



Encrucijadas eclesiales ante el año jubilar

Los comienzos de este año 2000 han visto proliferar cursos, conferencias y reflexiones con la temática de desafíos o retos de la Iglesia ante el nuevo siglo. Partiendo de las indicaciones dadas por Juan Pablo II en su carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994; en adelante TMA), quisiera proponer una serie de «encrucijadas» que ayuden a examinar la situación eclesial a la luz de carácter «jubilar» del año en curso.

Santiago Madrigal*

Superar eclesialmente el efecto 2000

A estas alturas está superado de sobra el efecto 2000. Atrás quedaron los pronósticos catastrofistas. Los electrodomésticos y los ordenadores funcionaron y van a seguir funcionando. ¿Qué significa superar, eclesialmente hablando, el efecto 2000? Una aproximación

* Profesor de Teología Sistemática. Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

cristiana al año 2000 significa romper con la mentalidad de que este año, a causa de ese guarismo redondo, más o menos enigmático, represente un punto cero que nos vaya a generar dificultades nuevas y específicas. Ésta es una sensación profundamente falsa que para nada se compadece con la conciencia histórica. Hablar de retos o desafíos de la Iglesia del siglo XXI exige abarcar con la mirada una banda temporal más amplia, cuyo punto de arranque bien podría fijarse en los años del Concilio Vaticano II (1962-65) como verdadero punto de inflexión en la historia de la Iglesia contemporánea. Asumo, pues, la valoración papal: «El Concilio Vaticano II constituye un acontecimiento providencial, gracias al cual la Iglesia ha iniciado la preparación próxima del jubileo del segundo milenio» (TMA, n. 18).

Es interesante constatar que la preparación de la llegada del año 2000 viene siendo una constante en el pensamiento de Juan Pablo II, «casi una de sus claves hermenéuticas» (TMA, n. 23). Así quedó reflejado en la bula *Incarnationis mysterium* que sirvió para promulgar el Año Santo: «El gran jubileo del año 2000 está a las puertas. Desde mi primera encíclica *Redemptor hominis*, he mirado hacia esta fecha con la intención de preparar los corazones de todos a hacerse dóciles a la acción del Espíritu». Ello depende en última instancia de la visión cristiana de la historia y del tiempo: «En el cristianismo el tiempo tiene una importancia fundamental. Dentro de su dimensión se crea el mundo, en su interior se desarrolla la historia de la salvación, que tiene su culmen en la “plenitud de los tiempos” de la Encarnación y su término en el retorno glorioso del Hijo de Dios al final de los tiempos. En Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios. Con la venida de Cristo se inician los “últimos tiempos” (cf. Hb 1, 2), la “última hora” (cf. 1 Jn 2, 18), se inicia el tiempo de la Iglesia que durará hasta la parusía» (TMA, n. 10).

Por consiguiente, superar eclesialmente el efecto 2000 se traduce en evitar ese efecto ideológico colateral del «milenarismo» barato y folclórico. Lo que se pretende suscitar es una sensibilidad especial para captar «lo que el Espíritu dice a la Iglesia y a las Iglesias» (cf. Ap 2, 7ss, cit. en TMA, n. 23). Porque lo propio de la visión histórica cristiana es el jubileo, no el milenarismo. Los retos o desafíos que la Iglesia tenga no proceden de la eventualidad numérica del año 2000; por otro lado, nuestra toma de postura ha de brotar de ese profundo espíritu penitencial que animó al jubileo judío, primero, y después, al jubileo cristiano, para «proclamar un año de gracia del Señor» (cf. TMA, n. 11.14). La entrada en el siglo XXI debe ser, gracias al Jubileo y no al milenio, un tiempo de penitencia, pero sobre todo un tiempo de esperanza, de compromiso y de renovación: «La mejor preparación al vencimiento

bimilenario ha de manifestarse en el renovado compromiso de aplicación, lo más fiel posible, de las enseñanzas del Vaticano II a la vida de cada uno y de toda la Iglesia» (TMA, n. 20). Desde estas palabras cobran vigor aquellas etiquetas que acompañaron al Concilio del Papa Juan XXIII: «el nuevo Adviento», «el nuevo Pentecostés». ¿Qué significa eclesialmente este año jubilar?

