

VERS UNA NOVA CONFIGURACIÓ DE LES COMUNITATS ECLESIALS

Miquel Gual Tortella

INTRODUCCIÓ

Són moltes les raons que fan pensar en una nova configuració de les comunitats eclesials en un futur no massa llunyà. Una afirmació que mira més aviat al món occidental, ja que el ritme que segueixen les esglésies joves de països encara no desenvolupats és un altre, obligades, en part, per les condicions i circumstàncies que es viuen en aquells indrets. Una anàlisi atenta de la realitat occidental permet asseverar que la nova configuració eclesial no sols és deguda a fenòmens d'ordre intern, com poden ser la baixada d'aspirants al ministeri ordenat, o el buit generacional que es viu en les celebracions dominicals de la fe, així com també la difícil participació i el compromís dels joves en els moviments d'Església, sinó que al costat d'aquestes cal tenir en compte altres causes que poden explicar el canvi d'avui, causes més aviat d'ordre cultural i social que no poden ser considerades com alienes a la qüestió que plantejam.

Les conseqüències que es deriven d'aquesta situació, encara que exposada aquí de manera resumida, són percebudes de forma immediata per la mateixa gent senzilla de les comunitats cristianes, constatant la ruptura que s'ha donat en la transmissió de la fe entre generacions, malgrat que aquestes comparteixen el mateix moment històric. Són dues o més generacions que conviuen sense que restin centrades sobre els mateixos valors, amb la dificultat afegida de poder arribar, en moltes d'ocasions, a retrobar-se en quelcom que els sigui comú.

Aquesta és la realitat que s'observa, la qual ha motivat l'aportació d'aquesta reflexió; un estudi que no pretén fixar-se, només ni principalment, en el

repte pastoral que això planteja, cosa que està duent a terme el Consell Presbiteral reflexionant sobre les Unitats Pastorals, sinó que aspira a recordar la teologia més genuïna de l'Església, ja que parlar de la comunitat cristiana és fer eclesiologia. Així, doncs, enfront de la situació que viuen moltes comunitats cristianes, sembla primordial i necessari aportar una reflexió eclesiològica que serveixi de base al plantejament pastoral, encetat en molts d'indrets, amb la pretensió d'arribar a noves respostes exigides pel canvi d'elements interns i externs a l'Església.

En definitiva, aquesta reflexió, feta amb tota humilitat, voldria ser, per una part, un ajut i un recordatori d'aquelles línies teològiques sobre l'Església que donin sostenibilitat a les experiències que, amb creativitat, caldrà empènyer de cara a un futur immediat; mentre que per altre costat, partir de la teologia ha de suposar crear un univers més ample que el del simple immediatisme, sovint urgit per la premsa; un univers en el qual pugui situar-se l'actual moment eclesial amb tots els desafiaments i reptes que planteja.

I. REFLEXIÓ TEOLÒGICA

Endemés de les qüestions practicopastorals que caldrà seguir cercant com a complement de la reflexió teològica, per tal de donar-los la resposta adequada, en aquests moments sembla important aportar dues coordenades eclesiològiques com a primer fonament que no es pot obviar en aquesta reflexió. Per una part, hi ha la concepció comunional de l'Església, terme que defineix el seu mateix ser. Per altre costat, cal assenyalar que la vida de comunió dins l'Església assoleix una forma ministerial, tal com ja es fa palès en els escrits neotestamentaris. En efecte, el ministeri, en la seva globalitat, només l'exercí Jesús. Molt prest, després de la seva mort i resurrecció, l'Església prengué consciència de la necessària conjunció per tal que, comunitàriament, l'exercici realitzat per diferents membres de la mateixa comunitat fes palès el nou estil de vida que portaven els deixebles de Jesús.

Quan, avui, es mira cap endarrere, amb la intenció de retrobar aquelles línies que han de configurar una nova experiència eclesial, de bell nou sobresurten la vida comunional i l'estil ministerial i carismàtic de les comunitats cristianes fundades pels apòstols.

Volem fer notar que, de manera conscient, la nostra reflexió teològica se centrarà, de forma desigual, més amplament sobre el primer element esmentat, és a dir, sobre l'estil comunional de l'Església, sense que això suposi un menyspreu vers l'estil ministerial que, certament, caldrà redescobrir com a força vehiculadora de la comunió eclesial, fonamentada sobre la diversitat dels dons i carismes que l'Esperit suscita a l'interior de cada Església local.

a. L'Església com a comunió

El primer àmbit on es viu la comunió eclesial és el de la pròpia comunitat; és per això que, encara que sia de manera ràpida, intentarem recordar la teologia de la comunitat, i ho farem seguint aquest esquema:

- La comunitat com aquell moviment que s'origina entorn del Jesús històric.
- La comunitat que es reconstitueix entorn del Ressuscitat.
- El creixement i el pluralisme comunitaris.

Els profetes d'Israel predicaren que arribaria el dia que la voluntat de Déu assoliria la seva meta en aquesta història malgrat les seves resistències; però no indicaren ni quan tindria lloc aquesta ni com esdevindria. Tanmateix, la seva manera de parlar aporta una de les característiques més pròpies del Vell Testament, que consisteix no en el tancament sobre ell mateix, com si es tractàs d'una comunicació acabada, sinó a deixar la porta de l'autocomunicació de Déu oberta vers el futur; un futur que, d'alguna manera, assolia forma sota la promesa d'heretar una terra. El poble de la promesa arribà al llindar, sense poder-lo encara travessar. La darrera Aliança, en canvi, és anunciada per Marc com el moment del traspàs i de l'arribada d'allò definitiu: *"S'ha complert el temps i el Regne de Déu és a prop"* (1, 15). Què és, doncs, allò definitiu que aporta el Nou Testament?, es demana Lohfink (Lohfink 1999). La seva novetat no es troba en els continguts que aporta en relació amb l'AT, sinó que la seva novetat consisteix a mostrar de quina manera l'obertura d'Israel troba la seva meta. Es compleix el que era esperat, es travessa el Jordà i s'arriba a la terra promesa. A aquesta realitat se l'anomena "nova", una novetat que no apareix sota la forma de nova doctrina, sinó en la persona de Jesucrist. Ell, el primer a comprendre la voluntat de Déu, assumeix plenament la seva causa: inaugurar el regnat de Déu; mes aquest regnat no pot ser representat només per una única persona, sinó que demana una societat on poder encarnar-se; una societat en la qual un grup d'homes i dones facin comprendre que el Regne de Déu vol dir viure la justícia, l'amor, la solidaritat, etc. A partir d'aquí agafa força l'evidència de cridar uns deixebles que es facin seguidors. Així, la novetat del NT no sols queda centrada sobre Jesús, sinó també sobre el grup de deixebles que ell ha reunit al seu entorn, els quals, després de la Pentecosta, viuran la mateixa passió pel Regne que visqué el Mestre.

Entorn de Jesús, per tant, neix i creix el grup de deixebles, sens dubte moguts per la força del seu testimoni com pot deduir-se d'alguns passatges evangèlics (Jo 4, 42; Lc 9, 57-58; 19, 1-10). Mes Jesús no pretenia transmetre'ls cap doctrina filosòfica, com feien els mestres de Grècia i Roma; tampoc no era intenció seva introduir-los en un estat de perfecció aïllada de la vida,

com era el costum dels essenis, sinó mostrar-los, des de la vida, una alternativa comunitària enfront d'altres estils de vida. Així, el grup dels dotze quedava establert com el nucli i la base de la primera comunitat de la nova Aliança, constituïda com a realitat històrica inicial i avanç de la comunitat escatològica.

