

Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe

ENCUENTROS DE OBISPOS Y TEÓLOGOS

2

Sociedad multicultural y conciencia cristiana

*XXV Encuentro de Obispos y Teólogos
Reunión de la Comisión Teológica Asesora*

Editado por
Adolfo González Montes
Agustín del Agua Pérez



Df

Editorial EDICE Madrid 2019

Sumario

Imprimatur

✠ Juan Antonio Martínez Camino
Obispo auxiliar de Madrid
10 de julio de 2018

© Conferencia Episcopal Española

© Editorial EDICE

Añastro, 1
28033 Madrid
Tif.: 91 343 97 92
edice@conferenciaepiscopal.es

Primera edición: Madrid 2019

Versión española de los textos originales:
Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe

Portada: Juan Salvador

Imprime: Campillo Nevado
Antonio González Porras, 35-37
28019 Madrid

Depósito legal: M-37989-2019

ISBN: 978-84-7141-928-6

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra en cualquier forma y por cualquier medio sin autorización expresa, bajo pena de incurrir en la violación de los derechos de propiedad intelectual.

Impreso en España - Printed in Spain

I. Fe cristiana y sociedad multicultural

XXV Encuentro de Obispos y Teólogos

Discurso de apertura

ADOLFO GONZÁLEZ MONTES9

I. Religión y sociedad multicultural

LLUIS OVIEDO TORRÓ.....15

II. Evangelización y sociedad multicultural

ANGELO VINCENZO ZANI33

III. Dificultades que plantea al cristianismo
una sociedad multicultural y multirreligiosa

FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ FERNÁNDEZ53

IV. Secularización, laicismo
y multiculturalidad en Europa

DUARTE NUNO QUEIROZ DE BARROS DA CUNHA123

V. Núcleos dogmáticos que es preciso proponer sobre
Cristo para transmitir la fe en una cultura plural

GABINO URÍBARRI BILBAO147



VI. Núcleos dogmáticos que es preciso proponer sobre la Iglesia para transmitir la fe en una cultura plural
SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS.....193

II. Reunión de la Comisión Teológica asesora

Conciencia moral: cuestiones actuales

Introducción
ADOLFO GONZÁLEZ MONTES233

I. La conciencia como criterio de moralidad
ANTONIO PRIETO LUCENA245

II. Gradualidad de la conciencia moral en el contexto de una sociedad plural
SANTIAGO GARCÍA ACUÑA267

III. Eclesialidad de la fe y conciencia moral culturalmente vigente
SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS.....335

IV. Conciencia moral y práctica sacramental
JOSÉ RAMÓN VILLAR SALDAÑA.....363

I

Fe cristiana y sociedad multicultural

XXV Encuentro de Obispos y Teólogos



*Conferencia Episcopal Española
Madrid, 30-31 de enero de 2017*

Núcleos dogmáticos que es preciso proponer sobre la Iglesia para transmitir la fe en una cultura plural

SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, SJ
Universidad Pontificia Comillas, Madrid

1. Preámbulo: el *nexus mysteriorum* o la conexión entre cristología y eclesiología en este tiempo de misericordia

Antes que nada, a manera de preámbulo –aunque en realidad se trata de un interludio, en continuidad con la ponencia precedente de Gabino Uríbarri–, me parece oportuno establecer y recordar la conexión entre cristología y eclesiología. Para ello vienen bien al caso unas palabras de la Relación final del Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985, que estuvo dedicado a examinar, verificar y promover la aplicación del Concilio Vaticano II: «Toda la importancia de la Iglesia se

deriva de su conexión con Cristo. El Concilio describió de diversos modos la Iglesia, como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, esposa de Cristo, templo del Espíritu Santo, familia de Dios. Estas descripciones de la Iglesia se complementan mutuamente a la luz del misterio de Cristo o de la Iglesia en Cristo» (*Relatio finalis A*, n. 9).

1.1. El misterio de la Iglesia a la luz de la Trinidad: comunión y misión

No es difícil reconocer a través de esas diversas imágenes, sobre todo, en la tríada más acrisolada —pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo—, la mayor innovación de la eclesiología conciliar: el misterio de la Iglesia solo se entiende a la luz del misterio de la Trinidad, como escribió M. Philipon¹. Por otro lado, está perfectamente documentada la fascinación de G. Philips, el redactor principal de *Lumen gentium*, hacia la eclesiología trinitaria de san Cipriano, plasmada en la incorporación de la famosa descripción de la Iglesia salida de la pluma del obispo africano que cierra la secuencia de los números 2-4 del primer capítulo de la constitución dogmática sobre la Iglesia: «pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»².

El criterio fundamental que ha orientado la eclesiología trinitaria del Vaticano II —nos recordó N. Silanes— ha sido presentar a las tres personas divinas en su respectivo actuar salvífico, es decir, en su *vertiente económica*, sirviéndose de las

¹ Cf. M. PHILIPON, «La Santísima Trinidad y la Iglesia», en G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia* (Flors, Barcelona 1966) 341-363.

² P. DRILLING, «The Genesis of the Trinitarian Ecclesiology of Vatican II»: *Science et Esprit* XLV/1 (1993) 61-78.

mismas categorías personales e históricas en las que Dios se ha manifestado a la humanidad («*secundum munus trium Personarum*»)³. Este planteamiento está inspirado en los grandes himnos cristológicos del Nuevo Testamento, en particular, en el de la carta a los Efesios. Lo expresa muy bellamente aquel versículo que dice: «Por medio de él, tenemos acceso al Padre, unos y otros, en un mismo Espíritu» (2, 18). Allí se utiliza el importante concepto *mysterion*, que en el lenguaje paulino —explica G. Philips— indica generalmente «el designio de salvación que el Padre ha establecido desde la eternidad, que Él ha realizado por la encarnación de su Hijo y la misión del Espíritu Santo y lleva a su acabamiento en la comunidad eclesial, órgano de la unión con las tres personas divinas»⁴.

En otras palabras: la opción del Vaticano II sigue un movimiento vertical, que va del misterio de comunión del Dios uno y trino al misterio de la Iglesia, de modo que la relación entre la Iglesia y la Trinidad es un ejemplo eximio de la aplicación del principio del *nexus mysteriorum* que nos recordó el Concilio Vaticano I⁵. Por medio de la acción del Espíritu, en la celebración eucarística, «la Iglesia manifiesta lo que ella es: el sacramento de la *koinonia* trinitaria»⁶. Son palabras del documento resultante del diálogo católico-ortodoxo titulado *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad*, de 1982, que G. Greshake ha utilizado para dar curso a una amplia reflexión eclesiológica

³ Cf. N. SILANES, *La Iglesia de la Trinidad. La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1981) 105-106; 101.

⁴ G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II I* (Herder, Barcelona 1968) 32.

⁵ Cf. DH 3016.

⁶ A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Enchiridion Oecumenicum I* (U. P. Salamanca, Salamanca 1986) 504-516; aquí 507, n. 1159.

en su tratado de teología trinitaria, porque el acontecimiento salvífico encuentra su concreción y realización en la Iglesia y a través de la Iglesia, el «icono de la Trinidad», en la doble dimensión de la comunión y de la misión⁷.

Llegamos así a la afirmación que abre la constitución dogmática sobre la Iglesia: «La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano». Por consiguiente, la realidad más profunda de la Iglesia consiste en su íntima vinculación con el Misterio salvador de Cristo, que la ha constituido en signo de la comunión con Dios y en instrumento de redención universal, es decir, «sacramento universal de salvación» (LG 48; GS 45).

He querido recordar estos datos angulares que reflejan la riqueza teológica de la doctrina conciliar, porque siempre corremos el riesgo de proponer visiones alicortas del misterio de la Iglesia. Por lo demás, es claro que una visión de la Iglesia de pura impronta sociológica y empobrecida no es sino el reflejo de una cristología débil e incompleta, que pierde de vista la relación fundamental entre Cristo y la Iglesia, que establece lúcidamente la noción patristica del «Cristo total» (*Christus totus*)⁸.

1.2. La Iglesia, sacramento de Jesucristo

Quisiera seguir insistiendo en este punto: sin cristología (y sin pneumatología) no hay eclesiología. Así se desprende de la reflexión precedente y así lo indica una de las formula-

⁷ Cf. G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* (Herder, Friburgo de Br. 1997) 377-438.