Para una recepción «jubilar» del Vaticano II

LA entraña profunda del jubileo incluye un «examen de conciencia», que «debe mirar también la *recepción del Concilio*, este gran don del Espíritu a la Iglesia al final del segundo milenio» (TMA, n. 36). El Vaticano II ha sido calificado como concilio del «cambio», del «*aggiornamiento*», de la puesta al día, como un concilio de «transición». El historiador de la Iglesia, G. Alberigo, lo formula de esta manera: «El Papa Juan quería un concilio de transición entre dos épocas, que hiciera pasar a la Iglesia de la época posttridentina (...) a una nueva fase de testimonio y anuncio» (1). Por su parte, J. M. Rovira, en un estudio sintético titulado significativamente *Vaticano II: un concilio para el tercer milenio*, afirma: «Es un Concilio de *transición* porque sus afirmaciones de principio (el *qué* de las cuestiones) no llegan a encontrar el *cómo* de las decisiones y sobre todo de las formas e instituciones en las que deben encarnarse los principios. El Vaticano II es una transición porque, en más de un punto, no alcanza un pleno desarrollo de sus enunciados» (2). La temática abordada por el Concilio fue excepcionalmente amplia. Tres grandes pivotes de la doctrina conciliar, que han podido resultar controvertidos, son la libertad religiosa, la colegialidad, el ecumenismo. Puede decirse que el Concilio inició una transición y una obra de reforma que todavía no se ha terminado en estas líneas fundamentales: el ecumenismo, el diálogo interreligioso, la remodelación del ministerio petriño, la articulación de la colegialidad y de la sinodalidad en la Iglesia de comunión, la Iglesia de los laicos, la opción por los pobres. En esta dinámica de profundización nos sitúa el texto papal cuando nos propone un serio examen de conciencia relativo a la *recepción* misma del Concilio a partir de sus cuatro *Constituciones*:

(1) *Historia del Concilio Vaticano II. Vol. 1: El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación* (Salamanca, 1999), p. 51.

(2) J. M. Rovira, *Vaticano II: un Concilio para el tercer milenio* (Madrid, 1997), p. 20.

«¿En qué medida la Palabra de Dios ha llegado a ser plenamente el alma de la teología y la inspiradora de toda la existencia cristiana, como pedía la *Dei Verbum*? ¿Se vive la liturgia como “fuente y culmen” de la vida eclesial, según las enseñanzas de la *Sacrosanctum Concilium*? ¿Se consolida, en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares, la eclesiología de comunión de la *Lumen gentium*, dando espacio a los carismas, los ministerios, las varias formas de participación del Pueblo de Dios, aunque sin admitir un democratismo y un sociologismo que no reflejan la visión católica de la Iglesia y el auténtico espíritu del Vaticano II? Un interrogante fundamental debe también plantearse sobre el estilo de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Las directrices conciliares –presentes en la *Gaudium et spes* y en otros documentos– de un diálogo abierto, respetuoso y cordial, acompañado sin embargo por un atento discernimiento y por el valiente testimonio de la verdad, siguen siendo válidas y nos llaman a un compromiso ulterior» (TMA, n. 36).

Estas palabras nos urgen en la dirección de una *recepcion jubilar*: ¿dónde estamos? ¿adónde vamos? Voy a intentar responder indicando cuáles son las *encrucijadas* ante las que nos encontramos. Superar eclesialmente el efecto 2000 significa, en último término, echar una ojeada a nuestra situación eclesial, a la Iglesia que se adentra en el tercer milenio.