Les actituds que Jesús els recomana com a pròpies i característiques del seu tarannà són el despreniment, la renúncia a les ambicions, el compromís amb el Regne de Déu i la seva justícia, viure la reconciliació i el perdó, la gratuïtat i entrega de la pròpia vida, predicar la bona nova als pobres com a anunci d'alliberament i, en definitiva, viure la relació filial amb Déu, a qui els ensenya a invocar com a Pare. Unes actituds que han de servir sempre de referent i norma per a configurar, també avui, el rostre de la comunitat eclesial. La pràctica del Jesús històric, en conseqüència, és el que marca l'estructura sacramental de la comunitat de deixebles, convidats a viure un nou estil enmig del món. Potser, entre els molts de textos del Nou Testament, sigui la paràbola de la vinya (Mt 20, 1-16) la que pugui ajudar-nos a comprendre millor la novetat que inclou la proposta de Jesús enfront de les antigues formes de societat. Sense proposar-s'ho de manera directa, les paraules de Jesús descriuen l'esperit egoista que fa que cada un sigui el centre de la seva pròpia preocupació. La irrupció del Regne de Déu, que inaugura la seva presència històrica, fa palès un nou món de relacions humanes; un estil que, després de la seva mort i resurrecció, agafarà forma, més enllà de la seva persona física, en les comunitats de seguidors seus. Allà esdevindrà realitat el que narra la història dels treballadors de la vinya: que els darrers reben tant com els primers. Malgrat el fet d'haver realitzat un horari reduït d'hores, en relació amb els qui s'havien esforçat des de la sortida del sol, la recompensa és la mateixa (Lohfink 1999).

La dualitat d'estils que hom descobreix en la paràbola de la vinya il·lustra, igualment, la imatge que ofereix el grup de deixebles de Jesús abans i després de passar per l'experiència pasqual. La trobada amb el Ressuscitat no suposà per ells un simple canvi quantitatiu, sinó un capgirament qualitatiu, gràcies a l'esdeveniment de la resurrecció i a la vinguda de l'Esperit a la Pentecosta. Només després de les dues experiències el grup humà convocat pel Jesús històric, es trobava en disposició per a iniciar el camí de la missió, tal com els havia encarregat el Mestre a l'hora del seu comiat. La prova més evident del canvi produït entre ells són els discursos kerigmàtics transmesos pel Llibre dels Fets; adonant-se, al mateix temps, que el nou missatge rebut no sols era per als jueus, sinó que havia d'abastar també els pagans. Així, la missió era compresa com un imperatiu comunitari; per això té raó Schnakenburg quan afirma que per l'Església primitiva és inimaginable un cristianisme individual, una afirmació que està en plena sintonia amb l'estil amb el

qual Déu, des de l'elecció dels hebreus quan encara eren a Egipte, ha volgut impregnar sempre l'obra salvífica (Schnakenburg 1975).

És evident, doncs, que les comunitats descrites en els Fets dels Apòstols, més que comunitats centrades i preocupades per les seves pràctiques culturals, són comunitats missioneres, preocupades per l'evangelització, una evangelització que es fonamenta sobre aquests tres eixos: la pública proclamació del misteri de Crist; l'exposició del seu missatge, convidant a la conversió i acceptació dels valors del Regne i, darrerament, la convidada al seu seguiment que condueix a la celebració de la fe. Ara bé, la unitat del missatge no fou cap destorb perquè la seva inculturació passàs per les condicions socioculturals de cada lloc; això explica les diferències estructurals que es descobreixen, partint d'alguns escrits del Nou Testament, entre la comunitat de Jerusalem (Act 2 i 4), i la de Corint o la d'Antioquia (Act 18, 1-18; Cor 1, 26; Act 11, 19-27). Tanmateix, les seves diferències no foren motiu de discòrdia, sinó demostració d'una comunió fonamentada en la diversitat.

És evident que si no es vol fer de la comunió un concepte abstracte, aquella s'haurà de realitzar a través d'una mediació, la qual, genuïnament, coincidia amb l'Església local. Així succeeix que l'Església local és l'indret històric concret on té lloc, per la seva acollida, l'esdeveniment de Crist mort i ressuscitat. El primer dels esdeveniments locals tingué lloc a Jerusalem amb motiu de la Pentecosta, comprès com el terme vers el qual caminava la "Qahal Yavé" –el poble de Déu. D'aquesta manera l'Església de Jerusalem neix com a Església catòlica, ja que des del primer moment era portadora de l'exuberància del do de Déu; la comunitat on l'economia divina arribava al seu moment de plenitud; una plenitud que, més que ser referida a la universalitat geogràfica de la mateixa Església, mira aquell nucli profètic que, malgrat la seva pobresa i insignificança sociològica, és la realització de la crida i convocatòria de Déu. Del si d'aquesta Església local, l'evangeli de Déu, tal com en testimonia el llibre dels Fets, serà predicat a Judea, a Galilea, a Samaria i així a totes les nacions.

En definitiva, el que acabam de dir pot resumir-se dient que el fruit primer i principal de la Pentecosta es fa visible en aquella nova realitat, anomenada Església, que es manifesta com a "poble unificat des de la unitat del Pare, i del Fill i de l'Esperit Sant" (St. Cebrià, citat per LG).

b. L'Església de comunió antítesi de Babel

La menció feta anteriorment, sobre la relació de Jesús amb els seus deïebles, permet afirmar que la seva estreta unió és el fonament de la nova comunitat. No deixa de ser significatiu que Lluç en el seu Evangeli no empri mai la paraula "Església", fins i tot quan fa referència a la gran multitud de gent que seguia la passió i crucifixió de Jesús, i guarda, en canvi, la paraula "Església" per al grup que ha quedat transformat gràcies a la resurrecció (Tillard 1987).

El mateix evangelista, des dels inicis de la seva segona obra, el Llibre dels Fets, descriu el resultat immediat dels qui han rebut l'Esperit del Ressuscitat: la nova vida de comunió com l'antítesi de la dispersió de Babel (Act 2, 38-40). Amb el nou estil de vida, una vida en comunió, el grup dels dotze es converteix en testimoni de la mort i resurrecció d'aquell "a qui Déu ha fet Senyor i Crist" (Act 2, 17). En aquesta visió, doncs, descrita en el Llibre dels Fets, l'Església trobava la seva forma o manera de viure, que es pot definir com a "koinonia", que té com a lligam profund, encara que invisible, l'Esperit del Pare i del Ressuscitat; d'aquesta forma, el grup dels deixebles es converteix en signe visible per a tots els pobles, assolint, d'alguna manera, el relleu de la presència històrica de Jesús (Brown 1998). Per altre costat, la segona obra de Lluç palesa un altre fet, col·locat sempre en l'horitzó de la Història de la Salvació, que entrar dins aquell moviment de comunió és entrar dins l'obra de Déu.

Els exègetes d'avui estan ben d'acord amb el pensament dels Pares de l'Església, els quals, llegint el fet de la Pentecosta, l'interpretaven com la contrapartida del projecte de Babel, subratllant que a la confusió de llengües (Gn 11,1-9), li correspon la reunificació de la humanitat, compresa com el primer do vingut de l'Esperit (Act 2). Així, la comunitat originada a Pentecostès queda configurada per aquest triple element: la presència de l'Esperit, el testimoni apostòlic i la nova comunió que s'estableix entre els membres de la mateixa comunitat. Si és aquesta, doncs, la configuració dels nous temps, es pot afirmar que l'Església, amb la vinguda de l'Esperit, naix d'aquell dinamisme que és capaç de crear el món de bell nou; podent, només l'Esperit del Senyor, arrabassar-lo de la injustícia, de la rivalitat, de l'egoisme i d'altres negativitats per submergir-lo en la dinàmica de la comunió. La humanitat, per tant, compresa des d'aquesta visió creient, no podrà ser realment el que ha estat cridada a ser més que en la vida de comunió; aquesta és la nova dinàmica que la podrà salvar dels pecats i de les velles mancances.

El que acabam de dir té, al nostre parer, una doble conseqüència; la primera és que la comunitat nascuda a la Pentecosta naix compromesa amb el món; dit altrament, s'urgeix com a sagrament de salvació pel món. És en sintonia amb aquest fet, comenta Congar (1983), que l'Església és cridada a ser Església dels pobles, per a representar l'esdeveniment invers a Babel; no retornant a la situació anterior a Babel, sinó anunciant una inculturació de l'evangeli i de la fe en les diverses cultures i espais humans, per tal que cada poble compregui les meravelles de Déu i el pugui glorificar en la pròpia llengua (Act 2, 6-11).