⁸ Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Teología y secularización en España. A los cuarenta años del Concilio Vaticano II*, 37 (nota 108: citas de S. Agustín, S. Hilario de Poitiers).

ciones teológicas más característica del Concilio Vaticano II: la Iglesia como sacramento de Jesucristo. Es atinada la glosa que hizo Joseph Ratzinger del comienzo de la constitución dogmática:

La primera palabra de la Iglesia es Cristo, y no ella misma; la Iglesia se conserva sana en la medida en que concentra en Él su atención. El Concilio Vaticano II ha puesto esta concepción en el centro de sus consideraciones, y lo ha hecho de un modo tan grandioso, que el texto fundamental sobre la Iglesia comienza justamente con las palabras: *Lumen gentium cum sit Christus*: Cristo es la luz del mundo; por eso existe un espejo de su gloria, la Iglesia, que refleja su esplendor. Si uno quiere comprender rectamente el Vaticano II, debe comenzar por esta frase inicial⁹.

En otro lugar Ratzinger recordó que esta manera sacramental de hablar y de describir la Iglesia apenas había cuajado entre la gente; más bien, la idea de Iglesia-sacramento seguía encapsulada en la jerga especializada de los teólogos¹⁰. Si esto sigue siendo así, a los cincuenta años del Vaticano II, sería importante abordarlo y tenerlo en cuenta en nuestras iniciativas pastorales y catequéticas con vistas a la transmisión de la fe. En cualquier caso, constituye un núcleo dogmático fundamental en la intersección entre cristología y eclesiología, con indudables repercusiones en el ámbito ecuménico¹¹.

⁹ J. RATZINGER, «La eclesiología del Vaticano II», en *Iglesia, ecumenismo y política* (BAC, Madrid 1986) 7.

¹⁰ Cf. J. RATZINGER, «La Iglesia como sacramento de salvación», en *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Herder, Barcelona 1985) 49-62.

¹¹ Cf. R. VÁZQUEZ, *La Iglesia como sacramento, categoría irrenunciable para la elaboración de una eclesiología ecuménica* (Seminario Diocesano, Málaga 2013); Id., *La Iglesia, sacramento universal de salvación: convergencias y divergencias en el diálogo ecuménico* (Punto Didot, Tres Cantos 2015).

Hablar de la Iglesia como «sacramento de salvación» es un modo de expresar la naturaleza de la Iglesia como misterio de fe, que pone en juego las relaciones básicas inscritas en el concepto de Iglesia: Cristo y la Iglesia, salvación e Iglesia, Iglesia y mundo, el ser de la Iglesia y la acción humana. A fin de cuentas, se trata de responder a este interrogante radical: ¿cómo podemos ser nosotros, los miembros de la santa Iglesia de los pecadores, la forma histórica de la presencia de la misericordia salvadora de Dios en este mundo y en esta historia?

Sería importante que esta afirmación nuclear, la Iglesia como sacramento de Jesucristo, no se quede en doctrina abstracta. En ello va implicada su misma credibilidad. Por eso, en el mismo planteamiento de la pregunta he dejado resonar intencionadamente ese término en el que descubrimos la esencia del Evangelio, *miser cordia*, dando curso a uno de los intereses principales del papa Francisco a la hora de pensar la Iglesia. El actual papa viene afirmando una y otra vez que estamos viviendo en un tiempo de misericordia. «La Iglesia —escribió en *Evangelii gaudium*— tiene que ser el lugar de la misericordia gratuita, donde todo el mundo pueda sentirse acogido, amado, perdonado y alentado a vivir según la vida buena del Evangelio» (EG 114).

En este tiempo de recepción de la doctrina eclesiológica conciliar nuestra tarea consiste en tratar de entender a fondo lo que el Espíritu ha querido decir a la Iglesia a través del *acontecimiento* del Vaticano II. En este sentido, la conexión entre cristología y eclesiológica adquiere contornos renovados a la luz de la línea directriz formulada por Francisco en la bula *Misericordiae vultus*: «Jesucristo es el rostro de la misericordia de Dios Padre». Entiendo que este principio entraña una clave fundamental para llenar de contenido, en la teoría y en la práctica, la fórmula que afirma que la Iglesia

es sacramento de Cristo. Sin olvidar que *miser cordia* es una «palabra clave de este pontificado»¹².

1.3. *Misericordiae Vultus*: Cristo pobre en los pobres y misión de la Iglesia

No faltan trabajos de antes y de ahora que han hecho aflorar la nervadura cristológica del Concilio eclesiológico¹³. La bula del papa Francisco recuerda la obra de Marie-Joseph Le Guillou (1920-1990), *El rostro del Resucitado*, un ensayo teológico con tono de meditación en el que el dominico y perito conciliar hizo una gran síntesis de las enseñanzas del Vaticano II. Esta obra, que vio la luz en 1967, lleva por subtítulo *grandeza profética, espiritual y doctrinal, pastoral y misionera del Concilio Vaticano II*. El primer título que el dominico pensó para su libro sonaba así, *el concilio como acontecimiento*, porque «más allá del simple análisis literario de los documentos conciliares, tenía la intención de concretar *lo que había pasado en el Concilio y lo que tenía significado para toda la Iglesia*»; pero confiesa, a renglón seguido, que el verdadero sentido del acontecimiento residía en el misterio de Cristo y en *el encuentro con Cristo*; por eso, pensó este otro título: «el misterio de Cristo en el Concilio Vaticano II». Con todo, ya conocemos la decisión final y la opción por un rótulo «un tanto insólito —reconocía el mismo Le Guillou— para una obra dedicada al Concilio: *El rostro del Resucitado*»¹⁴. Todo brota, por tanto, de una teología del rostro

¹² Cf. W. KASPER, *El Papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor. Raíces teológicas y perspectivas pastorales* (Sal Terrae, Santander 2015) 53-60.

¹³ Cf. S. GIL CANTO, *Cristo en el Concilio Vaticano II. Una relectura a los cincuenta años* (Secretariado Trinitario, Salamanca 2015).

¹⁴ M.J. LE GUILLOU, *El rostro del Resucitado. Grandeza profética, espiritual y doctrinal, pastoral y misionera del Concilio Vaticano II* (Encuentro, Madrid 2012) 38-39.

de Cristo, la «imagen de Dios invisible» (*Col 1, 15*), el rostro del Padre. Porque «Dios tiene en Cristo *faz, palabra e historia*, con nosotros y para nosotros»¹⁵.

En realidad, esta síntesis global del Concilio Vaticano II arranca de unas consideraciones de San Juan XXIII en el discurso radiofónico del 11 de septiembre de 1962, en las que describió el concilio ecuménico como «el encuentro de la Iglesia con la faz de Jesús resucitado»¹⁶. En aquella misma alocución el papa Bueno se refirió a la Iglesia como la luz radiante del misterio de Cristo, conforme a la secuencia *lumen Christi, Ecclesia Christi, lumen gentium*, cuyo eco sigue resonando en las palabras iniciales de la constitución sobre la Iglesia: «Cristo es la luz de los pueblos. Por ello este sacrosanto sínodo desea ardientemente iluminar a todos los hombres, anunciando el Evangelio a toda criatura con la claridad de Cristo que resplandece sobre la faz de la Iglesia»¹⁷.

El movimiento del Vaticano II arranca de la revelación y se dirige al mundo. El misterio de Dios revelado en Jesucristo por el Espíritu Santo determina la estructura de su cuerpo doctrinal, de modo que el misterio de la Iglesia, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo, consiste en ser la irradiación del rostro de Dios. En el Concilio, la Iglesia hizo la contemplación de su Señor en la Sagrada Escritura (*Dei Verbum*) y en la Liturgia (*Sacrosanctum Concilium*); quiso contemplarlo para transparentar y reflejar en su propio rostro el misterio de Dios. Por eso, la dinámica conciliar se sustancia en este movimiento: la contemplación del misterio de Cristo y su irradiación al mundo a través de la Iglesia. En esta línea avanzan *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*.

¹⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El rostro de Cristo* (Encuentro, Madrid 2012) 13.

¹⁶ M.J. LE GUILLOU, *El rostro del Resucitado*, 55.

¹⁷ *Ibid.*, 75-76.

En palabras de Le Guillou, que remozaban la afirmación pionera de Henri de Lubac: «Al igual que Jesucristo es, en su humanidad, el sacramento de Dios, la Iglesia es el sacramento de Jesucristo»¹⁸. La Iglesia está llamada a ser el sacramento de la misericordia salvífica de Dios. El misterio de la misericordia no es sino una dimensión de esta sacramentalidad, de la forma histórica de la encarnación de Cristo. En su bula *Misericordiae vultus* Francisco ha trazado las líneas fundamentales para «andar la vía de la misericordia»¹⁹.

¿Cómo es el rostro que está llamada a reproducir la Iglesia para su reforma y conversión? Es notable que el papa argentino ha introducido la fórmula sacramental del Vaticano II en un marco misionero: «La Iglesia es enviada por Jesucristo como sacramento de la salvación ofrecida por Dios» (EG, n. 112). Y en algunos pasajes esenciales de su bula nos descubre el rostro de la misericordia, Jesucristo, pobre y humilde, es decir, los rasgos que han de presidir el modo de ser y de proceder de la Iglesia. Nos recuerda así un capítulo olvidado de la eclesiología del Vaticano II: el misterio de Cristo en los pobres y la misión de la Iglesia²⁰.