Cuatro «encrucijadas» eclesiales

SI nos ponemos a examinarnos como Iglesia, este Año jubilar se nos presenta como un cruce de caminos. Habrá que tomar opciones. ¿Hacia dónde caminar? ¿Qué tipo de Iglesia tiene garantías de futuro? Más que hacer futurología, habría que señalar unas líneas o tendencias ajustadas a los «signos de los tiempos». Al revisar la literatura reciente (3), la respuesta a esas preguntas se ha de mover entre la propuesta utópica y el análisis de realidad. Me voy a mover –y esto quiere designar en primer término el vocablo *encrucijadas*– entre estas dos orillas tan propias de todo discurso eclesiológico: los grandes principios de orientación y de inspiración y su implantación en la realidad. Hago notar, por otro lado, que la palabra «encrucijada» lleva incorporada en su misma raíz la palabra «cruz». El saber eclesiológico es siempre un saber situado, un saber sobre «lo penúltimo», *theologia crucis*. Entiendo, pues, por «encrucijadas eclesiales» aquellos lugares donde se está produciendo la intersección y confrontación de las mejores intuiciones del Concilio con la tozuda realidad. Son, a mi juicio, las siguientes:

1) Creencia sin pertenencia: entre la eclesialidad de la salvación y cristianos sin Iglesia. La afirmación del misterio de la Iglesia y la desafección

(3) Siguen siendo válidos los análisis de K. Rahner, *Cambio estructural de la Iglesia* (Madrid, 1974). Cf. M. Kehl, *¿Adónde va la Iglesia? Un diagnóstico de nuestro tiempo* (Santander, 1997). H. Tincq, *Desafíos para el Papa del tercer milenio. La herencia de Juan Pablo II* (Santander, 1998).

eclesial que va desde formas de pertenencia «difusa» o «nominal» hasta la postulación de un «cristianismo post-eclesial».

2) Las expectativas de la nueva evangelización ante la crisis en la transmisión de la fe: la Iglesia ha de realizar su misión en una nueva situación que no es ya la de un universo homogéneamente cristianizado y casi idéntico a ella, sino la situación de una sociedad secularizada, multicultural, pluri-religiosa.

3) El desenvolvimiento del sujeto eclesial: puesta en marcha la superación de la crasa contraposición estipulada por el Decreto de Graciano («hay dos clases de cristianos: clérigos y laicos») se asiste al fenómeno de «desclericalización» y a la emergencia de una Iglesia de rostro laical (masculino/femenino).

4) La verificación y la realización de la *comunión*: la tensión que registran los textos conciliares entre una eclesiología jurídica y una eclesiología de comunión ha aflorado y late en la realidad eclesial. Estamos a la búsqueda de las estructuras eclesiales que presten forma y figura a la comunión: la Iglesia local como realización de la Iglesia universal, la colegialidad episcopal y la participación activa de los creyentes.

Primera encrucijada: *creencia sin pertenencia*

EN el libro *Sentido de la Iglesia* (1922), Romano Guardini proclamó el fenómeno nuevo de un «despertar de la Iglesia en las almas». Sin embargo, los análisis de la situación han venido detectando en la segunda mitad del siglo XX una rapidísima bajada en las prácticas religiosas y un descenso espectacular de la religiosidad «eclesiocéntrica». Nos encontraríamos ante este hecho: el llamado «siglo de la Iglesia» (O. Dibelius) ha sido «el siglo de una gran mutación religiosa». Aquellos análisis no sólo se han centrado en la cuantificación de las masas que calladamente abandonaban las Iglesias, sino que han ofrecido también la descripción de las conductas de quienes, sin suspender su pertenencia eclesial, la reducen a una relación tradicional, ocasional, cultural o nominal con la Iglesia. En la raíz de esta crisis de la institución religiosa parece estar operante este mecanismo: «la creencia ya no remite automáticamente a una pertenencia institucional» (4). Dicho en términos menos rimbombantes: la fór-

