramental; esto no significa que el fiador esté ausente después.

91 Theodore de Mopsueste, *Les Homélies catéchétiques, Ire Baptême*, 15, 344-345.

La comparación de estas tres fuentes muestra que los ministerios en la Iglesia antigua están indisolublemente ligados a la articulación entre el espacio y el tiempo. Surgen en las condiciones concretas de una Iglesia en crecimiento, a veces clandestina, a veces perseguida, a veces institucionalizada. En Roma, en casa de Justino, el ministerio se desarrolla en la improvisación de un espacio doméstico. En Cirta, se ejerce en una Iglesia visible e inventariada, aunque perseguida. En Mopsuestia, en casa de Teodoro, se inscribe en la regulación de un tiempo iniciático comunitario. Sin embargo, en todas partes, los ministerios se presentan como mediaciones ajustadas a la variedad de situaciones eclesiales y marcos temporales, más arraigadas en la acción que en la función. De este modo, manifiestan una Iglesia en devenir, que se edifica y se transmite a través de ministros capaces de habitar el espacio y el tiempo.

3. La acción eucarística: *forma ecclesiae*

En las prácticas de la Iglesia antigua, la Eucaristía desempeña un papel fundamental, tanto en la organización de la comunidad como en la construcción de la identidad eclesial. Da forma y manifiesta lo que la tradición denomina *forma ecclesiae*, es decir, el cuerpo eclesial de Cristo, en su realidad visible y sacramental⁹². Las fuentes de los primeros siglos —desde los Hechos de los Apóstoles hasta los escritos patrísticos, pasando por las diversas tradiciones litúrgicas locales— dan testimonio de que la Eucaristía está en el centro de la vida eclesial: configura sus ritmos, da forma a sus lugares y estructura sus ministerios⁹³.

Esta tercera parte se propone examinar cómo, en las prácticas de la Iglesia antigua, la Eucaristía estructura el espacio eclesial, da forma a la liturgia y configura los ministerios como mediaciones de la pre-

92 En otra perspectiva ver: H. De Lubac, *Méditation sur l'Église*, Paris 2003; H. De Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris 2009; H. De Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 2003.

93 Para profundizar en el estudio de la celebración eucarística en el cristianismo primitivo, es necesario referirse en particular a: Bradshaw, *La liturgie chrétienne*, 151-181; Metzger, *L'Église dans l'Empire romain. Le culte. Vol. 2*, 20-168; Di Berardino, *Istituzioni della Chiesa antica*, 459-462.

sencia de Cristo en la asamblea. Desde sus orígenes, es a la vez el eje de la vida cristiana y el fermento de la unidad eclesial.

3.1. Una reunión que manifiesta a la Iglesia

Los testimonios literarios y arqueológicos del cristianismo antiguo, entre los siglos II y IV, revelan la importancia estructurante de la reunión litúrgica: no se trata de un simple culto, sino del acto por el cual la *ekklēsia* se hace visible como comunidad convocada y constituida en la celebración.

En su “Apología”⁹⁴, Justino ofrece uno de los primeros testimonios precisos sobre el desarrollo de la asamblea dominical. Destaca la elección de los cristianos de reunirse el «día del sol», que se convirtió para ellos en un memorial privilegiado, tanto de la creación como de la resurrección de Cristo⁹⁵. Más allá de las distancias entre la ciudad y el campo⁹⁶, esta reunión manifiesta la unidad de la comunidad que se reúne para celebrar la Eucaristía⁹⁷.

Esta realidad eclesial visible está enmarcada y ordenada en las prescripciones de la Didascalía de los Apóstoles (siglo III)⁹⁸, que tienen por objeto garantizar la comunión del cuerpo eclesial. Los obispos están llamados a actuar no como maestros, sino como ministros de la congregación, encargados de construir, y no de dispersar, la casa

94 Justin, *Apologie pour les chrétiens*.

95 Justin, *Apologie*, I, 67, 8, 310-313.

96 Para un análisis de la dinámica entre los centros urbanos y las zonas rurales en el cristianismo primitivo, véase: V. Saxer, «L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain: l'exemple de Rome dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge» en E. Marín, éd., *Actes du XI^e Congrès international d'archéologie chrétienne*, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986, Rome 1989, vol. II, 917-1033; Saxer, «La mission: l'organisation de l'Église au III^e siècle», 62-63.

97 Saxer, I, 67, 3, 308-309. Sobre las sinaxis en los primeros siglos de la Iglesia: Metzger, *L'Église dans l'Empire romain. Le culte*. Vol. I, 328-360; Di Berardino, *Istituzioni della Chiesa antica*, 454-478.

98 *Didascalía* et *Constitutiones Apostolorum*, vol. 1, éd. Franz Xaver von Funk, Paderborn 1905, 2-385; *La Didascalie, c'est-à-dire l'enseignement catholique des douze apôtres et des saints disciples de Notre Sauveur*, Paris 1902. En adelante citado de manera abreviada: *Didascalie* (con indicación del número del capítulo y la página). En este trabajo, las referencias a la Didascalie se dan según la traducción francesa.

del Señor⁹⁹. El propio espacio litúrgico se convierte en expresión del orden eclesial¹⁰⁰. La distribución de los fieles —ancianos, laicos, mujeres¹⁰¹— manifiesta una jerarquía simbólica, orientada a la comunión y al servicio. El dispositivo espacial se convierte así en el reflejo de la estructura ministerial de la Iglesia, según una lógica de inclusión, hospitalidad y cuidado¹⁰², donde incluso el papel de los diáconos se define por su servicio en la puerta y junto a los dones eucarísticos¹⁰³.