Al final del primer período de sesiones, cuando se estaba debatiendo el esquema *De Ecclesia*, monseñor Lercaro se convirtió en el principal valedor de la causa que sostenía un grupo *extra aulam* que se autodenominó «Iglesia de los pobres», con su famoso discurso del 6 de diciembre de 1962. Con claridad y brillantez sugirió que el centro focal del Concilio fuera una Iglesia que anuncia el Evangelio a los pobres²¹:

¹⁸ *Ibid.*, 167

¹⁹ Cf. S. MADRIGAL, «Vaticano II e Chiesa samaritana. La chiusura del Giubileo»: *La Civiltà Cattolica* 167/3994 (2016) 325-339.

²⁰ S. MADRIGAL, «Jesucristo, la Iglesia y la pobreza: un capítulo de la eclesiología del Vaticano II»: *Corintios XIII* 158 (2016) 69-97.

²¹ Cf. J. PLANELLAS BARNOSSELL, *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II* (Herder, Barcelona 2014) 55-93; aquí: 56.

El misterio de Cristo en la Iglesia es siempre, pero sobre todo hoy, en nuestros días, el misterio de Cristo en los pobres, ya que la Iglesia, como dijo el santo padre Juan XXIII, es la Iglesia de todos, pero especialmente «la Iglesia de los pobres» (...). No cumpliremos debidamente nuestra tarea si no ponemos como centro y alma del trabajo doctrinal y legislativo de este Concilio el misterio de Cristo en los pobres y la evangelización de los pobres (...). El tema de este Concilio es la Iglesia en su aspecto principal de la Iglesia de los pobres.

Estamos ante el antecedente remoto de las reflexiones que sobre la dimensión teologal de la pobreza y de una Iglesia pobre y servidora de los pobres se leen en el párrafo 8 del primer capítulo de la constitución dogmática *Lumen gentium*. Cuando el Concilio está explicando, a la luz de la analogía del Verbo encarnado, en qué consiste el misterio de la Iglesia añade estas consideraciones:

Así como Cristo realizó la obra de redención en la persecución y en la pobreza, también la Iglesia está llamada a seguir el mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación. Cristo Jesús, *a pesar de su condición divina..., se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo (Flp 2, 6) y por nosotros se hizo pobre a pesar de ser rico (2 Cor 8, 9)*. También la Iglesia, aunque necesite recursos humanos para realizar su misión, sin embargo, no existe para buscar la gloria de este mundo, sino para predicar, también con su ejemplo, la humildad y la renuncia. Cristo fue enviado por el Padre *a anunciar la Buena noticia a los pobres... a sanar a los de corazón destrozado (Lc 4, 18), a buscar y salvar lo que estaba perdido (Lc 9, 10)*. También la Iglesia abraza con amor a todos los que sufren bajo el peso de la debilidad humana; más aún, descubre en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y sufriente, se preocupa de aliviar su miseria y busca servir a Cristo en ellos.

Este texto (y otros semejantes, como AG 5) subraya que entre la Iglesia y la pobreza existe una relación intrínseca, un nexo constitutivo, con una raíz eminentemente cristológica, como en el planteamiento de Lercaro, que en su lectura teológica del misterio de Cristo en los pobres hacía de la pobreza la clave de bóveda para plantear el problema de la identidad de la Iglesia. Según el testimonio de la revelación, existe una relación esencial entre la pobreza y el plan divino de salvación, porque la *kenosis* y la cruz de Cristo no es una modalidad accidental del plan divino de la encarnación, sino la forma real, histórica y concreta, que la Iglesia y los cristianos están llamados a prolongar.

De ahí brota la vocación a la pobreza de toda la Iglesia: como Cristo, así la Iglesia. Cristo le ha señalado el camino. La Iglesia, llamada a atestiguar el Evangelio de la misericordia a los hombres de nuestro tiempo, debe reflejar y transparentar el rostro de Cristo pobre. Así será la Iglesia sacramento de la misericordia salvífica. Resulta oportuno recordar en este momento la instrucción pastoral de nuestros obispos, *Iglesia, servidora de los pobres*, surgida al calor de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* de Francisco y de sus reflexiones sobre el lugar privilegiado de los pobres en el pueblo de Dios y sobre una Iglesia pobre y para los pobres (EG 197-201). Y, por eso, «todo el bien que el pueblo de Dios puede ofrecer a la familia humana procede de que la Iglesia es un “sacramento universal de salvación”, que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre» (GS 45; cf. LG 48).

2. Temas selectos de eclesiología y reforma misionera de la Iglesia

Hemos identificado la fórmula Iglesia-sacramento como núcleo dogmático fundamental a la hora de proponer la fe cristiana en la hora actual. Como ya hemos indicado, la dimensión sacramental de la Iglesia permite ver desfilar los grandes temas que articulan la reflexión eclesiológica, en particular, su origen fundacional en el misterio de Cristo, su realidad profunda de comunión visible e invisible, la estructura jerárquica del pueblo de Dios, su acción evangelizadora y misionera²². Es el momento de hacer algunas concreciones, señalando algunos temas selectos de eclesiología que giran en torno a este núcleo doctrinal.

La fórmula que acabo de emplear, «temas selectos de eclesiología», evoca un texto importante de la Comisión Teológica Internacional. Este documento nos ofreció a mediados de los años ochenta del siglo pasado una interesante relectura de la eclesiología de *Lumen gentium*, que no ha perdido actualidad²³. Los temas seleccionados componían el siguiente decálogo: 1) La fundación de la Iglesia por Jesucristo; 2) La Iglesia, «nuevo pueblo de Dios»; 3) La Iglesia, como «misterio» y «sujeto histórico»; 4) Pueblo de Dios e

²² Sobre la sacramentalidad como principio hermenéutico de la eclesiología, cf. S. PRÉ-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Sígueme, Salamanca 2007) 175-210.

²³ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Temas selectos de eclesiología», en C. POZO (ed.), *Documentos 1969-1996* (BAC, Madrid 1998) 327-375. He glosado este texto en otra ocasión: S. MADRIGAL, «La recepción de la Constitución dogmática *Lumen gentium* en la teología española posconciliar», en J. RICO PAVÉS (dir.), *La fe de los sencillos. Comentarios a la Instrucción pastoral «Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II (2006)»* (BAC, Madrid 2012) 691-721.

inculturación; 5) Iglesias particulares e Iglesia universal; 6) El nuevo pueblo de Dios como sociedad ordenada jerárquicamente; 7) El sacerdocio común en su relación al sacerdocio ministerial; 8) La Iglesia como sacramento de Cristo; 9) La única Iglesia de Cristo; 10) El carácter escatológico de la Iglesia: Reino e Iglesia. Me voy a servir, ortopédica pero libremente, de estos *loci ecclesiológicos*, para recordar algunas cuestiones más significativas del actual momento eclesial, cuando el pontificado del papa Francisco ha comenzado su quinto año de andadura.

Además, resulta oportuno llamar la atención sobre la intensificación del proceso de recepción de la doctrina conciliar que ha tenido lugar en el último quinquenio, a partir del 11 de octubre de 2012, cuando el papa emérito Benedicto XVI puso en marcha la celebración del *Año de la Fe*, cuyo arranque hizo coincidir con el quincuagésimo aniversario de la inauguración del Concilio. Así se abrió un ciclo que ha concluido con la finalización del *Jubileo de la Misericordia*, en la Fiesta de Cristo Rey de 2016. El jubileo, como es sabido, fue puesto en marcha por el papa Francisco el 8 de diciembre de 2015, fecha conmemorativa de los cincuenta años de la clausura del Vaticano II. En este cambio de pontificado se está produciendo un giro histórico y teológico bajo los auspicios de una reforma misionera de la Iglesia²⁴. Repasemos los *loci ecclesiológicos* mencionados recordando su alcance y prestando atención a los nuevos acentos a la luz de ese interrogante: ¿hacia dónde nos lleva la visión pastoral del papa Francisco?

²⁴ Remito a mi reciente publicación, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II* (Sal Terrae, Santander 2017).

2.1. Trinidad económica y fundación de la Iglesia por Jesucristo

El misterio/sacramento de la Iglesia se manifiesta en su fundación (cf. LG I, 5). El problema del origen y la fundación de la Iglesia puede y debe plantearse en ese doble nivel al que corresponden estas dos cuestiones indisolubles entre sí: ¿de dónde viene la Iglesia? ¿Cuándo y cómo comienza la Iglesia? Ya nos hemos referido a la primera cuestión, la más radical, al situar el origen de la Iglesia en la Trinidad: antes de que el Verbo de Dios se hiciera carne y palabra humana, existía la voluntad salvífica de Dios de convocar y congregar a su pueblo, un designio hecho historia en la ofrenda de Abel, con anterioridad incluso a la fe de Abrahán, y de alguna manera presente en la misma historia religiosa de la humanidad.