(4) J. Martín Velasco, «El siglo de una gran mutación religiosa»: *Sal Terrae* 87/11, n. 1029 (1999), pp. 879-891; aquí: 884. Sobre esta

mula «yo soy creyente, pero no practicante» delata el fenómeno de una asimetría creciente entre los miembros activos e inactivos dentro de la Iglesia. Esta mentalidad, que sobepuja el valor de la subjetividad, la perfecta autonomía y el sentido de la propia libertad, está incidiendo tanto en el absentismo en la práctica de culto como en el distanciamiento respecto de las pautas de conducta de la moral oficial de la Iglesia. Frente a una participación activa en la vida eclesial, la pertenencia pasiva de un catolicismo nominal se está convirtiendo en caso normal. Por otro lado, ese catolicismo nominal no practicante, que se autodefine con un «yo no voy mucho a misa», representa esa categoría previa o de tránsito hacia la situación de indiferencia o increencia. Frente a la afirmación de la eclesialidad de la salvación, se yergue una serie de fenómenos que diseñan una verdadera encrucijada: la participación eclesial se ve flanqueada por formas de una pertenencia difusa hasta posturas de «cristianos sin Iglesia». Radicalizando el eslogan «Cristo sí-Iglesia no», se llega a postular un «cristianismo post-eclesial».

Por aquí tocamos fondo. Un cristianismo post-eclesial resulta inaceptable, pues representa la forma suprema del individualismo religioso y equivale a negar el irrenunciable carácter comunitario del anuncio de Cristo y, correlativamente, la dimensión eclesial de la fe. La situación de asimetría entre pertenencia activa y pasiva nos coloca ante una gran perplejidad: ¿qué tiene que ver la Iglesia con la salvación? Por lo pronto, su inclusión en el Credo de fe, avalada por los grandes himnos neotestamentarios (Col 1, 15-20; Ef 1, 3ss), significa la integración en el plan salvífico de Dios. Ahí se expresa el valor salvífico de la institución eclesial como marco y lugar de la acción del Espíritu del Señor Resucitado. Frente a muchos tópicos estas consideraciones trazan unas pinceladas básicas que debieran ayudar a reganar la posición teológica frente a la Iglesia. Pero la pregunta más radical, de cara a invertir la tendencia hacia una pertenencia activa, suena así: ¿cómo se accede a esta vivencia del «sentido de la Iglesia» proclamada por Guardini? Se hace urgente redescubrir el misterio de la Iglesia, de modo que nuestra aproximación a la Iglesia no se agote en la sociología y deje abierta la posibilidad de una «meditación sobre la Iglesia» (H. de Lubac). De ese «sentido» profundo estamos necesitados todos, «creyendo –según la expresión de Ignacio de Loyola– que entre Cristo esposo y la Iglesia esposa es el mismo espíritu que nos rige y gobierna para la salud de nuestras almas, porque por el mismo

«desregularización de las creencias», véase el estudio inicial de J. González Anleo en la reciente publicación: O. González de Cardedal (ed.), *La Iglesia en España (1950-2000)* (Madrid, 1999).

Espíritu y señor nuestro que dio los diez mandamientos es regida y gobernada nuestra santa madre Iglesia».