99 *Didascalie* 12 (II, 57, 2-5), 75: “Por tanto, oh obispos, no seáis duros, ni crueles, ni irascibles, ni demasiado austeros con el pueblo de Dios que está en vuestras manos; no destruyáis la casa del Señor ni disperséis a su pueblo; sino (procurad) traer de vuelta a cada hombre para que seáis ayudadores de Dios; reunid a los fieles con gran humildad, con paciencia y apoyo, sin (arrebatos de) ira, en la doctrina y la oración, como los diáconos del reino eterno”.

100 *Didascalie* 12 (II, 57, 2-5), 75: “En vuestros lugares de reunión, en las santas iglesias, reunid al pueblo con el mayor cuidado, preparando con esmero lugares para los hermanos con toda pureza”.

101 *Didascalie* 12 (II, 57, 2-5), 75: “Por lo tanto, se requiere que en el lado oriental de la casa se sienten los ancianos con el obispo, luego los laicos y finalmente las mujeres, de modo que cuando se levanten para orar, los líderes se levanten primero, luego los laicos y finalmente las mujeres.”

102 *Didascalie* 12 (II, 57, 2-5), 76: “Si alguien, hermano o hermana, viene de otra congregación (parroquia), que el diácono le pregunte (...), luego que lo guíe y lo coloque en el lugar apropiado...”; *Ibíd.*, p. 77: “...los hermanos los recibirán, y si no hay lugar, el hermano que esté lleno de amor y afecto por sus hermanos y desee honrarlo se levantará y les cederá su lugar; por él, él se pondrá de pie...”; “Si viene un hombre o una mujer pobre, o de otra parroquia, y especialmente si son de edad avanzada, y no hay lugar para ellos, hazles lugar de todo corazón, oh obispo, aunque tengas que sentarte en el suelo, para que no muestres parcialidad ante los hombres, sino que tu ministerio sea aceptable ante Dios”.

103 *Didascalie* 12 (II, 57, 2-5), 75: “En cuanto a los diáconos, que uno de ellos esté siempre cerca de las ofrendas de acción de gracias (de la Eucaristía) y otro esté fuera de la puerta y vigile a los que entran; luego, cuando ofrezcan (oblaciones o el santo sacrificio), servirán de nuevo en la iglesia”.

Los restos arqueológicos, por su parte, confirman y aclaran los testimonios mencionados¹⁰⁴. La casa-iglesia de Dura Europos (hacia el año 240)¹⁰⁵, una vivienda doméstica transformada en lugar de culto manifiesta materialmente este paso de lo privado a lo comunitario. Atestigua una toma de conciencia progresiva de la importancia del lugar en la construcción de la identidad cristiana: un espacio ordenado, consagrado a la palabra, a la oración, al bautismo y a la fracción del pan. Esta «invención» del espacio encuentra su pleno desarrollo en la basílica paleocristiana, edificio público remodelado para responder a las necesidades de una comunidad en crecimiento¹⁰⁶. El edificio se convierte entonces en el lugar por excelencia de la reunión eclesial, a la vez *domus ecclesiae* («casa de la Iglesia») y *domus Dei* («casa de Dios»), estructurado para permitir la visibilidad de los ministerios y la participación activa de los fieles.

Por lo tanto, cabe destacar que la reunión dominical no es una simple observancia ritual ni una conveniencia social: es una manifestación concreta de la comunidad creyente, como *ekklēsia* convocada

104 Sobre la cuestión de los nombres dados a los edificios destinados a las asambleas cristianas en la Antigüedad, véase: C. Mohrmann, «Les dénominations de l'église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens», *Revue des sciences religieuses*, 36 (1962) 155-174. Sobre la relación entre el espacio arquitectónico, la celebración litúrgica y los ministerios, véase: S. JANERAS, «Liturgia e architettura nelle antiche chiese siriane», en G. Boselli, *Assemblea Santa. Forme, presenze, presidenza, Atti del VI Convegno liturgico internazionale, Bose, 5-7 giugno 2008*, Magnano, 2009, 75-97.

105 C. Pietri, «Recherches sur les domus ecclesiae», *Revue des Études augustiniennes*, 24 (1978) 3-21; E. Fogliadini, «Les peintures murales de la domus ecclesiae de Dura Europos: le premier cycle narratif chrétien», *Revue des sciences religieuses* [En línea], consultado el 14 junio de 2025 en: <http://journals.openedition.org/rsr/5623>. Las pinturas y esculturas de los edificios del sitio arqueológico de Dura-Europos ahora se encuentran en la Galería de Arte de la Universidad de Yale, véase: <https://media.artgallery.yale.edu/duraeuropos/> (consultado el 14 de junio de 2025); Metzger, *L'Église dans l'Empire romain. Le culte. Vol. I*, 197-198; M.F. Baslez, *L'Église à la maison*, 168-171.

106 Para un análisis de la transición entre el culto doméstico y los edificios cristianos monumentales, véase. K.D. Bower, *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge/New York/Melbourne 2008; Sobre la dimensión ritual y sociológica del espacio basilical en un contexto mediterráneo, véase A.M. Yasin, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean. Architecture, Cult, and Community*, Cambridge/New York/Melbourne 2009.

por el Señor. Esta reunión, celebrada el *dies solis*, día de la resurrección, da cuerpo al pueblo de los fieles reunidos para escuchar la Palabra, rezar juntos y partir el pan.

