

Creemos que las reflexiones del Card. J. Ratzinger, que no quieren ser ninguna especulación teológica sobre el tema, sino simplemente una introducción al diálogo fraterno entre la Santa Sede y los Obispos Latinoamericanos, pueden hacernos caer en la cuenta de la actualidad de esta problemática en el continente americano. " El fenómeno en su conjunto no sería pensable si no estuvieran también en juego elementos positivos, que generalmente no encuentran suficiente espacio vital en la Iglesia de hoy". Por eso, señala el Card. Ratzinger, la importancia de custodiar la dignidad de lo sagrado, la necesidad de recuperar la dimensión de lo sagrado en la liturgia, en contraposición a ciertas tendencias postconciliares; insiste en la necesidad de enmarcar correctamente las enseñanzas del Vaticano II dentro de la tradición viva de la Iglesia y de destacar la línea de continuidad de la fe en la Iglesia del postconcilio. Dejando a un lado una mal entendida noción de ecumenismo urge presentar la Iglesia como portadora de la auténtica revelación divina, pues sólo en este reconocimiento y aceptación de la verdad alcanza la fe sus verdaderas proporciones.

Esta debe ser la actitud justa, según nuestro parecer, del Pastor, del sacerdote y de todos los laicos: toda desunión en la Iglesia debe producirnos un profundo dolor y debe inducirnos a hacer un balance, serio y profundo, para ver qué errores hemos cometido, qué errores estamos cometiendo que puedan provocar una desunión semejante.

Creemos que a todos nos corresponde, como al Padre de la parábola, dar un poco de brillo a los tesoros "nuevos y antiguos" de la Iglesia, para que ésta se levante como un signo de unidad y de salvación, capaz de atraer hacia sí a todos los hombres de nuestro tiempo.

ECCLESIA

Relectura del Concilio y cisma de Ecône

Inos Biffi

Una exacta interpretación del Concilio Vaticano II, a la luz de toda la experiencia de la Iglesia, no permite ni una oposición a él en nombre de la fe católica, ni mucho menos justifica un cisma, que por su propia naturaleza no es nunca justificable. Para comprender esto es necesario ante todo tener un concepto exacto de Tradición y, por lo mismo, de las tradiciones.

Tradición y tradiciones

La Iglesia vive de Tradición y de tradiciones. Y sin embargo, no sería justo definir a la Iglesia como “tradicionalista”, si el término “tradicionalista” significase fijación e inmutabilidad de una determinada forma histórica. En primer lugar, se debe tener un claro concepto de Tradición. Esta indica aquella realidad y aquella imagen de la Iglesia que está destinada a permanecer fiel y coherentemente, en la variedad de las expresiones históricas. Tradición es la identidad de la Iglesia tal cual ha sido querida y “consignada” por Jesucristo. Tradición es todo cuanto la Iglesia no inventa según el propio gusto o la fantasía de los tiempos y de los lugares, sino que “recibe” de Jesucristo, de quien recava los propios contenidos siempre y del mismo modo.

La Iglesia, por tanto, es Tradición ya que está constituida para siempre y de modo inmutable por el Cuerpo de Cristo y el Espíritu de Cristo, que vive en la Palabra y en los Sacramentos. La Iglesia es Tradición porque no modifica el Evangelio según las culturas, sino que lo vive sin alteración; es Tradición, igualmente, porque celebra la Eucaristía y los otros signos de la gracia “instituidos” por Jesucristo; porque, según la intención del mismo Señor, y como voluntad y don suyos, conserva ininterrumpida la sucesión apostólica, la colegialidad de los obispos, el primado del Papa. Entendida así la

Tradición, es la misma realidad de la que vive la Iglesia, es la expresión de Cristo irrenunciable en ella. Antes aún de ser algo que pertenece a una fundación del pasado, es una vida del presente.

Tampoco, según esta acepción, la tradición implica límite o tolerancia y riesgo de esclerosis y de senilidad. Al contrario, por medio de esta Tradición suya, la Iglesia conserva y expresa su propio ser, el propio misterio, y es capaz de resistir en la historia, manteniendo su singularidad de “obra de Dios”, sin ser disuelta. Por esta Tradición ella no modifica la “sustancia” de los sacramentos, lo que equivale a decir que no se coloca en el puesto de Cristo y del Espíritu Santo; y no cambia el contenido de los dogmas, sino que busca comprenderlos siempre más en su formulación, para que, gracias a ella, pueda alcanzar la Palabra de Dios; y tampoco demuele la Jerarquía a causa de la cultura democrática, porque comprende la singularidad que existe en aquel no sustituir a Jesucristo o añadirse a él — Cristo no es nunca sustituible, ni necesita añadidura alguna —, y que a ella corresponde representarlo, y ser lugar y servicio de su actualidad histórica, según su misma voluntad.

Todo arbitrio y toda denigración al respecto indicaría un propósito, más o menos consciente, de saber hacer y de querer otra Iglesia. Quien adopte esta postura no puede alegrarse de no ser cismático, sino que debe preguntarse si todavía pertenece a la Iglesia. Se puede salir de ella por muchas puertas; y algún cismático no podría en todo caso serlo, sencillamente porque no cree en el sacerdocio ministerial. Vienen aquí a la mente las palabras de Pablo VI, con frecuencia y ambiguamente presentado como el Papa del “diálogo” por parte de quien está siempre con un papa de retraso. El decía en septiembre del '68: “Algunos piensan que el Concilio está ya superado; y, no reteniendo de él más que el impulso reformador, sin tener en cuenta lo que aquellas solemnes sesiones han establecido, quisieran ir más allá, proyectando no ya reformas, sino mutaciones que creen poder autorizar por sí, y que juzgan tanto más geniales cuanto menos fieles y coherentes estén con la tradición... Un espíritu de crítica corrosiva ha llegado a estar de moda en algunos sectores de la vida católica... Un curioso miedo de ciertos católicos de estar en retraso en el movimiento de las ideas... les hace alinearse con gusto al espíritu del mundo, adoptar favorablemente las ideas más nuevas y más opuestas a la habitual tradición católica”. Estábamos sólo en el '68.

Vengamos a las “tradiciones”. Si se tiene el exacto sentido de la no-voluble Tradición, se dispone del criterio del *aggiornamento*

fiel, capaz de reconocer la necesidad de las “tradiciones” y de discernir tanto su validez, como su relatividad. Precisamente porque la Tradición es una realidad viva, ella genera las “tradiciones”, las formas que la expresan y la traducen en situación histórica. De esta exigencia — que es fidelidad a la misma Tradición — han nacido las formulaciones dogmáticas, los estilos y las familias litúrgicas, con sus lenguas y su simbología; por la misma coherencia la disciplina eclesiástica ha tenido una historia. Las “tradiciones”, por lo mismo, son como un servicio y como una epifanía de la Tradición, que sigue siendo su fuerza generadora y su juicio, y que las trasciende en su misma intención y finalidad de manifestarse en ellas. No existe Tradición sin tradiciones, pero éstas no coinciden con aquélla y pueden y deben cambiar porque es la primera la que importa, sin tener, ciertamente, por esto una concepción evolucionista de las “tradiciones” mismas.

