

LA RELACIÓN IGLESIA Y MUNDO EN LA PERSPECTIVA CRISTIANA

PIERO CODA

Permítaseme expresar, antes de comenzar, mi más vivo agradecimiento por la oportunidad y la alegría de participar en este XXIII Simposio Internacional organizado por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Y no sólo por el prestigioso contexto de tan ilustre Institución en la que el Simposio se desarrolla, sino también por el tema que se va a tratar, con ocasión del Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá, a pocos meses, ahora, de su canonización. No se trata, pienso, de una simple coincidencia, sino de una inspiración, tan discreta como preciosa, que debe ser aprovechada y acogida: una invitación a mirar la acción del Espíritu Santo y, en particular, la riqueza y oportunidad histórica de sus dones de gracia y de sus carismas especiales (cfr. LG 12), para comprender y vivir hoy, en el alba del tercer milenio cristiano, la relación entre la Iglesia y el mundo según una auténtica e incisiva perspectiva cristiana.

UNA CONSIDERACIÓN PRELIMINAR

Pero entremos en nuestro tema. ¿Cómo afrontarlo, desde la óptica de una fundamentación teológica, en un desarrollo pertinente y a la vez sintético? Ciertamente, no es fácil empresa, considerando la amplitud y la complejidad del tema. La referencia al Concilio Vaticano II y, en particular, a la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, de *Ecclesia in mundo huius temporis*, no sólo se da por descontada, sino más bien resulta providencial y orientativa. Como ha dejado claro Juan Pablo II en la Carta apost. *Novo millennio ineunte*: «Con el Jubileo concluido, siento más que nunca el deber de señalar al Concilio como *la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX*: en éste se nos ha ofrecido una segura brújula para orientarnos en el camino del siglo que se abre» (n. 57).

El magisterio conciliar, a la luz de la hermenéutica autorizada que de éste ha ofrecido el posterior magisterio pontificio (a una distancia

ahora de casi cuarenta años, y en el horizonte de los inéditos escenarios abiertos por el advenimiento del tercer milenio) se presenta, en efecto, como la propuesta de una dirección determinada y clarividente para la lectura de la identidad y de la misión de la Iglesia de Cristo en el mundo actual. Aún más, me arriesgaría a decir que, por muchos motivos, nos encontramos hoy en la situación de *una recepción renovada y más madura de su mensaje*, y por eso mismo creativa y llena de responsabilidad.

Partiendo de esta convicción, creo que no es mi tarea aquí proceder a una simple relectura de la enseñanza conciliar, por todos bien conocida; ni tampoco detenerme en la conocida parábola, también difícil y atormentada, de su recepción. Me limito, a propósito, a tratar dos puntos de referencia (también tomados temporalmente desde una distancia oportuna) que pueden ofrecer importantes elementos de interpretación y verificación: son, por un lado, la Relación final de la segunda Asamblea general extraordinaria del Sínodo de los Obispos de 1985, a veinte años de la clausura del Concilio, *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*¹, a la que me gustaría adjuntar el documento de la Comisión Teológica Internacional, del mismo año, *Themata selecta de Ecclesiologia occasione XX anniversarii conclusionis Concilii oecumenici Vaticani II*²; y, por otro lado, las Actas del Convenio desarrollado en el Vaticano en el año 2000 bajo el patrocinio del Comité central del Jubileo, en ejecución del deseo formulado por el Santo Padre en *Tertio millennio adveniente: El Concilio Vaticano II. Recepción y actualidad a la luz del Jubileo*³, en particular a las contribuciones desarrolladas en dicha ocasión por el Card. J. Ratzinger, *La eclesiología de la Constitución «Lumen gentium»*⁴, y por Mons. A. Scola, *«Gaudium et spes»: diálogo y discernimiento en el testimonio de la verdad*⁵.

Teniendo en cuenta todo esto, el «lugar teológico», por decirlo así, dentro del que pretendo situarme (con el fin de releer el legado conciliar para proyectarlo con pertinencia hacia adelante, en la dirección de cuanto la humanidad está hoy viviendo y está llamada a vivir)

1. Al respecto baste referirse a *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper*, Freiburg im Breisgau 1986.

2. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Themata selecta de Ecclesiologia, occasione XX anniversarii conclusionis Concilii Oecumenici Vaticani II*, 7 octobris 1985, EV/9, Ciudad del Vaticano 1985.

3. A cargo de R. Fisichella, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000.

4. *Ibid.*, pp. 66-81.

5. *Ibid.*, pp. 82-114, que ofrece, por lo demás, una bibliografía muy amplia y especializada.

es aquél trazado por Juan Pablo II, con espíritu profético y a la vez con realismo histórico, en la Carta apost. *Novo millennio ineunte*. En ella, como es sabido, se formula una urgente llamada: «*Duc in altum*» (cfr. Lc 5, 4; *Nmi* 1). Esta llamada a «remar mar adentro», confiados en la palabra de Cristo», porque «en la causa del Reino no hay tiempo para mirar atrás» (más bien es necesario «suscitar un dinamismo nuevo», cfr. *Nmi* 15), tiene relación también con nuestro tema —y es obvio—: el mismo Papa lo explicita en la segunda parte del cuarto capítulo: «Testimonios del Amor».

Querría, por tanto, tratar de llevar a cabo esta tarea, aunque sólo sea a través de un esquema inicial, provisional y parcial, en tres breves partes: 1) identificar la clave de lectura teológica de la relación Iglesia/mundo, que recogemos de la enseñanza conciliar y de su recepción, con la luz y perspectiva proyectada por *Novo millennio ineunte*; 2) una pincelada de lectura teológica, desde esta específica perspectiva, de la situación en la que se encuentra hoy la historia humana, al menos en sus índices y vectores de orientación y desarrollo que parecen más determinantes; 3) un discernimiento teológico de las líneas fundamentales para una presencia cualificada de la Iglesia y un ejercicio incisivo de su misión en el mundo contemporáneo, siempre según las indicaciones de *Novo millennio ineunte*. En realidad, me detendré más ampliamente en el primer punto, decisivo en orden a una fundamentación teológica, para después decir sólo unas palabras acerca de los otros dos.

1. PARA UNA RELECTURA TEOLÓGICA DE LA RELACIÓN IGLESIA-MUNDO EN LA PERSPECTIVA CONCILIAR

Llegados a la primera parte de nuestro recorrido, y debiendo tratar de resumir, en pocas y esenciales palabras, las indicaciones de método para la mencionada fundamentación teológica, me limito a retomar cinco puntos que me parecen fundamentales:

a) El primero concierne a la necesidad de releer la enseñanza acerca de la relación entre la Iglesia y el mundo propuesta por la *Gaudium et spes*, en el contexto orgánico y unitario de la entera enseñanza conciliar —como ha reclamado hacer el Sínodo del 85—. Lo que significa no sólo en estrecha conexión con *Lumen gentium*, sino también con *Dei Verbum* y *Sacrosanctum Concilium* (como parecería evidente y según afirma el tenor mismo de la *Gaudium et spes*, y que, sin embargo —los hechos lo han demostrado— no se puede dar por descontado).

Y todo esto no sólo por una exigencia formal de interpretación pertinente del magisterio conciliar, que ha de leerse como un todo unitario en el que las diversas partes reciben luz en conexión con las otras y con el centro desde el que irradian y hacia el que convergen; sino, más aún, por la exigencia misma del objeto que, en última instancia, lo sostiene y dirige: el *mysterium salutis trinitario*, que se ha realizado escatológicamente en Cristo Jesús y del que la Iglesia es, a la vez e indisolublemente, fruto y servicio ministerial en la historia. Sólo la colocación dentro de este horizonte —explicitado principalmente en las tres Constituciones dogmáticas, aunque desde puntos perspectivas distintos— puede fundar correctamente y con provecho la relación teológica entre la Iglesia y el mundo.

Ofrecemos así una profundización teológica correcta y significativa, por un lado, de cada uno de los dos términos en cuestión —la Iglesia y el mundo— y, por el otro, de su relación. Baste decir que sólo si la Iglesia está situada en el horizonte del único y universal plan divino de salvación, puede ser comprendida y vivida en su auténtica realidad —como ha dejado claro la Decl. *Dominus Iesus* acerca de la unicidad y la universalidad salvífica de Cristo Jesús y de la Iglesia—⁶; y, en consecuencia, sólo de este modo se puede comprender qué ha de entenderse por «mundo». Si bien es cierto que éste es —por usar las palabras del Concilio— «el *theatrum historiae generis humani*» (cfr. GS 2)⁷, en el que la Iglesia está de hecho plenamente insertada, es a la vez aquella parte de la familia humana que está frente a la Iglesia, en cuanto que la Iglesia misma ha sido enviada a ella, para que anuncie y administre el acontecimiento de la salvación⁸.

6. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Dominus Iesus*, 6 agosto 2000; véanse, al respecto, las Actas del Simposio de la Pontificia Academia de Teología, «Gesù Cristo, via, verità e vita. Per una rilettura della *Dominus Iesus*», el 15-17 de febrero de 2002, en proceso de publicación en «Path» 2 (2002).

7. Vale la pena citar por entero el rico pasaje conciliar: «*Ideo Concilium Vaticanum Secundum, mysterio Ecclesiae penitius investigato, iam non ad solos Ecclesiae filios omnesque Christi nomen invocantes, sed ad universos homines incunctanter sermonem convertit, omnibus exponere cupiens quomodo Ecclesiae praesentiam ac navitatem in mundo hodierno concipiat. Mundum igitur hominum prae oculis habet seu universam familiam humanam cum universitate rerum inter quas vivit; mundum, theatrum historiae generis humani, eiusque industria, cladibus ac victoriis signatum; mundum, quem christifideles credunt ex amore Creatoris conditum et conservatum, sub peccati quidem servitute positum, sed a Christo crucifixo et resurgente, fracta potestate Maligni, liberatum, ut secundum propositum Dei transformetur et ad consummationem perveniat*» (n. 2).

8. Sobre el significado del concepto de «mundo» en *Gaudium et spes* —resumido en el n. 2— y sobre sus implicaciones, me permito referirme a mis obras: *L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità. L'antropologia della «Gaudium et spes»*, en «Lateranum» 54, 1 (1988) 164-194; *Antropologia teologica e agire umano nel mondo nella «Gaudium et Spes»*, en «Lateranum» 55, 1 (1989) 176-207.

b) De aquí surge un segundo punto, que no hace otra cosa que explicitar el anterior. Se trata de la descripción de la Iglesia, en el horizonte del *mysterium salutis* trinitario, como *universale salutis sacramentum in Christo*, un lema que, muy significativamente, reencontramos tanto en *Lumen gentium* 48 como en *Gaudium et spes* 45. Esta descripción, para ser comprendida adecuadamente, es correlativa a la del *incipit* de *Lumen gentium*, que con justo título puede ser considerado como nota «la» de la entera sinfonía conciliar: «*Ecclesia est in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis*». En efecto, es justamente a la luz del misterio que vive en la Iglesia como *sujeto histórico* concreto y determinado⁹, y que desde dentro la impulsa hacia los confines del mundo, como el Concilio «*naturam missionemque Ecclesiae universalem, praecedentium Conciliorum argumento instans, pressius fidelibus suis et mundo universo declarare intendit*» (n. 1).

El misterio de la salvación, en otras palabras, es el misterio de *unidad* con Dios y, en Él, entre los hombres. Y esto determina, a un mismo tiempo, la naturaleza y la misión de la Iglesia como *sacramento de salvación y de unidad*: de salvación en vista de la unidad, y, en definitiva, de salvación como unidad. Por esto, la Iglesia se relaciona con el mundo a partir del interior mismo de su naturaleza y de su misión. Mediante la Iglesia, la salvación alcanza al mundo, constituyendo éste, en su conjunto, el término de la acción de la Iglesia para que, gracias a la mediación salvífica de la Iglesia misma, se concrete el plan trinitario de la unidad recapituladora de la humanidad y del cosmos en Cristo¹⁰.

Todo esto está densamente implicado en la categoría de *sacramentum* aplicada a la Iglesia para explicar la relación determinada y singular con respecto al mundo. En los *Themata selecta de Ecclesiologia*, la Comisión Teológica Internacional puede, por tanto, afirmar que el uso de la palabra «sacramento», cuando se refiere a la Iglesia, no sólo «permite subrayar en Dios y en Cristo el punto de origen y de absoluta dependencia de la Iglesia (cfr. SC 5)», sino también indicar «de forma muy precisa la orientación de la Iglesia a *la manifestación y la presencia entre los hombres del misterio del amor universal de Dios, en vista de la íntima unión de todos los hombres con el Padre, con el Hijo y*

9. Sobre dicha distinción, véanse las oportunas precisiones contenidas en los *Themata selecta de Ecclesiologia*, cit., 3.1-2: «El carácter de “misterio” designa a la Iglesia en cuanto procede de la Trinidad, mientras que el de “sujeto histórico” le corresponde en cuanto que ésta actúa en la historia y contribuye a orientarla».

10. Me refero a propósito, también para hacer una articulada introducción bibliográfica a las diversas cuestiones implicadas en esta noción, al número monográfico de «Lateranum» (2002/2-3): *La Chiesa segno e strumento di salvezza universale* (Actas del convenio celebrado en la Pontificia Universidad Lateranense, del 12 al 13 de marzo de 2002).

con el Espíritu Santo, como también la comunión de los hombres entre sí» (8.1). En otros términos: la noción de sacramentalidad sitúa a la Iglesia en una posición de mediación activa y eficaz entre «la salvación que, realizándose mediante la unión con Dios en Cristo, conduce a la unidad de los hombres entre ellos», y la realidad del mundo «en cuanto tiene necesidad de la salvación que la Iglesia recibe con el fin de proponérsela» (8.3). Desde tal perspectiva, se puede por tanto concluir que la Iglesia es «*sacramentum Christi pro salute mundi*» (*ibid.*). Esta afirmación evidencia la razón teológica más profunda de aquella esencial distinción entre Reino de Dios e Iglesia que, a partir del n. 5 de *Lumen gentium*, se ha impuesto en buena parte de la literatura teológica y de la práctica eclesial postconciliar¹¹. Sin embargo, cuando tal distinción ha evolucionado de un modo que ha llevado a prescindir de la noción de sacramentalidad salvífica de la Iglesia, no ha podido dejar de conducir a una relativización incorrecta de la misión de la Iglesia, provocando las oportunas clarificaciones de *Redemptoris missio* (1990)¹² de Juan Pablo II, propuestas de nuevo por *Dominus Iesus* (nn. 18-19).

c) Desde esta óptica —y llegamos al tercer punto— se replantea la relación (que ha podido aparecer como problemática —hasta llegar a la ruptura— en ciertas lecturas del Concilio, pero sólo por un déficit pernicioso de profundización teológica en la cuestión) entre *misión* de la Iglesia, *discernimiento* del tiempo presente y *diálogo* con el mundo. El hecho es que estos tres términos, y la realidad que ellos connotan, no están en el mismo plano, sino que están oportunamente articulados en sus conexiones, dentro del contexto orgánico de la comprensión de la Iglesia como *universale sacramentum salutis et unitatis*.

En realidad, la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo se dirigen por naturaleza propia, y en cada una de sus expresiones, a la irradiación eficaz del misterio de la salvación. Justamente en esto, en

11. Cfr. la perspectiva diseñada en *Themata selecta de Ecclesiology*, cit., 10.2-3: «La Iglesia peregrina es entonces “el Reino de Dios ya presente en misterio”, y mientras crece, se extiende hacia el Reino cumplido, pero su crecimiento no es otro que el cumplimiento de su misión: “La Iglesia recibe la misión de anunciar e instaurar en todas las gentes el Reino de Cristo y de Dios, y constituye el germen y el inicio de este Reino en la tierra” (LG 5). Esta vocación de la Iglesia, germen e inicio del Reino, explica a la vez la unidad y la diferencia entre la una y el otro».

12. *Redemptoris missio*, en efecto, dedica un capítulo entero, el segundo, al Reino de Dios (nn. 12-20), y tres nn. amplios a la relación (*nexus*) del Reino con Cristo y la Iglesia (nn. 17-19): evidenciando, por un lado, que «hoy se habla mucho del Reino, pero no siempre en consonancia con el sentir eclesial», e ilustrando los aspectos positivos o negativos de algunas concepciones de éste, definidas como antropocéntricas y reinocéntricas (n. 17); y volviendo a proponer, por otro lado, la enseñanza conciliar según la cual el Reino de Dios «no puede ser separado ni de Cristo ni de la Iglesia» (n. 18).

efecto, consiste teológicamente la misión de la Iglesia: misión que de por sí se realiza bien en el anuncio del Evangelio, bien en la comunicación de la gracia sacramental, o bien en la *diakonia* de la caridad en sus multiformes concreciones. De manera que la Iglesia no puede ni podría en modo alguno renunciar a su misión, a riesgo de ir en contra de su misma identidad. Por tanto, y precisamente en el horizonte de esta su única y a la vez pluriforme misión salvífica (necesariamente dirigida a procurar el encuentro de cada hombre de todo tiempo y lugar con el misterio de Cristo), están comprendidos el significado y las funciones, distintas y a la vez convergentes, del discernimiento y del diálogo.