Aquesta Església de Déu, animada per l'Esperit, és destinada a multiplicar-se per tal d'imposar-se a l'esperit de Babel i crear, per tot arreu, nous espais de comunió. L'Església, diu Tillard (1992), no és ni invalidació ni addició, sinó *comunió* construïda amb la diversitat d'elements. L'abolició ho redueix

tot a un únic tret; l'addició tampoc no pressuposa que els elements són ajuntats a causa d'un bé comú, ja que l'addició és la simple suma d'individus. La comunió, en canvi, exigeix que una realitat comuna, entesa com a valor, sigui present en tots els qui hi participen, i que tots ells hi tinguin part, encara que diversament. En efecte, quan es fa emergir la realitat comuna amagada en les diferències, és quan es posa de manifest la *comunió*, lloc on s'explicita la riquesa de la unitat i on la *diferència* és considerada com el que és; és a dir, com una aportació positiva i no negativa. La *diferència*, segueix afirmant el professor d'Ottawa, té un rol especial en el si de l'eclesiologia, és aquella riquesa a través de la qual la catolicitat pren forma (1992).

El terme "comunió", per tant, podria ser la paraula clau per a resumir el contingut del missatge salvador; és a dir, l'evangeli de Déu. Aquesta fou la convicció d'alguns Pares de l'Església primitiva i aquest segueix sent el judici de teòlegs dels nostres dies. Així, doncs, no és exagerat dir que, segons el pensament bíblic, la salvació és anomenada comunió.

Ciències modernes, com la Pedagogia, la Sociologia o la Psicologia mantenen una visió holista respecte de la persona, entesa com a resultat de la construcció humana. L'home vertader és el que viu reconciliat amb ell mateix i amb l'entorn, objectiu vers el qual apunten les ciències humanes, aportant cada una d'elles una visió específica per tal d'aconseguir la persona integral. Així, tot ens fa dir que a la persona no li basta viure la pròpia reconstrucció, sinó que tant la seva veritat essencial com la plena singularitat la troba en i per mitjà de la comunió. Tots ens construïm amb i a través dels altres. La comunió, doncs, entesa com a no-divisió, i la singularitat com a no-absorció, mostren, entre totes dues, la naturalesa de l'home creat a imatge de Déu.

El terme "koinonia", valorat de nou pels documents del Vaticà II, és el terme que millor s'escau per palesar tot el que s'inclou darrere la paraula *comunió*, posant de relleu la relació fonamental que hi ha entre comunió i singularitat. En efecte, la 'koinonia' neotestamentària parla de l'entrada de cada batejat i de les comunitats de creients en el nou espai de reconciliació inaugurat per la persona de Crist mort i glorificat, un espai en el qual el poble de Déu esdevé el sagrament de l'obra divina, és a dir, de la salvació.

c. L'Eucaristia, taula i sagrament de la comunió

Després del que hem exposat resulta evident que l'eclesiologia només pot ser explicitada des de la seva íntima connexió amb la cristologia. En efecte, si l'encarnació del Verb és el cim de l'autocomunicació de Déu a l'home, una autocomunicació a la qual anomenam història de revelació o de salvació, l'Església, com a prolongació del misteri del Verb encarnat (Moëhler 1980), és cridada a assolir el relleu de la seva sacramentalitat en el temps intermedi, imbricada com una etapa en la Història de Salvació. Mes la sacramentalitat eclesial on es fa autènticament palesa és entorn de la taula eucarística. Entre

els Pares de l'Occident, Sant Agustí ja explicitava aquesta realitat quan escrivia : "Totus Christus caput et corpus est: Caput Unigenitus Dei Filius et corpus eius Ecclesia, sponsus et sponsa, duo in carne una" (citada per Piolanti).

La idea de l'Església "Cos de Crist" es deu a la creativitat de Pau (Brown 1998); potser sigui aquesta l'expressió amb la qual l'Apòstol manifesta la novetat més radical en relació amb el poble de Déu de l'Antiga Aliança. De fet, l'expressió "Cos de Crist" es troba en els grans escrits de sant Pau, com són la Carta als Corintis i als cristians de Roma (1Cor 6, 12-20; 10, 16-17; 12,12 o Rm 12, 3-8). La referència que fa Pau en la seva carta als de Corint evidencia la convicció que el cos eucarístic i místic de Crist formen una sola unitat. Efectivament, la participació en un mateix pa fa que tots els cristians formin un sol cos; així es posa de manifest, una vegada més, la doble vessant de la comunió: amb Crist i amb els altres cristians.

Amb la formulació "Cos de Crist", l'Apòstol pretén fer comprendre a les comunitats que ell mateix havia fundat que Crist és el principi vital de la comunió que vivifica els seus membres a través de l'Esperit. Al mateix temps, és fàcil adonar-se'n que el concepte "Cos de Crist" significa una realitat invisible i visible alhora; una idea íntimament lligada amb la teologia del Vaticà II sobre la sacramentalitat de l'Església (LG 8). Endemés, l'Església "Cos de Crist", encara que només guarda una analogia amb el misteri del Verb encarnat (LG 8), és la forma de l'existència terrenal del Crist ressuscitat. És a dir, a la vegada que és institució també és esdeveniment pneumàtic. Això explica que l'Església, pel fet de ser cridada a ser el "Cos de Crist", viu el repte que li planteja la comunió i, al mateix temps, la urgència de l'ecumenisme, ja que no és concebible un cap amb diferents cossos. Per l'Apòstol la unitat del cos es realitza, sobretot, en l'Eucaristia, i entorn d'ella és on el Cos de Crist es fa històricament present. Per altre costat, aquest cos manifesta la seva tendència vers la universalitat, la qual inclou també el cosmos que, com diu el mateix Pau, gemega, juntament amb els éssers racionals, per entrar en la vida nova de Crist (Rm 8).

Aquests són els aspectes que l'Apòstol vol exposar a través de l'expressió "Cos de Crist", de la qual ell guarda la paternitat. Un cos, tanmateix, que és i ha de seguir sent plural, no uniforme. Pau no estalvia cap esforç creatiu per garantir que la unitat del cos eclesial s'aconsegueix en la diversitat dels seus membres i de les funcions que aquests exerceixen; sense oblidar que, d'acord amb el seu pensament, es pot afirmar que la unitat de l'Església és un do de Déu que resta com un element constitutiu de la mateixa Església. Els fonaments teològics d'aquesta unitat, que hom descobreix a l'ample dels escrits paulins, són, per una part, el misteri trinitari (Ef 4, 5-6), i, per l'altra, el misteri eucarístic (1Cor 10, 17).

Segons el pare Tillard, aquesta intuïció de Pau sobre el misteri de l'Església, de la qual es dedueix una necessària solidaritat, només és valorada

com cal si resta unida a les afirmacions fetes en la mateixa carta als corintis sobre la comunió a la taula de l'Eucaristia. Per tant, d'aquesta interpretació o lectura de la realitat del Cos eclesial a l'afirmació que l'Església troba la seva plenitud en el misteri eucarístic, o "que l'Eucaristia construeix l'Església", només hi ha un pas. De fet, aquesta concepció és la que es posa de manifest en un text, patrimoni de l'Església primitiva, la Didaché, on a través de les paraules de la presentació de les ofrenes es desenvolupa la idea que en la celebració eucarística l'Església experimenta la promesa escatològica, és a dir, la plena comunió de tots en Jesucrist: "Així com aquest pa –diu l'escrit–, en altre temps escampat sobre els turons, va ser arreglat per no fer-ne més que un de sol, reuneix també la vostra Església, des dels extrems de la terra, en el vostre Regne" (9, 4).

D'aquest text del segle II, sembla que se'n deriven dues pautes: per una part, l'íntima unió entre l'Església i l'Eucaristia; i, per l'altra, que l'Eucaristia, més que ser considerada com una mediació cosificada, és entesa com l'aplec de l'Església local (Tillard 1992). Profunditzant en aquest horitzó, el teòleg oriental Zizioulas parla d'una primitiva i profunda connexió entre el "singular" i allò "múltiple", una realitat nova que s'experimenta en l'Eucaristia. De la seva afirmació en conclou el teòleg grec que "és totalment segur que ni la identificació de l'Església amb el Cos de Crist, ni la unitat final d'allò múltiple en el que és u, podrà ser comprès si no és partint de les paraules de Jesús: 'Això és el meu Cos'" (Zizioulas 1981).