Situada en estas coordenadas, la Iglesia cristiana existe paradójicamente antes del hecho histórico de la encarnación de Jesucristo, remontándose hasta los orígenes del género humano (*Ecclesia ab Abel*), conforme a esta secuencia: «Prefigurada ya desde el origen del mundo, preparada maravillosamente en la historia del pueblo de Israel y en la antigua alianza, se constituyó en los últimos tiempos, se manifestó por la efusión del Espíritu Santo y llegará gloriosamente a su plenitud al final de los tiempos» (LG I, 2). La cláusula patrística, *Ecclesia ab Abel*, redescubierta en *Lumen gentium*, ha sido utilizada en el documento ecuménico *Justificación e Iglesia* (1994) para ofrecer una comprensión común de la Iglesia de Dios y de su unidad a lo largo de la historia²⁵. Por otro lado, esta apertura

²⁵ «Desde un punto de vista diacrónico, es decir, a través de los tiempos, la *Una sancta* atraviesa en cuanto realidad escatológica la historia entera, desde los primeros días (*Ecclesia ab Abel*) hasta los últimos, hasta el tiempo del retorno de Cristo en gloria. Pero ha asumido una configuración concreta especialmente desde que el pueblo elegido de Dios se convirtió en cuerpo de Cristo y en

ecuménica del concepto de Iglesia, anclada en el común pasado con el judaísmo, pone las bases para el diálogo interreligioso (cf. EG 250-254).

Pero también hemos de preguntarnos: cómo y cuándo la Iglesia terrestre se ha constituido en lugar de reunión del pueblo escatológico de Dios. Ahí reside el problema fundamental del paso de la Iglesia querida por Dios desde la eternidad trinitaria al tiempo histórico de la revelación, que es el de su origen en la obra de Jesús de Nazaret, el profeta escatológico, la palabra última y definitiva de Dios²⁶. En este sentido, el problema de la fundación de la Iglesia es el problema del mesianismo de Jesús²⁷, de modo que «toda la acción y todo el destino de Jesús constituyen la raíz y el fundamento de la Iglesia». Ahí se sitúa la llamada «eclesiología implícita», como análisis riguroso de la continuidad que se pueda establecer entre las palabras y los hechos del Jesús histórico y la configuración de la comunidad post-pascual que a Él se reclama, tras los acontecimientos de la Pascua y de Pentecostés. En este estudio se busca la correlación entre la predicación de Jesús sobre el reino de Dios y los signos comunitarios del

templo del Espíritu Santo, siendo así para los fieles el lugar de la vida nueva, de la comunión con Dios, que se expresa en la comunión recíproca» (*Iglesia y justificación*, n. 83). Cf. S. MADRIGAL, «Eclesialidad y universalidad de la salvación a la luz de la noción "Ecclesia ab Abel"», en P. RODRÍGUEZ PANIZO - X. QUINZÁ (eds.), *Cristianismo y religiones* (Desclée, Bilbao 2002), pp. 271-322.

²⁶ Cf. S. PIÉ-NINOT, «Trinidad económica y origen de la Iglesia en el Vaticano II»: *Revista Catalana de Teología* 40/1 (2015) 181-200.

²⁷ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión», en *Documentos 1969-1996*, 386: «Para realizar su misión salvífica, Jesús quiso reunir a los hombres con vistas al Reino de Dios y congregarlos a su alrededor. Con relación a este plan, Jesús realizó actos concretos cuya única interpretación posible, si se toman conjuntamente, es la preparación de la Iglesia que se constituyó definitivamente con los acontecimientos de la Pascua y de Pentecostés. Es pues necesario afirmar que Jesús quiso fundar la Iglesia».

reino, así como su intención de reunir al pueblo de Israel de cara al tiempo escatológico (el círculo de los Doce, Pedro y la comunidad de discípulos, la última cena). En este sentido, la Iglesia, que es el lugar de la reunión del pueblo escatológico de Dios, aparece como «germen y comienzo en la tierra del reino de Dios» (cf. LG, I, 5).

2.2. El santo pueblo fiel de Dios: *sensus fidei – sensus fidelium*

El texto de la Comisión Teológica Internacional reconocía que la expresión «pueblo de Dios», que preside el capítulo segundo de la constitución, ha llegado a designar la eclesiología del Concilio²⁸. A renglón seguido declaraba las ventajas de esta expresión frente a los otros *nombres* de la Iglesia, como «cuerpo de Cristo» y «templo del Espíritu», tan usados por el Concilio. Afirma al respecto: esta noción permite formular la realidad sacramental común de todos los bautizados y su responsabilidad en el mundo, su naturaleza comunitaria y la dimensión histórica de la Iglesia. De esta manera venía a depurar el sentido bíblico del concepto, llamando la atención sobre el genitivo: la Iglesia es el pueblo *de Dios*. Quiere ello decir que procede del designio de Dios, de la elección, de la alianza y de la misión, «desde arriba». Además, la constitución *Lumen gentium* habla del «nuevo» pueblo de Dios, una condición que alcanza su pleno significado por referencia al misterio trinitario de la comunión revelada por Jesucristo en el Espíritu Santo (cf. LG I, 2-4).

Por tanto, carece de sentido contraponer el capítulo I y el capítulo II de la constitución sobre la Iglesia. Este deba-

²⁸ Cf. «Temas selectos de eclesiología», en *Documentos 1969-1996*, 336.

te, planteado en términos de alternativa, carece de sentido²⁹. Así lo advirtió el texto de Congregación para la Doctrina de la Fe, *Communio notio* (1992), cuando animaba a superar deficiencias: «Algunas visiones eclesiológicas manifiestan una insuficiente comprensión de la Iglesia en cuanto *misterio de comunión*, especialmente por la falta de una adecuada integración del concepto de *comunión* con el de *pueblo de Dios* y *cuerpo de Cristo*, y también por un insuficiente relieve atribuido a la relación entre la Iglesia como *comunión* y la Iglesia como *sacramento*». Así las cosas, se es fiel al Concilio cuando se leen y se piensan indiscutiblemente unidas estas dos palabras centrales de su eclesiología que dan vida a los títulos de sus dos primeros capítulos: misterio de comunión y pueblo de Dios. En suma: el binomio *communio - populus* es la clave interpretativa del primer díptico conciliar.

En el momento presente conviene destacar el relanzamiento de la visión de Iglesia como pueblo de Dios por Francisco:

La imagen de Iglesia que más me gusta es la del santo pueblo fiel de Dios. Es la definición que uso más y está tomada del número 12 de la *Lumen gentium*. La pertenencia a un pueblo tiene un fuerte valor teológico. Dios, en la historia de la salvación, ha salvado un pueblo. No existe una identidad plena sin pertenencia a un pueblo. El pueblo es sujeto. La Iglesia es el Pueblo de Dios caminando en la historia, con alegrías y dolores³⁰.

En realidad, en esa fórmula eclesiológica breve quedan recogidas las afirmaciones conciliares sobre la Iglesia como *pue-*

²⁹ Cf. S. MADRIGAL, «Los nombres de la Iglesia en el tiempo posconciliar: pueblo de Dios y/o misterio de comunión», en *Vaticano II: remembranza y actualización* (Sal Terrae, Santander 2002) 245-270; J. PLANELLAS, «Quin "nom" per a l'Esglesia? El debat postconciliar»: *Revista Catalana de Teologia* 40/2 (2015) 373-423.

³⁰ C. M. GALLI, «Il ritorno del Popolo di Dio. Eclesiologia argentina e riforma della Chiesa»: *Il Regno* 5 (2015) 294-300.

blo mesiánico (cf. LG II, 9-12), que luego aparecen en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*: «ser Iglesia es ser pueblo de Dios» (EG, n. 114). Este planteamiento está impregnado de esa teología del pueblo de Dios cultivada en Argentina por Lucio Gera, Rafael Tello, Juan Carlos Scannone³¹, entre otros. Francisco subraya que en todos los bautizados «actúa la fuerza santificadora del Espíritu que impulsa a evangelizar». Y añade: «El pueblo de Dios es santo por esta unción que lo hace *infalible* ‘*in credendo*’ (...) Dios dota a la totalidad de los fieles de un instinto de fe —el *sensus fidei*— que los ayuda a discernir lo que viene realmente de Dios» (EG, n. 119). En consonancia con esta visión de la Iglesia-pueblo de Dios se encuentra el reciente documento de la Comisión Teológica Internacional (2014), que afirma que el *sensus fidei* «es un recurso de los más importantes para la nueva evangelización».