*El discernimiento*¹³, en primer lugar, no es otro que el método —de por sí esencialmente teológico en cuanto ejercitado en Cristo bajo la guía del Espíritu Santo— a través del cual la Iglesia, a la luz del misterio de la salvación de la que es por gracia guardiana y dispensadora, lee la historia para ejercer con incisiva eficacia su misión de salvación del mundo. El texto mismo de *Gaudium et spes* es, en tal sentido, más que explícito: por ejemplo, cuando, al comienzo de la «Exposición introductoria», afirma que es precisamente con el fin de ejercitar su específico *munus* —«*opus ipsius continuare Christi, qui in mundum venit ut testimonium perhiberet veritati, ut salvaret non ut iudicaret*» (n. 4)— como la Iglesia considera su propio e inalienable *officium* «*per omne tempus signa temporum perscrutandi et sub Evangelii luce interpretandi*» (n. 5). El discernimiento, por tanto, se desarrolla en el interior del *munus missionis*¹⁴ y a éste se dirige en última instancia, en el

13. Cfr. sobre el tema en general, A. BARRUFFO, *Discernimento*, en *Nuovo dizionario di spiritualità*, a cargo de S. DE FIORES-T. GOFFI, Roma 31982, 419-430; R. FISICHELLA, *Discernimento*, en *Enciclopedia di pastorale. 1. Fondamenti*, a cargo de C. FLORISTÁN-J.J. TAMAYO, Ciudad del Vaticano 1999, pp. 275-278; W. KASPER, *Discernimento dello Spirito e degli spiriti come modello di «intelligenza ecclesiale»*, en *Dilexit Ecclesiam*, Roma 1999, pp. 663-694; en particular, sobre el aspecto bíblico, cfr. R. FABRIS, *Discernimento ecclesiale e dono dello Spirito negli Atti*, en «Servizio della Parola» (191/1987) 19-24; S. LANZA, *Come Paolo esercita il discernimento e invita i cristiani a fare altrettanto*, en «Servizio della Parola» (191/1987) 24-30; U. VANNI, *Discernimento e comunità negli scritti giovannei*, en «Servizio della Parola» (191/1987) 31-37.

14. Dos textos de *Gaudium et spes*, en particular, ilustran el significado de la tarea y del método de discernimiento en referencia a la misión de la Iglesia: «*Populus Dei, fide motus, qua credit se a Spiritu Domini duci qui replet orbem terrarum, in eventibus, exigentiis atque optatis, quorum una cum ceteris nostrae aetatis hominibus partem habet, quatenus in illis sint vera signa praesentiae vel consilii Dei, discernere satagit. Fides enim omnia novo lumine illustrat et divinum propositum de integra hominis vocatione manifestat, ideoque ad solutiones plene humanas mentem dirigit*» (GS 11); «*Totius Populi Dei est, praesertim pastorum et theologorum, adiuvante Spiritu Sancto, varias loquelas nostri temporis auscultare, discernere et interpretari easque sub lumine verbi divini diiudicare, ut revelata Veritas semper penitus percipi, melius intelligi aptiusque proponere possit*» (GS 44). Entre ambos pasajes se pone de relieve la perspectiva pneumatológica en la que se comprende y ejercita el discernimiento. El primero

respeto, rectamente entendido, de la justa autonomía de las realidades temporales (cfr. GS 36).

El diálogo, por su parte, designa la modalidad de las relaciones que la Iglesia pretende mantener con el mundo. Pero no se trata de un diálogo cualquiera y, por decirlo así, escindido de la organicidad vital de la misión salvífica de la Iglesia. Éste, más bien, es expresión de esa misión, y tiende en definitiva a esa misión¹⁵. Es —como le gus-

está más dirigido a ilustrar la realización de la misión de la Iglesia, en relación con la promoción integral del hombre; el segundo, a ilustrar la modalidad de expresión del anuncio específico de la verdad de Cristo en la situación cultural de nuestro tiempo. Ambos perfiles, en su distinción, son especificaciones esenciales del discernimiento. En este contexto se debe leer la noción conciliar de «signos de los tiempos» (cfr. F. HOUTART, *Les aspects sociologiques des «signes du temps»*, en Y.M.-J. CONGAR-M. PEUCHMAURD [dirs.], *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale «Gaudium et Spes»*, t. 2, París 1967, pp. 171-204; M.-D. CHENU, *Les signes des temps. Réflexion théologique*, en *ibid.*, pp. 205-225; ID., *Los signos de los tiempos*, en E. GIAMMANCHERI [a cargo de], *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 1966, pp. 85-102; C. BOFF, *Segni dei tempi*, Roma 1983, pp. 43-120; R. FISICHELLA, *Segni dei tempi*, en R. LATOURELLE-R. FISICHELLA, *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi 1990, pp. 1.107-1.115), en la óptica descrita por P. Valadier: «Ne chercherons-nous pas des signes de Dieu dans l'histoire, mais tenterons-nous de discerner dans les événements de notre actualité à quoi la liberté divine sollicite notre propre liberté. (...) C'est pourquoi nous dirons que des signes des temps ne sont signes de Dieu que parce que, à travers eux, la liberté divine sollicite nos libertés humaines (...) ici, et comme toujours, "l'action" de Dieu consiste à susciter la liberté de l'homme et à l'inviter à vouloir être créatrice», *Signes des temps, signes de Dieu?*, «Études» 335 (1971) 276-277.

15. En el magisterio postconciliar, todo esto está aclarado y profundizado límpidamente en *Redemptoris missio*: «El diálogo interreligioso es parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. Entendido como método y medio para un conocimiento y un enriquecimiento recíproco, no se contraponen con la misión *ad gentes*, más bien tiene especiales vínculos con ésta, de la que es una expresión. (...) Urge, en efecto, que estos dos elementos mantengan su ligazón íntima y, al mismo tiempo, su distinción, para que no sean confundidos, ni instrumentalizados, ni juzgados equivalentes, como si fuesen intercambiables» (n. 55). También interesa el documento promulgado conjuntamente por la Congregación para la Evangelización de los Pueblos y por el Pontificio Consejo para el Diálogo entre las Religiones, *Diálogo y anuncio* (1991). Es muy importante, finalmente, la puntualización de Juan Pablo II en *Novo millennio ineunte*: «La Iglesia, por tanto, no se puede sustraer a la actividad misionera hacia los pueblos, y permanece como tarea prioritaria de la *missio ad gentes* el anuncio de que es en Cristo, "Vía, Verdad y Vida" (Jn 14, 6), donde los hombres encuentran la salvación. El diálogo interreligioso "no puede simplemente sustituir el anuncio, pero queda orientado hacia el anuncio". El deber misionero, por otra parte, no nos impide acudir al diálogo *íntimamente dispuestos a la escucha*. Sabemos, en efecto, que, ante al misterio de gracia infinitamente rico en dimensiones y en implicaciones para la vida y la historia del hombre, la Iglesia no terminará nunca de escrutar, contando con la ayuda del Paráclito, el Espíritu de verdad (cfr. Jn 14, 17), al que justamente compete llevarla a la "plenitud de la verdad" (cfr. Jn 16, 13). Este principio está en la base no sólo de la inalcanzable profundización teológica de la verdad cristiana, sino también del diálogo cristiano con las filosofías, las culturas, las religiones. No es inusual que el Espíritu de Dios, que "sopla donde quiere" (Jn 3, 8), suscite en la experiencia humana universal, a pesar de sus múltiples contradicciones, signos de su presencia, que ayudan a los mismos discípulos de Cristo a comprender más profundamente el mensaje del que son portadores» (n. 56).

taba decir a Pablo VI¹⁶— un diálogo de salvación, *colloquium salutis*: de manera que, el misterio de la salvación, una vez acogido, aporta savia vital y una forma de expresión; y dirige su ejercicio mismo a la salvación (don de Cristo siempre de nuevo ofrecido en su Espíritu), en el respeto de la libertad de conciencia del propio interlocutor (cfr. *Dignitatis humanae*), y con la valoración apropiada y diversificada de los distintos niveles del ser y del obrar humano a propósito de los cuales se ejercita. El diálogo, por tanto, siempre presupone y nunca puede prescindir del discernimiento (entendido en la forma rigurosamente teológica de la que antes he hablado). También en este caso, el tenor de *Gaudium et spes* es claro: «El Concilio, testimoniando y proponiendo la fe del entero Pueblo de Dios, congregado por Cristo, no puede dar prueba más elocuente de su solidaridad, respeto y amor en relación con la entera familia humana, dentro de la que está insertado, que el instaurar con ésta un diálogo sobre los diversos problemas (...), llevando la luz que proviene del Evangelio, y poniendo a disposición de los hombres las energías de salvación que la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo, recibe de su fundador» (n. 3).

