
RICHI ALBERTI, G., *La Iglesia somos nosotros en Cristo. Cuestiones de eclesiología sistemática* (col. 100XUNO, n. 12; Ediciones Encuentro, S. A., Madrid 2016). Presentación del card. Angelo Scola. 440 pp. ISBN: 978-84-90551-47-9.

No es infrecuente que la actividad docente y la tarea pastoral precipiten en un fruto maduro de reflexión como la que ofrece en este libro Gabriel Richi, Catedrático de Teología Sistemática, área de eclesiología, en la Facultad de Teología de la Universidad Eclesiástica “San Dámaso” de Madrid.

Se trata de una obra que propone una eclesiología sistemática –como señala el card. A. Scola en su presentación–, si bien no pretende presentar un tratado o manual de estudio, sino exponer trece temas –en sus correspondientes capítulos– distribuidos en tres partes. Una primera parte expone “una eclesiología pastoral tras los pasos del Vaticano II”; el autor aborda la recepción y la hermenéutica del Concilio y de la eclesiología de la Const. dogm. *Lumen gentium*, así como su prolongación “pastoral” en la exh. *Evangelii Gaudium* del papa Francisco (caps. I-III). La segunda parte toca la “índole sacramental de la Iglesia” como noción clave para la recepción del Vaticano II, que ya arranca con el Sínodo de los Obispos de 1971; la sacramentalidad se manifiesta principalmente en la causalidad eucarística de la Iglesia y en el testimonio cristiano (caps. IV-VI). La tercera parte desarrolla en siete capítulos (VII-XIII) la centralidad de la Iglesia como comunión, y la eclesialidad de la existencia cristiana, donde el autor parte de la condición bautismal para desglosar luego algunos aspectos referidos a las formas de vida eclesial: la realeza del Pueblo de Dios, con atención al *munus regale* de los laicos; la relación sacramental entre episcopado y presbiterado, y la espiritualidad presbiteral; la vocación y misión del matrimonio y de la familia cristiana; para concluir con la aportación de la virginidad cristiana en la edificación del mundo.

Entre las líneas de fuerza de la reflexión del prof. Richi se cuenta una acertada presentación de la Iglesia como encuentro personal y comunitario con la Persona de Jesús. La Iglesia garantiza la contemporaneidad del acontecimiento de Cristo en virtud de su índole sacramental, radicada sobre todo en el misterio eucarístico (cf. la segunda parte). Es la Iglesia “el encuentro con Jesucristo, el Hijo de Dios hecha carne, muerto y

resucitado por nosotros, sacramentalmente presente y ofrecido a nuestra libertad en la Iglesia por obra del Espíritu” (p. 15). La Iglesia aparece así ante todo como transmisión de vida (la Vida), lo que reclama una consideración “pastoral” o histórico-salvífica de la eclesiología (cf. la primera parte) porque la oferta salvadora de Cristo interpela la libertad humana, y la respuesta a su ofrecimiento provoca el acontecer de la Iglesia en los fieles –en sus diversas condiciones (cf. tercera parte)–, que se transforman así en testigos vivos de Cristo. En definitiva, el prof. Richi aspira a elaborar una eclesiología que pueda responder a la siguiente pregunta: “¿cómo la Iglesia puede comunicar, a lo largo del tiempo y del espacio de la historia, el acontecimiento salvífico de Jesucristo a la libertad del hombre?” (p. 19).

Junto con esta idea de la Iglesia como “contemporaneidad sacramental” con Cristo, hay que anotar la fuerza con que el autor expone la eclesialidad radical de la existencia cristiana (p. 239) y su forma propia como comunión, sobre todo en cuanto comunión en la fe –*communio fidelium*–, que hace de la Iglesia el “sujeto” de la fe confesada en la Historia: la *fides quae* subsiste en la historia en el sujeto eclesial que la profesa (*fides qua*); una permanencia de la fe hecha posible por el Misterio eucarístico garantizado por la sucesión apostólica (p. 244). La Iglesia es así la vía de acceso al objeto de la fe, Dios mismo (p. 247), y ella misma aparece incluida como *tradición viva* en la doble misión del Hijo y del Espíritu (p. 245). De modo que la Iglesia, siendo ella misma, se hace Misión; la Misión es la Iglesia *in actu pleno* (AG 5), pues siendo Signo-Testimonio es *eo ipso* instrumento de salvación (p. 249).