Por otra parte, el cambio de una tradición particular no puede ser arbitraria; debe nacer, para que la Tradición emerja de ella y se haga presente, en una época o en un área característica de la Iglesia; debe además, ser el reconocimiento y el resultado del proceso de toda la Iglesia, bajo la guía de quien en ella tiene la misión de su “gobierno pastoral”. No se tratará tampoco de una mutación que signifique ruptura, sino de una renovación, en la que los valores del pasado reciban promoción y vigor.

La Iglesia ha conocido siempre estas renovaciones, que se dan, es verdad, también bajo el influjo de razones culturales, pero en la intención de la coherencia y de la fidelidad a la Tradición. Estas no dejan de ser datables y relativas: es necesario comprenderlas en el contexto y en la función del entero misterio cristiano, que vive siempre integralmente en la Iglesia.

Exactamente según este espíritu y estas razones tuvo lugar el Concilio Vaticano II, con sus reformas. Decretar la invalidez del mismo y rechazarlo como expresión de infidelidad a la Tradición sería como declarar la desaparición de la Tradición misma en la Iglesia, la incapacidad de ella para discernir la voluntad de Cristo con respecto a sí misma, sería el venir a menos de la Iglesia misma, por desviación del recto juicio de cuantos en ella tienen la misión y la gracia de representar a Jesucristo. Absolutizar una determinada forma histórica significaría limitar la fuerza creativa de la Tradición, y desconocer las vicisitudes de la Iglesia y su método. Una postura inaceptable que, paradójica pero lógicamente, termina con la contestación de datos que esencialmente son parte de aquella fe que se pre-

tende salvaguardar, pero que, en realidad, se considera como un bien sobre el que se tiene un poder propio. Es la Tradición reducida a las tradiciones, consideradas en todo caso como irreformables y que, en vez de "liberar" la fe, la comprimen y la reducen fatalmente a la historia, a la cultura. Un resultado idéntico por vías opuestas sólo en apariencia, el tradicionalismo y el progresismo: dos términos y conceptos que una ortodoxa concepción de Iglesia no puede aceptar.

La Reforma Litúrgica del Vaticano II

La clara percepción de la relación entre la Tradición y las tradiciones ha estado en la base de la reforma litúrgica proyectada y puesta en marcha por el Vaticano II, que sobre todo a través de la liturgia profundamente renovada ha tocado la conciencia y ha marcado la vida del Pueblo de Dios. La constitución litúrgica fue el primero de los documentos conciliares y para comprenderlo enteramente debe ser leído y casi "madurado" en el contexto de la doctrina y de la orientación global del Concilio.

Lo primero que emergió en la conciencia de los Padres fue el significado del momento y de la acción litúrgica o sacramental de la Iglesia; es decir, el "dato" permanente y no variable, que en cada época era mantenido sin perder la continuidad, esto es: 1) que la liturgia es la presencia, a través de los signos, de la acción pascual de Jesús, y por ello, de su Cuerpo y de su Espíritu; 2) que en la acción sacramental se actualiza y celebra la obra de nuestra salvación; 3) que en ella Cristo se ofrece a sí mismo en la forma de su sacrificio para memoria y acogida fiel de sus discípulos; 4) que cada acción litúrgica tiene como sujeto a Jesucristo, operante en la comunión obediente y amorosa de su Iglesia; 5) que esto sucede en la Eucaristía y en todo acto litúrgico que es su prolongación e irradiación.

No hay en la liturgia, de una parte Jesucristo y, separada, de otra, la Iglesia. Hay copresencia, a partir de Jesucristo, de cuya voluntad e intención la liturgia nace y adquiere sustancialidad. La Iglesia no es espectadora pasiva sino que está acogiendo activamente, y esta acogida es patente, ante todo, en la fidelidad y "puntualidad" de la memoria y en la posición de los gestos que el mismo Cristo ha querido. La liturgia, bajo este aspecto, no es "inventiva" o "creativa", sino "ejecutadora" de un mandato: "Haced esto en memoria mía".

No existe, sin embargo, una liturgia, por así decir, en estado puro, casi exclusiva de Jesucristo, por lo demás señalado por la histo-

ria como el primero. No para ser sujeto con Cristo en la liturgia ha de tratarse de una Iglesia abstracta, sin nombre y sin lugar. La liturgia "católica" expresa, por el contrario, su significado y sus contenidos con estructuras inmutables comunes y con mediaciones culturales diferentes: piénsese en los diversos ritos litúrgicos, en la variedad de la lengua y de los ritos solidarios con las situaciones de los sujetos y de las Iglesias celebrantes. La liturgia ciertamente debe presentar algunos caracteres de uniformidad, de persistencia, de comunitariedad; no puede ceder a ninguna especie de volubilidad y de subjetivismo; ella exige continuidad, análogamente a cuanto por su propia naturaleza, es público. Pero, dicho esto, se debe inmediatamente añadir también que la forma litúrgica tiene una dimensión de reformabilidad, necesaria precisamente por la coherencia y la fidelidad a la Realidad misma de la liturgia, que es la celebración concreta, en acto en el tiempo, de la obra de la salvación, absoluta y dogmáticamente irreformable e idéntica en todo tiempo y todo lugar.

Así pues, la reforma litúrgica del Vaticano II se tuvo bajo la luz de una mayor toma de conciencia del sentido de la liturgia y con la intención operativa de traducirla eficazmente en la Iglesia, dejando caer de ella cuanto, por diversas razones, la hacían menos asumible por parte, no tanto de individuos o grupos particulares, sino de la comunidad en su conjunto; de este modo ha recuperado un "lenguaje" de signos, gestos, ritos, palabras, efectivamente asequibles a los fieles, si estos han sido iniciados, claro está, por medio de una pastoral pertinente. Quedaba claro a todos que, aparte la eficacia o validez de la acción litúrgica, ella se encontraba distante de la piedad del Pueblo de Dios, quien a duras penas se encontraba a sí misma y se unía al ritmo y al alimento de la oración. De hecho, en sustitución y en paralelo con la liturgia, la comunidad cristiana, periférica a la liturgia, se reconocía a sí misma en otros ejercicios piadosos sustitutivos. Justamente la renovada conciencia del significado tradicional de la liturgia exigió la renovación. Fue la constatación de que si una tradición litúrgica particular y datable fuese continuada inmutablemente, la Tradición quedaría oscurecida o no plenamente activada. De aquí la reflexión litúrgica conciliar; la clara elaboración de algunos principios fundamentales sobre los caracteres de la liturgia (jerárquica, comunitaria, catequética, etc.); las normas para la revisión de los libros litúrgicos, en la síntesis entre tradición y progreso; las indicaciones para las adaptaciones, el cuidado de un desarrollo no de ruptura, sino homogéneo. De aquí un progresivo abandono de la lengua latina y, con el avanzar de la reforma misma, una acción creativa que la historia de la liturgia documenta bien, especialmente, en las etapas decisivas de la renova-