De los testimonios mencionados se desprende que, en la Antigüedad, la reunión de los cristianos no era ni informal ni incorpórea: suponía una *táxis* («orden»), que reflejaba la estructura ministerial de la comunidad. El obispo ocupa un lugar central, como signo de unidad, rodeado por el presbiterio y los diáconos, según una configuración que prefigura al cuerpo en su totalidad. El propio espacio de la asamblea se convierte en el lugar visible de una comunión jerárquicamente ordenada, pero basada en la participación de todos en la acción litúrgica.

Así, la reunión dominical en la Antigüedad cristiana expresa una eclesiología en acción: es a la vez *koinōnía* («comunión») y *leitourgía* («liturgia»), una manifestación de la Iglesia como cuerpo de Cristo en el tiempo litúrgico y el espacio comunitario.

3.2. La Eucaristía, ofrenda del pueblo cristiano

En la tradición litúrgica de la Iglesia antigua, la Eucaristía no se entiende como un acto aislado de quien preside, sino como una acción común de toda la asamblea, en la que los fieles desempeñan un papel plenamente activo. El “Ordo Romanus I”, redactado entre los siglos VI y VIII, conservando elementos litúrgicos anteriores (siglos IV-V)¹⁰⁷, ofrece una descripción particularmente significativa de esta participación, especialmente a través del rito de la *oblatio*, la ofrenda de dones.

Este texto describe detalladamente la misa del día de Pascua presidida por el obispo de Roma en Santa María la Mayor (Sancta Maria ad Praesepe), donde uno de los momentos más elaborados es precisamente el de la ofrenda del pan y el vino¹⁰⁸. Tras la liturgia de la Palabra¹⁰⁹,

107 *Les ordines romani du haut moyen âge. Vol. II. Les Textes (Ordines I–XIII)*, Louvain 1948, *Texte*, 65–108. A partir de ahora citada de manera abreviada: OR I (con indicación de párrafo y la página).

108 OR I, 67–87, 90–95.

109 OR I, 55–65, 85–90.

los fieles avanzan en procesión hacia el altar, no de forma individual, sino siguiendo un orden preciso: los subdiáconos reciben las ofrendas de los miembros de la asamblea y las transmiten solemnemente al pontífice¹¹⁰, asistido por los diáconos, que las depositan una a una sobre el altar¹¹¹, mientras se cantan las antífonas del ofertorio¹¹².

El gesto ritual por sí solo revela la forma en que la liturgia romana concibe la participación de los fieles: la Eucaristía no puede celebrarse sin que la asamblea haya entregado primero el pan y el vino. El pueblo no es, pues, un espectador, sino un co-actor de la acción eucarística, al aportar lo que será ofrecido, consagrado y compartido¹¹³. Al recoger estas ofrendas y depositarlas en el altar, el «pontífice» (pontifex) no actúa solo, sino como presidente de la ofrenda comunitaria. Ejerce una función de visibilidad y unidad, arraigada en la ofrenda previa del pueblo. Esta dinámica traduce una profunda convicción de la antigua tradición litúrgica: la Eucaristía nace de una Iglesia en acto de ofrenda. Así, el altar nunca está vacío, sino que recibe las ofrendas del pueblo, signo tangible de su participación activa en la celebración.

Se comprende entonces que este momento, lejos de ser secundario, constituye una expresión visible del ministerio de los fieles. Al traer las ofrendas, estos ejercen una forma propia de diakonía: aseguran el servicio del altar con su ofrenda, previa a toda oración eucarística. Como mostrará más tarde la tradición bizantina en el rito de la prótesis¹¹⁴, es la comunidad la que prepara las ofrendas destinadas a la eucaristía, y es a partir de esta ofrenda común que puede tener lugar la acción de gracias¹¹⁵.

110 OR I, 68-69, 74-75, 90-91, 92.

111 OR I, 77-80, 92-93.

112 OR I, 86, 95.

113 Estos tres verbos resumen por sí solos el sentido de la acción eucarística.

114 Sobre el rito de la prothesis en la liturgia bizantina, se consultará: R.F. Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Rome, 2000; G. Keselopoulos, «Walking the Tightrope between History and Theology. The Example of Prothesis Rite (8th-15th Century)», *Theology & Culture* 7 (2023) 85-105.

115 Esta relación entre ofrenda y acción de gracias se pone de relieve desde Justin, *Apolo-
logie*, I, 65, 3-4, 302-305; I, 67, 5, 308-311.

De ello se deduce que este uso pone de relieve una concepción verdaderamente ministerial de la participación de los fieles en la eucaristía. Su papel no es accesorio, sino constitutivo: sin su ofrenda, la Eucaristía no puede tener lugar. Además, este gesto va más allá de la simple organización del culto; constituye un acto plenamente eclesial, mediante el cual se juega y se revela la identidad misma de la Iglesia.

Así, la práctica descrita por el “Ordo Romanus I”¹¹⁶ revela que la Eucaristía es tanto un acto sacerdotal como un acto comunitario, en la medida en que el pueblo cristiano ejerce en ella una función propiamente ministerial. La celebración se convierte entonces en el lugar donde se manifiesta, de manera visible, la comunión de toda la Iglesia, unificada en la ofrenda, la oración y el compartir.