R. Guardini ligaba el descubrimiento de la Iglesia con la Liturgia, esto es, la continuidad de la celebración con lo que hace la Iglesia. Habría que recuperar, equilibradamente, en su sentido profundo el significado del *misterio de la Iglesia* enunciado en el capítulo I de *Lumen gentium*: presencia y procedencia divinas de la vida esencial de la Iglesia (LG I, 2-4), objetividad de una comunidad que es porción de la humanidad que por la fe, la esperanza y el amor comienza a participar de la misma vida de Dios (LG I, 8). Nuestra primera encrucijada radica en la institucionalización de la dimensión eclesial de la salvación y del ser cristiano. Esa dimensión institucional es irrenunciable. Ahora bien, la cuestión decisiva es qué tipo de institucionalización conviene al misterio de la Iglesia; a ese que proclama en clave de «comunidad» un texto como 1 Jn 1, 3 ss: «...y damos testimonio y os anunciamos también a vosotros, para que estéis en comunión (*koinonía*) con nosotros; y esa comunión nuestra es con el Padre y con su Hijo Jesucristo». No basta con propiciar una espiritualidad eclesial; sin descuidar estos aspectos, una forma de paliar los efectos negativos y el malestar que produce la institucionalización de la dimensión eclesial del ser cristiano pasa por la «reconversión», desde la forma de la Iglesia-sociedad perfecta con predominio absoluto de su centro jerárquico, a una institucionalización de mayor fraternidad, de participación y corresponsabilidad.

Segunda encrucijada: *las expectativas de la nueva evangelización*

EN 1943, H. Godin y Y. Daniel publicaron un libro que llevaba por título, *Francia, ¿país de misión?* El título resultó escandaloso, pues constituye el cuestionamiento de un presupuesto universalmente aceptado, según el cual nuestro planeta podría dividirse en dos partes bien delimitadas, los «países cristianos» en donde la Iglesia ya estaba «plantada», y los «países no cristianos» para con los que la Iglesia tenía la obligación de emprender su *obra misionera*. ¿Una misión en un país cristiano? Los pronósticos no iban desencaminados. La relación Iglesia-sociedad, Iglesia-mundo ha sido modificada profundamente. K. Rahner ofrecía, a comienzos de los años setenta, este pronóstico: «nuestra actual situación representa la transición de una Iglesia apoyada en una sociedad cristiana homogénea y casi idéntica a ella —de una Iglesia de masas— a una Iglesia constituida por

quienes, en contradicción con su entorno, se han abierto paso hasta una opción de fe personal, clara y consciente. Así será la Iglesia del futuro, o bien dejará ya de ser» (5). En esta misma longitud de onda resuena esa lamentación que se ha dejado oír en el Sínodo de obispos recientemente celebrado: «El alma europea ya no es naturalmente cristiana». A propósito de nuestra situación, J. M. Mardones ha examinado la «des-implantación de la Iglesia en la sociedad y cultura españolas» (6).

Ahora bien, la des-implantación y el cierre de unas posibilidades sociales y culturales no significa necesariamente algo sólo negativo, porque se abren nuevos horizontes y se produce una liberación de viejas adherencias que estaban aherrojando también una forma de presencia y de ser Iglesia en el mundo. Este desplazamiento o «des-implantación» encaja, por otro lado, con la voluntad del Concilio que quiso expresar teológicamente el misterio de la Iglesia en términos de «sacramento (de la salvación de Cristo)». Así tomaba distancia de una visión más sociológica de Iglesia en clave de «sociedad perfecta». La Iglesia es la comunidad humana que, a través de la fe, de la esperanza y del amor, hace presente para el mundo la revelación escatológica y la autocomunicación de Dios en Jesucristo. Así se quiere presentar esta Iglesia, que se reconoce en situación de mengua numérica, pero dispuesta a seguir prestando su servicio de «sacramento» de salvación con el anuncio del mensaje de Jesucristo. Porque, ¿cuál es la razón de ser de la Iglesia? La Iglesia no existe por sí misma ni para sí misma, sino descentrada hacia el reino de Dios y siendo «signo e instrumento de la unión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí» (LG I, 1). Una Iglesia que no sirve para esto no sirve para nada. Y ahí emerge nuestra perplejidad: ¿qué tiene que hacer esta Iglesia en esta historia de los hombres? La misión —evangelizadora, reconciliadora, liberadora— es la razón de ser de la Iglesia. Más allá de sus fallos y pecados históricos, la misión de la Iglesia es la misma misión de Cristo que se prolonga en la historia.