2.3. La Iglesia como «misterio» y «sujeto histórico»: la impostergable renovación misionera del Pueblo de Dios

El documento de la Comisión Teológica Internacional quiso ofrecer una adecuada interpretación de la expresión «pueblo de Dios», recordando la intención conciliar: esta designación de la Iglesia, junto con las otras (esposa de Cristo, grey, propiedad de Dios, casa de Dios, cuerpo de Cristo, edificio del Espíritu, etc.), pretende subrayar el carácter de misterio y de sujeto histórico: «El carácter de “misterio” designa a la

³¹ Cf. J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco* (Sal Terrae, Santander 2016) 205-218; R. LUCIANI, *El Papa Francisco y la teología del pueblo* (PPC, Madrid 2016).

Iglesia en cuanto que proviene de la Trinidad; el carácter de “sujeto histórico” conviene a la Iglesia en cuanto que opera en la historia y contribuye a orientarla»³². Por su parte, explica Francisco que la Iglesia «es más que una institución orgánica y jerárquica, porque es ante todo un pueblo que peregrina hacia Dios. Es ciertamente un *misterio* que hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador, lo cual siempre trasciende toda necesaria expresión institucional» (EG, n. 111).

Lo propio y específico de este pueblo es vivir, desde la memoria y la espera de Jesucristo, el compromiso de la misión. «La evangelización —subraya Francisco— es tarea de toda la Iglesia» (EG, n. 111). Cada uno de sus miembros vive este compromiso, pero gracias a la ayuda de una estructura institucional establecida a tal efecto: palabra de Dios y ley nueva, eucaristía y sacramentos, carismas y ministerios. Ahora bien, dentro de estos parámetros, Francisco ha expresado la tarea de «una impostergable renovación eclesial» y su programa de una Iglesia en salida misionera, porque «toda renovación en el seno de la Iglesia debe tender a la misión como objetivo para no caer presa de una especie de introversión eclesial» (EG n. 27).

El papa Bergoglio —según revela su estrecho colaborador monseñor Víctor Fernández³³— admira profundamente el pensamiento del beato Pablo VI en este aspecto concreto de la renovación y reforma:

Está en línea de la encíclica *Ecclesiam suam*, según la cual «la Iglesia debe profundizar en la conciencia de sí misma, debe meditar sobre el misterio que le es propio (...). De esta iluminada

³² «Temas selectos de eclesiología», en *Documentos 1969-1996*, 338.

³³ V. M. FERNÁNDEZ - P. RODARI, *La Iglesia del Papa Francisco* (San Pablo, Madrid 2014) 32-33.

y operada conciencia brota un espontáneo deseo de comparar la imagen ideal de la Iglesia —tal como Cristo la vio, la quiso y la amó como Esposa suya santa e inmaculada— y el rostro real que hoy la presenta (...). Brota, por lo tanto, un anhelo generoso y casi impaciente de renovación, es decir, de enmienda de los defectos que denuncia y refleja la conciencia, a modo de examen interior frente al espejo del modelo que Cristo nos dejó de sí». Por consiguiente, una reforma de sí misma por fidelidad a Cristo³⁴.

2.4. Pueblo de Dios e inculturación: «la gracia presupone la cultura»

El nuevo pueblo de Dios —se dice en el arranque de la constitución pastoral *Gaudium et spes*— «se compone de hombres que, reunidos en Cristo, son conducidos por el Espíritu Santo en su peregrinación al Reino del Padre y han recibido un mensaje de salvación que han de proponer a todos. Por esta razón, ella (la comunidad de cristianos) se siente real e íntimamente unida al género humano y a su historia»³⁵.

La constitución pastoral plantea en el capítulo segundo de la segunda parte (cf. GS 53-62) el modo cristiano de introducir el mensaje del Reino de Dios en las diversas costumbres, valores y riquezas de los pueblos; todo ello queda subsumido bajo el concepto de «cultura», es decir, ese «conjunto de datos personales y sociales que marcan al hombre, permitiéndole asumir y dominar su condición y su destino». La superación del drama de la escisión evangelio-cultura demanda una seria reflexión sobre la evangelización al hilo de la sabia recomen-

³⁴ La referencia interna corresponde a *Ecclesiam suam*, 3, tal como aparece citada en EG 26.

³⁵ «Temas selectos de eclesiología», en *Documentos 1969-1996*, 342-343.

dación de Pablo VI en *Evangelii nuntiandi*: «Decimos grupos humanos del género humano que han de ser transformados: para la Iglesia no se trata solo de predicar el evangelio en zonas geográficas cada vez más amplias o a multitudes cada vez mayores, sino de tocar y, por así decirlo, revolucionar, por la fuerza del evangelio, los criterios de juicio, los valores que tienen más importancia, los anhelos y modos de pensar, los movimientos impulsores y los modelos de vida del género humano, que están en contraste con la palabra de Dios y el designio de salvación»³⁶. Así las cosas, el término «inculturación» designa esa actividad por la que se pretende que el Evangelio alcance el corazón de las diversas culturas.

Siguiendo las reflexiones de San Juan Pablo II, que estableció en su exhortación apostólica *Catechesi tradendae* (1979) la continuidad entre encarnación e inculturación, tenemos delante un importante desafío que se sustancia en la evangelización de las culturas y en la inculturación del Evangelio, como verdadera expresión de la catolicidad de la Iglesia. Además, la promoción de la justicia forma parte de esa tarea global de la evangelización.

En esta línea subrayada por la Comisión Teológica Internacional se han situado las asambleas generales del CELAM, desde Medellín y Puebla hasta Aparecida. No es de extrañar que la inculturación sea una importante preocupación pastoral de Francisco, «que concibe la evangelización como inculturación» (cf. EG, n. 122)³⁷. Así lo ponen de manifiesto estas declaraciones:

³⁶ EN 19.20, citado en «Temas selectos de eclesiología», en *Documentos 1969-1996*, 343.

³⁷ Cf. J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo*, capítulo 9: «La inculturación en *Evangelii gaudium*» (219-232; aquí: 220).

Es imperiosa la necesidad de evangelizar las culturas para inculturar el Evangelio. En los países de tradición católica se tratará de acompañar y fortalecer la riqueza que ya existe, y en los países de otras tradiciones religiosas o profundamente secularizados se tratará de procurar nuevos procesos de evangelización de la cultura, aunque supongan proyectos a muy largo plazo (...). Toda cultura y todo grupo social necesitan purificación y maduración (EG, n. 69).

En la mente del papa argentino, a la hora de describir la dinámica interna de la evangelización como inculturación, la acción del Espíritu Santo ocupa un lugar de excepción:

Cuando una comunidad acoge el anuncio de la salvación, el Espíritu Santo fecunda su cultura con la fuerza transformadora del Evangelio. De modo que, como podemos ver en la historia de la Iglesia, el cristianismo no tiene un único modelo cultural, sino que, «permaneciendo plenamente uno mismo, en total fidelidad al anuncio evangélico y a la tradición eclesial, llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos en que ha sido acogido y arraigado» (NMI 40) (EG, n. 116).

Prolongando la enseñanza acerca de la inculturación que ha ido madurando desde Pablo VI a Juan Pablo II, Francisco usa una expresión singular: «La gracia supone la cultura y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe» (EG 115). He aquí una formulación especialmente relevante para la preocupación última de este Encuentro: la multiplicidad cultural de nuestras sociedades globalizadas. Todo arranca de este presupuesto: «El Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tiene su cultura propia». Francisco define la cultura como «el estilo de vida que tiene una sociedad determinada, el modo propio que tienen sus miembros de relacionarse entre sí, con las demás criaturas y con Dios». Esta noción de cultura, inspirada en el documento de Puebla (n. 386-387), abarca «la totalidad de la vida de un pueblo». Se

trata, como vamos a decir enseguida, de la realización de la Iglesia universal en y a partir de las Iglesias locales. Es la riqueza interna del pueblo de Dios que acoge en su seno a una gran variedad de culturas y pueblos: «En los distintos pueblos, que experimentan el don de Dios según su propia cultura, la Iglesia expresa su genuina catolicidad y muestra “la belleza de este rostro pluriforme”» (EG 116; cita de NMI 40).

2.5. Iglesias particulares e Iglesia universal: hacia una Iglesia sinodal

Cuando el artículo 13 de *Lumen gentium* explica la catolicidad del pueblo de Dios, señala la existencia de las Iglesias locales reunidas en comunión bajo la Iglesia de Roma, que las preside a todas en la caridad. El marco de interpretación del binomio Iglesia universal - Iglesias particulares o locales nos lo suministra la comprensión de la Iglesia como «comunidad»³⁸. La teología católica de la unidad y de la diversidad encuentra su referencia obligada y su analogía en el misterio nuclear de la fe cristiana: la unidad de la Trinidad diferenciada de las personas en la Unidad misma de Dios³⁹.