A mi parecer, los reduccionismos y los integristas que, desde orillas opuestas, han atormentado durante mucho tiempo la recepción conciliar han tenido frecuentemente su penúltima raíz en la desconexión teórica y práctica entre misión, discernimiento y diálogo. La perspectiva más madura y equilibrada que hoy se va perfilando, y de la que es testimonio *Novo millennio ineunte*, se puede nutrir y construir sólo a partir de una nueva articulación orgánica y lúcida en la conciencia y en la práctica cristiana. En este marco, por lo demás, se disecciona, en su contenido teológico preciso y en su considerable alcance práctico, la afirmación de *Gaudium et spes* 44, según la cual «así como es importante para el mundo que éste reconozca a la Iglesia como realidad social en la historia y como su fermento, así también la Igle-

16. PABLO VI, *Ecclesiam suam*, en EV/2, 163-210, en particular, los nn. 60-123: «El deber connatural al patrimonio recibido de Cristo es la difusión, es la oferta, es el anuncio (...), el mandato último de Cristo a sus Apóstoles. Éstos, en el nombre mismo de “Apóstoles”, definen la misión propia e indeclinable. Nosotros daremos a este impulso interior de caridad, el nombre, hoy convertido en común, de diálogo» (n. 66); «La Iglesia debe acercarse a dialogar con el mundo en que se encuentra viviendo. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace coloquio» (n. 67); «Hace falta que tengamos siempre presente esta inefable y realísima relación de diálogo, que nos es ofrecido y establecido por Dios Padre, mediante Cristo, en el Espíritu Santo, para comprender qué tipo de relación debemos tratar nosotros, es decir la Iglesia, de instaurar y de promover con la humanidad. El *diálogo de la salvación* fue espontáneamente abierto por iniciativa divina: “Él (Dios) nos ha amado primero”: nos tocará a nosotros tomar la iniciativa para extender a los hombres el mismo diálogo, sin esperar a ser llamados» (nn. 73-74). También en *Gaudium et spes* junto a la categoría de *dialogus* se hace uso del concepto de *colloquium*, cfr. A. GUERRA, «*Gaudium et spes*: diálogo con el mundo moderno», «Revista de espiritualidad» 48 (1989) 389.

sia no ignora cuanto ha recibido de la historia y del desarrollo del género humano». Una afirmación que *Novo millennio ineunte* retoma e interpreta lúcidamente, desde una perspectiva que resulta hoy de candente actualidad: bien sea respecto de la modernidad y de su efecto posmoderno, bien sea respecto de las culturas y de las religiones¹⁷. El horizonte teológico de dicha cuestión consiste, evidentemente, en una correcta conexión entre el plan trinitario universal de salvación que ya abarca, «*modo Deo cognito*» (cfr. GS 22), a toda la humanidad, y la realidad inequívoca de la Iglesia como *universale sacramentum salutis et unitatis*, salvación escatológicamente dada en Cristo¹⁸.

d) De cuanto se ha dicho —cuarto punto— emerge *la centralidad de la cuestión del discernimiento* del tiempo presente. Me parece oportuno decir unas palabras sobre esta centralidad, porque, en realidad hoy aparece, por muchos motivos, la más descuidada, ampliamente atraída la atención hacia las cuestiones de la misión y del diálogo, o hacia una presunta dialéctica de éstas. ¿Qué significa, en efecto, y en base a qué criterios metodológicos se ejercita el discernimiento teológico del tiempo presente? *Gaudium et spes* hace uso del discernimiento *in actu exercito* más que *in actu signato*. Y ofrece una clave de lectura que, dicho sintéticamente, es la de *una antropología cristocéntrica y, si se quiere, también trinitaria*¹⁹. Pero permanece todavía ligada a una perspectiva bastante estática, que confronta el dato teológico de la antropología cristiana de siempre con las instancias emergentes en la experiencia contemporánea. Por esto, el Sínodo del 85 da en el blanco cuando afirma: «Nos parece que en las dificultades actuales, Dios quiere enseñarnos más profundamente el valor, la importancia y la centralidad de la cruz de Jesucristo. Por ello, *la relación entre la historia humana y la historia de la salvación se explica a la luz del misterio pascual*. (...) Desde esta perspectiva pascual, que afirma la unidad de la cruz y de la resurrección, se descubre el verdadero y el falso significado del llamado “aggiornamento” (“poner al día”). Se excluye una fá-

17. «¿No ha sido quizás con esta humilde y fiel apertura como el Concilio Vaticano II se ha comprometido a leer los “signos de los tiempos?” (cfr. GS 4). También realizando un laborioso y vigilante *discernimiento*, para captar los “verdaderos signos de la presencia o del plan de Dios” (GS 11), la Iglesia reconoce que no sólo ha dado, sino que también ha “recibido de la historia y del desarrollo del género humano” (GS 44). El Concilio ha inaugurado esta actitud de *apertura* y a la vez de atento *discernimiento* también frente a las demás religiones. Nos toca a nosotros seguir la enseñanza y la huella con gran fidelidad» (*Nmi* 56).

18. He tratado de desarrollar esta perspectiva en *Per un'ermeneutica cristologica-trinitaria del pluralismo delle religioni*, en AA.VV., *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, M. CROCIATA (a cargo de), Milano 2000, 45-72.

19. Para una valoración global de esta perspectiva determinante, que profundiza la rica recepción del Concilio, véase A. SCOLA, «*Gaudium et spes*»: *Dialogo e discernimento*, cit., «Antropología cristocéntrica», 92-102 (con amplia bibliografía).

cil adaptación, que podría llevar a la secularización de la Iglesia. Se excluye también una inamovible cerrazón de la comunidad de los fieles en sí misma. Se afirma, en cambio, la apertura misionera para la salvación integral del mundo» (D. 2-3)²⁰.

La puntualización es importante; aún más, decisiva. No pretende sólo desideologizar una cierta lectura ingenuamente optimista y progresiva de la relación Iglesia-mundo, sino, sobre todo, señalar el acontecimiento pascual de Cristo como clave teológica de actuación para un auténtico discernimiento teológico de la historia²¹. Y el acontecimiento pascual es, intrínsecamente, cruz y resurrección, juicio y gracia. Se ha olvidado demasiado, o infravalorado la fuerza del pecado y la presencia del príncipe de este mundo en la historia humana, —como reacción, sin duda, a una visión principalmente hamartiocéntrica de un cierto pasado—. Y, sin embargo, si es verdad, como se ha mostrado²², que el acontecimiento pascual está en el centro de la enseñanza conciliar —bajo la perspectiva de la descripción de la revelación, de la economía sacramental, del misterio de la salvación y de la Iglesia— es también verdad que el Concilio no trata *ex professo* del acontecimiento pascual como dinámica de realización bien sea de la vida de la Iglesia o bien sea de su misión. Esto, con toda probabilidad, es una de las tareas más urgentes que nos esperan.

e) La alusión a la relación entre la historia humana y la historia de la salvación a la luz del misterio pascual nos lleva al último punto de esta primera parte de nuestro recorrido: el *horizonte* intrínsecamente

20. Juan Pablo II ha tenido ocasión de hacer hincapié en esto, durante la *Commemoración de la Constitución «Gaudium et spes»*: «Justamente el íntimo conocimiento de la génesis de *Gaudium et spes* me ha permitido apreciar a fondo el valor profético y asumir ampliamente los contenidos en mi magisterio desde la primera encíclica, *Redemptor hominis*. En ésta, recogiendo la herencia de la constitución conciliar, quise dejar claro que la naturaleza y el destino de la humanidad y del mundo no se revelan definitivamente si no es a la luz de Cristo Crucificado y Resucitado» (8.11.1995).

21. La cuestión de la teología de la historia como suposición natural y necesaria y contexto de una pertinente comprensión y actuación de la identidad y de la misión de la Iglesia es, con toda probabilidad, una de las adquisiciones más importantes del Vaticano II (cfr., por ej., E. CATTANEO [ed.], *Il concilio vent'anni dopo, 2. L'ingresso della categoria «storia»*, Roma 1985). Para una argumentación panorámica, cfr. M. IMPERATORI, *H.U. von Balthasar: una teologia drammatica della storia. Per un discernimento dialogico nella modernità*, Milano 2001; y además, G. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, EDB, Bologna 2001; según una perspectiva filosófica, M. MANTOVANI, *Sulle vie del tempo. Un confronto filosofico sulla storia e sulla libertà*, LAS, Roma 2002 (en particular, parte III: *Considerazioni teoretiche sulla storia e sulla libertà*, 255-336).