Como es lógico, no es posible dar noticia cabal de todo el panorama temático que nos ofrece el libro. Cabe observar, en cambio, como rasgos generales, la radicación antropológica, sacramental, pastoral y misionera del acercamiento del autor a las diferentes cuestiones. Esos rasgos fueron ampliamente puestos de relieve en el “diálogo sobre la Iglesia” que tuvimos la fortuna de celebrar el 24 de octubre de 2016, con ocasión de la publicación del libro, en la sede de la Facultad madrileña. En esta jornada varios colegas del autor –los profs. Salvador Pié-Ninot (Facultat de Teologia de Catalunya/ Univ. Pont. Gregoriana) y Santiago Madrigal (Univ. Pont. de Comillas)–, glosaron las tres partes de la obra en presencia del autor. Quien suscribe estas líneas asumió la tarea de comentar la parte tercera, centrada en la vocación cristiana y los estados o condiciones de vida en la Iglesia (laicos, ministros, vida consagrada), de modo que es lógico que centremos la atención en esta temática, que ocupa la mayor porción del libro.

En la actualidad la Eclesiología es unánime –y así lo comparte nuestro autor, según entendemos– en que las diversas maneras de ser y vivir en la Iglesia han de ser entendidas desde la condición de fiel cristiano, el *christifidelis*, el miembro del Pueblo de Dios. Esta condición radical en la Iglesia, la cualidad de discípulo del Señor y miembro del Pueblo de Dios, derivada de la ontología bautismal, supone la participación en el sacerdocio común y en el *triplex munus* salvífico de Cristo, así como la igual dignidad y la universal vocación a la santidad y a la participación en la Misión. Así pues, la condición de “fiel cristiano” es la común y sustante de todas las posibles

formas de vida eclesial (laicado, ministerio, vida consagrada). De este dato se derivan, a mi parecer, tres consecuencias que valdría la pena someter a discusión. 1) Todas las formas de vida cristiana asumen, íntegra e intocada, la condición bautismal. Ninguna puede presentarse como un *plus* que “añada” algo a una ontología bautismal presuntamente incompleta. (Toda ulterior consagración de vida no completa una consagración bautismal insuficiente. El sacerdocio ministerial no es un grado superior del sacerdocio común y de la sustancia cristiana, sino una “adición” en la línea del servicio). 2) El bautismo supone la llamada a vivir radicalmente el Evangelio y el seguimiento de Cristo. La diferencia entre las posibles formas de vida cristiana no se sitúa en el plano moral-espiritual de una mayor o menor radicalidad de una sobre las demás, presentada como el modelo paradigmático del seguimiento o imitación de Cristo. Todas las condiciones eclesiales simbolizan y expresan aspectos de la vida de Jesús sin agotar su riqueza. 3) El bautismo es llamada a participar en la entera vida y misión de la Iglesia. No es posible caracterizar una condición particular en la Iglesia mediante la atribución de “zonas” exclusivas de la Misión que es común a todos (por ej., la Iglesia, al ministerio; al laico, el mundo; a la vida consagrada, la escatología). En breve, un elemento o aspecto perteneciente a la ontología bautismal común no puede caracterizar a las formas particulares en cuanto diversas. Esta caracterización sólo puede consistir en un *modo* diferente de configurar la vida bautismal. “Cristiano” es el sustantivo que siempre permanece intocado; laico, ministro o religioso son modos adjetivos –de origen e índole sacramental o carismática– de desplegar la condición común.

En la identificación de esos modos propios comienzan las divergencias, sobre todo a la hora de determinar la forma caracterizadora del laicado. De una parte, se discute la posibilidad misma de una identidad teológica del laicado, ya que el laico sería el cristiano *sine addito*, y carecería de objeto dotarlo de una identidad propia más allá de la común cristiana. De otra parte, no se ve posible que la “índole secular” (cf. LG 31) caracterice al laicado, puesto que la secularidad es una cualidad de la entera Iglesia y común a todas las condiciones de vida cristiana. Todo ello ha provocado notables discusiones en la eclesiología contemporánea, e incluso clarificaciones magisteriales, como la que ofreció en 1988 san Juan Pablo II en la exh. apost. *Christifidelis laici*: “(...) la común dignidad bautismal asume en el fiel laico una *modalidad que lo distingue, sin separarlo*, del presbítero, del religioso y de la religiosa. (...) Ciertamente, *todos los miembros* de la Iglesia son partícipes de su dimensión secular; pero lo son de *formas diversas*. En particular, la participación de los *fieles laicos* tiene una modalidad propia de actuación y de función, que, según el Concilio, ‘es propia y peculiar’ de ellos. Tal modalidad se designa con la expresión ‘índole secular’. (...) La *condición eclesial* de los fieles laicos se encuentra radicalmente definida por su *novedad cristiana* y caracterizada por su *índole secular*» (n. 15, cursiva original).