El Código de Derecho Canónico ha asumido la fórmula de *Lumen gentium*, según la cual «la una y única Iglesia católica existe en las Iglesias particulares y a partir de ellas»

³⁸ Cf. S. MADRIGAL, «Problemática actual en torno al binomio Iglesia universal-Iglesias locales», en F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO (ed.), *La Iglesia local. Hogar de comunión y misión* (U. P. Salamanca, Salamanca 2006) 41-64; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Génesis de una teología de la Iglesia local desde el Concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II», en H. LEGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA (eds.), *Iglesias locales y catolicidad* (U. P. Salamanca, Salamanca 1992) 33-78; E. BUENO - R. CALVO, *La Iglesia local entre la propuesta y la incertidumbre* (San Pablo, Madrid 2000).

³⁹ Cf. «Temas selectos de eclesiología», en *Documentos 1969-1996*, 349.

(LG III, 23). En ese mismo pasaje la constitución afirma que cada Iglesia particular está formada «a imagen de la Iglesia universal». En consecuencia, tal y como propone M. M. Garrigo-Guembe, «la Iglesia universal habría que entenderla solo como consecuencia de la vida de las diversas Iglesias locales en *koinonía*»⁴⁰. La relación entre las Iglesias particulares y la Iglesia universal es de mutua interioridad, una especie de ósmosis. Ahora bien, la comunión entre esa red de Iglesias particulares tiene un punto de referencia: la Iglesia local de Roma.

El texto de la Comisión Teológica recordaba los aspectos fundamentales del capítulo III de *Lumen gentium*, que propone la doctrina de la colegialidad de los obispos, sucesores de los apóstoles, sin disociarla de la doctrina acerca del primado y del magisterio del obispo de Roma. Por otro lado, la encíclica *Ut unum sint* (1995) de San Juan Pablo II ha impulsado una reflexión de orientación ecuménica acerca del ministerio petrino⁴¹. Precisamente, tomando pie de esta encíclica, Francisco ha hablado de una renovación pastoral del papado:

Dado que estoy llamado a vivir lo que pido a los demás, también debo pensar en una conversión del papado. Me corresponde, como obispo de Roma, estar abierto a las sugerencias que se orienten a un ejercicio de mi ministerio que lo vuelva más fiel al sentido que Jesucristo quiso darle y a las necesidades actuales de la evangelización. El papa Juan Pablo II pidió que se le ayudara a encontrar «una forma de ejercicio del primado que, sin renunciar a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva». Hemos avanzado poco en ese sentido. También el papado y las estructuras centrales de la Iglesia universal necesitan escuchar la llamada de una conversión pastoral (EG, n. 32).

⁴⁰ M. M. GARRIGO-GUEMBE, *La comunión de los santos* (Herder, Barcelona 1991) 140.

⁴¹ Cf. S. MADRIGAL, «El Papa en la Iglesia. Dimensión doctrinal», en D. TOLSADA (coord.), *El Papado en la Iglesia y en el mundo* (PPC, Madrid 2014) 112-144.

Esa renovación pastoral afecta al primado papal y a las estructuras centrales de la Iglesia universal. Por lo pronto, Francisco ha puesto en marcha un grupo de cardenales (el llamado G 9), para que le asistan en el gobierno de la Iglesia universal y en la reforma de la curia. Más recientemente, el 17 de octubre de 2015, en su discurso conmemorativo del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos, Francisco volvió a reiterar la necesidad y la urgencia de pensar en esa conversión de la institución primacial, trazando el marco eclesiológico de conjunto en términos de una Iglesia sinodal: «El camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio». «El camino sinodal —añade más adelante— comienza escuchando al pueblo, “que participa también de la función profética de Cristo”, según un principio muy estimado en la Iglesia del primer milenio: *Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet*. El camino sinodal prosigue escuchando a los pastores (...). Además, el camino sinodal culmina en la escucha del obispo de Roma, llamado a pronunciarse como “pastor y doctor de todos los cristianos”»⁴².

Desde el reconocimiento de la Iglesia local como «sujeto primario de la evangelización» (EG, n. 30), el papel insustituible del obispo adquiere una responsabilidad especial para fomentar una comunidad dinámica, ya que a él le corresponde la tarea de «alentar y procurar la maduración de los mecanismos de participación que propone el Código de Derecho Canónico y otras formas de diálogo pastoral» (EG, n. 31). En el nivel de las instancias intermedias, es decir, entre las Iglesias locales diocesanas y la Iglesia universal, se sitúa la revisión del estatuto teológico de las Conferencias episcopales:

⁴² Cf. L. BALDISSERI (ed.), *A cinquant'anni dall'Apostolica sollicitudo. Il Sinodo dei Vescovi al servizio di una Chiesa sinodale* (Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2016).

El Concilio Vaticano II expresó que, de modo análogo a las antiguas Iglesias patriarcales, las Conferencias episcopales pueden «desarrollar una obra múltiple y fecunda, a fin de que el afecto colegial tenga una aplicación concreta». Pero este deseo no se realizó plenamente, por cuanto todavía no se ha explicitado un estatuto de las Conferencias episcopales que las conciba como sujetos de atribuciones concretas, incluyendo también alguna autoridad doctrinal (EG 32).

De fondo queda una valoración de la marcha reciente de la Iglesia: «Una excesiva centralización, más que ayudar, complica la vida de la Iglesia y su dinámica misionera»⁴³.

2.6. El sacerdocio común en su relación al sacerdocio ministerial: la lacra del clericalismo

La Comisión Teológica Internacional describía al nuevo pueblo de Dios en estos términos: la Iglesia se presenta como un pueblo y como una comunión de fe, esperanza y caridad. Esta comunidad cristiana es indisociable de los ministerios que la estructuran: el ministerio de la comunidad es ejercido por los obispos con la ayuda de los presbíteros y diáconos (cf. LG III, 20). Por tanto, «la comunión que define al nuevo pueblo de Dios es una comunión social ordenada jerárquicamente»⁴⁴.

En estricta relación con el ministerio ordenado, en la profunda relación entre la comunidad eclesial y sus ministerios, se sitúa ese binomio relacional del sacerdocio común o bau-

⁴³ Cf. C. SCHICKENDANTZ, «Las conferencias episcopales. “Este deseo no se ha realizado plenamente” (EG 32)», en A. SPADARO - C. M. GALLI (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia* (Sal Terrae, Santander 2016) 375-395.

⁴⁴ «Temas selectos de ecclesiología», en *Documentos 1969-1996*, 353.

tismal y el sacerdocio ministerial o jerárquico. El Concilio Vaticano II restableció a la expresión «sacerdocio común de los fieles» su sentido pleno, prestando nueva atención a sus raíces bíblicas y a sus fundamentos doctrinales, toda vez que el uso anti-jerárquico de la expresión por parte de los Reformadores la había hecho desaparecer de la teología católica. La constitución dogmática *Lumen gentium* ha dado a esta expresión un lugar relevante (LG II, 10.11.12). El sacerdocio común guarda relación con el sacramento del bautismo; de modo que la vida cristiana es una ofrenda y alabanza ofrecida a Dios tributada por cada uno y por la Iglesia toda. Este sacerdocio, que es participación del sacerdocio de Cristo, se expresa en la liturgia (SC 7), en el testimonio de la fe y en el anuncio del evangelio (LG II, 10), en el sentido sobrenatural de la fe (LG II, 10), en la celebración de los sacramentos (LG II, 11).

El Concilio, que utiliza también la expresión «sacerdocio ministerial», declaró la relación entre ambos sacerdocios en los siguientes términos: «Pero el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque difieran esencialmente y no solo en grado, sin embargo, se ordenan el uno al otro; porque uno y otro, según su modo peculiar, participan del único sacerdocio de Cristo. El sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que goza, forma y rige al pueblo sacerdotal, hace el sacrificio eucarístico en persona de Cristo y lo ofrece a Dios en nombre de todo el pueblo; los fieles, por su parte, concurren a la oblación de la eucaristía por su sacerdocio real, y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y la acción de gracias, en el testimonio de la vida santa, la abnegación y la caridad activa» (LG II, 10).

La relación entre ambas formas de sacerdocio, tal y como se refleja en la celebración de la eucaristía, puede ser determi-

nada de una manera sacramental: ambas formas de sacerdocio se refieren al sacerdocio de Cristo; en la oblación de todo el cuerpo de Cristo se expresan el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial, pues la comunidad —cuerpo de Cristo— es presidida por quien actúa «en persona de Cristo», que es la cabeza del cuerpo. De esta forma, dentro del único pueblo de Dios, el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial de los obispos y presbíteros son inseparables, según la conocida sentencia agustiniana recogida por el Concilio a la hora de desarrollar la vocación propia del laicado: «Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano»⁴⁵.