ción. Permanecer fijos en una época litúrgica, canonizarla como absolutamente irreformable demuestra una concepción no viva y no eclesial de la liturgia, considerarla como una cosa que hay que conservar, libros que no hay que modificar, contra lo que la historia misma desmiente clamorosamente. Significaría que no se tiene el sentido cristiano de lo sacro ni del misterio, sino el sentido del mito y de lo arcano. No existe una lengua sacra cristiana. Hablar, como se ha hecho, de connaturalidad histórica entre cristianismo y latín es infundado, si bien, la cultura latina cristiana dogmática, litúrgica, artística, etc., resulta siempre verdadera, preciosa y ejemplar. La revelación cristiana puede crear un lenguaje y sobre él, modificar y hacer habitual una lengua, pero de tal manera que no quede allí prisionera. Hay además quien se extraña de que el desarrollo práctico haya superado los dictámenes conciliares: en realidad la superación no ha representado contradicción, sino coherencia. No se puede olvidar un cierto carácter "inicial" y "experimental" del mismo concilio. Por muchos malestares culturales, psicológicos, prácticos que pueda haber representado y represente la reforma litúrgica, una mentalidad católica no puede sino asumirla con plena disponibilidad. Los aplausos —sobre todo si son espectaculares— podrían generar desconcierto y perplejidad entre los fieles y tal vez concesiones e incluso obstinaciones inadmisibles. Por lo demás, ¿quién puede negar que hoy la acción litúrgica se celebra con una participación más inteligente y más activa por parte del pueblo de Dios; que las asambleas encarásticas son más densas y más animadas? Los frutos son ampliamente positivos.

Esto no impide, sin embargo, reconocer una impresionante cantidad de abusos y de tonterías que han sucedido y aún están sucediendo en las celebraciones, con indebida alusión al Concilio. Piénsese, por ejemplo, en aquellas donde la figura del sacerdocio ministerial se encuentra ofuscada en nombre del carácter comunitario de la liturgia, entendido equivocadamente; o a la pretendida creatividad, que trastorna textos y ritos en nombre de una liturgia viva, cuando en realidad resulta una imposición mortificante del arbitrio de algunos que prevalecen y se imponen sobre el Pueblo de Dios, que no espera, en absoluto, celebraciones diversas, según la idea del celebrante. Además de ser contrarias a la naturaleza de la liturgia, que no corresponde a los particulares modificar, estas improvisaciones contrastan con la posibilidad de una educación litúrgica, que exige continuidad, asiduidad y por lo mismo asimilación. La creatividad debe tener lugar como animación interior que sabe vitalizar las palabras y los ritos, antiguos y nuevos, estables y bien preparados. Piénsese también en las liturgias hechas con el pre-

supuesto necio de que el sacro ya no existe más, con la lógica consecuencia de que, entonces, no existe ni siquiera “el sacramento”. Así, la mesa del Señor se reduce a la mesa de una casa; el cuerpo de Cristo resulta inútil; la celebración se olvida de Jesucristo y termina por ser la ruidosa autoexaltación del hombre y de sus empresas, y el rito resulta cansado y feo.

Y a propósito de esta falta de gusto, ¿cómo no constatarlo en las cancioncillas y en la música que en estos años nos están afligiendo, porque, se dice, que no existe música sacra? Así como el Concilio no ha condenado el latín ni la misa en latín, así tampoco ha rechazado el canto gregoriano; al contrario, el haberlo olvidado ha obligado con frecuencia a sufrir una educación en lo banal, con voces y letras con mensajes superficiales e insulsos y con sonidos incapaces de evocaciones conformes al momento celebrativo y religioso. La fealdad daña al mundo. Convenía necesariamente, para la participación, una renovación y la elección de nuevos caminos. Habitualmente se tomó el camino de cancioncillas y de gritos, que exigen, en cada caso, otros espacios y circunstancias. La banalidad y la improvisación no han dejado de operar en el ámbito del lugar, del arte y de los signos sacros, con sustituciones apresuradas, despojos y depauperamientos.

Pero todo esto no tiene nada que ver con el Concilio, sus normas, y sus actuaciones puestas en acto inteligentemente. Ha sido mala consejera la impaciencia y el deseo de obtener un resultado clamoroso e inmediato. Cada uno puede imaginar, a este propósito, cuán desprevenida y perniciosa sea una formación seminarística que se muestre superficial, si no irrespetuosa hacia el signo litúrgico y a la ritualidad. Ella no hacer madurar y prever, ciertamente, a los celebrantes capaces de educar al Pueblo de Dios y de introducirlo eficazmente en la inteligencia y buen gusto de los misterios de Señor. Si además, por añadidura, fuese impartida una teología equivocada del sentido del misterio cristiano, o fuese propuesto más o menos un misterio secularizado, la celebración quedaría banalizada desde la raíz.

La conclusión no es que se deba volver al preconconcilio, poniendo bajo sospecha la reforma del Vaticano II, aun cuando puedan permanecer perplejidades y críticas por algunas realizaciones particulares. La conclusión es que conviene “releer” y entender la letra y el espíritu de la reforma y traducirla en acto con inteligencia y coherencia, sin pasividad y sin actitud de dominio, y no saliendo de la comunión eclesial para hacer esto, sino permaneciendo cordial y operosamente dentro.

Misión y Libertad Religiosa

¿Es criticable el Vaticano II por lo que dice sobre la libertad religiosa? Veamos. La Declaración conciliar sobre la libertad religiosa es, sin duda, una de las expresiones más significativas en la conciencia y en la praxis de la Iglesia en su historia; es índice de una "sensibilidad" y métodos nuevos. Pero no la interpretaría con exactitud quien pretendiese leer en ella la admisión, o peor aún, la teoría de una indiferencia religiosa, que atenuase la necesidad y la propiedad de la misión.

La libertad religiosa toca el ámbito de la conciencia y, por lo mismo, de la libertad de cada hombre en su relación con Dios, así como el reconocimiento de los valores que pueden residir y estar allí representados. La necesidad de la misión, se refiere al ámbito objetivo de la verdad cristiana en su absolutez y en su necesidad.

La reflexión conciliar se mueve sobre una premisa precisa y explícita, que no puede conocer incertezas. Allí se dice: "Dios mismo ha hecho conocer al género humano el camino por medio del cual, los hombres, sirviéndolo, pueden en Cristo, llegar a ser salvados y bienaventurados. Esta única y verdadera religión subsiste en la Iglesia Católica y apostólica, a la que el Señor Jesús ha confiado el encargo de comunicarla a todos los hombres (...) Y todos los hombres están obligados a buscar la verdad (...) y, una vez conocida, a abrazarla y custodiarla. Estos deberes tocan y vinculan a la conciencia de los hombres".

Por por otra parte, "la verdad no se impone más que en fuerza de la verdad". He aquí, por lo mismo, la precisa concepción de la libertad religiosa. Ella "consiste en esto: que todos los hombres deben estar inmunes de coerción de parte de particulares, de grupos sociales y de cualquier otra potestad humana, de tal modo que en materia religiosa ninguno está forzado a actuar contra su conciencia". Es la misma dignidad de la persona humana la que funda la libertad religiosa; dignidad que la Palabra de Dios y la razón ilustran y reconocen. Por lo demás, a la misma dignidad de la persona humana corresponde el deber y el derecho de "buscar la verdad en materia religiosa para formarse juicios de conciencia rectos y verdaderos", con una búsqueda libre y por medio de una adhesión personal.