22. Una lectura determinante de las cuatro Constituciones conciliares desde esta perspectiva se ve en C. HENNECKE, *Die Wirklichkeit der Welt erbellen. Ein ökumenisches Gespräch mit Dietrich Bonhoeffer über die ekklesiologischen Perspektiven der Moralverkündigung*, Bonifatius, Paderborn 1997, en particular: Erster TEIL, *Elemente eines theologischen Paradigmenwechsels in den Hauptdokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 29-146.

escatológico en el que está situada y comprendida la relación entre la Iglesia y el mundo, en la necesaria dialéctica —para la misión de la Iglesia en el mundo y a favor de éste— entre el «ya» y el «todavía no» de la salvación. Esta cuestión es fundamental, bien sea para la comprensión del significado y de la modalidad realizadora de la misión de la Iglesia, bien sea para la autocomprensión del mundo, en la consistencia propia y en el destino último de las realidades temporales en que éste se explica y se articula. Podríamos formular esta cuestión en los términos de la relación entre la salvación *en* la historia y la salvación *de* la historia²³.

A propósito de esto, me parece esencial recordar la verdad teológica básica que ilumina toda la misión de la Iglesia en su relación con el mundo: el horizonte de lo creado y de la existencia terrena no agota el anhelo del hombre ni la espera del cristiano. Y por tanto, el empeño en lo temporal no puede ser absolutizado. En efecto, no sólo todo es *de* Dios, sino que todo es también *para* Dios: y sólo así es auténticamente también *del hombre y para el hombre*. Además, según el Nuevo Testamento, a la luz del acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo —que se completa con la ascensión al seno del Padre y la efusión del Espíritu Santo—, la relación del hombre con el cosmos y con el cumplimiento de la historia no está vista sólo como un crecimiento *desde abajo*, por medio del compromiso humano animado por el Espíritu Santo que se sitúa en prolongación de la encarnación del Hijo de Dios; también está visto como una llegada gratuita *desde lo alto*, un descenso desde Dios, como muestra, por ejemplo, el *Apocalipsis* (21, 2).

La historia, entonces, se cumple más allá de sí misma, en Dios: *es una gran pascua aquella que la historia humana y el mundo entero creado son llamados a vivir por la gracia*. En ésta, la historia se sitúa dentro de la dinámica de la entrega trinitaria vivida desde el Padre respecto al Hijo y desde el Hijo respecto al Padre, en la luz y en la divina energía agápica del Espíritu Santo. Y esto es bien comprensible si es verdad, como lo es, que el Hijo de Dios se ha hecho carne y ha muerto en la cruz para atraer a todos hacia Él (cfr. Jn 12, 32) para recapitular todo en Él (cfr. Ef 1, 10) y conducir así a los hombres (y, en ellos y con ellos, a cada realidad creada) hacia el seno del Padre, pasando precisamente

23. Me permito referirme a algunos ensayos en los que he reflexionado sobre esta temática: *Antropologia teologica e agire umano nel mondo nella «Gaudium et spes»*, cit.; *Il Cristo crocifisso e abbandonato. Redenzione della libertà e nuova creazione*, en ATI, *Futuro del cosmo, futuro dell'uomo*, S. Mutarore (a cargo de), Padova 1997, 191-232; *Storia della salvezza e salvezza della storia. L'evento trinitario del Crocifisso/Risorto*, en proceso de publicación en las Actas del Congreso de Fátima, «Mysterium Redemptionis», organizado por la Universidad Católica de Portugal, Fátima, del 9 al 12 de mayo de 2001.

a través de su pascua de muerte y de resurrección. Tal es el cumplimiento de la historia en Dios.

No se puede, por tanto, contraponer escatologismo y encarnacionismo; no se puede huir del mundo, pero tampoco se puede reducir la fe al compromiso en el mundo: se da un equilibrio difícil pero liberador hecho *de apertura y espera frente al advenimiento definitivo de Dios en Cristo en su parusía* y —al mismo tiempo e inescindiblemente— hecho *de encarnación concreta y «juiciosa» de la energía humanizante que emerge del acontecimiento de la salvación en la realidad histórica.*

Vienen a la mente, desde esta perspectiva, las palabras de Juan Pablo II: «Debemos pensar en la realidad del “otro mundo” con las categorías del redescubrimiento de una nueva y perfecta intersubjetividad de todos. De este modo, esa realidad significa el verdadero y definitivo cumplimiento de la subjetividad humana y, desde esta base, el definitivo cumplimiento del significado del cuerpo (...). Se puede decir que así *la realidad escatológica se hará fuente de la perfecta actuación del orden trinitario en el mundo creado de las personas*»²⁴. La salvación definitiva de la historia consiste en la perfecta realización en el seno del Padre —cumplida en Cristo gracias al don del Espíritu— de la persona humana en su vocación para la comunión, en Dios Trinidad y con los otros, en un mundo radicalmente renovado. La verdad de la salvación cristiana contempla, por tanto, *la resurrección de la carne* junto con «*cielos nuevos y tierra nueva*» (cfr. Ap 21, 1)²⁵. Hoy como ayer —en un clima cultural y espiritual en el que se desdibujan los contornos personales de la esperanza en la vida definitiva— se trata de una verdad escandalosa, pero que es elemento integrante de la fe en Jesucristo crucificado y resucitado, y como tal se testimonia y anuncia.

Todos los puntos recordados hasta aquí, en su organicidad prospectiva y propositiva, son felizmente resumidos por Juan Pablo II al inicio del III capítulo de la *Novo millennio ineunte*, donde se afirma: «No, no nos salvará una fórmula, sino una Persona, y la certeza que ella nos infunde: *¡Yo estoy con vosotros!*» (n. 29). Es a partir y en el interior de la participación de gracia en el acontecimiento de Jesucristo, aquí-hoy-para nosotros, como la Iglesia realiza su identidad —que es a la vez misión— de *sacramentum salutis et unitatis*. Sólo de este centro vivo y palpitante puede brotar el programa concreto de su presencia y acción en el mundo. Continúa el Papa: «No se trata de inventar

24. JUAN PABLO II, *Uomo e donna li credò. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1985, 271.

25. Como aclara incisivamente el *Catecismo de la Iglesia Católica*: «El Credo cristiano... culmina en la proclamación de la resurrección de los muertos al final de los tiempos y en la vida eterna» (988).

un “nuevo programa”. El programa ya está: es el de siempre, recogido por el Evangelio y por la Tradición viva. Este programa —y este es el punto que me parece decisivo subrayar en sus palabras— *encuentra su centro, en última instancia, en Cristo mismo, para conocerle, amarle, imitarle, para vivir en él la vida trinitaria, y transformar con él la historia hasta su cumplimiento en la Jerusalén celeste*» (*ibid.*).

Vivir en Cristo la vida trinitaria para transformar la historia hasta su cumplimiento: ésta es la relación Iglesia-mundo desde una perspectiva cristiana.

2. POR UNA LECTURA TEOLÓGICA DE LA TRANSICIÓN EPOCAL CONTEMPORÁNEA

Ahora diré tan sólo unas palabras, como ya anuncié, sobre la segunda parte de nuestro recorrido: *¿Por dónde y hacia dónde va, hoy, la historia humana?* La llamada a vivir en Cristo la vida trinitaria como promesa de salvación cierta para el mundo, está, en efecto, necesariamente mediada —como se ha intentado mostrar— por el discernimiento del tiempo presente y, a la luz de éste, por el coraje, por la franqueza («parresia»), y por la paciencia misericordiosa de un intenso, convencido y apasionado *colloquium salutis*.

Mientras tanto, me parece importante reconocer la conciencia profética (que permanece como una adquisición inamisible) mostrada al respecto por el Concilio: «La humanidad vive hoy *un periodo nuevo de su historia*, caracterizado por profundos y rápidos cambios que progresivamente se extienden al universo entero. (...) Es *una verdadera transformación social y cultural*» (cfr. GS 4), que parece tener su origen en la transición «de una concepción bastante estática del orden de la realidad a una concepción más dinámica y evolutiva, de la que surge un formidable conjunto de nuevos problemas, que reclaman análisis y síntesis nuevas» (GS 5). Es, sin duda, verdadero cuanto dice el Sínodo del 85: «Las señales de nuestro tiempo (¡y desde entonces sólo han pasado casi otros veinte años, llenos de enormes transformaciones!) son en parte distintas de aquellas del tiempo del Concilio, con problemas y angustias mayores» (D. 1). Pero estas señales nuevas —algunas de las cuales fueron imprevisibles—, y los hechos que las han acompañado (desde la caída de las ideologías a la de los muros, desde la explosión del pluralismo religioso al atentado de las Torres Gemelas, desde los desarrollos acelerados de la biotecnología a los horizontes de la informatización del futuro), no hacen otra cosa, en realidad, que subrayar la profundidad y las consecuencias precisamente de esta transición epocal que hoy vive la humanidad, situando a la Igle-

sia ante una responsabilidad frente al mundo, quizá más urgente y decisiva que nunca para el futuro mismo de la historia humana.