Malgrat que resulti difícil trobar al llarg de l'Edat Mitjana un tractat teològic sobre l'Església, és possible, en canvi, descobrir en aquell període de la història de la teologia elements que tindrien lloc en una eclesiologia de comunió. En efecte, en el tractat medieval "De Christo Capite" es troba explicitada la idea que Jesucrist és el cap d'un cos, del cos de Crist, que és comprès com el fruit de la seva gràcia i de la seva acció salvadora. La gràcia, posseïda en plenitud pel Cap, s'escampa a tot el cos, que no és altre, segons aquella visió teològica, que l'Església. Estant així les coses, no és estrany que teòlegs, com ara el Maestro Simone, arribassin a afirmar que en el sagrament de l'altar s'hi descobriexen dues realitats, és a dir, el Cos de Crist i allò que a través seu és significat: el seu cos místic que és l'Església; fent veure, un cop més, el fort lligam que existeix entre l'Església i l'Eucaristia.

d. Ministeris i comunió eclesial

L'exercici ministerial troba les seves arrels en el poble de Déu; és el ser sacerdotal del poble que pot explicar i justificar el seu exercici a l'interior de la comunitat eclesial. Amb massa freqüència s'ha comprès el ministeri com quelcom provenint de l'autoritat jeràrquica; com si aquesta pogués ser considerada de forma autònoma i al marge de la comunió. El fet que explica l'orientació que ha condicionat la comprensió del ministeri dins l'Església no

és altre que el d'haver oblidat i no haver comprès que l'Església és una comunió, i els ministeris, així com també els carismes, són perquè la comunió sigui quelcom de real i no una simple entelèquia; per això, l'estructura eclesial només pot ser una estructura ministerial i carismàtica.

És de capital importància, per a avançar vers una comprensió més teològica dels ministeris, l'aportació que fa Pere en la seva primera carta on, a través d'un conjunt d'expressions, designa la realitat del poble de Déu com a "llinatge escollit, casa reial, comunitat sacerdotal..." (1Pe 2, 9 seg.), en definitiva, Pere, en aquesta carta, dibuixa un poble que només en la seva globalitat podrà ser capaç de mostrar-se al món com a comunitat de Déu (Brown 1998).

El ministeri, per tant, en el si de l'Església, existeix en vistes al sacerdoci de la comunitat, una comunitat que és, tota ella, sacerdotal. Des del seu ésser sacerdotal els membres del poble ofereixen no sols ofrenes, sinó que, sobretot, s'ofereixen ells mateixos com a do agradable a Déu, donant al seu ser ministerial un fonament existencial, seguint les petjades del Crist, el qual, donant-se ell mateix al Pare, superà tots els sacrificis de l'Antiga Aliança, tal com descriu l'autor de l'escrit als cristians hebreus. Així, a mesura que els membres d'una comunitat posen els seus carismes al servei de la mateixa comunitat eclesial es crea una mena de simfonia que mostra quin és el tarannà essencial de l'Església pelegrina. Un tarannà ministerial que té com a base i punt de recolzament el do de l'Esperit rebut a la Pentecosta, do que procedeix del Pare i del Ressuscitat com a força necessària per crear en cada comunitat local els diferents dons per tal d'aconseguir l'harmonia de la comunió. Gràcies a la força de l'Esperit la Bona Nova passa d'una generació a l'altra i és viscuda en la pluralitat de les Esglésies locals sense que es vegi minvada ni rompuda.

Al servei d'aquesta comunió, viscuda des de la diversitat dels dons rebuts, cal descobrir-hi la vocació del grup apostòlic, element essencial de l'Església des del seu naixement, i continuada pel servei episcopal, tenint com a funció principal assegurar la referència apostòlica en cada Església local; una funció que es duu a terme conduint i guiant la comunitat segons el voler de Crist i, per altra banda, afermant la recepció dels serveis, iniciatives, intuïcions, etc., dels membres de la comunitat. Tanmateix, el pare Tillard no es cansa d'insistir, al llarg de les seves obres, que la successió apostòlica, encarnada en la persona del bisbe en el si de cada Església local, tot i restant inseparable de la presidència eucarística, roman igualment unida a la tasca de mantenir l'Església local en el seu ser sacerdotal, és a dir, en la comunió. Queda clar, doncs, que el sacerdoci dels feels no queda absorbit pel sacerdoci ministerial. Malgrat la necessària presència del ministre ordenat per poder assegurar la celebració eucarística, convé no oblidar que el seu rol consisteix també a possibilitar a la comunitat l'exercici del seu sacerdoci comú (Tillard 1987).

La indispensable presència del ministre ordenat en el si de la comunitat neix de la necessitat de disposar la mateixa comunitat per a la comunió

amb les altres Esglésies locals i, en definitiva, amb el Crist. Així, doncs, si la comunitat és comunió, obligadament ha d'assolir un estil sinodal, ja que l'Església comunió no pot viure un desenvolupament de serveis més que sent una comunitat sinodal.

No hi ha cap dubte que el tema de la comunió, com a eix eclesiològic, va ser ben present en el Vaticà II; les afirmacions conciliars permeten entreveure la voluntat de molts de pares sinodals de comprendre l'Església com una realitat orgànica i viva formada per un conjunt d'elements, gràcies als quals el poble de Déu queda constituït com a tal poble, a imatge de la Trinitat. Entre els elements comunionals n'hi ha uns que són visibles i d'altres invisibles; ara bé, el fet que tots els fidels siguin posseïdors d'aquests béns possibilita poder parlar de la comunió eclesial com d'una força real i dinàmica alhora. Si es parteix d'aquesta concepció, resulta més fàcil comprendre l'òptica en la qual es volia situar el Concili Vaticà quan parlava de la comunió jeràrquica, sacramentalitzada per la col·legialitat episcopal, posant, així, aquest servei en el marc de l'Església comunió, on s'articulen ambdós elements, els visibles i els invisibles, gràcies al do del Senyor i del seu Esperit.

El fet de plantejar així la funció ministerial dins l'Església obliga a demanar-se, qui és, doncs, el ministre de l'evangeli?; o bé dit altrament, a qui correspon la tasca evangelitzadora, entesa com a servei a l'evangeli de Jesús? Globalment és l'Església local com a tal, ella és el subjecte eclesial, el qual, a través dels dons dels seus membres, activa l'obra de l'evangeli. El canvi en l'ordre dels capítols segon i tercer de la constitució *Lumen Gentium* deixava prou clar el viratge que feia el Concili respecte al tema. Resulta evident que la voluntat manifestada en la constitució d'anteposar la teologia sobre el poble de Déu al capítol dedicat a la jerarquia era un clar exponent del canvi teològic que s'havia produït entre el primer i el segon concili vaticà; una evidència que es fa encara més palesa si es compara la *Pastor Aeternus* del Vaticà I amb *Lumen Gentium*; una comparació que permet afirmar, primerament, que el ministre de l'evangeli és el poble de Déu i, en segon lloc, que el servei jeràrquic més que ser considerat com una realitat autònoma que s'abasta a ella mateixa, cal situar-lo a l'interior del mateix poble, entès com un ministeri cridat a servir la comunió eclesial.

II. REFERENTS ECLESIOLÒGICS

La reflexió teològica feta anteriorment ens ha dut a centrar la nostra mirada sobre el model més genuí d'Església que guarda la història de la teologia. Tant el model neotestamentari com el que ens ha deixat la patristica són dos models que parlen de l'Església com a misteri de comunió i de servei. A través d'un llenguatge ric en al·legories, ambdues fonts permeten redescobrir

com a trets essencials en vista a una nova configuració comunitària la importància d'una Església comunitat que s'estructura internament perquè tota ella sigui autèntica servidora de l'evangeli.