Obviamente, a la libertad religiosa "interior" debe corresponder "el libre ejercicio de la religión en la sociedad, respetado el justo orden público". De suyo, la libertad religiosa encuentra su es-

tatuto y fundamento, sobre todo, en el ámbito cristiano, allí donde constantemente el acto de fe es presentado como “voluntario por su propia naturaleza”. Un pasaje altamente significativo de la Declaración conciliar es el siguiente: “Cada vez que en la vida del pueblo de Dios, peregrino a través de la vicisitudes de la historia humana, de cuando en cuando, se ha tenido un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico, incluso contrario a éste, ha permanecido siempre la doctrina de la Iglesia de que ninguno sea obligado a abrazar la fe”.

Sin embargo, no por esto —decíamos— la Iglesia pierde el sentido de su precisa misión por una especie de concordismo religioso. Tal concordismo alteraría el significado de Jesucristo, cuya predicación no sería ya necesaria para la salvación, y se alteraría el significado de la Iglesia, reducida consecuentemente a una de las tantas posibles formas de religiosidad.

El texto conciliar recalca: “La Iglesia católica, para obedecer el mandato divino: ‘Enseñad a todas las gentes’, debe obrar incansablemente a fin de que la palabra de Dios corra y sea glorificada” (...) “Por voluntad divina de Cristo la Iglesia católica es maestra de verdad, y su encargo es el de anunciar y el de enseñar de modo auténtico la verdad que es Cristo (...) El discípulo está obligado por una grave obligación a conocer siempre mejor la verdad recibida de El, a anunciarla fielmente, a defenderla con firmeza. Al mismo tiempo, sin embargo, la caridad de Cristo lo lanza a tratar con amor, prudencia y paciencia a los hombres que están en el error y en la ignorancia con respecto a la fe”; “se deben tener en cuenta sea los deberes para con Cristo, sea los derechos de la persona humana”: esta yuxtaposición está, tal vez, incluso infundada, pues no se puede tratar de derechos paralelos, y la cosa podía haberse expresado de una manera más feliz. En todo caso, el anuncio abierto de la única y absoluta verdad de la salvación, que es Jesucristo, no puede objetivamente dañar y comprometer a la persona en su libertad y conciencia, últimamente juzgables sólo por Dios; ni éstas, debidamente respetadas, pueden comprometer las razones y la necesidad de la acción misionera, límpidamente expuestas más tarde en el decreto conciliar “Ad Gentes”.

Así pues, el extenuarse de la misión o su alteración provienen de malas teologías. Esto es, de una “secularización” que teoriza la salvación como posibilidad intrínseca de las culturas, como “promoción humana”, como liberación concebida según los términos de la “razón” y no de la fe; o que considera anónimamente cris-

tiano al hombre desde su nacimiento, en virtud de su misma estructura humana, que se trata de dejar emerger, y que incluso exige en sí una “conversión”, entendida ésta, por supuesto, no exactamente en el sentido evangélico. Resulta claro que, de este modo, se ha de concluir admitiendo la inutilidad de Cristo y, en particular, de su pasión, de su historia y de su misterio. Se quita el fundamento de la misión y de su especificidad; se concibe a la Iglesia como una forma más o menos evidente de “opresión” y de indebida inculturación.

Es necesario afirmar, por fe, la necesidad de la evangelización, apoyados en el presupuesto de que Jesucristo es el único salvador y que, por lo mismo, sólo la relación “religiosa” instituida en El es única y completamente verdadera; y reconocer que la comunión “histórica” con Cristo — cuyo solo signo eficaz, perfecto y necesario lo representa la Iglesia católica — es el camino para la salvación. Todo esto no significa desconocer los valores presentes o “deseados” en otras “religiones” y, menos aún, significa decidir la condenación de cuantos parecen estar fuera de la Iglesia.

Es de fe que todo hombre es creado y predestinado en Jesucristo, atracción de toda la humanidad; es de fe que Dios ama a todo hombre con amor paterno, y que por los caminos que sólo El sabe, no deja de revelarse a quien lo busca con sinceridad. Cómo ocurra esto, es su secreto. Pero de aquí no se deriva el indiferentismo o el debilitamiento de la urgencia y de la especificidad misionera, sino exactamente al contrario, desde el momento en que Jesucristo con su obra de salvación interesa singularmente a todos los hombres. Respetar la conciencia religiosa de cada uno no quiere decir abstenerse de la predicación de Jesucristo, sino ofrecérselo a los demás como ha sido ofrecido a los ya creyentes, para que sean perfectamente liberados.

Evangelio e Inculturación

Un tema objetivamente contestado por el cisma es el de la inculturación. Observamos que el Evangelio nace ya solidario con una cultura. No porque sea fruto de una cultura, sino porque se expresa en una cultura. Para partir del origen, hay que decir que el primero que se ha encontrado marcado culturalmente es el mismo Hijo de Dios, hecho hombre en una situación fechable y típica de la historia. Y, sin embargo, la verdad y el sentido de Jesucristo no están aprisionados por la “cultura” de Jesús de Nazaret. No porque no sea interesante su historicidad o su singularidad que, más bien al contrario, permanecerá como tal siempre imprescindible, sino por-

que, en su significado y en su verdad, Jesucristo exige ser integral y eficazmente anunciado en la multiplicidad de los “lenguajes” humanos.

Para que esto suceda de manera pertinente, y no según una forma evolucionista o “modernista”, que recrearía a Jesús a partir de su historia y, por lo mismo, a imagen de las propias posibilidades y de las propias necesidades “humanas”, es conveniente asentar algunos principios que deben quedar bien claros.

1. El primer principio es el de la identidad original e inmodificable de Jesucristo y, por lo mismo, de los datos de la experiencia iniciada por El y fundada sobre El. Jesús debe conservar su trascendencia crítica respecto a cualquier cultura, en cuanto que la “precede”. El no es “actualizable”, porque nunca puede ser sobrepasado. Y propiamente para que sea “mediada” su presencia en las diversas áreas culturales, para que El sea inteligiblemente anunciado, hemos tenido desde los inicios el fenómeno de la inculturación. El cristianismo ha comenzado semita, pero ha sabido expresarse y, en cierto modo, “instituirse”, poco a poco, en la cultura griega, latina y algunas más. Estas inculturaciones no han representado, o en todo caso no pueden representar, una separación o cisura respecto a los orígenes, ni pueden concebirse como simples revestimientos.

La “situación” de Jesucristo y la historicidad del Evangelio indicarán siempre que el Hijo de Dios ha “nacido de una mujer, ha nacido bajo la ley”. En caso contrario, nos disolveríamos en lo abstracto o en lo ideológico. La Iglesia, por su parte, ha estado siempre atenta a la individuación y a la proposición de aquello que pertenece a los orígenes históricos, y que permanece válido para toda cultura, en cuanto corresponde a la “intención” o la voluntad de Cristo. Piénsese en la Eucaristía y en sus signos. La tentación de disolver la historia de Jesús, o de reducirla a un episodio, en fin de cuentas insignificante, es siempre muy fuerte.