En efecto, dicho en apretada síntesis, nos encontramos viviendo una transición de época que sin duda nos toca más de cerca al mundo occidental, ya que proviene de su interior, pero que al mismo tiempo tiene una repercusión necesariamente universal: *el fin de la modernidad*²⁶. Esto significa, para bien y para mal, la conclusión de una época en la que se ha experimentado un modelo de humanismo centrado en la afirmación del sujeto-hombre en contraposición casi programática con la alteridad, fuese ésta la de Dios, la de otro hombre, o incluso la de la naturaleza, tanto a nivel individual como colectivo. Para mal, este proyecto, en su absolutización inmanentista, ha dado lugar a la implosión nihilista del sujeto sobre sí mismo, a las tragedias de los totalitarismos, al desastre ecológico, y a la vez, como paradigma epocal de su destino, a la llamada «muerte de Dios», que manifiesta la crisis radical del hombre. A pesar de todo, también este proyecto se aplicó para bien —como reconocen el Concilio mismo y Juan Pablo II— allí donde, sobre la base de la raíz inalienable y también cristiana de la civilización occidental, ha madurado la conciencia de la dignidad, de los derechos y de la libertad de la persona. En cualquier caso, esta época se está derrumbando y, entre los escombros, deja un gran espacio abierto que aguarda a la siguiente.

Asistimos, así, al dibujarse en el horizonte de la historia humana de una ciudad planetaria que crece y se configura según ritmos y vectores que a menudo parecen tener una fuerza propulsora inmanente e imparable y, como tales, casi independientes de la libertad humana. Y más aún, resurge de modo urgente la consabida exigencia —de la que decir vital es decir poco—, de gobernar y dirigir tales dinámicas; porque la aldea global, con todos sus aspectos propios y diferenciales, permanece —aún más, se convierte— como el espacio del hombre y para el hombre. Con este trasfondo, los desafíos que se presentan son, me parece, sobre todo tres:

— Ante todo, está el desafío del *sentido mismo del ser-hombre*, desde el momento en que la frontera y la relación entre *naturaleza, técnica y moral* —ser, poder ser y deber ser—, como muestra por ejemplo el reciente e inquietante ensayo de Umberto Galimberti, *Psique y Tecne*²⁷, se han vuelto problemáticas hasta llegar a la ruptura, e interpelan decisivamente la responsabilidad personal y colectiva;

26. Me permito referirme al respecto a mi obra *La crisi spirituale dell'Europa: una sfida per la fede cristiana*, en «Nuova Umanità» 14, 84 (1992) 17-36; cfr. también G.M. ZANGHÌ, *Quale uomo per il terzo millennio?*, en «Nuova Umanità» 23, 134 (2001/2) 247-277.

27. U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano 1999.

— en segundo lugar, el desafío de la comprensión y de la gestión del *pluralismo* y de las *diferencias* que éste comporta a todos los niveles: de pensamiento, de opción moral, de cultura, de adhesión religiosa y de filosofía del desarrollo humano y social²⁸;

— en tercer lugar, el desafío de la globalización, entendiendo este término en un significado más amplio y profundo que el meramente económico: como la entrada imparable de la historia en una nueva época, la de la mundialización del destino de la humanidad.

Por usar tres «palabras-síntesis»: el desafío del *sentido* y de la *verdad*; el desafío del *otro* y de la *relación*; el desafío del *uno* y de la *multiplicidad* (el uno no entendido como uniformización hacia abajo, sino como sinfonía de los distintos, que tiende hacia arriba). Se trata, vistos de cerca, de tres desafíos que ya estaban presentes, y como tales afrontados, en *Gaudium et spes*, pero que hoy se han agudizado, exhibiendo toda la carga de conflictividad (moral, social e internacional) en que pueden convertirse y, en consecuencia, la necesidad de acometerlos de manera radical y creativa. Esto se ajusta precisamente a la perspectiva antropológica diseñada por el Concilio, pero ahondada en su raíz y propuesta en toda su potencialidad de explicar nuevos paradigmas en orden a interpretar y regir los dinamismos propiciados, justamente, por tales desafíos.

3. LA MISIÓN DE LA IGLESIA EN EL MUNDO AL INICIO DEL TERCER MILENIO SEGÚN LA PERSPECTIVA DE *NOVO MILLENNIO INEUNTE*

¿Qué significan estos desafíos del mundo y al mundo para la Iglesia, en el alba del nuevo milenio? Volvemos así, en esta brevísima tercera parte de nuestro recorrido, a las indicaciones que Juan Pablo II, actualizando las enseñanzas del Concilio, nos propone en *Novo millennio ineunte*. Me gusta reconducirlas a tres palabras clave que ritman el itinerario trazado en la Carta apostólica: *fe, comunión e imaginación de la caridad*. Éstas, me parece, diseñan el estilo existencial de una presencia consciente y madura de los discípulos de Cristo, como comunidad y como individuos, en el mundo contemporáneo.

a) La *fe*, por encima de todo. Es ésta, bien vista, el verdadero *leitmotiv* de la Carta, recogido en la invitación «*duc in altum*», que la en-

28. Como ha notado el card. J. Ratzinger es éste el desafío principal de nuestro tiempo: «El perenne anuncio misionero de la Iglesia está hoy en peligro por teorías de tipo relativista, que pretenden justificar el pluralismo religioso, no sólo *de facto* sino también *de iure* (o *de principio*)», *La fede e la teologia ai giorni nostri*, en «L'Osservatore Romano» 4 (27/10/1996).

cuadra. «Consentid al Sucesor de Pedro, en este inicio de milenio —escribe el Papa— que invite a toda la Iglesia a este *acto de fe*» (n. 38). El nombre de la fe hoy es: mirar a Cristo, para discernir en Él; y, juntamente, *cómo* ser aquí y ahora discípulos suyos en el mundo. Así lo ha expresado de modo incisivo y eficaz el teólogo Pierangelo Sequeri: «No se puede estar toda la vida en tierra firme. Un buen día hace falta remar mar adentro. (...) “Rema mar adentro”, dice el sucesor de Pedro a la Iglesia, dirigiéndola más allá del umbral humano de la esperanza. (...) La irradiación de aquella palabra originaria del Señor está tomando una extraña fuerza en la Iglesia de hoy. Es como si resonara algo especial en el inconsciente eclesial de la fe, algo que adopta la forma de una llamada que dice relación exactamente con esta hora de la historia. (...) Llega el momento —y es ahora— en el que debemos readaptarnos pura y simplemente a la fe con toda franqueza. Sobre la palabra del Señor, simplemente. (...) Soltar amarras y remar mar adentro de nuevo»²⁹.

Sólo este *acto de fe* puede permitir a la Iglesia —como ha escrito recientemente el cardenal Ratzinger— efectuar a fondo *ese salto hacia el presente* que hasta ahora no ha realizado del todo³⁰. Porque es en el presente, en este presente, donde Dios viene al encuentro de la Iglesia y de la humanidad. Vivir la fe significa abrirse de hecho, y concretamente, *al advenimiento de Dios en Cristo* dentro de la propia existencia, y en todas sus dimensiones, para anunciarlo y testimoniarlo al mundo.

Remar mar adentro, escuchar lo que el Espíritu Santo dice a la Iglesia, encaminarse, purificar la memoria, hacerse centinela de la mañana, no mirar atrás, contemplar el semblante de Cristo, abrirse a la acción del Espíritu Santo, reconocer la presencia de Cristo, vocación universal a la santidad y exigencia alta en la vida cristiana ordinaria, recuperar el gusto por la oración, primacía de la gracia y *lectio divina*, centralidad de la Eucaristía y redescubrimiento del sacramento de la reconciliación...: todo el contenido de los tres primeros capítulos de *Novo millennio ineunte* está encuadrado, iluminado y visto como expresión concreta y comunitaria de apertura en la fe al advenimiento de Dios.

b) *La comunión*, en segundo lugar. Con síntesis incisiva escribía ya el Sínodo del 85: «*La Iglesia como comunión es sacramento para la salvación del mundo*» (D. 1). No es mi intención ni es éste, por otra

29. *Prendere il largo sulla sua Parola. Scelta dei momenti decisivi*, en «L'Avvenire», 15/09/01; del mismo Sequeri, véase la teología del acto de fe, desde una perspectiva teológico-fundamental, pero a la vez en su relevancia antropológica y eclesiológica, propuesta lúcidamente en *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996.