3.3. Ministerios que constituyen el cuerpo eclesial

En el cristianismo antiguo, la reflexión sobre los ministerios se inscribe en una concepción orgánica de la Iglesia, percibida no como una yuxtaposición de funciones ni como una reunión informal de creyentes, sino como una realidad estructurada y unificada, inteligible a la luz del misterio de Cristo. El “Sermón 227” de Agustín de Hipona¹¹⁷ ofrece una formulación densa de esta visión, subrayando el vínculo inseparable entre la recepción de la Eucaristía y la pertenencia al cuerpo de Cristo: «Este pan que veis sobre el altar, santificado por la palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo. [...] Si los habéis recibido con buena disposición, sois lo que habéis recibido. El apóstol dice: “Somos muchos, pero un solo pan, un solo cuerpo”¹¹⁸ ». Constatamos, por tanto, que Agustín expresa en esta predicación una eclesiología profundamente cristocéntrica y sacramental: la Iglesia es el cuerpo de Cristo porque participa en el cuerpo eucarístico de Cristo. No se trata de una simple metáfora, sino de una realidad que afecta al ser mismo del creyente - «vosotros sois lo que habéis recibido» - y que implica una transformación real de los miembros del cuerpo eclesial a través

116 Esta práctica no es obviamente exclusiva del Ordo Romanus I, ya que también está atestiguada en otros testimonios de la Iglesia antigua.

117 Sermón generalmente fechado en la Pascua del año 412 o 413. Augustin d'Hippone, *Sermon 227*, Augustin d'Hippone, *Sermons pour la Pâque*, Paris 2003, Cerf, 234-243.

118 Augustin d'Hippone, *Sermons pour la Pâque*, 234-237.

de la comunión eucarística. Sin embargo, esta unidad del cuerpo no implica uniformidad. De hecho, según el lenguaje paulino que retoma Agustín, la Iglesia es un cuerpo estructurado por la diversidad de sus miembros, cada uno con una función ordenada a la unidad del conjunto. Desde esta perspectiva, los ministerios no son estructuras externas: son constitutivos de la vida eclesial, ya que permiten a cada miembro vivir su propia vocación en la unidad del conjunto.

La predicación de Agustín, en este pasaje como en muchos otros¹¹⁹, insiste en esta tensión fecunda entre el cuerpo sacramental y el cuerpo eclesial. Al identificar a los fieles con lo que reciben, Agustín invita a cada uno a reconocer que se convierte, en la Iglesia, en portador de una parte de la misión de Cristo: solo asumiendo, en la caridad, el servicio de la unidad, el cuerpo puede vivir. Esta lógica es fundamentalmente ministerial: cada función en la Iglesia (predicación, presidencia, diaconía, intercesión, enseñanza, servicio a los pobres) está arraigada en una participación en Cristo, Cabeza del cuerpo.

La propia presidencia episcopal, en la tradición agustiniana, no es ajena al cuerpo eclesial, sino que constituye su forma visible de unidad. Agustín lo subraya con acierto: «con vosotros soy cristiano, para vosotros soy obispo»¹²⁰, indicando que el obispo no está por encima de la Iglesia, sino que ejerce un ministerio ordenado a la comunión eclesial. Del mismo modo, los ministerios presbiterales y diaconales, en la diversidad de sus funciones, manifiestan la pluralidad de los dones del Espíritu, recibidos para la edificación de la única Iglesia. Así, en el pensamiento agustiniano, los ministerios no pertenecen a un orden jerárquico externo, sino que reflejan la unidad del cuerpo de Cristo en la diversidad de sus miembros. Son a la vez resultado de esta unidad y ordenados a su servicio: el pan eucarístico recibido

119 Augustin D'Hippone, *Sermo* 272: «Si ustedes son entonces el cuerpo de Cristo y sus miembros, es su propio misterio el que se coloca sobre la mesa del Señor... Cuando escuchan: 'El Cuerpo de Cristo', responden: 'Amén'. ¡Sean miembros del cuerpo de Cristo para que su 'Amén' sea verdadero!» (PL 38, col. 1217); «El pan es uno, y nosotros, aunque muchos, formamos un solo cuerpo. (...) El pan no proviene de un solo grano, sino de varios. (...) Sed lo que veís, recibid lo que soís (Estote quod videtis, et accipite quod estis)» (Augustin D'Hippone, *Sermo* 272, col. 1217-1218).

120 Augustin D'Hippone, *Sermo* 340: Vobis enim sum episcopus, vobiscum sum Christianus (PL 38, col. 1483).

se convierte en cuerpo eclesial ofrecido, a condición de que cada uno encuentre su lugar en la verdad y la caridad.

En esta dinámica, la liturgia eucarística se convierte en el lugar por excelencia donde se revela la naturaleza ministerial de la Iglesia. La eucaristía no es solamente «fuente y culmen de la vida cristiana»¹²¹; también es el espejo y el espacio donde se articula la diversidad de los ministerios, porque hace visible lo que la Iglesia está llamada a llegar a ser: un solo cuerpo en la pluralidad de las funciones, una sola ofrenda en la diversidad de los miembros.

4. La oración, sacrificio de alabanza de toda la Iglesia

En la Antigüedad cristiana, la oración no constituye una simple expresión individual de piedad, sino que constituye un acto fundamentalmente eclesial, una obra común mediante la cual la Iglesia, en cuanto cuerpo, se dirige a Dios en la alabanza, la súplica y la intercesión. Es, en este sentido, un verdadero *sacrificium laudis*, un «sacrificio de alabanza», que compromete a los bautizados en su vocación sacerdotal. Desde los primeros siglos, la oración ocupa un lugar central en la vida comunitaria, en la encrucijada de la liturgia, la catequesis y el ejercicio de los ministerios¹²².