Decíamos, por otra parte, que la inculturación del Evangelio es mediación, no “revestimiento”, ni algo extrínseco a manera de un hecho de traducción lingüística. Preferimos hablar de “mediación” de la verdad y de la historicidad de Jesucristo; mediación por la que Cristo es anunciado y experimentado en las culturas de modo que la Iglesia misma se actúe y crezca.

Está claro que este proceso exige un atento discernimiento que capte cuanto pertenece inseparablemente la expresión verda-

dera del Evangelio, y cuanto representa una forma convertible, siendo conscientes, por supuesto, de que una forma no vale lo que la otra y de que, mientras una puede traducir, la otra puede traicionar.

2. De aquí viene el segundo principio, es decir, que la inculturación no puede partir de la cultura para reducir a ella la verdad cristiana, casi como filtrándola y, consecuentemente, reduciéndola. Se debe partir de la Tradición y de su verdad, cuyo testigo y garantía es la Iglesia. Tal verdad, aun estando ya expresada en cultura o en culturas —y no podría ser de otra manera— tiene, como ya señalábamos, una “precedencia”, que permanece como criterio y medida de la inculturación.

3. En tercer lugar se observa que no todas las culturas son idénticas; es posible también en relación a ellas hablar de verdad o carencia de la misma. La afirmación de que la Iglesia debe “bautizar” las culturas es más ingenua que perspicaz, al menos si esto viniese a significar una tranquila disponibilidad para asumir lenguajes, signos, fórmulas retenidas válidas por el solo hecho de que interpretan una determinada civilización o unas identidades culturales. Tal método sería fatal, en fin de cuentas, para la verdad cristiana. En realidad ésta ejercita obligadamente su crítica de la cultura y su “contestación”, más aún, tiene la capacidad de crear o reformar algunas culturas como, por lo demás, ha sucedido. Así, por ejemplo, el discernimiento eclesial y teológico ha tomado el lenguaje filosófico griego, pero no pasivamente. Piénsese en las formulaciones dogmáticas que no son una simple trasposición pacífica de la verdad cristiana en los puros términos consuetos de la filosofía, sino que llevan el signo de todo un laborioso itinerario guiado por el primado y la precedencia de los contenidos cristianos, que la Iglesia, afanosamente se ha esforzado por expresar “utilizando” un lenguaje cultural, pero recreándolo desde dentro. Este lenguaje nuevo y cristiano no es fácilmente soluble y sustituible; y no lo es sobre todo, cuando, a juicio de la Iglesia, un lenguaje diverso no refleja ni propone exactamente las mismas “cosas”. De aquí se puede colegir cuán delicado sea el procedimiento, y cómo, a veces, la difundida retórica barata de algún teólogo en búsqueda de publicidad, resienta, si no es que admite de lleno, un relativismo móvil, sea de las fórmulas, como de los contenidos.

También hay que añadir que, propiamente hablando, ninguna cultura es adecuada al mensaje cristiano y a su originalidad si antes no se somete a un proceso de conversión, que por lo demás, no

es nunca definitiva. El motivo radica en la desproporción, en la divergencia entre la Revelación y la "razón", o entre Dios y su epifanía humana.

Alguno sostiene que lo ideal sería que se tuvieran tantas teologías como colores hay, casi por espíritu de competitividad. En realidad, la intención última no es que el misterio cristiano sea dicho en muchas lenguas sino, más bien, que muchas lenguas digan aquel misterio cristiano que es idéntico para todos y que para todos es "desproporción" y gracia. Por lo tanto, debe estar en la base, no una "reivindicación", sino la voluntad de comunión y el reconocimiento admirado de la unidad; debe haber un empeño por transmitir accesiblemente a todos el mismo don que es el Evangelio y la relación con Jesucristo.

Las culturas están, bajo este punto de vista, al servicio de Jesucristo, a fin de que sea accesible a todos los hombres, destinatarios de la misma "Palabra de salvación".

El concilio Vaticano II ha tenido el "aggiornamento" como uno de sus propósitos explícitos, y ha demostrado una sensibilidad nueva a la dimensión histórica de la verdad y de la identidad cristiana. Tal vez la palabra "aggiornamento" no ha sido la más feliz. Decíamos arriba que no se trata tanto de poner al día, cuanto de dejar "emerger", de "liberar" el Evangelio, de tal modo que Jesucristo sea anunciado eficaz e integralmente en un "lenguaje" que el hombre situado y creyente es capaz de entender. Esta intención no puede, ciertamente, ser contestada; ella se revela urgente y, de hecho, ya se ha puesto en camino hacia el éxito laborioso, aunque en algunos casos la estación postconciliar, hegemonizada por algunos protagonismos teológicos, pueda haber malentendido y mal ejercitado la inculturación misma. Pero, es oportuno decirlo, todavía una vez más no es necesario marginarse de la comunión para operar una crítica fundada.

La constitución litúrgica, por su parte, ha afrontado el tema de la adaptación. La formulación del principio es precisa: "La Iglesia no desea imponer, ni siquiera en la liturgia, una rígida uniformidad; más aún respeta y favorece las cualidades y las dotes de ánimo de las varias razas y de los diversos pueblos. Todo aquello que en las costumbres de los pueblos no está indisolublemente ligado a supersticiones o a errores, lo conserva inalterado, e incluso, a veces, lo admite en la liturgia misma, siempre que pueda armonizarse con los aspectos del verdadero y auténtico espíritu litúrgico" (art. 37). El

verdadero y auténtico espíritu litúrgico es el misterio cristiano, que debe ser reconocido y celebrado en su inalterable y absoluta originalidad.

Colegialidad Episcopal y Primado del Obispo de Roma en el Vaticano II

Se ha objetado con frecuencia la doctrina conciliar sobre la colegialidad episcopal. La imagen de la Iglesia que descuella en el Vaticano II es la de una estructura de comunión: una imagen original que, con énfasis diferentes, ha sido en realidad la imagen vivida y consignada en la Tradición. Es sabido cómo, por razones históricas, los tratados explícitos sobre la Iglesia han realzado más el aspecto jerárquico y visible, con la acentuación del papel del primado del obispo de Roma. Pero, para tener una historia completa, conviene prestar atención a todas las expresiones de la vida de la Iglesia. La imagen de la Iglesia, por ejemplo, en los grandes escolásticos, sin tener todavía un tratado reservado a la Iglesia, es profundamente sensible al aspecto de comunión, o, más generalmente, a la Iglesia como misterio de salvación. Una dimensión especialmente acentuada en la teología monástica, es el tema de la sponsalidad, de la experiencia eclesial interior en cada fiel, "cada alma santa". Por razones históricas, decíamos, y bajo esta sollicitación también para una precisa lectura dogmática de la verdad cristiana, la presentación de la Iglesia desde el punto de vista del primado del Papa ha encontrado una insistencia constante, que confluyó en la definición dogmática del Vaticano I. Este concilio propone al Pontífice con la prerrogativa de una "plena, suprema, ordinaria e inmediata potestad de jurisdicción sobre toda la Iglesia; potestad ordinaria e inmediata sobre la Iglesia Universal, sobre todas y cada una de las Iglesias, sobre todos y cada uno de los pastores y fieles", y además con la prerrogativa de la infalibilidad, unida al ejercicio personal de la función del Papa como pastor y maestro de toda la Iglesia, cuando tal función se exprese solemnemente en el ámbito de la fe y de la acción.