30. J. RATZINGER, *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio, in colloquio con P. Seewald*, Cinisello Balsamo 2001, p. 23.

parte, el lugar para detenerme en la eclesiología de la comunión *quae talis*. Más bien, y referido a nuestro específico interés, es esencial subrayar con fuerza la centralidad del significado —bajo la perspectiva del método y del conjunto de la propuesta— que reviste la comunión eclesial como lugar e instrumento de realización antropológica para la transición cultural hoy en curso³¹. En *Novo millennio ineunte*, con vigor inusitado, subraya Juan Pablo II que *la Iglesia está hoy llamada de forma determinada a hacerse lo que ya es por don de gracia: la comunión*. Es necesario evitar el riesgo sutil, pero mortífero, de dar por presu- puesta esta invitación urgente de Juan Pablo II y pasar con un vistazo superficial los nn. 42 a 47 de la Carta. La tarea es teológica, eclesiológica y antropológica a la vez: está en juego la verdad misma de la definición conciliar de la Iglesia como sacramento, en Cristo, de la unión con Dios y de la unidad del género humano (cfr. LG 1). Al menos tres datos llaman la atención:

— En primer lugar, la *koinonia* cristiana —en su realidad a la vez teológica y antropológica— se propone por sí misma como señal que anuncia el éxodo de la crisis epocal de sentido, de deseo y de orientación de nuestro tiempo. La *koinonia*, en efecto, es la historización del sentido, del encuentro y del proyecto, que no simplemente reenvía a lo trascendente, ni lo agota en lo inmanente, sino que es el suceso *entre* los hombres como acontecimiento de gracia por y de la libertad en la apertura comunitaria al advenimiento del Dios siempre más grande en Cristo. Aquí es donde se juega *la instancia cultural decisiva de nuestro tiempo*. Ésta, con una terminología diferenciada, se define como: antropología relacional, cuidado del otro, co-humanidad, reconocimiento, reciprocidad, ética de la entrega, etc. Por usar un lenguaje filosófico fuerte, es la perspectiva de la *relación con el O(o)tro como constitutiva del yo*. Y es obvio que tal exigencia antropológica o bien encuentra, a la vez, espacio y expresión en una refundación de la sociedad civil para dar un aire nuevo también a la sociedad política —a nivel nacional y transnacional— o bien se ha frustrado desde su raíz con resultados que podemos prever catastróficos.

— En segundo lugar, la *koinonia* es definida por Juan Pablo II juntamente como *evento y pedagogía del Espíritu*. De esta manera se individualiza el déficit fundamental de la experimentación de la eclesiología conciliar en el postconcilio: es decir, el intento de dar forma y estruc-

31. He escrito algunas líneas sobre esta perspectiva en *Trinità e Chiesa. Una prospettiva teologico-pastorale*, en AA.VV., *Imaginer la théologie catholique. Mélanges offerts à Ghislain Lafont*, Studia Anselmiana, Roma 2000, 393-412, y en *Sul concetto e il luogo di un'antropologia trinitaria*, en *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, a cargo de P. Coda-L. Zák, Roma 1998, 123-135.

tura a la comunión de la Iglesia sin una adecuada *espiritualidad y metodología de comunión*³². Y es que la comunión, antes que nada, es acción del Espíritu y exige, desde el punto de vista antropológico, un reajuste de comportamientos, estilos de existencia, relaciones, estrategias y finalidad. Por esto, la Carta deja claro que es necesario «hacer de la Iglesia *la casa y la escuela de la comunión*», promoviendo «una espiritualidad de la comunión, haciéndola emerger como principio educativo en todos los lugares donde se plasman el hombre y el cristiano» (n. 43).

— Y es justamente esta pedagogía de la comunión la que puede relanzar —y este es el tercer dato— la *historización de la comunión* en los ámbitos e instrumentos de comunión previstos por el Concilio. Es necesario tomarse en serio la advertencia del Papa: «No nos hagamos ilusiones: sin este camino espiritual, de bien poco nos servirían los instrumentos exteriores de la comunión. Se convertirían en aparatos sin alma, en *máscaras de comunión* más que sus modos de expresión y de crecimiento» (n. 43). Es impensable, por ejemplo —determinándonos en nuestro interés preciso— que la Iglesia pueda anunciar y proponer una figura elevada e integral de la antropología y de la sociedad sin el testimonio de una vida eclesial radicalmente penetrada y fermentada por el *novum* de la existencia de Cristo, vivida comunitariamente en todas sus modalidades de expresión.

c) Finalmente, la Iglesia está llamada por el advenimiento de Dios en Cristo a una nueva «*imaginación de la caridad*» (cfr. n. 50). Con esta expresión, Juan Pablo II pretende recoger, a partir de su centro originador y propulsor, las múltiples expresiones del obrar de la comunidad eclesial en el mundo, sobre todo en su semblante laical. Lo que resulta significativo es justamente el énfasis feliz en la «imaginación de la caridad».

Ésta, en efecto, sitúa el empeño de la encarnación del Evangelio en la cultura y en la sociedad en el surco de la misma lógica de la fe como llamada a configurar, a través de la Iglesia, el advenimiento de Dios en el presente. Y, a fin de cuentas, la misma lógica de la fe que hace decir a *Gaudium et spes* que «el Verbo de Dios, por medio del que todo se ha creado, que se ha hecho carne y ha venido a habitar sobre la tierra de los hombres (...) nos revela “que Dios es caridad” (1 GV 4, 8), y a la vez nos enseña que la ley fundamental de la perfección hu-

32. Es lo que ha subrayado, varias veces, el card. J. Ratzinger, en particular en *Lectio-logia della Costituzione «Lumen Gentium»*, cit., «El Vaticano II quería claramente insertar y subordinar el discurso de la Iglesia al discurso de Dios, quería proponer una eclesiología en el sentido propiamente teo-lógico, pero la recepción del concilio ha descuidado hasta ahora esta característica cualificadora» (p. 67).

mana, y por ello también de la transformación del mundo, es el nuevo mandamiento de la caridad» (n. 38)³³.

Según esta lógica, las indicaciones que emergen de *Novo millennio ineunte* son sustancialmente dos. La primera, neta y precisa (casi una condensación del largo camino de la Iglesia postconciliar desde la *Populorum progressio* de Pablo VI pasando por el tema emblemático de la teología de la liberación hasta las encíclicas sociales de Juan Pablo II) resuena en la afirmación según la cual «en la persona de los pobres hay una presencia especial de Cristo que impone a la Iglesia una opción preferencial por ellos» (n. 49). Tan es así que la página de san Mateo del Juicio Final se ve no como «una mera invitación a la caridad», sino como «una página de cristología, que proyecta un haz de luz sobre el misterio de Cristo». Como consecuencia, es «sobre esta página, no menos que sobre la vertiente de la ortodoxia, como la Iglesia mide su fidelidad de Esposa de Cristo» (n. 49): se trata de una afirmación importante y rica en implicaciones teológicas y operativas.

La segunda indicación es precisamente aquella que gira sobre la «imaginación de la caridad», es decir, la necesidad de una creatividad de amplia y duradera inspiración, *de impronta carismática y profética*. *Imaginación*: debemos reconocer que la doctrina social de la Iglesia, en el momento actual, habitualmente permanece por desgracia simplemente descrita en los documentos y los manuales, pero encuentra escasa verificación en la experiencia y en los proyectos a nivel social, económico, político, salvo algunas experiencias significativas. También aquí —en lo social, en lo político, en lo económico y en los nuevos paradigmas culturales que los deben interpretar y orientar— debe regir la lógica de la fe, como radicalidad de opción evangélica en las intenciones, y como lucidez de innovación y de imaginación en las formas concretas, en una dinámica de diálogo abierto e inteligente. En realidad, los desafíos del hoy, como nos ha mostrado el 11 de septiembre y como nos muestran los vectores de desarrollo en todas las principales direcciones de búsqueda y experiencias en el ámbito de las ciencias y de las tecnologías, son enormemente comprometedores y afectan, tanto a lo microsocioal como a lo macrosocioal; aún más, a la identidad misma de la persona humana.

La comunidad cristiana, en todas sus manifestaciones, está llamada a construir ese objeto *también social* capaz de fermentar y orientar la historia de hoy³⁴. Esto comporta una expresión más inteligente y

33. Sobre el significado teológico de esta expresión, cfr. nuestra obra *Antropología teológica e agire umano nel mondo nella «Gaudium et Spes»*, cit.; y además *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Roma 1994.