El análisis de la documentación litúrgica y catequética del siglo II al IV —ya se trate de los testimonios de Justino, de la “Tradición apostólica” o también de los Tratados sobre la oración— pone de relieve una doble dinámica: por una parte, la formación progresiva de los catecúmenos en la oración, en particular en el Padre Nuestro, en cuanto oración eclesial por excelencia; por otra parte, la creciente institucionalización de funciones diferenciadas en la asamblea, donde el oficio de la oración se convierte en un lugar estructurante de la ministerialidad.

En esta perspectiva, la oración no constituye un elemento secundario

121 Concilio Vaticano II, *Constitution sur dogmatique sur l'Église Lumen gentium*, n. 11.

122 Para una visión general de la oración en el cristianismo antiguo: Bradshaw, *La liturgie chrétienne*, 209-216; Metzger, *L'Église dans l'Empire romain. Le culte. Volume 2*, 258-284; Di Berardino, *Istituzioni della Chiesa antica*, 480-489.

de la vida cristiana, sino un ámbito fundamental donde se despliega la naturaleza misma de la Iglesia. Permite vislumbrar una comunidad que se construye en la alabanza, asume la pluralidad de sus miembros en una dinámica de comunión y manifiesta, a través del canto, la escucha y la intercesión, la unidad viva de su sacrificio espiritual.

La oración se revela, por tanto, en la Iglesia de los primeros siglos, como un espacio fundamental de edificación eclesial, donde se desarrollan a la vez la formación espiritual, la comunión de los fieles y la organización de los ministerios – un eje de análisis que la cuarta parte de este estudio se propone profundizar.

4.1. El Padre Nuestro, liturgia del bautizado

A partir del siglo II, las fuentes eclesiales dan testimonio de la emergencia progresiva de un itinerario de iniciación estructurado, destinado a introducir a los recién llegados en la fe y en la experiencia bautismal¹²³. La oración ocupa en él un lugar central, no solo como práctica espiritual, sino también como vehículo de formación eclesial y de participación progresiva en la vida litúrgica. El testimonio de Justino, aunque alusivo, da cuenta de esta importancia¹²⁴.

Sin embargo, es en la “Tradición apostólica”, texto canónico-litúrgico mayor, donde se precisa el papel central de la oración en el itinerario catecumenal. Al igual que la catequesis y los exorcismos, constituye un elemento fundamental del recorrido de iniciación¹²⁵: acompaña y modela progresivamente la entrada en la fe, inscribiendo a los catecúmenos en una dinámica de conversión y de comunión eclesial. Durante este período, el documento distingue claramente a los fieles de los catecúmenos en la liturgia; estos últimos rezan aparte, todavía no participan en el beso

123 Ver más arriba, «Convertirse en cristiano, una iniciación eclesial».

124 Justin, *Apologie*, I, 61, 2, 288-289: «...ellos son instruidos a rezar y a pedir a Dios, durante el ayuno, la remisión de sus pecados anteriores, y nosotros mismos rezamos y ayunamos con ellos».

125 *Tradition apostolique*, ch. 18, 40-41; *Apostolic Tradition*, 99-101.

de la paz¹²⁶ y están sometidos a reglas precisas de comportamiento y de vestimenta¹²⁷. Esta separación pone de relieve el carácter progresivo de la incorporación eclesial por medio de la oración, que alcanza su cumplimiento en la participación en la oración común «con todo el pueblo»¹²⁸.

El género literario de los Tratados sobre la oración, que surge en el siglo III, viene a reforzar esta interpretación¹²⁹. A través del comentario del Padrenuestro, estos textos proponen una catequesis nutrida de la Escritura y, según los autores, a veces estructurada por categorías filosóficas provenientes de la cultura antigua¹³⁰, con el fin de formar a los catecúmenos en una vida cristiana centrada en la práctica de la oración. Entre ellos, el “Tratado sobre la oración” de Cipriano de Cartago¹³¹ constituye

126 *Tradition apostolique*, ch. 18, 40-41; sobre esta segregación cf. comentario n. 1-2.

127 *Tradition apostolique*, ch.18,40-41; sobre el beso de la paz, cf. *Apostolic tradition*, 99, comentario, n. 3-4.

128 *Tradition apostolique*, ch. 21, 54-55; *Apostolic Tradition*, 118-119; sobre el beso de la paz, cf. 134, comentario n. 23-26.

129 Sobre la emergencia de este tipo de literatura, así como de su contexto, ver: V. Grossi, *Tertulliano, Cipriano, Agostino. Il Padre nostro. Per un rinnovamento della catechesi sulla preghiera*, Rome 1980, 7-33; A. Mehat, «Prière. III. Dans la tradition chrétienne. A. Du 2e siècle au concile de Nicée (325)», en: *Dictionnaire de spiritualité*, Tome XII/2, 1986; A. Hamman, «Prière», *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien. Volume II. J-Z*, Paris 1990, 2009-2101; L. Perrone, «Discorso sulla preghiera e costruzione dell'identità nel cristianesimo antico (I-III sec.)», *Annali di storia dell'esegesi* 21 (2004) 257-287; H. Buchinger, «La preghiera del Signore fra esegesi, catechesi e liturgia. Il Padre nostro nei primi tre secoli», *Annali di scienze religiose* 3 (2010) 15-39.