El Vaticano I, sin embargo, no ha intentado proponer toda la doctrina relativa al carisma pastoral en la Iglesia; menos aún, la que toca a la entera figura de la Iglesia.

La eclesiología del Vaticano I ofrece, por lo mismo, una perspectiva no exhaustiva, sino delimitada. No haber tenido presente esto en la doctrina y en la praxis, ha comportado una insuficiente

configuración, sea del carácter de comunión de la jerarquía, sea de la estructura de la Iglesia como comunión en la que vive y opera la misma jerarquía. El Vaticano II —en la más madura y pensada de sus expresiones, la constitución “*Lumen Gentium*”, a la que va unida el decreto “*Christus Dominus*” sobre el oficio pastoral de los obispos—, ha completado el Vaticano I.

Lo ha hecho, y es el punto que nos interesa, en la proposición de la figura del obispo y de su oficio y en la proposición de la colegialidad episcopal. Los obispos debido a una relevancia más evidente y más operativa de la Tradición, aparecen en su calidad de “pastores propios, ordinarios e inmediatos” en las Iglesias particulares, donde “apacientan en nombre del Señor”, como sucesores de los apóstoles, dotados de una autoridad que deriva radicalmente de Jesucristo y de su Espíritu por la ordenación sacramental episcopal. Se supera así toda concepción que los reduzca, de alguna manera, sólo a unos “delegados” o representantes del obispo de Roma. El episcopado es de origen divino.

Del mismo modo y, en cierto sentido incluso antes, es de origen divino el colegio episcopal: otro aspecto sacado a la luz por el Vaticano II. Allí se dice: “Como San Pedro y los otros apóstoles constituyeron por institución del Señor, un único colegio apostólico, de igual modo el romano pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los apóstoles, están unidos entre ellos”. Se trata de semejanza, no de identidad; pero se trata de una verdadera colegialidad, en la que se entra a formar parte con la ordenación episcopal y con la comunión jerárquica colegial. El colegio episcopal —se afirma— es “sujeto de suprema y plena potestad sobre toda la Iglesia”; y si cada uno es pastor de su Iglesia particular, nunca, sin embargo, se conciben como aislados del colegio de todos los obispos.

Con esta afirmación no se contesta ni se ofusca la doctrina del Vaticano I sobre el primado del obispo de Roma. La afirmación, de suyo, es repetida: el colegio episcopal no se concibe sino “con el romano pontífice, como cabeza, que conserva integralmente su poder de primacía sobre todos, pastores y fieles”. “Este colegio, en cuanto compuesto por muchos, expresa la variedad y la universalidad del Pueblo de Dios; en cuanto reunido bajo una sola cabeza, expresa la unidad de la grey de Cristo”. Si, por usar la palabra de la nota explicativa que sigue a la “*Lumen Gentium*”, “el colegio necesariamente y siempre comprende su cabeza, es absolutamente infundado retener que en el Vaticano II se haya comprometido y retratado la doctrina del Vaticano I sobre el primado: una doctrina que

en términos diversos y con diferentes expresiones no ha dejado nunca de estar presente en la conciencia y en la praxis de la Iglesia.

Se deberían recordar aquí las conferencias episcopales, igualmente promovidas por el Vaticano II. Hoy se discute sobre su fisonomía particular. Su autoridad, claro está, deberá en todo caso comprenderse salvada la propiedad de la autoridad del obispo dentro de la propia iglesia, salvada la autoridad primacial del Papa, y también aquella del colegio episcopal, que incluye al Papa mismo.

El posconcilio sano ha asumido beneficiosamente y ha ejercitado este cumplimiento de la comunión jerárquica de la Iglesia. Sin embargo, no ha faltado el énfasis en sentido “episcopalista”, que arroja cierta sospecha sobre el Magisterio del sucesor de Pedro. Este, incluso cuando no es expresado en forma de infalibilidad, o cuando es expresión de los organismos, que de una o en otra manera, lo manifiestan, es una referencia fundamental. Pensamos, por ejemplo, en la sospecha que algunos han arrojado sobre tal Magisterio en materia moral, y que ha ocasionado frecuentemente la desorientación de los fieles, obligados a tener unos maestros improvisadamente autónomos en la predicación y en el “consejo”.

No ha faltado tampoco un modo de tratar el tema de la colegialidad o de la episcopalidad con espíritu reivindicacionista, que no tiene nada que ver con una verdadera teología de la colegialidad. Esta cultura de la desconfianza ha dado aliento a laicos autoconstituidos teólogos, religiosos insatisfechos, presbíteros inquietos y también a educadores no excesivamente iluminados. Obviamente, la visión teológica del primado, que “razona” según los términos de la fe, no coincide con aquellas manifestaciones de comunión papal demasiado preocupadas del acaparamiento y de las gestiones en favor propio, en las que es más patente el afán de poder que la fe.

Iglesia y Mundo Después del Vaticano II

Si por “mundo” se entiende, como es justo, especialmente al hombre, se debe reconocer que es el Evangelio el que coloca al hombre en el centro del interés supremo. La encarnación es la fundación de un humanismo humanamente impensable; es la donación del Hijo de parte de Dios: “De tal manera ha amado Dios al mundo que le ha dado a su propio Hijo”. Con el cristianismo el hombre — todo hombre, en sentido riguroso — es rescatado del estado de instrumentalidad y de indiferencia divina y humana, del que, ni si-

quiera el pensamiento filosófico más elaborado había sido capaz de liberarlo. Por su parte, la más coherente reflexión desarrollada y asociada a la fe ha logrado fundar racionalmente tal dignidad con la doctrina de la creación, de la providencia, de la persona humana, de la espiritualidad del hombre, de su inmortalidad, del valor de su misma corporeidad (así, por lo menos, puede verse reflejado en Tomás de Aquino). Resultaron así confirmadas y realizadas las fatigosas intuiciones o los inicios inciertos de la filosofía pagana.

En este sentido, el “cambio de dirección antropológica” aparece ya reconocible desde tiempos lejanos; aún más, desde la misma iniciativa creadora. La Tradición — como es sabido — leía en el Nacimiento de Cristo el nacimiento de la “dignidad del hombre”. “Saliedo de sí” Dios no puede más que obrar gratuitamente para el hombre.