A comienzos del siglo XXI, la vivencia de la fe en una atmósfera de increencia, la proclamación de la fe ante los grandes desmanes de la injusticia y la definición de la identidad eclesial ante las grandes cuestiones individuales y colectivas del ser humano en el horizonte del pluralismo religioso,

(5) *Cambio estructural de la Iglesia*, p. 31.

(6) Véase el número monográfico, «Implantación de la Iglesia en la sociedad española»: *Sal Terrae* 87/4 (1999); para el trabajo de Mardones, pp. 277-288. Puede verse también el estudio de J. Elzo, «Los jóvenes españoles y la Iglesia: una relación asimétrica» (pp. 289-307), elaborado con los datos de la última encuesta de la Fundación «Santa María», con el título: *Jóvenes españoles 99* (Madrid 1999).

constituyen el marco donde se plantea el reto de la nueva evangelización, el reto de la inculturación y el reto de transformación de tantas situaciones injustas. La relación de la Iglesia con el mundo es la del servicio, no la del poder, a imagen del Dios encarnado. Más levadura en la masa que baluarte prepotente. Esa virtualidad de levadura predispone para la inculturación, para el diálogo interreligioso, para el ecumenismo.

Experimentamos con rigor, por otro lado, el síntoma angustioso de la inadecuación de las formulaciones de las creencias a la hora de la transmisión de la fe, una especie de impotencia para contagiar a los hombres la fe en Dios. Instituciones, como la familia, han dejado de ser agentes de transmisión de la fe. El espíritu posmoderno de la «eterna revisión de todas las cosas» causa incomodidad y deja fuera de juego a mensajes globalizantes como el nuestro, un mensaje sostenido por una larga tradición y que apunta a una propuesta colectiva y universal de un futuro absoluto. Ésta es otra de nuestras perplejidades como Iglesia: una Iglesia en la situación del éxodo, una «Iglesia desambientada» (M. Kehl). La Iglesia de la pequeña grey habrá de acostumbrarse a esa forma de misión que no es la de la presencia rotunda de la *societas perfecta* en el seno de la *societas christiana* sino la mediación modesta en tierra extraña.

Tercera encrucijada: *el desenvolvimiento del sujeto eclesial*

EN 1953 vio la luz la primera *summa* teológica sobre el laicado, *Jalones para una teología del laicado* del dominico Y. Congar. No está de más evocar el tópico: el Vaticano II es el primer concilio que ha tratado el tema de los seglares en la Iglesia (capítulo IV de la Constitución dogmática *Lumen gentium*). La Iglesia es un sujeto colectivo; «en la Iglesia hay diversidad de ministerios, pero unidad de misión» (AA2). Esta afirmación conciliar es muy importante, porque evita poner la misión en manos de un único ministerio, que sería el de los ministros ordenados de la Iglesia, para verla existiendo en su unidad dentro de la acción de los diversos carismas y ministerios. Por otro lado, la extensión del carácter sacerdotal a todos los creyentes y del sentido sacerdotal a toda la existencia cristiana supera la distinción entre personas sagradas y personas profanas, tal y como queda estipulado en la formulación del Decreto de Graciano: hay dos clases de cristianos, clérigos y laicos. La distinción entre ministros ordenados y laicos conserva su significado sacramental obvio, que denota la relación típica entre quie-

nes han recibido el carisma para ser pastores de la comunidad y los miembros de la comunidad cristiana. Por su parte, la distinción entre religiosos y laicos muestra el significado espiritual de las actitudes de quienes se consagran a la castidad y a la pobreza en la obediencia, y cuyo significado canónico determina modos distintos de servir en la Iglesia. Dicho brevemente: el único Espíritu, que suscita la misma fe en el único Señor, hace de todos por la consagración bautismal un cuerpo sacerdotal que es sujeto de la misión eclesial.