130 Como muestran, por ejemplo, Orígenes y Tertuliano.

131 Escrito por el obispo de Cartago probablemente entre 251 y 252. Cyprien de Carthage, *La prière du Seigneur*, en: A.G. Hamman, *Prier en Afrique chrétienne. Tertullien, Cyprien, Augustin*, Paris 2016, 1. El texto latino que sirvió de referencia para esta traducción es el establecido por Claudio Moreschini en: Sancti Cypriani Episcopi, *Opera. [Pars II]. Ad Donatum. De mortalitate. Ad Demetrianum. De opere et eleemosynis. De zelo et livore*, ed. Manlio Simonetti, De Dominica oratione. De bono patientiae, ed. Claudio Moreschini, Turnhout, Brepols, coll. Corpus christianorum. Series Latina 3A, 1976, 90, [p. 90-113 para ver la integridad del texto] De ahora en adelante, las referencias al Tratado harán referencia a estas dos obras de manera abreviada: Cyprien, *La prière du Seigneur* (con indicación del capítulo y de la página) y CCL 3A (Con indicación de la página).

una síntesis notable¹³². El obispo insiste allí en el carácter público y eclesial de esta oración: no se dice «Mi Padre», sino «Padre nuestro»¹³³, para significar que toda súplica del cristiano se inscribe en la comunión del pueblo de Dios. Así, la recitación del Padrenuestro se convierte en un acto de unidad¹³⁴: constituye el corazón de la oración cristiana en cuanto expresa, de manera condensada, la fe, la esperanza y la caridad del pueblo unido en la alabanza y la intercesión¹³⁵.

El Padre Nuestro es considerado, particularmente en el siglo IV, como uno de los elementos estructurantes de la catequesis dirigida a los catecúmenos. En efecto, les es transmitido —puesto en sus labios— en los últimos tiempos del período cuaresmal¹³⁶, como oración propia de los cristianos, según una interpretación teológica que los Padres releen a la luz de la parádoxis de Cristo (Mt 6,9; Lc 11,2). Es al salir de la piscina bautismal cuando los neófitos pueden, con libertad y confianza, dirigirse al Padre¹³⁷ con la oración que el propio Cristo enseñó a sus discípulos. Se mide así el alcance simbólico del Padre Nuestro, y, a través de él, de la oración cristiana en su conjunto, que aparece, junto con el beso de paz¹³⁸, como uno de los sellos de la comunión eclesial.

4.2. Una oración que reconforta y que sana

En la Iglesia antigua, la oración no se limita a una función cultual: también está investida de una potencia terapéutica y consoladora, ejercida especialmente a través de los gestos litúrgicos vinculados a la unción y

132 Respecto a la obra y su comentario, véase: Grossi, *Tertulliano, Cipriano, Agostino. Il Padre nostro*, op. 81-123; Mehat, «Prière. III. Dans la tradition chrétienne. A. Du 2e siècle au concile de Nicée (325)», 2251-2253; Lombino, «La preghiera nei Padri dei primi secoli», 163-192; L. Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Brescia 2011, 545-554.

133 Cyprien, *La prière du Seigneur*, 8, 57-58 (CCL 3A, 93).

134 Cyprien, *La prière du Seigneur*, 8, 57-58 (CCL 3A, 93).

135 Cyprien, *La prière du Seigneur*, 23, 72 (CCL 3A, 105).

136 Fue en el siglo IV cuando el rito de la traditio del Padrenuestro comenzó a manifestarse de manera más explícita.

137 Una práctica cuyo surgimiento está atestiguado también en el siglo IV.

138 *Tradition apostolique*, ch. 21, 54-55; *Apostolic Tradition*, 118-119.

a la visita de los enfermos. La “Tradición apostólica” da testimonio de ello claramente: el aceite, santificado por la acción de gracias del obispo, se utiliza para procurar el consuelo (paráklēsis) y la curación¹³⁹. Este rito no se distingue, en su espíritu, de la oblación eucarística; se inscribe en una misma lógica de ofrenda e intercesión, vinculando la santificación de los elementos materiales a la economía de la salvación¹⁴⁰.

Orar por los enfermos se convierte así en una prolongación del ministerio litúrgico en la esfera pastoral. En efecto, la oración se encarna en una red de relaciones: el obispo, los diáconos, los fieles enfermos. La “Tradición apostólica” subraya, en este sentido, que los obispos y los diáconos son responsables no solo de la enseñanza y de la conducción de la oración común, sino también de su prolongación en los gestos de cuidado – tales como la visita a los enfermos y la unción con el aceite bendecido. La visita del obispo es percibida como un acto de gran consuelo¹⁴¹, que traduce una eclesiología de la solicitud, donde la oración es inseparable del cuidado.

Cabe señalar que no se trata simplemente de un servicio caritativo, sino de un acto sacramental en sentido amplio, en el que se despliega la gracia de Cristo en favor de aquellas y aquellos que sufren. La oración de la Iglesia aparece así como un acto de consolación y de mediación, de consuelo escatológico anticipado, arraigado en una comprensión integral de la salvación. Ella atestigua que la liturgia no se detiene en las puertas del edificio-iglesia, sino que se extiende hasta los lugares de vulnerabilidad. Involucra tanto las palabras como los cuerpos, a los ministros y a los fieles¹⁴².

139 *Tradition apostolique*, ch. 5, 18-19: “Así como al santificar este aceite tú, oh Dios, santificas a los que son ungidos con él y lo reciben, (este aceite) con el que ungiste a reyes, sacerdotes y profetas, que así traiga consuelo a los que lo prueban y salud a los que lo usan”.

140 *Tradition apostolique*, ch. 5, 18-19: “Si alguien ofrece aceite, que dé gracias de la misma manera que por la ofrenda del pan y del vino; que se exprese no en los mismos términos, sino en el mismo sentido...”