Con estas premisas, conviene, por lo menos, tener un poco de cautela y de espíritu crítico antes de reconocer como absolutamente válidos otros “cambios” que, por otra parte, son un enriquecimiento, teórico y práctico, en la medida en que reclaman y desarrollan con coherencia la dirección antropológica originaria. En todo caso, no sería dirección antropológica válida si se concibiese al hombre en alternativa respecto a Dios; si Dios fuese reducido al hombre o fuese susceptible de ser medido por él; si el hombre se encontrara reducido a pura historicidad, a pura libertad sin contenidos, depauperado de verdad y de identidad. Tendríamos, entonces, no el desarrollo, sino la muerte antropológica, que parece hallarse ampliamente difundida hoy, como resultado de una filosofía “atea”.

Por su parte, la Iglesia no puede tener como doctrina y como experiencia relativa al hombre y al mundo otra que la que le ofrece el Evangelio. Ella expresará sobre el mundo y sobre el hombre exactamente el juicio de Jesucristo. En consecuencia, enseñará que el mundo, particularmente el mundo humano, es amado por Dios; y precisamente por esto es redimido por la cruz de Cristo; que es amado y acogido en cuanto es purificado y salvado; que éste no es bueno de nacimiento, sino que lo ha llegado a ser por redención, a causa del pecado que lo aflige. Enseñará que el mundo que debe ser rechazado es el que vive en el pecado, el que refuta la redención y la conformación con Cristo crucificado para condicionar con El la resurrección. Todavía más, enseñará que el mundo y el hombre definitivo es el resucitado y que toda realidad tiene sentido y valor en cuanto dice relación a la gloria del Señor. La temporalidad no se encuentra así desvalorizada. En ella está Jesucristo y el hombre con él, en cuanto lo acoge.

El comportamiento cristiano no es ingenuo ni “naturalista”: lleva los signos de la cruz. Bajo esta perspectivase comprende la mortificación cristiana y la renuncia al mundo. La Iglesia predicará un fin último del hombre que, propiamente porque es conformación con Cristo Resucitado, no se encuentra en la historia y en el devenir del tiempo. He aquí porqué una antropología cristiana es una antropología de esperanza, y su espíritu se caracteriza por la vigilancia y por la espera; aquí se percibe porqué el cristiano está a la vez en el mundo y fuera de él, por un lazo que ya lo une a Jesús resucitado.

De aquí no nace un desinterés cristiano por el mundo, ya que él condivide el interés redentor de Jesucristo. Esto significa amor por el hombre y compromiso en toda actividad que lo perfecciona. La evangelización aparece, entonces, como el anuncio eficaz de la salvación integral del hombre, según el diseño divino. Anunciar el Evangelio es promover al hombre de acuerdo a la dimensión integral que se halla en Cristo, el prototipo humano. El Evangelio no se une desde el exterior a la promoción del hombre, sino que simplemente la hace posible, en el reconocimiento de sus diversos componentes.

Un cierto rasgo de euforia enseguida reconocido y ajustado en los sucesivos sínodos de los Obispos, distinguió la “*Gaudium et spes*”. Pero no se puede decir que el Concilio haya autorizado esos modos de concebir la relación Evangelio/Iglesia y mundo, que han marcado el posconcilio, en el sentido de la mundanización, o de un modo de presencia cristiana en el mundo, en la que el cristiano no emerge más en su verdad y en su singularidad. El mundo es elevado a mito, y la historia se muestra portadora de pretensiones que reivindica y quiere hacer valer ante el cristiano y la Iglesia.

En un modo muy confuso se viene hablando de la autonomía de las realidades temporales, de la doble fidelidad a Dios y al hombre y al mundo —creyendo decir así quién sabe qué novedad; tampoco faltaron expresiones como la de que la Iglesia está al servicio del mundo, admitiendo con esto, por otra parte, una Iglesia no-mundo, que sería sólo una abstracción, dado que la Iglesia, claro está, no es otra cosa que la humanidad, si bien, redimida o en camino de redención.

Ciertamente algunas expresiones se pueden interpretar por el lado justo, pero a causa de la falta de rigor, ha habido y quizá habrá todavía mucha confusión. Admirablemente confuso e indebidamente patrocinado es, por ejemplo, el slogan: “diálogo con el mundo”, en contraposición a comportamientos que serían juzgados

como agresivos. El cristiano combate al mal y no al hombre; pero su presencia en el diálogo no consiste solamente en estar a la escucha del hombre, puesto que ni lo comprendería ni lo sabría ayudar si no hubiese aprendido de Jesucristo cómo hacerlo, más aún, si Cristo mismo no fuera su salvador. El cristiano está al servicio de Jesucristo para la salvación del hombre, siendo el cristiano mismo un hombre ya salvado.

Después ha explotado en el posconcilio, y continúa creando implacablemente malestar, el discurso sobre el integrismo; no hay connotación más fulminante y casi infamante que la de ser definido integrista. En realidad, si por integrista se entiende la concepción del mundo y del hombre que recibe su verdad completa sólo de Jesucristo, entonces, ser integrista quiere decir simplemente ser cristiano en todos los ámbitos, sin relegar la fe en ninguno de ellos.

Obviamente esta apresencia no es intolerancia, pero tampoco significa clandestinidad. Es una presencia crítica y constructiva, que no debe pedir perdón por ser cristiana, sino que, sobre todo, debe preocuparse por la coherencia. Es una presencia que tampoco está dispuesta a permitir que se diga que antes del Vaticano II la Iglesia había estado ausente del mundo. Del mismo modo ha de mostrarse exigente en relación a los discursos fáciles sobre la laicidad. La "elección" no debe ser una alternativa entre "elección religiosa" y "elección de la laicidad". La elección ha de ser la cristiana que coge la integralidad del hombre y que es para gloria de Dios. La única condición es que esta vida reciba su plenitud, no del mundo, sino de Jesucristo.

El Rostro Renovado de la Iglesia

Los primeros grandes concilios en la Iglesia han vuelto su mirada hacia los orígenes cristológicos y trinitarios. En ellos se ha verificado la auto-reflexión de la Iglesia sobre los modos ortodoxos de expresar el misterio de Cristo, y en él, el misterio del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. De ahí surgió, no una doctrina nueva, sino un nuevo lenguaje cuya perseverancia garantiza a la Iglesia su fidelidad al Evangelio.

El Concilio de Trento ha vuelto, en un cierto sentido, sobre este origen para clarificar la acción justificante de Cristo y el significado de su actuación en la Iglesia en forma sacramentaria, comenzando por la Eucaristía. El Vaticano I ha intentado profundizar el

estatuto de la fe y, por lo tanto, la inteligencia de los misterios de la fe; y, en lo que a la Iglesia se refiere, ha iluminado el carisma propio del obispo de Roma.

El Vaticano II, prosiguiendo en parte el Vaticano I, se ha dedicado a una verificación general de la Iglesia misma, completando la reflexión precedente y, por lo tanto, releyendo críticamente su modo de presentarse hoy armonizando, por un lado, la exigencia de ser integralmente fiel a la Tradición que la ha generado y, por otro, “aggiornando” su forma de hacerse presente.