En este marco encuentra su lugar natural la doctrina sobre el laicado, que presupone la participación de todos los cristianos en el oficio sacerdotal, profético y regio de Cristo, en razón del bautismo. Este capítulo de la teología del laicado experimentó un relanzamiento a raíz de la celebración del Sínodo de 1987, que suscitó nuevos trabajos y estudios, así como documentos magisteriales⁴⁶. En este ámbito, en una carta dirigida al cardenal Ouellet (19 de marzo de 2016), Francisco mostraba su preocupación hacia el fenómeno del clericalismo, como un indicio de la mala recepción de la doctrina conciliar. Mirar al pueblo de Dios «es recordar que todos ingresamos a la Iglesia como laicos». El primer sacramento, el que sella para siempre nuestra identidad, es el bautismo, nuestra primera y fundamental consagración: por él y con la unción del Espíritu Santo somos consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo (LG II, 10). Nos han bautizado laicos: la Iglesia no es una élite de los sacerdotes, de los obispos, de los consagrados, sino que todos formamos el santo pueblo

⁴⁵ S. AGUSTÍN, *Sermo* 340, 1: PL 38, 1483. Cf. «Temas selectos de Eclesiología», en *Documentos 1969-1996*, 360 (cf. LG IV, 33).

⁴⁶ Cf. S. MADRIGAL, «Aggiornamento y formas de la vocación cristiana», en *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado* (San Pablo, Madrid 2012) 262-296.

fiel de Dios, cuya «identidad es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo» (LG II, 9).

El fruto de una mala puesta en práctica de la eclesiología planteada por el Vaticano II ha sido la actitud del clericalismo. Lo más perverso de esta actitud consiste no solo en anular la personalidad de los cristianos, sino en disminuir y desvalorizar la gracia bautismal. El clericalismo conduce a una funcionalización del laicado: «el clericalismo —afirma Francisco en la mencionada carta al cardenal Ouellet— olvida que la visibilidad y la sacramentalidad de la Iglesia pertenece a todo el pueblo de Dios (cf. LG II 9-14), y no solo a unos pocos elegidos e iluminados».

2.7. La única Iglesia de Cristo: el modelo del poliedro y la unidad ecuménica

La afirmación de la unidad teológica de la Iglesia y de la pluralidad histórica de las comuniones cristianas llevó al Concilio a establecer el modo de la presencia de la Iglesia de Cristo en la Iglesia católica y la existencia, fuera de los límites visibles de la Iglesia católica, de elementos o bienes que edifican la Iglesia de Cristo. En este sentido, la Comisión Teológica recordaba el famoso pasaje de LG I, 8: «Hay una única Iglesia de Cristo que en el Símbolo confesamos una, santa, católica y apostólica... (...) Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como sociedad, *subsiste* en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él, aunque fuera de su estructura se encuentren muchos elementos de santificación y

de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, impulsan a la unidad católica».

Como es sabido, en la historia de la redacción de este pasaje la expresión «subsiste en» vino a reemplazar la formulación inicial «es», cuyo uso comportaba la exclusión del valor de los «elementos de Iglesia» existentes fuera de la Iglesia católica⁴⁷. Este pasaje se explica con ayuda de *Unitatis redintegratio*, cuando habla de «la misma plenitud de gracia y de verdad que ha sido confiada a la Iglesia católica» (UR 3) para establecer que los elementos esenciales concedidos por el Señor existen con plenitud y por excelencia en la Iglesia católica. Dicha presencia plena y perfecta de la Iglesia de Cristo en la Iglesia católica no excluye la presencia de «muchos elementos de santificación y de verdad» fuera de su estructura visible. En virtud de estos elementos cristianos de fe y de vida, el decreto *Unitatis redintegratio* habla de «Iglesias orientales» y, con respecto a Occidente, de «Iglesias y comunidades eclesiales separadas». La encíclica de Juan Pablo II afirma que «fuera de los límites de la comunidad católica no existe el vacío eclesial, ya que esos “elementos” de Iglesia son la base objetiva de la comunión, aunque solo sea imperfecta» (UUS 13).

Las publicaciones biográficas sobre Francisco informan de su amistosa vinculación con los ortodoxos y con la comunidad luterana, así como de su familiaridad con las Iglesias pentecostales durante sus años de arzobispo y cardenal de Buenos Aires⁴⁸. En su exhortación apostólica ha dedicado una breve reflexión explícita (cf. EG, n. 244-246; 99-101; 131). No obstante, hay que señalar las raíces de fondo que inspiran

⁴⁷ Cf. sobre esta problemática: D. VALENTINI, «Subsistit in», en J. R. VILLAR (coord.), *Diccionario de Ecclesiología* (BAC, Madrid 2016) 1427-1455.

⁴⁸ Cf. E. PRIQUÉ, *Francisco. Vida y revolución* (Esfera, Madrid 2014) 143-146.

esta actitud: la eclesiología de comunión, la importancia fundamental concedida al Evangelio y a la Sagrada Escritura, el principio de la *unidad en la diversidad* para el reconocimiento recíproco entre las Iglesias cristianas. «Su modelo de la unidad —explica W. Kasper— no es la esfera, “donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros. El modelo es el poliedro (o sea, un cuerpo poligonal con múltiples caras), que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad» y «procura recoger lo mejor de cada uno» (EG, n. 236)⁴⁹.

2.8. El carácter escatológico de la Iglesia: Reino e Iglesia

Volvamos a la sacramentalidad, que fue nuestro punto de partida, pero ahora desde otra perspectiva, a saber, la denominación de la Iglesia como *sacramento universal de salvación* tiene una clara orientación escatológica. El texto de la Comisión Teológica Internacional tenía a la vista el último díptico de la constitución dogmática sobre la Iglesia, los capítulos séptimo (escatología) y octavo (mariología). De entrada, hacía la siguiente observación: «el capítulo VII de *Lumen gentium*, titulado “Índole escatológica de la Iglesia militante y su unión con la Iglesia celeste” no ha retenido mucho la atención de los comentaristas del Vaticano II. Sin embargo, es en cierta manera, la clave de lectura del capítulo II, puesto que señala el fin hacia el que se encamina el pueblo de Dios»⁵⁰. Así estaría ya indicado en el artículo 9 que, entre las características propias del «pueblo mesiánico», señala que su fin es el Reino de Dios, incoado en la tierra. Esta idea de la consumación

⁴⁹ W. KASPER, *El Papa Francisco*, 89.

⁵⁰ «Temas selectos de eclesiología», *Documentos 1969-1996*, 370.

de la gloria celeste abre el primer artículo del capítulo VII (cf. n. 48), que amplía la perspectiva sobre la Iglesia cuando recuerda que el pueblo de Dios es en su condición de sujeto histórico «escatológico» y que la Iglesia peregrina está unida a la del cielo. En este sentido, se afirma el carácter escatológico de la Iglesia: «Pertenece al misterio mismo de la Iglesia que este fin esté ya presente, de una manera escondida, en la Iglesia peregrinante».

La Iglesia es una en sus diversos estadios de la economía divina (prefiguración en la creación, preparación en la antigua alianza, constitución en los tiempos últimos, consumación al final de los siglos); y es también una en sus tres dimensiones de peregrinación, de purificación y de glorificación. Desde esta perspectiva de la unidad se contempla la difícil cuestión de la relación entre la Iglesia y el Reino.

Si en el pasado la teología tendió a identificar Iglesia y Reino, algunas corrientes actuales tienden a distanciarlos acentuando unilateralmente el aspecto escatológico para el reino y el aspecto histórico para la Iglesia. La Comisión Teológica declaraba que el Concilio no trató expresamente esta cuestión; por eso, ha intentado discernir y destilar la enseñanza de *Lumen gentium* a partir de un estudio de sus textos. En cuanto a la realidad futura al fin de los tiempos, entre la Iglesia consumada y el Reino consumado no puede haber diferencia. ¿Qué tipo de relación se establece en el tiempo presente? A partir del artículo 5 se establece una relación muy sutil: «El Señor Jesucristo dio comienzo a su Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la llegada del Reino de Dios». El comienzo de la Iglesia y la llegada del Reino se manifiestan en simultaneidad; el crecimiento del Reino acompaña el crecimiento de la Iglesia: «Cristo, para cumplir la voluntad del Padre, inauguró el Reino de los Cielos en la tierra (...).