Desde el Sínodo de obispos de 1971, donde se abordó la problemática del ministerio sacerdotal ante el llamativo descenso de vocaciones, hasta el Sínodo de 1990, se ha ido profundizando adecuadamente en una teología y espiritualidad del ministerio ordenado, la teología del laicado ha hecho también su recorrido; en esta marcha, el Sínodo de obispos de 1987 marca un momento importante de cara a una definición teológica del «fiel laico». Este desenvolvimiento del sujeto de la misión eclesial, considerado como encrucijada, puede ejemplificarse desde la misma experiencia narrada autobiográficamente por Congar; me refiero a lo que él mismo ha llamado su «retractación» en su itinerario en la teología del laicado y de los ministerios (7). Este sabio dominico reconocía que su planteamiento inicial acerca del laicado seguía lastrado notablemente por la contraposición clérigo-laico. Se propuso, en consecuencia, sustituir este binomio por el de comunidad-ministerio. De cara a superar una visión «clerical» desde dentro, esto es, desde la variedad de ministerio y de la unidad de misión, nuestra Iglesia se encontraría, *mutatis mutandis*, en trance de hacer ese camino indicado por Congar.

Estas cuestiones tampoco pueden plantearse en abstracto. La crisis de vocaciones por la que atraviesa nuestra Iglesia es una de las más graves de su historia. Con ello toca fondo una Iglesia de naturaleza eminentemente clerical. Junto a este síntoma de la drástica disminución de los efectivos eclesiales, han emergido nuevas demandas, como la equiparación de hombres y mujeres de cara al ministerio. Se abren estos interrogantes: ¿habrá que pensar en ordenar a varones casados? ¿Ha llegado la hora de reconocer el diaconado femenino y de abrir a la mujer las puertas de la Iglesia de par en par? Las declaraciones hechas desde la carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* (1994) siguen dando pábulo a nuevas discusiones. Volviendo al corazón de esta encrucijada: el reto consiste en avanzar hacia una seria visión orgánica de la comunidad y de sus ministerios, de manera que la asunción de verdaderas responsabilidades pastorales por parte de seglares, laicos y laicas (tal y

(7) Y. Congar, «Mon cheminement dans la théologie des ministères et du laïcat», en: *Ministères et communion ecclésiale* (París, 1971), pp. 9-30.

como prevé el canon 517, 2), necesidad experimentada ya en muchos lugares, no desequilibre la identidad y la función de los ministros ordenados de la Iglesia. En esta línea, la Instrucción vaticana (15 de agosto de 1997) «Algunas cuestiones sobre la colaboración de los laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes» es, como indica su título, el último exponente —en conjunto, un tanto timorato— de esa intersección. Presupone, por lo demás, que el dramático descenso de vocaciones es un fenómeno transitorio.

**Cuarta encrucijada:
*la verificación y la realización
de la «communio»***

LA Iglesia es una comunión dio título a la conocida obra de J. Hamer aparecida en 1962. La noción de «comunión» ha hecho carrera en la eclesiología posconciliar (8), dejando tras de sí la estela de esta duda: ¿es una fórmula talismán o describe y entraña un verdadero proyecto de Iglesia? Más bien, hay que decantarse por lo segundo y reconocer el valor y la riqueza de esta categoría, cuyo significado hay que espigar por el conjunto de los textos conciliares. La expresión «eclesiología de comunión» permite, en primer término, formular en su raíz trinitaria el misterio de la Iglesia, su ser «icono de la Trinidad», llamada a reproducir la comunión de vida trinitaria (LG II, 4). En segundo lugar, «eclesiología de comunión» es una fórmula que sirve para designar el régimen eclesial más original, que pivota sobre la Iglesia local, la celebración eucarística y el obispo (cf LG III, 26), y que caracterizó el primer milenio de la historia de la Iglesia. En este sentido tiene un potencial crítico frente al régimen de la «organización unitaria» propio de la eclesiología universalista desplegada por la Iglesia occidental a lo largo del segundo milenio. En la perspectiva de una eclesiología universalista, el punto de partida y de llegada es la Iglesia universal, con la consiguiente devaluación de la función del obispo y de la Iglesias locales, reducidas a ser submúltiplos administrativos respecto del centro romano. De cara al tercer milenio nos encontramos ante esta gran encrucijada o situación de tránsito desde la eclesiología universalista, jurídica, piramidal, a una eclesiología de comunión. Éste es un gran proceso histórico no exento de tensiones: la afirmación de la cooriginariedad y simultaneidad de la Iglesia universal y de las Iglesias locales, la unidad y la pluralidad, el principio jerár-