Este es el sentido del “aggiornamento”, término al que se liga, de vez en cuando, una connotación de puro extrínseco funcionalismo. El Concilio Vaticano II, como cualquier otro concilio, habla de la Iglesia en base a la inteligencia y a la experiencia. Fue un concilio, quizá en sentido más marcado, con una fecha concreta y teniendo en un momento en que la teología, preciosa e indispensable consejera del concilio, se encontraba, a su vez, en fase de renovación. Por otra parte, ha sido un concilio que ha fijado puntos preciosos, sobre todo, en relación a los términos que definen con plenitud a la Iglesia.

La primera referencia hecha a la Iglesia es acerca del misterio de la salvación. La Iglesia aparece ante él, no como algo extrínseco o adjunto, sino como el sentido y el resultado del diseño salvífico universal y, en consecuencia, de la misión de Cristo, de la que es sacramento, y del Espíritu. De aquí se sigue que sin la fe la Iglesia no pueda ser verdaderamente perceptible.

Diversas imágenes traducen el misterio de la Iglesia. La de “invención” paulina manifiesta la íntima conexión de la Iglesia con Jesucristo, como su expansión y evidencia, como término de su amor singular, y como organismo de los carismas múltiples y cooperantes. Connotar de estaticidad esta imagen del cuerpo, que parece, por el contrario, la lectura más afinada de la realidad de la Iglesia, significaría no acoger en profundidad la originalidad neotestamentaria de la Iglesia y su más íntima colocación, a través de Cristo, en el misterio trinitario.

En calidad de humanidad en Cristo, la Iglesia presenta un aspecto visible, palpable y estrechamente unido a la dimensión invisible interior, por la que es ya una realidad escatológica, partícipe del reino de Dios.

La imagen de Pueblo de Dios ha representado la recuperación de una antigua categoría bíblica. Un pueblo que camina en la historia, con su concreción y multiforme variedad. Este pueblo de la nueva alianza está llevando a cabo su éxodo bajo la guía de Cristo; es un pueblo misionero en el que resaltan los rasgos comunes que marcan a todos los miembros del Pueblo de Dios, comenzando por el sacerdocio común ejercitado en los sacramentos; es un pueblo con una dignidad originaria dada en el bautismo; un pueblo donde se otorgan y viven los diferentes carismas y el idéntico sentido de la fe.

Significativamente, el capítulo dedicado en la "Lumen Gentium" a la jerarquía, y en particular, al episcopado, ocupa el tercer lugar. Así la jerarquía sobresale en la comunión constitutiva de todo el pueblo de Dios. Genética y estructuralmente, la Iglesia parte de los apóstoles y de sus sucesores, con el fin de ser toda ella comunión y de realizar lo que escatológicamente importa, al fin de cuentas: la caridad, que no coincide con la jerarquía, que es representativa pero no sustitutiva de Jesucristo.

Una imagen de Iglesia así elaborada y articulada es la gran novedad que aporta el Vaticano II, y es novedad incluso en el mismo Magisterio de la Iglesia. Esta imagen se desgaja a partir de los datos "comunes" y originarios que se remontan al misterio de la Trinidad.

Después de la jerarquía, son objeto de estudio los laicos, quienes, en cuanto miembros del Pueblo de Dios, plenamente partícipes del misterio de la Iglesia, asumen y desarrollan según su función — que no contempla el sacerdocio ministerial — en la variedad de las situaciones: "Todo laico debe ser ante el mundo el testimonio de la resurrección y de la vida del Señor Jesús".

Por ser todos partícipes del misterio de la Iglesia, se comprende cómo sus miembros están llamados en ella a la santidad según un multiforme ejercicio, comprendido también el de la forma religiosa, mediante los consejos evangélicos. La vida religiosa posee un valor de signo singular para la Iglesia entera, puesto que toda ella está orientada a una realización que está, por una parte, cumplida y, por otra, en camino, ya que la Iglesia de aquí abajo no es aún el Reino.

Colocando ejemplarmente a la Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia se obtiene, también aquí, la teología más completa y más rica que el Magisterio haya propuesto sobre María a lo largo de los siglos.

Quien haga una comparación con las eclesiologías precedentes al concilio, hallará inmediatamente, de un lado, la riqueza e integralidad de la "teología" conciliar sobre la Iglesia; y, por otro lado, podrá verificar cómo en ella han recibido convergencia y síntesis todo lo que diversos movimientos (bíblicos, patrístico, litúrgico, ecuménico) habían venido proponiendo.

Se puede observar, sin embargo, que en abierta contradicción a esta imagen de la Iglesia, el posconcilio no ha dejado de registrar una especie de agresión con relación a la Iglesia. Con frecuencia se le ha reducido a la condición de "intento", de parábola, de algo malogrado, de infidelidad incluso a Jesucristo, no considerando que el fallo de la Iglesia o su condena a la condición de pecadora (la Iglesia es santa, pero, ciertamente, sus miembros terrenos son aún pecadores), concluye en el fracaso de Cristo. Sobra aludir a las reducciones interpretativas, a los criterios sociológicos de comprensión y de juicio promovidos, incluso, después de toda la renovada presentación de la Iglesia como misterio. No quisiéramos que nuestras apreciaciones críticas sean definidas como deseo de triunfalismo eclesiástico. Justamente hay que reconocer que la Iglesia santa es aquella más escondida, más verdadera y más difundida.

Hemos recogido en el artículo sobre la Tradición y las tradiciones el lamento de Pablo VI ante un postconcilio complacido en la denigración de la Iglesia. Sería oportuno también evocar con tristeza cómo no pocos miembros de la Iglesia, que han tenido su preciso y atrayente estatuto en la eclesiología conciliar, pienso en los religiosos, precisamente en el postconcilio han perdido su identidad y han hecho elecciones antitéticas con una ligereza y terquedad con frecuencia más ingenua y adolescente que mala, pero ciertamente desedificando al Pueblo de Dios, quien sufría turbación frente a las contestaciones de los modelos, preocupados más por cambiar el hábito que la vida, con el intento ilusorio de estar más cercanos a los pobres. La reforma se necesitaba, pero debía tener otro itinerario; sin embargo, estas sombras, espesas y tristes, no deben oscurecer la figura de Iglesia que nos ofreció el concilio y las auténticas experiencias de renovación que él ha promovido. Estas se acrecentarán, no abandonando la Iglesia, — que, obviamente tiene sus limitaciones a cada nivel, pues el único modelo de perfección es Jesucristo —, sino permaneciendo en la Iglesia, incluso ejercitando el espíritu crítico, pero en la comunión. Una vez rota esta comunión se acaba por caer en lo ilógico y contradictorio.

INOS BIFFI

Sacerdote nacido en Lomagna-Como (Italia) en 1934. Profesor de Historia de la Teología y de Dogmática en la Facultad Teológica de Italia Septentrional. Autor de una serie de estudios sobre la primitiva Escuela Franciscana y sobre Santo Tomás de Aquino. Ideador y director de la "Biblioteca di Cultura Medioevale". Doctor agregado a la Biblioteca Ambrosiana, ha procurado la reforma de la Liturgia Ambrosiana. Colabora activamente en diversas revistas de teología y en los principales periódicos católicos como L'Osservatore romano y Avvenire.