La Iglesia, o sea, el Reino de Cristo ya presente en misterio, crece visiblemente en el mundo por la fuerza de Dios» (n. 3). Y, de nuevo, se establece esta relación en el n. 5 teniendo a la vista la continuación de la misión de Cristo: «La Iglesia recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios y de instaurarlo en todas las naciones, y constituye el germen y el comienzo de este Reino en la tierra». En suma: la imagen del *germen* y del *comienzo* establece, a la vez, la unidad y la diferencia entre la Iglesia y el Reino. Como el Reino, también la Iglesia sufre persecución y violencia (LG I, 8); la Iglesia es santa, aunque cuente con pecadores en su seno (LG I, 8).

La Comisión se hacía, finalmente, esta pregunta: ¿se puede con justeza aplicar a la Iglesia la designación de «sacramento del Reino»? Su respuesta iba ligada a ciertos condicionamientos que se derivan del conjunto de la constitución sobre la Iglesia. Por lo pronto, hay que mantener el sentido analógico del artículo 1 (*veluti sacramentum*); en segundo término, hay que situarlo en la distancia que media entre el sentido pleno del cumplimiento del Reino y la situación peregrinante de la Iglesia. Pasando a una determinación más positiva: habría que afirmar que el término «sacramento» adquiere su sentido pleno de la realidad del Reino ya presente en la Iglesia (*iam praesens in mysterio*), y, por consiguiente, la Iglesia no es puro signo (*sacramentum tantum*), sino que la realidad significada está presente en el signo (*res et sacramentum*)⁵¹.

El hecho de que la Iglesia sea ya la presencia «*in mysterio*» del Reino, se esclarece definitivamente en María, «imagen e inicio de la Iglesia que habrá de tener su cumplimiento en la vida futura» (LG VIII, 68). El corolario final de estas reflexiones sobre la Iglesia y el Reino no puede ser otro que el

⁵¹ Cf. S. PIÉ-NINOT, «La Iglesia, "germen y comienzo del reino de Dios"», en *Id.*, *Eclesiología*, 227-234.

que corresponde al capítulo VIII de *Lumen gentium*: la Iglesia y el Reino encuentran su más alta realización en María.

3. Recapitulación y conclusión: una Iglesia que habla todas las lenguas

A partir de una noción de Iglesia como sacramento universal de la salvación ofrecida en Jesucristo, rostro de la misericordia, hemos podido recordar los núcleos dogmáticos sobre la Iglesia que deben configurar el anuncio evangelizador «para transmitir la fe en la cultura plural actual», o sea, en una sociedad multicultural, secularizada y proclive al relativismo, un escenario que ha sido descrito ampliamente en las conferencias precedentes.

A la hora de sacar algunas conclusiones, sería el momento de invertir la mirada y pasar de la consideración de la Iglesia como objeto de fe, a esa otra dimensión de la Iglesia como sujeto de la fe y como transmisora de la fe. Esta fue precisamente la perspectiva adoptada por la XIII Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos, celebrada en octubre de 2012, que abordó el análisis de la nueva evangelización. En los *lineamenta* elaborados para su preparación se decía que «nueva evangelización es el nombre dado a esta nueva atención de la Iglesia a su misión fundamental, a su identidad y razón de ser»; además, se tomaba conciencia de la situación y afirmaba que «el mandato misionero con el cual se concluye el Evangelio (cf. *Mc* 16,15s; *Mt* 28,19s; *Lc* 24,48s) está lejos de haberse cumplido; ha entrado en una nueva fase»⁵². Como es sabido, de aquí arranca la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*,

⁵² S. MADRIGAL, «La Iglesia y la transmisión de la fe en el horizonte de la nueva evangelización»: *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012) 255-289; aquí: 260-261.

que es la respuesta y toma de postura de Francisco a los trabajos del último Sínodo convocado por Benedicto XVI. En este escrito programático del papa Bergoglio, que adopta el paradigma de una Iglesia en salida misionera en la secuela del Documento final de Aparecida, la problemática de la evangelización como inculturación ocupa un lugar muy significativo.

En este sentido nuestras reflexiones precedentes quedan bien recapituladas en las palabras iniciales del decreto conciliar *Ad gentes*: «La Iglesia, enviada por Dios a las gentes para ser “sacramento universal de salvación”, por exigencia íntima de su misma catolicidad, se esfuerza en anunciar el Evangelio a todos los hombres» (AG, n. 1). La catolicidad, que es expresión de la naturaleza misionera de la Iglesia, nos plantea a fondo el sentido último de la *missio ad gentes* y nos recuerda la vigencia permanente y el alcance más profundo del mandato misionero en su impulso original:

[El Espíritu Santo] descendió sobre los discípulos el día de Pentecostés, para permanecer con ellos eternamente; la Iglesia se manifestó públicamente delante de la multitud, empezó la difusión del Evangelio entre las gentes por la predicación, y, por fin, quedó presignificada la unión de los pueblos en la catolicidad de la fe por la Iglesia de la nueva alianza, que habla en todas las lenguas, entiende y abraza todas las lenguas en la caridad y supera de esta forma la dispersión de Babel (AG 4).

En las condiciones actuales de mundialización no resulta extraño que la misionología actual esté hablando de una catolicidad intercultural, donde «ser católico, significa ser capaz de comunicar la fe cristiana de modo intercultural»⁵³. En esta

⁵³ Cf. F. GMAINER-PRANZL, «De la “inculturación” a la “interculturación”. Ensayo de teología misional», en L. T. STANISLAUS - M. UEFFING (eds.), *Interculturalidad en la vida y en la misión* (Verbo Divino, Estella 2017) 381-414; especialmente, 395-397; 413-415.

hora de la globalización, la Iglesia realizará su vocación católica y universal si sirve de paradigma para la unidad de la gran familia humana, es decir, si es capaz de hacer verdad el comienzo de la constitución dogmática sobre la Iglesia, donde ha sido descrita como «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano entre sí» (LG I, 1). En otras palabras: la Iglesia, sacramento universal de salvación, está llamada a ser signo y a ser instrumento del encuentro universal entre las culturas.

Ahora bien, esta comprensión de la Iglesia y de su apertura universal no significa indeterminación ni sincretismo con otras formas religiosas o culturales de la humanidad. La catolicidad tiene que ver con la identidad de Jesucristo, que ha sido nuestro punto de partida. De la misma forma que el Logos eterno de Dios ha asumido en la persona de Jesucristo una humanidad concreta y ha compartido las particularidades de la condición humana en un lugar, en un tiempo y en el seno de un pueblo, como «universal concreto» (H. U. von Balthasar), así la Iglesia está llamada a encarnarse en todo lugar, en cada tiempo y en cada pueblo y cultura.

Finalmente, que la Iglesia sea capaz de hablar y entender todas las lenguas significa que es capaz de hablar el lenguaje de Dios, que es el lenguaje de la misericordia y de la ternura. En este sentido concluyo recurriendo a las palabras pronunciadas por el papa Francisco, en septiembre de 2015, con ocasión de los 100 años de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. En aquella reflexión desarrolló el sentido de la cláusula «enseñar y estudiar teología», suministrando buenos consejos para obispos y teólogos, hermanados unos y otros en el ejercicio de la función profética y en el hecho de ser obreros de la Palabra de Dios. Decía que «enseñar y estudiar teología significa *vivir en una frontera*, esa en la que

el Evangelio encuentra las necesidades de las personas a las que se anuncia, de manera comprensiva y significativa». Por eso, «debemos guardarnos de una teología que se agota en la disputa académica o que contempla la humanidad desde un castillo de cristal. Se aprende para vivir: teología y santidad son un binomio inseparable».

En segundo lugar, la teología así desarrollada ha de estar basada en la revelación y en la tradición, pero ha de acompañar los procesos sociales y culturales; por eso, no basta una teología de despacho, sino que *el lugar de la reflexión son las fronteras*: «También los buenos teólogos, como los buenos pastores, huelen a pueblo y a calle y, con su reflexión, derraman unguento y vino en las heridas de los hombres». Finalmente, añadía unas consideraciones sobre la misericordia que retoman y remachan el núcleo de estas reflexiones de naturaleza eclesiológica:

Que la teología sea expresión de una Iglesia que es «hospital de campo», que vive su misión de salvación y curación del mundo. La misericordia no es solo una actitud pastoral, sino la sustancia misma del Evangelio de Jesús. Les animo a que estudien cómo, en las diferentes disciplinas —dogmática, moral, espiritualidad, derecho, etc.— se pueda reflejar la centralidad de la misericordia. Sin misericordia, nuestra teología, nuestro derecho, nuestra pastoral, corren el riesgo de caer en la mezquindad burocrática o en la ideología, que por su propia naturaleza quiere domesticar el misterio. Comprender la teología es comprender a Dios, que es amor.