34. Al respecto, *Christifideles laici* (1988) de Juan Pablo II, retomando la enseñanza conciliar, no sólo ha reafirmado que «el ser y el obrar en el mundo son para los fieles laicos

clarividente de las potencialidades culturales de la fe y de la experiencia cristiana. Pienso, por poner sólo algún ejemplo, en la *chance* que supone, en un contexto de mundialización, la universalidad de la Iglesia. Es un patrimonio de la humanidad; pero se ha hecho más dinámica, más visible, más constructiva, más profética. Del mismo modo, en lo que se refiere esa reserva de encuentro con Dios y de formación de las conciencias que constituyen las instituciones eclesíásticas: si permanecen ligadas a estructuras pastorales inventadas para otra época se arriesgan a volverse marginales y sin incidencia; urge hoy tener el coraje de reinventarlas con una decidida *conversión también pastoral*. «Si la sal pierde su sabor —diría Jesús—, ¿con qué se la sazonará?».

En una palabra: es necesario recuperar el gozoso conocimiento de que el hecho de ser miembros de la Iglesia asigna a los cristianos una responsabilidad específica e insustituible frente al mundo. Como escribe el Concilio, recordando la *Carta a Diogneto*, «*lo que el alma es en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo*» (LG 38). Y puesto que el Espíritu Santo mismo se define como «alma de la Iglesia» (cfr. LG 7), «los cristianos reciben de este mismo Espíritu la misión de realizar en el mundo una presencia tan vital como aquella que Él mismo lleva a cabo»³⁵. Se trata de confrontar, o más bien de sumergir el obrar humano, en cada una de sus formas, en el misterio pascual de Cristo, del cual y en el cual el Espíritu se difunde «sin medida»; sumergir en su gozosa memoria y en su ardiente espera: ésta es *la esperanza cristiana que se hace esperanza del mundo*.

Y desde el interior mismo de las actividades humanas, los cristianos, y entre ellos particularmente los laicos, están llamados a trabajar

una realidad no sólo antropológica y sociológica, sino también y específicamente teológica y eclesial». En su situación mundana, en efecto, Dios manifiesta su plan y comunica la particular vocación de «buscar el reino de Dios tratando las cosas temporales y ordenándolas según Dios» (n. 15), pero también ha subrayado que «el asociarse de los fieles laicos por motivos espirituales y apostólicos brota de variadas fuentes y se corresponde con exigencias diversas: explica, en efecto, la naturaleza social de la persona y obedece a la instancia de una más vasta e incisiva eficacia operativa. En realidad, la incidencia “cultural”, fuente y estímulo pero también fruto y signo de toda transformación del ambiente y de la sociedad, puede realizarse sólo con la acción no tanto de los individuos como de un “sujeto social”, o sea de un grupo, de una comunidad, de una asociación, de un movimiento. Esto es particularmente verdadero en el contexto de una sociedad plural y fragmentada —como es la actual en muchas partes del mundo— y frente a problemas que se han hecho enormemente complejos y difíciles» (n. 29). Sobre la importancia de una socialidad renovada evangélicamente, cfr. Actas de la XLIII Semana Social de los Católicos Italianos, *Quale società civile per l'Italia di domani?*, P.P. DONATI-S. ZAMAGNI (a cargo de), Il Mulino, Bologna 2000; y nuestra obra *Fede cristiana e società civile*, en «Nuova Umanità» 22, 127 (2000) 1-10; por poner un ejemplo concerniente al mundo de la economía, cfr. *Economia come impegno civile. Relazionalità, ben-essere ed economia di comunione*, L. BRUNI-V. PELLIGRA (a cargo de), Roma 2002.

35. CTI, *Themata selecta de Ecclesiologia*, cit., 3.4.

por la santificación del mundo. Su empeño actuará como fermento cuando, mediante el ejercicio de su función propia, y bajo la guía del espíritu evangélico, éstos contribuyan «a hacer visible Cristo a los demás, principalmente con el testimonio de su vida y con el resplandor en ella de la fe, de la esperanza y de la caridad» (LG 31). Aquí se sitúan hoy, en su extraordinaria actualidad, la contribución de los numerosos carismas eclesiales y de animación laical que antes y después del Concilio —como escribe Juan Pablo II en *Novo millennio ineunte*— «continúan dando a la Iglesia una vivacidad que es don de Dios y constituye una auténtica primavera» (n. 46)³⁶.

CONCLUSIÓN

Concluyo con un deseo. Es significativo que *Lumen gentium* se corone, en el capítulo VIII, con la referencia a la Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia. En el alba del tercer milenio es hermoso soñar un poco —y sobre todo rezar— para que se pueda realizar un renovado impulso de la Iglesia en el ejercicio gozoso y creativo de su ser *sacramentum Christi pro salute mundi* por la intercesión y la activa presencia en la historia de los hombres de María, *Mater Ecclesiae* y *Mater unitatis*.

Ha escrito el Card. J. Ratzinger: «el *fiat* de María, la palabra de su corazón, *ha cambiado la historia del mundo*, porque ella ha introducido en éste al Salvador: gracias a este “sí”, Dios podía hacerse hombre en nuestro ámbito y permanece así para siempre»³⁷. Los dogmas marianos de los últimos dos siglos, a partir de aquel de la maternidad divina —del que brotan los de la Inmaculada Concepción y de la Asunción— explican la maduración de la autoconciencia eclesial en la comprensión del papel —ni secundario ni puramente ornamental o simplemente devocional— de María en la historia de la salvación y en la salvación de la historia.

María, en efecto, es *la parábola personal sintetizadora de la entera historia de la salvación* y la primicia de su cumplido resultado escatológico. La Iglesia, «reflejándose en María, descubre su identidad y su fun-

36. Baste referirme a aquello que, sin duda, es ya un punto de referencia teológicamente cualificado: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *I movimenti nella Chiesa. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, Roma 27-29 maggio 1998*, Ciudad del Vaticano 1999, y en relación al magisterio conciliar, C. HEGGE, *Rezeption und Charisma. Der theologische und rechtliche Beitrag Kirchlicher Bewegungen zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Würzburg 1999.

37. CONGREGACIÓN POR LA DOCTRINA DE LA FE, *Il messaggio di Fatima. Commento teologico*, Città del Vaticano 2000.

ción de portadora y generadora de Cristo en la historia»³⁸. En efecto, «la visión mariana de la Iglesia y la visión eclesial e histórico-salvífica de María nos reconducen en última instancia a Cristo y al Dios trinitario, porque aquí se manifiesta lo que significa santidad, cuál sea la morada de Dios en el hombre y en el mundo, qué debemos entender como tensión “escatológica” de la Iglesia»³⁹.

La vida de María, plasmada y conducida por el Espíritu, bien sea en su itinerario terreno o bien sea en el ejercicio de su misión en el seno de la Trinidad —adonde ha sido asunta—, es siempre y sólomente un libre y creativo «*dejar que suceda*» en la historia de la salvación el advenimiento del Dios uno y trino para la salvación de la historia⁴⁰. La historia humana, con sus dramas y sus tragedias, palco escénico de la libertad humana, está definitivamente envuelta, penetrada y dirigida por el amor del Padre, que ha enviado a su Hijo en la carne, nacido de María, y al Espíritu Santo. «Desde que Dios mismo tiene un corazón humano y ha reconducido así la libertad del hombre hacia el bien, hacia Dios, la libertad para el mal ya no tiene la última palabra. Desde ahora, valen estas palabras: “Tendréis tribulaciones en el mundo, pero tened fe; yo he vencido al mundo” (Jn 16, 33)»⁴¹.

38. U. VANNI *Dalla maternità di Maria alla maternità della Chiesa. Un'ipotesi di evoluzione da Gv 2, 3-4 e 19, 26-27 ad Ap 12, 1-6*, en «Rassegna di teologia» 26, 1 (1985) 28-47.

39. J. RATZINGER, *L'eccelesilogia della costituzione «Lumen Gentium»*, cit., 81.

40. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Maria und der Geist*, en «Geist und Leben» 56 (1983) 173-177; así como el trabajo exhaustivo e iluminador de B. LEAHY, *The Marian Principle in the Church according to H.U. von Balthasar*, Frankfurt a.M. 1996. Sobre la centralidad del «perfil mariano» de la Iglesia, cfr. la memorable alocución de Juan Pablo II a la Curia Romana: «Enseñanzas de Juan Pablo II» V, 3 (1982), 1671-1683, y sus consecuencias socioculturales, además de eclesiales, G.M. ZANGHÌ, *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Roma 1991, en particular, «María e l'esistenza cristiana», 166-175.

41. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Il messaggio di Fatima. Commento teologico*, Città del Vaticano 2000, 44