Podría llamar la atención que el prof. Richi no explicita en las páginas de su libro esas cuestiones mencionadas, dado que concede el protagonismo a la dimensión pastoral de las cuestiones que trata. Sin embargo, eso no significa que no tome posición sobre el tema. Salvo error a la hora de interpretar los presupuestos implícitos de

su exposición, nos parece que identifica al laicado con la común condición cristiana *sine addito* (el fiel no ordenado *tout court*). Con todo, si la condición laical es uno de los modos de vida cristiana (caracterizado por la “índole secular”) entre otros posibles, tal “modalidad” no puede ser un elemento de la ontología bautismal común a todas las condiciones cristianas. De manera que es dudoso que la condición laical se identifique con la condición bautismal *sine addito*. Quien suscribe entiende que por el bautismo “se nace” en la Iglesia cristiano, y *además*, laico: cristiano es el sustantivo que permanece intocado; y laico es el modo adjetivo –general y ordinario– de configurar el bautismo en relación con el mundo (“índole secular”), un modo que no pertenece a la ontología sacramental-bautismal, ya que eventualmente *cambia* con la llamada, por ej., a la vida consagrada; un cambio que dice relación a las diferentes formas de realizar la relación cristiana con el mundo o secularidad de la Iglesia. En este sentido, el Concilio afirma que la Iglesia entera propaga el reino de Dios, hace partícipe a la humanidad de la redención salvadora y trabaja por la ordenación del mundo a Cristo; esa “ordenación” sucede mediante “todos sus miembros”, pero de “diversas maneras” (cf. Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 2). La ordenación del mundo es tarea de todo el Pueblo de Dios, no exclusiva de los laicos; es propio suyo, en cambio, el modo de hacerlo (la “índole secular”).

Al margen de estas *quaestiones disputatae*, nos parece muy pertinente el desarrollo del prof. Richi sobre la relación entre episcopado y presbiterado. Obispos y presbíteros comparten el común sacerdocio y actúan *in persona Christi* como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento; pero el Concilio dejó atrás la tesis de la indiferencia sacramental entre obispos y presbíteros cuando afirma que el episcopado es la plenitud del sacramento del Orden (cf. LG 21). La “plenitud” episcopal no significa, si no interpretamos mal, que el presbítero participe del sacerdocio del obispo, o que participe “parcialmente” del Sacerdocio de Cristo; sino que obispos y presbíteros participan directamente del Sacerdocio de Cristo (en el plano ministerial), si bien para ser ejercido bajo la formalidad episcopal de “capitalidad” y bajo la formalidad presbiteral de “cooperación en dependencia” del episcopado (y esto como interna exigencia sacramental, no en virtud de una determinación extrínseca al sacramento). En este sentido, a mi parecer, el término segundo “grado” aplicado al presbiterado, que parece calificar al presbiterado como un sacerdocio “menor”, no refleja el dato de que ambos participan enteramente del mismo sacerdocio. La diferencia entre episcopado y presbiterado, a nuestro juicio, no es material cuantitativa, sino formal cualitativa, y dice relación a la manera sacramental de representar a Cristo en la Iglesia “de modo visible y eminente” por los obispos (*eminenti ac adspectabili modo* cf. LG 21), y la manera de representación de Cristo por los presbíteros en cuanto sacramentalmente subordinados a los obispos.