(8) Véase: S. Madrigal, «Los nombres de la Iglesia en el tiempo posconciliar: Pueblo de Dios y/o misterio de comunión»: *Sinite* 39 (1999), 243-270.

quico y el principio de la sinodalidad, el primado y la colegialidad episcopal. Las expectativas creadas por una eclesiología de comunión afectan sin duda al nombramiento de los obispos. No dejan de oírse voces en la línea de un ejercicio más modesto del primado, que dé mayor responsabilidad a los episcopados locales, así como a una descentralización del gobierno de la Iglesia. Reflejo de estas tensiones y de esta problemática son el distinto tono que registran la encíclica *Ut unum sint* (1994), que invita a una reflexión sobre una forma nueva de ejercicio del primado, y el documento *Apostolos suos* (1988), encaminado a regular las competencias de las Conferencias episcopales.

Sin duda, uno de los capítulos más innovadores del Concilio es el de la Iglesia local (LG III, 13.23.26; CD 11). Sobre todo, a la luz de esta pregunta medular: ¿dónde encuentro Iglesia? ¿dónde vivo y siento la Iglesia? El «amén» de los creyentes –si no quiere caer en el abstracto, o en una pertenencia pasiva– se incorpora al «amén» de la Iglesia local. La Iglesia universal existe en y a partir de las iglesias locales. Experimento y soy Iglesia desde donde celebro la eucaristía. Esta noción de *comunión* equivale a rescatar, finalmente, la comunión básica de la Iglesia como «asamblea o comunión de los creyentes» (*congregatio fidelium*), es decir, la doctrina del «sacerdocio común de los fieles» desempolvada por el Concilio y, de modo especial, la dimensión del *sensus fidelium* (LG II, 12). Este *sensus fidei* del pueblo de Dios es la capacidad activa para el discernimiento espiritual «bajo la unión del Espíritu»; se trata de una intuición activa del dato de fe formada en el culto y en la vida de comunión dentro de la Iglesia. Esta realidad del pueblo de Dios no niega la presencia de un ministerio cualificado para ejercer funciones disciplinarias y magisteriales. El *sensus fidelium* no es autosuficiente; se ha de verificar en sintonía y bajo la guía del magisterio. De todos modos, esta dimensión de la «comunión de los creyentes» desbarata una concepción de Iglesia como «sociedad desigual» y reabre el capítulo de la corresponsabilidad y de la participación de todos los miembros del pueblo de Dios en la toma de decisiones. Bajo su impulso han nacido esas formas de responsabilidad común: consejos parroquiales, consejos diocesanos, sínodos diocesanos, sínodos de obispos. Por otro lado, estos impulsos para la vivencia más comunitaria de la fe han introducido en el interior de nuestra Iglesia un pluralismo de grupos, movimientos y tendencias entre los que no siempre es fácil establecer el diálogo, la comunicación y la comunión, ni su ubicación en la vida parroquial y de la diócesis.

Para concluir: estas reflexiones no aspiran sino a servir de «guía de perplejos» ante las cuestiones eclesiales más candentes. Ojalá que una recepción jubilar –siguiendo la invitación papal– ayude a que el Concilio siga siendo un «nuevo comienzo».