141 *Tradition apostolique*, ch. 34, 80-81: Cada diácono, junto con los subdiáconos, será diligente en su presencia ante el obispo. También se dirigirá a los enfermos, para que, si le place al obispo, pueda visitarlos. Porque es un gran consuelo para un enfermo que el sumo sacerdote se acuerde de él.

142 *Tradition apostolique*, ch. 34, 80-81

4.3. Ministerios que expresan la diversidad de funciones dentro de la Iglesia

El “Diario de viaje de Egeria” constituye un testimonio de primer orden sobre la estructuración litúrgica y ministerial de la Iglesia en el marco catequético y eucarístico. La atención constante que presta a la distribución de roles en los oficios –obispo, sacerdotes, diáconos, ascetas, lectores y fieles–, a la disposición de los lugares y a los gestos de los actores litúrgicos, revela una aguda conciencia de la oración como espacio de visibilidad ministerial y de organización concreta de la vida eclesial¹⁴³.

En este sentido, la descripción de los oficios diarios y dominicales en Jerusalén pone de relieve una articulación precisa de las funciones: el obispo preside cada hora de oración (oficio del alba, sexta y novena hora, décima hora o licinicon), ora y bendice¹⁴⁴; los sacerdotes recitan las oraciones¹⁴⁵ y se sientan en su lugar¹⁴⁶; los diáconos se unen al canto de los salmos¹⁴⁷, pronuncian las intercesiones y dirigen las admoniciones¹⁴⁸; los niños participan en las intercesiones¹⁴⁹; los monjes y las vírgenes cantan himnos y salmos¹⁵⁰; los fieles, numerosos y organizados, se asocian activamente a la oración¹⁵¹. La clara distinción entre fieles y catecúmenos, entre clérigos y pueblo, da testimonio de una organización eclesiástica compleja pero armo-

143 El Diario destaca, ante todo, la importancia del *populus*, en el sentido de pueblo de fieles (54 apariciones), bautizados y catecúmenos, que deben distinguirse del clero, en primer lugar el obispo (*episcopus*), antes que los sacerdotes (*presbyteri*), los diáconos (*diaconi*) y los ascetas (*apotactitae*, *monazontes*, *parthenae*). Cabe señalar que el término, bastante vago, *clerici* no incluye al obispo, sino que puede referirse a ministros ordenados, de órdenes mayores o menores. La distinción entre *fideles* y *catechumini* siempre se reitera claramente, especialmente durante la Eucaristía (Égerie, *Journal*, 25, 2, 246-247) o, más adelante, *catequesis mistagógicas* (Égerie, *Journal*, 47, 2, 312-315), en el que estos últimos no participan.

144 Égerie, *Journal*, 24, 2, 236-237;

145 Égerie, *Journal*, 24, 1, 236-237.

146 Égerie, *Journal*, 24, 4, 238-239.

147 Égerie, *Journal*, 24, 1, 236-237.

148 Égerie, *Journal*, 24, 5-6, 240-241.

149 Égerie, *Journal*, 24, 5-6, 240-241.

150 Égerie, *Journal*, 24, 1, 234-235.

151 Égerie, *Journal*, 24, 1, 234-235; 24, 4, 238-239.

niosa, donde la diversidad de vocaciones se expresa dentro de un marco ritual unificado.

El desarrollo de la vigilia dominical manifiesta en particular una verdadera economía del culto¹⁵²: las distintas secuencias se marcan por la entrada sucesiva de los diversos ministros, cada uno interviniendo según su función propia. El oficio se convierte así en un espacio de visibilidad ministerial, donde la oración pública actualiza la estructuración del cuerpo eclesial. La presencia del pueblo fiel, constantemente mencionada en relación con los gestos del obispo y de los clérigos, subraya que la acción litúrgica nunca es monopolizada: involucra a la totalidad de la Iglesia en una dinámica de colaboración.

A través de la oración, la Iglesia se muestra en su pluralidad ordenada: es un pueblo reunido, donde cada miembro, según su función, participa en la edificación del cuerpo en la alabanza, según una estructura litúrgica que refleja la diversidad de los dones en un único cuerpo.

Esto nos lleva a reconocer que, en la Antigüedad cristiana, la oración aparece como un acto eclesial total: a la vez expresión de la fe, ejercicio de la comunión y mediación de la gracia. Transmitida en el marco de la iniciación, estructurada por los ministerios, desplegada en las liturgias diarias, así como en los gestos de consuelo, edifica la Iglesia como cuerpo espiritual. Ya sea formulada en el Padre Nuestro, en la unción de los enfermos o en la oración comunitaria, manifiesta la unidad de un pueblo diverso en sus funciones, pero reunido en una misma ofrenda. En este sentido, la oración no es un simple adorno del culto: es su alma, el lugar donde se expresa y se construye el sacrificio espiritual de toda la Iglesia.

5. Conclusión

La exploración de las fuentes litúrgicas, patrísticas y normativas de la Antigüedad cristiana ha permitido revelar los contornos de una concepción dinámica y plural de los ministerios en la Iglesia. Lejos de ser realidades fijas o puramente institucionales, los minis-

¹⁵² Égerie, *Journal*, 24, 8-25, 6, 243-251.

terios aparecen, a lo largo de los siglos, como mediaciones vivas de la comunión eclesial, llamadas a evolucionar según los contextos históricos, las necesidades pastorales y las formas de celebración. A partir de este recorrido histórico y teológico, puede proponerse ahora una síntesis articulada en torno a cuatro ejes complementarios. Cada uno de ellos busca dar cuenta, desde un ángulo distinto pero convergente, de la manera en que los ministerios han sido comprendidos, ejercidos y transformados, y de cómo su reinterpretación actual puede nutrir una vigilancia teológica y pastoral.