Des de l'inici de la nostra reflexió, quan intentàvem descriure la realitat social i eclesial del moment present, hem constatat la situació de canvi que es viu i que, lògicament, influeix sobre la configuració de moltes comunitats eclesials, almenys a Occident. En aquestes situacions de crisi i de canvis profunds com els actuals, es fa necessari tenir una visió que orienti el camí. Aquesta és una exigència que es planteja de manera general, de la qual l'Església tampoc no en pot defugir. És cert que l'Església no necessita ser creada de nou; la seva passió pel Regne ha de ser la força que la mantingui en fidelitat al projecte de Jesús i oberta vers l'escatologia, entesa com el temps de plenitud que tot home desitja. Tanmateix, la seva fidelitat no li estalvia l'esforç per traduir el missatge del qual és portadora en un pla ambiciós capaç de captivar l'home i la dona d'avui.

Des dels primers segles, tal com hem tingut ocasió de recordar anteriorment, l'Església ha restat unida a la comunitat eucarística i, més concretament, a la comunitat eucarística local; de tal forma que és aquesta comunitat la que, en el llenguatge del Nou Testament, rep el nom d'Església. Així, el concepte d'Església, allunyant-se de la seva comprensió estàtica, apuntava ja aleshores vers un dinamisme inesgotable; de tal manera que per Pau "reunir-se en assemblea" equival a dir "esdevenir Església", la qual es construeix com a tal sota l'imperatiu de la Cena del Senyor. Ara bé, si resulta, doncs, inseparable la construcció de l'Església de la celebració eucarística, com s'expliquen la multitud d'assemblees dominicals celebrades en l'absència de prevere, això vol dir, sense Eucaristia, fet que no sols es dona en els països de missió, cosa fins ara considerada normal en aquelles terres, sinó que, cada cop, és també més habitual en el nostre entorn? Una qüestió que no es pot obviar, des d'un punt de vista teològic, a la qual més endavant intentarem donar una resposta.

El teòleg Zizioulas, profund coneixedor de les eclesiologies dels primers segles, ha insistit en moltes d'ocasions sobre un altre referent eclesiològic, el de la catolicitat i la seva correcta comprensió. Segons ell, aquest és un concepte que inicialment va ser comprès en relació amb l'Eucaristia i a aquell que la presideix en nom de Crist, el bisbe local. Un concepte, doncs, que no cal relacionar només amb la quantitat de presències eclesials, sinó que ha de ser entès en correlació amb la qualitat de l'Església local, a la qual se l'anomenava Església completa, en el sentit que no li mancava cap dels elements essencials per poder esdevenir Església de Déu en un indret determinat.

Amb íntima relació amb el que acabam de dir hem d'assenyalar la rellevància que Pares, com Ignasi d'Antioquia, concedeixen a la presència del bisbe com a pare de la comunitat local; una presència que sempre va ser

compresa tant en relació amb la celebració eucarística com amb la mateixa catolicitat de l'Església local, entesa en els termes exposats. No fou casualitat, doncs, que al lloc on habitualment celebrava el bisbe, i on reunia tota la comunitat episcopal, rebés el nom de "catedral", mot que té les seves arrels en el terme "catòlic". Un fet que no pot resultar neutral, ja que és interpretat com una prova més de la unitat entre l'Església local i l'Eucaristia, inicialment presidida pel bisbe i concelebrada pels preveres.

Aquesta mateixa teologia eucaristicoeclesiològica és la que ens ha transmès sant Ignasi. En els seus escrits és on hom troba per primera vegada l'expressió "església catòlica" en un context eucarístic, posant-se, alhora, de manifest la preocupació d'aquell Pare pel que fa a la unitat de la comunitat eucarística local, identificada amb l'Església de Jesucrist (PA 1974).

La catolicitat, doncs, en el context de l'Església primitiva, significa integritat, plenitud i totalitat del Cos de Crist. Per tant, el que manifesta cada comunitat eucarística no és una part del Crist, sinó el Crist total; tampoc no es tracta d'una unitat menor o parcial, sinó de la unitat plena de tots en Jesucrist. Des d'aquesta perspectiva és just concebre la comunitat eclesial local com la concreció i localització de l'Església universal. Si no fos així, les Esglésies locals serien compreses com una part que tendeix vers una centralitat, talment com es veu entre les sucursals de qualsevol entitat, les quals, no gaudint d'autonomia ni de plenitud, són considerades com a parts dependents de la seva central. Les Esglésies locals, en canvi, són considerades com a esferes completes que no són addicionades sinó coincidents.

La caiguda de l'Imperi Romà comportà un canvi de model de societat, canvi que no estalvià a l'Església la necessitat d'estructurar-se altrament; un fet històric que probablement tingui alguna cosa a aportar-nos avui. Tanmateix, amb el pas del temps el concepte de "lloc" assoleix una nova semàntica; així, mentre la ciutat fou considerada com l'indret per antonomàsia, l'Església no constata cap dificultat per mantenir la unitat, fins i tot geogràfica, la qual fàcilment era identificada amb l'Església local: presidida per un bisbe acompanyat del seu presbiteri i assistit pels diaques. La nova configuració social, en canvi, convertida en societat rural i dispersa, començà a plantejar a l'Església el repte de la manera com havia de mantenir el signe de la unitat visible. La sacramentalització de la comunió, segons Ignasi, tenia lloc entorn de l'Eucaristia; per això insisteix en la necessitat d'esforçar-se per celebrar una sola eucaristia, perquè, com diu ell mateix, una sola és la carn de Jesucrist i un és el calze per unir-nos amb la seva sang. Així també, conclou, un ha de ser l'altar, com un de sol és el bisbe del lloc. Però, aquest principi d'eclesiologia ignasiana rebia el primer revés amb l'aparició de la parròquia, la qual implicava, de manera definitiva, la desaparició de l'Eucaristia única i l'aparició de les celebracions múltiples presidides pels preveres en diferents indrets de la mateixa Església local.

Sense menysvalorar el desafiament que, en els seus orígens, plantejà la parròquia a la unitat eclesial que es feia visible entorn del bisbe local, cal calibrar igualment les respostes concretes que la dita institució sabé donar a les noves situacions emergents. Per una part, apropant la celebració eucarística als qui s'havien allunyat de la ciutat per iniciar una vida més rural; però, no solament això, la qual cosa podria ser considerada com una qüestió purament organitzativa i pràctica, sinó que el fet que el bisbe compartís la responsabilitat amb els seus preveres sobre un mateix indret, el de l'Església local, posava de manifest l'existència del presbiteri com l'òrgan que acompanya la missió episcopal. Malauradament, l'única comunitat de vida que es formava entre el pastor i el seu presbiteri no fou una realitat de llarga durada en els segles posteriors; pot ser el fet d'abandonar aquell estil de vida comunitària, descrita per Sant Agustí, originant un ministeri presbiteral més autònom i independent, ajudàs a difuminar també la figura del bisbe com a cap i pastor de l'Església local, apartant-lo, cada cop més, de la realitat pastoral directa; un fet que, com es va constatar al llarg del temps, no tindria una repercussió neutra, sinó que necessàriament havia de comportar unes conseqüències negatives, com per exemple, la de crear la figura d'un bisbe-senyor i organitzador amb una semblança més pròpia dels senyors feudals que la del pastor, cridat a ser cap del seu ramat. Tot plegat pot explicar el curs que va seguir la reflexió teològica sobre l'Església; allunyada, cada vegada més, de la seva comprensió com a realitat misteriosa, entroncada en el Pla Salvífic de Déu, arribava a ser compresa i definida com una societat perfecta, a semblança de les societats civils dominants.