En otro orden de cosas, hay que subrayar la fecunda idea que expone el autor sobre el vínculo conyugal como “carisma de consagración”, como modalización de la consagración bautismal, que genera un estado de vida con misión propia (p. 361). Nos parece decisivo resaltar, como hace oportunamente el autor, la dimensión misionera del

matrimonio y de la familia cristiana. El matrimonio-familia representa la “encarnación” de la Iglesia en el mundo, y es “lugar de transformación del mundo en Iglesia”, dice el autor (pp. 377-378). Desde el punto de vista eclesiológico, no obstante, es discutible, a mi juicio, que el “estado matrimonial” defina de por sí la condición laical, como parece apuntarse (el autor informa que “una sección [de la parte tercera] de lo que se puede llamar ‘teología del fiel laico’ se desarrolla afrontando la vocación y misión del matrimonio y de la familia cristiana caps. XI y XII”, p. 238). Si el estado matrimonial define la condición laical, coherentemente la virginidad (más ampliamente: el celibato) sería el rasgo emblemático de la vida consagrada (cap. XIII, pp. 391-406). Sobre este punto me permito la siguiente observación. Las realidades seculares –que caracterizan la condición laical– son un conjunto de variadas instituciones, procesos y tareas que estructuran la sociedad. Entre ellas, el matrimonio –y la familia que deriva de él–, es indudablemente una realidad antropológica básica, terrena y creatural, secular. Pero no todos los laicos en singular están llamados a vivir todas las posibilidades de la vida secular, entre ellas el matrimonio. En su caso, la opción celibataria *propter regnum coelorum* no cambia de por sí y necesariamente la condición secular de los laicos, dado que el celibato admite realizaciones variadas según la condición de vida donde se inserta (celibato laical, o sacerdotal, o consagrado). De otra parte, el hecho de que el celibato sea un “consejo” del Evangelio tampoco implica que su vivencia suponga necesariamente el paso a un especial estado de vida consagrada, ya que, como recuerda el autor (p. 345), los consejos del Evangelio, según el Concilio, son ofrecidos a todos, no sólo a quienes los “profesan como estado de vida” (cf. LG 39).

Ese dato no se tiene en cuenta cuando se olvida, por ej., abordar los “consejos” en la vida de los ministros ordenados, como lamenta con razón el autor (cf. p. 345, nota 100); un olvido que quizá tenga su origen en el error extendido de identificar sin más la vivencia de los “consejos” con la “vida consagrada”, identificación que comprensiblemente, en el caso de los pastores, se quiere evitar marginando el tema de los consejos. En realidad, a mi juicio, convendría distinguir entre los “consejos del Evangelio” ofrecidos a todos, y la “profesión de los Consejos evangélicos”, como fórmula técnica para designar la Vida Consagrada (una forma peculiar de vivir los consejos del Evangelio ofrecidos a todos). Por eso, así como nada impide asumir “consejos del Evangelio” (unos u otros) en el contexto de la vida laical –sin que eso suponga un cambio de condición eclesial–, análogamente el prof. Richi, al tratar de la espiritualidad presbiteral, parece que apunta pertinentemente que la vivencia de lo que aquí proponemos llamar “consejos del Evangelio” (no propiamente la “profesión de los Consejos evangélicos”) está modulada en el presbítero por su condición sacramental, es decir, los consejos se insertan en el contexto de la entrega radical (*totaliter*) al ministerio “como pastor” (p. 345). Siguiendo este principio, el autor expone con acierto una espiritualidad presbiteral basada en el don sacramental del Orden que modaliza la condición cristiana del presbítero según la caridad pastoral o actos de caridad del pastor (p. 332).

Aparte de estas cuestiones particulares, y retomando las líneas de fuerza del libro, hay que anotar la profunda inspiración de la reflexión del prof. Richi en el Vaticano II, con el convencimiento –que compartimos– de que el Concilio “va revelando toda su potencia profética y reclama, hoy como el primer día, un adecuado trabajo de hermenéutica que haga posible una recepción cada vez más real y capilar” (p. 17). Tampoco oculta el autor –al contrario– su adhesión intelectual a Marie-Joseph Le Guillou y a la centralidad cristológica de su pensamiento. Es conocido el esfuerzo del prof. Richi por dar a conocer la obra del teólogo dominico en lengua española. Igualmente manifiesta su reconocimiento a la reflexión y acción teológico-pastoral de san Juan Pablo II en orden a la recepción y aplicación del Vaticano II, arrancando ya desde su actividad pastoral en Cracovia. Finalmente, reconoce su deuda con la propuesta metodológica de Angelo Scola para elaborar la eclesiología sistemática a partir de una doble concentración sacramental y antropológica. En definitiva, estamos ante una eclesiología serena, sugerente y atendida a los mejores logros de la eclesiología contemporánea.

José Ramón Villar – Universidad de Navarra – E 31008 Pamplona