5.1. La liturgia, lugar de configuración y despliegue de los ministerios

El análisis realizado en este estudio ha mostrado que la liturgia constituye el lugar fundamental, originario y estructurante donde los ministerios eclesiales nacen, se diferencian y se organizan. En la documentación pre-niceana, las funciones ministeriales aún aparecen poco definidas, a menudo difusas, a veces anónimas, insertadas en una acción comunitaria más amplia. A partir del siglo IV, sin embargo, las evoluciones institucionales y teológicas de la Iglesia favorecen una clarificación y diversificación de los ministerios, en estrecha relación con los desarrollos litúrgicos. La liturgia se convierte así en un verdadero espejo eclesiológico: muestra, en sus ritos, sus actores y sus ritmos, la configuración interna de la Iglesia, su manera de anunciar el Evangelio, de celebrar los misterios y de vivir la comunión.

5.2. Una ministerialidad en red: hacia una reconfiguración del “munus”

También ha surgido a lo largo de este estudio que, lejos de reducirse a una simple distribución funcional de tareas, la ministerialidad se inscribe en una lógica orgánica, en la que se articulan funciones complementarias, sostenidas por diversos carismas y orientadas hacia la edificación del cuerpo eclesial. Esta estructura relacional —más que jerárquica en el sentido estricto— expresa la dinámica de un “munus” compartido, un servicio plural ejercido en beneficio de todos. La historia de los ministerios da testimonio de una evolución continua, modelada por las configuraciones eclesiales sucesivas: desde la fluidez apostólica hasta formas más institucionalizadas,

hasta la ampliación contemporánea que incluye catequistas, lectores, padrinos, consagrados y laicos comprometidos. Esta dimensión evolutiva invita a interrogar los criterios de legitimidad, las figuras de autoridad y las funciones de servicio a la luz de una eclesiología de comunión. Se trata de discernir los lugares donde hoy se ejerce la responsabilidad eclesial: catequesis, liturgia, acompañamiento espiritual, vida religiosa, compromiso caritativo.

5.3. Para una «relajación» del sacramento del orden

La propuesta teológica de Louis-Marie Chauvet, formulada a partir de su reflexión sobre el matrimonio y llamando a «relajar la sacramentalidad»¹⁵³, abre una vía fecunda para repensar hoy el ministerio ordenado, no como un polo autónomo de poder o sacralidad, sino como una función insertada en la dinámica sacramental de toda la Iglesia. Hablar de una «relajación» del sacramento del orden equivale a desplegar nuevamente el significado de este en estrecha relación con los demás sacramentos, los sacramentales, la vida bautismal de los fieles y la diversidad de servicios eclesiales.

Tal enfoque permite evitar dos escollos: por un lado, la sobrevaloración del ministro ordenado en detrimento del papel activo del pueblo de Dios; por otro, el desconocimiento de la riqueza de los ministerios no ordenados, que también participan en la misión eclesial. Esta manera de pensar permite asimismo liberarse de una focalización excesiva en un sacramento —el del orden— elaborado en un marco histórico donde «la realidad de la Iglesia local se había desvanecido»¹⁵⁴. El modelo heredado, al menos desde la Edad Media, continúa de hecho influyendo en las prácticas eclesiales, al menos en el imaginario y las representaciones. Sin embargo, este modelo conduce a «una descalificación del pueblo cristiano» y a «una autonomización de los pastores respecto a la ecclesia»¹⁵⁵.

Por lo tanto, una relectura renovada de la articulación entre los

153 L.M. Chauvet, «Détendre la sacramentalité», L.M. Chauvet (dir.), *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Paris 2003, 236-243.

154 H. Legrand, «Les ministères de l'Église locale», B. Lauret- F. Refoule, (dir.) en: *Initiation à la pratique de la théologie. T. III. Dogmatique 2*, Paris 1983, 181-182.

155 Legrand, «Les ministères de l'Église locale», 186.

ministerios ordenados y las otras formas de servicio hace posible la aparición de nuevos ministerios —al servicio de la Palabra, de la diaconía, de la catequesis o de la oración comunitaria— dentro de un marco institucional pertinente, en fidelidad a una eclesiología de comunión y de servicio. También invita a un reconocimiento más explícito de los dones del Espíritu en la diversidad de estados de vida y compromisos comunitarios. En este sentido, los ministerios ordenados están llamados a integrarse en un tejido eclesial vivo, donde la comunión, la corresponsabilidad y la complementariedad constituyen los principios estructurantes de toda autoridad ejercida en la Iglesia.

5.4. La liturgia como fundamento de una Iglesia en misión

Porque celebra el misterio pascual de Cristo, la liturgia constituye el lugar donde la Iglesia se construye, se manifiesta y se actualiza en la diversidad de sus ministerios. Releer la historia de la ministerialidad a partir de la acción litúrgica —como ha intentado hacer este estudio— invita a no concebir las estructuras eclesiales como formas fijas, sino como expresiones históricas y vivas de la misión de la Iglesia.

Así, promover una ministerialidad ampliada, arraigada en la liturgia y sostenida por la variedad de carismas, aparece hoy como una tarea urgente, para favorecer la participación de todas y todos en la vida eclesial.

En esta perspectiva, es la misión misma de la Iglesia —anunciar, celebrar y servir el Evangelio— la que llama a una renovación de las formas ministeriales, en una fidelidad creativa a la tradición.