Lògicament, alguns models d'Església desenvolupats en el curs de la seva història, forjats en coherència amb la visió i comprensió que en aquell moment es tenia de la mateixa institució, projecten un interrogant sobre alguns dels principis eclesiològics assolits al llarg dels primers segles i redefinits pel Vaticà II, com ara: *El significat de l'Eucaristia en el si de la comunitat local, així com el de la seva celebració. La visualització de la catolicitat manifestada en l'Església local completa, així com també la comprensió que avui es té del mateix concepte de catòlic, donant-li, més aviat, un sentit purament geogràfic. La garantia i interpretació de la comunió apostòlica després del pronunciament de Lumen Gentium en el seu tercer capítol. O bé, el fet de voler seguir mantenint la base comunional en una Església en la qual neixen les classes: clergues i laics, quasi obviant la base baptismal que hauria de seguir sent cabdal, teològicament parlant. Tot això, sense poder oblidar la qüestió de la sinodalitat en una Església que el Concili ha definit com a Església de comunió.*

És evident que el llistat de qüestions esmentades no pretén ser exhaustiu; sinó que el nostre propòsit és un altre, ajudar a prendre més consciència del fet que ja hem entrat en un nou paradigma social i cultural, del qual, com dèiem anteriorment, l'Església no queda salva i estàlvia, sinó que, des de

la nova situació emergent, és cridada a donar les respostes que postulen les actuals circumstàncies, unes respostes que difícilment seran encertades si la mateixa Església no és capaç de mirar de bell nou als seus orígens.

Així doncs, tenint ben present, per un costat, l'herència teològica que ens han deixat tant el model d'Església neotestamentari com el dels Pares i, per l'altre, la reflexió teològica duta a terme per tot un seguit de teòlegs durant el segle XX entorn de la mateixa institució, entesa com a misteri, ens permetem entreveure alguns aspectes que, segons el nostre parer, caldrà recuperar per tal d'afaiçonar les comunitats eclesials cridades a viure una experiència i testimoniar una fe enmig d'una situació que encara no s'havia estrenat mai.

L'Església com a comunitat eucarística

Del que ja s'ha dit anteriorment es desprèn que l'Eucaristia, memorial de la mort i resurrecció del Senyor, des dels seus orígens ha estat associada a la comunitat creient d'un indret determinat; de tal manera que, segons els testimonis neotestamentaris l'Església queda constituïda entorn de la seva celebració, i el fet de compartir aquell memorial era l'aliment que sostenia els cristians dels primers segles, fins i tot davant la prova més radical com era el martiri. Dissortadament, la teologia eucarística, desenvolupada al llarg del temps, no sempre sabé veure ni tampoc mantenir viva la seva relació amb el misteri de l'Església, sinó que més aviat es va escorar vers altres aspectes, conduïda per noves interpretacions teològiques. Pot ser que les circumstàncies actuals que viu l'Església convidin a fer un nou plantejament de la celebració eucarística; plantejament encaminat a revalorar-ne la dimensió eclesiològica, tal com testimonien els escrits que ens han deixat els Pares de l'Església, testimonis prou eloqüents que confirmen la nostra presa de postura. De fet, la celebració eucarística no es pot comparar amb cap altra devoció o acte de pietat, ni tampoc pot quedar reduïda al compliment d'una prescripció. El sentit de l'aplec dominical està en el fet de ser el signe visible de la comunió que viuen els membres d'una comunitat anomenada cristiana. Ara bé, quan es perd el vertader sentit d'aquesta celebració, la més preuada per la vida cristiana, és fàcil caure en el perill de la banalització, buidant-la del seu sentit genuí per donar-li altres categories que no són les pròpies, les quals tampoc no tenen cap tipus de solidesa per seguir-les mantenint. Potser la reducció del nombre de cristians, pel fet que la fe ha deixat de ser un element social, així com també la disminució de preveres al servei de les comunitats, faci possible retrobar el sentit de l'Eucaristia com l'expressió de la comunió eclesial.

Per altre costat, la baixa del nombre de preveres planteja inèdites qüestions vitals en vista a la nova configuració de les comunitats cristianes, com poden ser el debat entorn del concepte de territorialitat, estretament vinculat fins ara a la parròquia, o la celebració dominical reduïda, a causa de l'absència de preveres, a la celebració de la Paraula. Aleshores, si els elements

d'identitat de l'Església local, com s'ha exposat al llarg d'aquest escrit, són l'Eucaristia, així com el bisbe amb el seu presbiteri i la comunitat de feels, com es podrà reconèixer aquella part de l'Església local que no seguint, habitualment, el mateix ritme de les altres comunitats, no es retroba entorn de la taula eucarística? El problema, doncs, que es deriva d'aquella situació és el del "reconeixement". Com explica Tillard, per "reconeixement" s'entén "l'actitud des de la qual una Església discerneix, partint de la diversitat d'expressions o ritus i la pluralitat de tradicions, la fe i la pràctica evangèlica que li són pròpies"(Tillard 1987). Dit altrament, el reconeixement consisteix en el fet de poder percebre, en la diferència de paraules i formes, la fidelitat a la mateixa i única revelació de Déu. Així, doncs, les assemblees dominicals celebrades en l'absència de prevere, són l'exemple més proper sobre el qual també es pot formular la mateixa qüestió: com reconèixer-se com a Església? No hi ha dubte que el mateix fet també aporta altres aspectes positius per a la comunitat, com és la corresponsabilitat dins l'àmbit eclesial, fet que, a la vegada, ens obliga a retrobar-nos en allò que és essencial: ser deixebles de Jesús i no fer de les distintes funcions eclesials un mur de divisió. Això no obstant, el culte dominical no eucarístic ha de ser viscut en referència eucarística, ha de mostrar els seus límits en referència a la Cena del Senyor i ha d'explicitar els lligams de comunió tant amb el pastor de l'Església local com amb les altres comunitats celebratives, eucarístiques i no eucarístiques.

L'Església local, realització de l'Església de Déu

No és massa freqüent trobar, entre els assaigs anteriors al Vaticà II, un plantejament teològic sobre l'Església local; i tanmateix, aquest és l'horitzó vers el qual miren els Pares quan en els seus escrits parlen de l'Església. Mes per comprendre l'Església local, vista com el sagrament de l'Església universal, cal parlar directament, i prendre en gran consideració, la persona del bisbe del lloc. Aquest segon element, la presència del bisbe, recurrent en la literatura patristica més genuïna com és la Tradició apostòlica d'Hipòlit de Roma, hi apareix en la línia de l'Església local. Malgrat tot, sembla que qualche pare del Vaticà II no se sentia massa còmode davant plantejaments que teòlegs com el pare K. Rahner i J. Ratzinger (1965) feien en una de les seves obres conjuntes sobre qüestions relacionades amb l'Església local. La dificultat que tenien aquells bisbes per avançar vers noves formulacions que valoraven la realitat i riquesa que aporten les Esglésies locals a l'Església universal, se centrava en la comprensió del primat definit a la *Pastor Aeternus* del Vaticà I. La barrera que els impedia acceptar el nou plantejament del Concili sobre les Esglésies locals quedava fortament imbricada amb el tema de la col·legialitat episcopal i la seva articulació amb la funció del primat de Roma; fet que obligà Pau VI a intervenir per tal de llimar aspreses i així, malgrat que es rompés la manera habitual de fer de les comissions,

s'arribava a la formulació de la Nota Explicativa Prèvia per aconseguir que la majoria de bisbes presents en el Concili acceptàs el text del tercer capítol de *Lumen Gentium*.

De fet, en el tercer capítol de *Lumen Gentium*, el Concili es proposava redescobrir la figura del bisbe, teològicament enterrada des de temps endarrere, i, d'alguna manera, completar la doctrina que el Vaticà I havia deixat inacabada, a pesar de la voluntat manifesta d'aprovar una segona constitució sobre l'Església en la qual es volia parlar també de l'episcopat; una intenció que, a causa dels esdeveniments polítics d'aquella hora, no es va dur mai a terme. Dissortadament, l'absència d'una teologia sobre l'episcopat comportà, durant molt de temps, no poder comptar tampoc amb una teologia renovada del prevere i de la seva inserció dins un presbiteri; un aspecte que ja es troba present en la mateixa Tradició apostòlica de sant Hipòlit, aspecte que es fa visible en el moment de l'ordenació del nou elegit quan, un cop ja ordenat, rep també la imposició de mans dels seus germans preveres, no per completar la gràcia de l'ordenació sinó com a signe de la seva acceptació, esdevenint membre del presbiteri.

Però, és aquest el vertader retrat de l'Església local? No sembla que tot el que acabam de dir resulta excessivament clerical? En la nostra exposició, lluny de voler reafirmar les barreres, tant de temps existents, entre els membres d'una comunitat local, hem volgut recollir el que era cabdal per l'Església primitiva, la comunió de la mateixa Església entorn de l'Eucaristia i del bisbe com a pare de la comunitat; ja que, com es desprèn, amb tota claredat, del segon capítol de *Lumen Gentium*, el subjecte eclesial queda constituït pel poble de Déu en el seu conjunt: un poble sacerdotal, profètic i reial. Precisament aquesta convicció teològica fou la que justificà el canvi d'ordre dels capítols segon i tercer de l'esmentada Constitució, anteposant la realitat del poble al servei jeràrquic, com assenyalàvem anteriorment.

El magisteri de l'immediat Concili dóna testimoni de la recepció que tingué el nou plantejament teològic sobre l'Església local. És el que verifica A. Nocent en la seva col·laboració a l'obra d'Alberigo i Jossua, *La Reception de Vatican II* (1985), fent un repàs a tot un conjunt de textos magisterials a través dels quals hom percep la lenta, però real acceptació i exposició de la teologia de l'Església local, en alguns casos relacionada amb l'Eucaristia. No obstant això, i malgrat el camí fet en el postconcili, avui es constata de nou la necessitat de formular unes catequesis sobre diferents elements que resulten imprescindibles per comprendre l'Església local; només a través d'aquests mitjans pedagògics, com poden ser les catequesis, es podrà fer arribar al poble de Déu el pes de l'Església local i les conseqüències que en surten. Per altre costat, només una sana teologia d'aquella Església podrà reorientar falses visions eclesiològiques que poden derivar-se de les funcions que han anat assolint les Conferències Episcopals, sovint en detriment de les Esglésies locals

i particulars, quan en lloc de ser considerades instàncies intermèdies entre l'Església local i l'Església universal, i instrument de comunió i d'intercanvi entre les comunitats locals, són vistes com una instància jeràrquica superior, tant pel que fa al servei magisterial com per la representativitat assolida pel seu president, convertint-lo en l'únic interlocutor vàlid en el diàleg amb les institucions socials o polítiques. Endemés, en la història recent de l'Església, aquest macroorganisme ha estat més aviat un fre més que no un ajut perquè es desenvolupin noves instàncies amb un tarannà més dinàmic, com podria ser la coordinació real de les Esglésies particulars; instàncies que, superant les qüestions merament puntuals i internes de l'Església, es convertissin en plataformes de diàleg i d'intercanvi amb la realitat cultural, social i política d'un indret determinat, realitat que és considerada com la base comuna de llurs identitats.

En definitiva, el ser de l'Església local parla d'aquella força encarnatòria que ha caracteritzat tota la Història de la Salvació. Es podria dir que la seva existència tendeix vers la seva encarnació en un indret concret. En efecte, Déu vol la salvació de tot el món; però, de quina manera pot aconseguir-se aquesta salvació? Als revolucionaris polítics no els preocupa la violència que implica el canvi que volen instaurar, sinó que el justifiquen moguts pels seus interessos o ideologies. El principi de Déu, en canvi, és diferent; Déu ha triat, des del principi de la seva autocomunicació amb els homes, un poble que encarni el desig de salvació i, des del seu lloc concret, esdevingui signe de la mateixa salvació davant els altres pobles. Des d'aquest horitzó, doncs, es pot comprendre i valorar millor la presència de l'Església en un lloc concret, presència que esdevé, en un indret, sagrament universal de salvació i realització de l'Església universal (Tillard 1995).

El poble de Déu, subjecte de l'ecclesialitat

No fou pura casualitat ni simple oportunisme el canvi en l'ordre dels capítols segon i tercer de *Lumen Gentium*, dedicats a la teologia del poble de Déu i al ministeri jeràrquic respectivament, fet ja comentat, el qual es fa ben palès en el nou Codi de Dret Canònic de l'any 1983, on es constata l'evolució del concepte de "poble de Déu" si es compara amb el Codi de l'any 1917. Si abans es parlava, primerament, dels clergues i religiosos per assenyalar les seves diferències amb els laics, el nou Codi, amb una mirada més ampla i recollint la doctrina del capítol II de LG, no sols parla de la igualtat de tots els fidels, sinó que afirma que tots els fidels de Crist queden constituïts en poble de Déu.

La qüestió és lògica, si es parteix del número vuitè de LG, on el Vaticà II defineix l'Església com una realitat teàndrica, per això, afirma el Concili, ella manté una considerable analogia amb el Verb encarnat, quedant constituïda en sagrament universal de salvació. Mes, podem seguir demanant-nos, qui és el subjecte de la sacramentalitat?, o dit altrament, qui encarna la sacramen-

talitat de l'Església? Aleshores, tot el segon capítol de LG pot ser considerat com una àmplia resposta a la qüestió.

Així doncs, l'expressió "Poble de Déu" subratlla la igualtat fonamental de tots els batejats, "quant a la seva dignitat i a la seva activitat comuna" (LG 32). Aquesta igualtat radical és molt més important que totes les posteriors distincions; és una igualtat que té com a fonament la identitat baptismal, que ens fa a tots membres d'un poble sacerdotal; és a dir, partícips del mateix sacerdoci de Crist. Així, igual que els laics, els ministres ordenats són també fidels que han estat, primerament, revestits del sacerdoci primordial, condició necessària per a qualsevol altra concreció posterior. Pel baptisme, doncs, hom rep l'estatut de ciutadà de l'Església, d'on es desprèn que la corresponsabilitat eclesial no és una qüestió sociològica, sinó que té unes arrels teològiques. La carta de Pere ja és prou explícita al respecte, quan diu "vosaltres sou un poble escollit, un regne sacerdotal, una nació sagrada, la possessió personal de Déu, per proclamar l'alabança d'aquell que us ha cridat de les tenebres a la seva llum admirable" (1 Pe 2, 9).

En realitat, l'exercici del sacerdoci universal ve a ser el desenvolupament de la pròpia vocació baptismal, que consisteix a fer tot el possible perquè l'evangeli impregni la vida del món. Una vocació comuna a tots els deixebles de Jesús que es desenvolupa a través de la participació amb la seva triple funció, profètica, sacerdotal i reial, tota una visió que serví per a estructurar el capítol II de *Lumen Gentium*.

El fet de parlar de la funció sacerdotal del poble de Déu suposa reconèixer dues coses: primerament, que el culte que ofereix el poble és el de la seva pròpia existència, tal com va fer Jesús, el qual arribada la seva hora presentà la pròpia persona com a ofrena, superant totes les ofrenes irracionals de l'AT. Però, endemés, la funció sacerdotal del poble acaba, sobretot, en la celebració eucarística, signe i sacrament de la comunió del mateix poble de Déu. La seva funció sacerdotal es veu completada amb l'exercici de les altres dues vocacions que hom rep en el baptisme, la profètica i la reial.

Queda patent, doncs, després del que acabam de dir, que en tots els àmbits de la vida de l'Església existeix una prioritat pel fet de ser membres de la comunitat eclesial, la qual és anterior a la diversitat de càrregues i de serveis. La realitat primera del poble de Déu, tal com ha volgut posar de manifest el Vaticà II, no es troba en les diferències de rols o de ministeris, sinó en el "nosaltres eclesial", subjecte que queda constituït pel conjunt de batiats. Això, per altre costat, fa veure que qualsevol tasca o ministeri no s'exerceix a títol personal, sinó en nom de la comunitat i per una comunitat concreta. Per tant, ningú no realitza una missió en el seu nom personal, sinó en el nom eclesial; és a dir, en nom del poble de Déu del qual hom forma part. Aquesta afirmació es fa més palesa encara a través del *sentit de la fe* (*sensus fidelium*) i *l'acció litúrgica* (Rigal 1996).

El Vaticà II, assolint l'ensenyament tradicional sobre el sentit de la fe del conjunt dels cristians, afirma que "la totalitat dels feels que han rebut la unció del Sant no es pot equivocar en creure, i manifesta aquesta seva prerrogativa peculiar mitjançant el sentit sobrenatural de la fe de tot el poble, quan des dels bisbes fins als darrers feels seglars expressa el seu consens universal sobre coses de fe i costums" (LG 12); aquesta teologia no sols s'exposa a *Lumen Gentium*, sinó que també es troba explicitada en altres documents del mateix Concili. Parlar d'aquest sentit de la fe implícitament suposa dues coses: valorar el seu fonament, el do de l'Esperit que ha estat vessat sobre tot el poble, i assolir el discerniment comunitari com a procediment eclesial.

Seguint en la mateixa línia, segons la tradició patristica el subjecte integral de l'acció litúrgica és l'Església; és a dir, tota la comunitat cristiana que celebra la Cena del Senyor. Sant Joan Crisòstom, comentant el diàleg que precedeix el prefaci de l'Eucaristia, diu "que la pregària eucarística és comuna, ja que no és només el prevere el qui dona gràcies, sinó tot el poble amb ell, suposant que l'acció de gràcies pròpiament dita comença un cop el prevere ha recollit l'acord dels fidels, tot dient: és realment just i necessari..." (2 Cor. hom, 18, 3). Malauradament, al llarg dels segles posteriors es va passar a una concepció d'Església centrada sobre el poder, entenent la mateixa ordenació al ministeri com un poder personal. Cal reconèixer el mèrit del Vaticà II d'haver retornat a la celebració eucarística tota la seva dimensió comunitària, explicitant que la participació plena i activa de tot el poble és un dret i un deure del poble cristià (SC 14), que descansa, com dèiem abans, sobre l'Església en tant que és, tota ella, comunitat sacerdotal (LG 11).

La sinodalitat, un estil de vida comunitari

Segons l'obra conjunta dels teòlegs O'Donnell i Salvador Pié (2001), sembla que fou el pare Congar qui per primera vegada emprava el terme sinodalitat per traduir la *sobornost* russa, mot que fa referència al sentit més genuí de la catolicitat o a la comunió tant entre les Esglésies com entre els seus membres. Tanmateix, la seva pràctica semblava ser la que millor s'acoblava al ser de l'Església comunió. D'aquesta forma, un recorregut per les eclesiologies neotestamentàries, i més en concret pel llibre dels Fets, fa adonar-se que l'Església de comunió no és una originalitat del Vaticà II, sinó que des dels orígens els deixebles de Jesús varen comprendre que l'estil de vida que els havia de caracteritzar era l'estil sinodal, entès com un "fer camí junts", un fet que evidenciava la dimensió pràctica de la comunió.

Malgrat que amb el pas del temps els sínodes o concilis quedassin lligats, principalment, a les assemblees de bisbes, dutes a terme en diferents nivells, com: l'ecumènic, el provincial, el local, etc., l'eclesiologia de comunió sortida del darrer concili aconseguí activar de bell nou tota una praxi eclesial de

tipus sinodal, la qual ha marcat i segueix tenint la seva influència sobre moltes de les estructures pastorals de l'Església.

L'estil sinodal, doncs, d'una o altra forma, amb més o menys intensitat, sempre ha estat present en la vida de l'Església, encara que la seva recepció ha restat fortament lligada a la idea teològica que en cada moment es tenia de la mateixa Església. No hi ha dubte que la reflexió teològica sobre l'Església que presenta la *Lumen Gentium* permet parlar obertament d'una Església de comunió, fent d'aquest principi la força que ha de configurar la comunitat dels deixebles de Jesús, enviats a comunicar a molts de germans la bona nova del Regne. La comunió, doncs, no és quelcom d'accidental per a la vida de l'Església i per a la seva configuració, sinó que es converteix en la seva **forma de ser i estar** enmig del món, un estil de vida que té com a fonament la relació.

La pràctica sinodal, mantinguda des de sempre en l'Església, ha estat, tanmateix, més valorada per l'Orient que per l'Occident. No obstant això, caldrà que la seva pràctica sigui, cada cop més, recuperada a casa nostra si es vol fer de l'eclesiologia de comunió l'estil de vida no sols de l'Església universal, sinó també de les Esglésies particulars i de cada comunitat concreta.

A MANERA DE CONCLUSIÓ

No escapa a ningú el canvi de paradigma que se'ns està imposant, voluntàriament o involuntària, des d'unes dècades endarrere; un canvi, per altra part, que comporta repercussions sobre moltes de les esferes humanes: social, política, familiar, religiosa, etc. És des d'aquesta òptica de canvi, doncs, que hem pensat la nostra reflexió teològica, amb la voluntat de centrar-nos sobre la teologia de l'Església, i més concretament partint d'aquell model eclesiològic que consideram el més genuí de tots: l'Església comunió. Una visió que fou recuperada pel Vaticà II i així la trobam exposada en els documents.

Així, doncs, mirant de bell nou vers els orígens, hom descobreix que una Església de comunió obliga, en primer lloc, a passar de la mirada externa i superficial a contemplar-la com a part del misteri de Déu; és la darrera etapa de la Història de la Salvació que cobreix el temps i l'espai que corre entre l'ascensió del Senyor i el dia del seu retorn o parusia. Una etapa, el protagonisme de la qual recau sobre la persona de l'Esperit Sant; etapa carismàtica, per tant, que ens convida a la construcció del Cos de Crist històric –l'Església–, a través de l'aportació dels dons personals.

El Cos de Crist històric viu entorn de l'Eucaristia el moment més preuat de la seva sacramentalitat, sacrament que és per al món. Així, una Església que es comprèn a ella mateixa com a sacrament, ha de ser, necessàriament, una Església humil, que posa tota la confiança en el seu Senyor, ja que el que

justifica la seva presència en el món és la salvació i l'alliberament de Déu a favor de l'home, salvació de la qual l'Església és portadora.

Mes, aquest esdeveniment sacramental té lloc en un indret concret; una concreció que permet comprendre, primerament, que la salvació és un fet històric, manifestat en i a través de l'Església local. Endemés, l'Església local és l'única capaç d'encarnar-se en una cultura determinada fent-se, així, esdeveniment significatiu per a un grup humà amb identitat cultural pròpia. Potser el gran repte del moment actual, pel que respecta a l'evangeli, sigui el de la seva inculturació, no sols pel que fa als indrets on és anunciat per primera vegada, sinó sobretot aquí, a casa nostra, per la mutació i el dinamisme cultural que es viu. Aquest fet, il·luminat per les primeres experiències apostòliques, ens ha de fer valorar de nou i donar la seva importància a l'Església local, el subjecte de la qual és el poble de Déu que peregrina en un indret concret. És aquest poble el qui és subjecte de l'eclesialitat, i el qui és enviat en missió.

Sembla evident, doncs, que la interiorització d'aquests elements que configuren l'Església de comunió ha de comportar, necessàriament, uns canvis tant en el camp de l'estructura de la mateixa Església, com en el de l'acció pastoral, per tal de trobar vies de resposta en vista a la nova situació històrica d'aquest principi de segle.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- BROWN R., *Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron*, Bilbao 1998.
- CONGAR Y., *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983.
- LOHFINK G., *¿Necesita Dios la Iglesia?*, Madrid 1999.
- MOËHLER J.-A., *L'unité dans l'Église*, París 1980.
- NOCENT A., "L'Église local, réalisation de l'Église du Christ et sujet de l'Eucharistie" in: *La réception du Vatican II*, París 1985.
- O'DONNELL C. – PIÉ S., *Diccionario de Ecclesiología*, Madrid 2001.
- RAGNER K. – RATZINGER J., *Episcopado y Primado*, Barcelona 1965.
- RIGAL J., *Le mystère de l'Église*, París 1996.
- RUIZ D., *Padres Apostólicos*, BAC 1974.
- SCHNAKENBURG R., *La Chiesa nel nuovo testamento*, Brescia 1975.
- TILLARD J.-M., *Église d'Églises*, París 1987.
- , *Chair de l'Église, chair du Christ*, París 1992.
- , *L'Église locale*, París 1995.
- ZIZIOLAS J.-P., *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église*, París 1994.