
La Iglesia local en el proceso de descentralización y diversificación cultural:

Una Eclesiología Sinodal

Roberto Schrauf, OFM, Cap*

La Iglesia del Nuevo Testamento y la del período pos-apostólico aparece como un conjunto de iglesias cada cual con su propio estilo, plasmado por su cultura y diversas problemáticas regionales; sin embargo, la conciencia eclesial de todas era tal, que en cada una estaba presente la única Iglesia de Cristo. En los siglos posteriores debido a varias razones históricas, el énfasis cayó cada vez más sobre la Iglesia universal y la imposición de una uniformidad en estilos eclesiales. Este movimiento llegó a su cumbre con la eclesiología del Concilio Vaticano I y la definición del primado papal —reforzada posteriormente en las teologías escolásticas y manuales hasta poco antes del Va-

ticano II—. Vaticano II equilibró la eclesiología del Vaticano I por elaborar más plenamente una teología del episcopado y asentar las bases para un sano pluralismo en estilos eclesiales, otra vez según factores culturales y problemáticas regionales.

La pregunta es: ¿cómo se ha desarrollado esta teología de la Iglesia local desde el Concilio Vaticano II? La respuesta de esta pregunta versa sobre dos asuntos específicos: a) ¿cómo se ha entendido la relación entre el Papa y los miembros del episcopado? y b) ¿hasta qué punto ha tomado lugar una realización de los principios de la inculturación eclesial?

Magister en Teología, Universidad Javeriana, Bogotá

Una fuente especialmente rica de información acerca de esos asuntos se encuentra en los sínodos episcopales pos-conciliares en los cuales los obispos del mundo se han reunido con el Papa para discutir cuestiones de naturaleza pastoral y eclesial. En todos los sínodos los temas explicitados arriba sirven o de tela de fondo o el *issue* explícito en las discusiones entre los obispos. Por lo tanto, este artículo intenta descubrir el entendimiento al nivel del episcopado sobre la relación entre la iglesia universal y las iglesias locales y sobre el estado actual de la teología de la inculturación de la iglesia local. O sea, lo que se pretende elaborar es una teología sinodal de la iglesia local en su proceso de diversificación cultural.

I. LA CUESTION DE ENFOQUE

A. Una eclesiología en el proceso de realización

Los padres sinodales manejan conceptos eclesiológicos provenientes del Concilio Vaticano II. No es de esperar que haya cambios fundamentales en la doctrina conciliar. En este sentido, no surge de los sínodos una nueva eclesiología. Lo que sí es muy evidente en las asambleas es que los obispos del mundo están luchando por asentar la iglesia local como una realidad eclesial genuina. Es un *proceso* y por lo tanto tiene un carácter dinámico. Esto implica que no se puede sacar

de los sínodos una teología en términos definitivos. Lo que es posible (y valioso) es la articulación en forma de síntesis de la *dirección* de la realización de la teología de la iglesia local, sus principios, y momentos destacados de crecimiento. Después de todo el sínodo episcopal es un fenómeno también procesual y estamos sólo en las etapas iniciales de su historia. Se elabora aquí entonces una teología de tendencias.

B. La selección y subordinación de elementos

Existe una abundancia de materia sobre los sínodos. ¿Cómo elegir los elementos más importantes para que se interprete correctamente los sínodos?

El principio de selección empleado aquí es el siguiente: los principios o estructuras eclesiales discutidos con más frecuencia, explícitamente o implícitamente, que emergen especialmente en las conclusiones de los círculos menores (grupos más pequeños en los cuales los padres se dividen según idioma común), informes de síntesis (después de las discusiones en plenaria), y los mensajes finales o series de proposiciones (*elenchi propositionum*) presentadas al Papa después del sínodo: estos representan la 'mente' del sínodo. Este principio responde a un hecho sencillo: no todo lo que se dice en un sínodo refleja la opinión mayoritaria.

Las conclusiones de los círculos menores, informes de síntesis, y los *elenchi propositionum* del sínodo bajo consideración, representan más fielmente las posiciones de episcopado.

C. Organización de la presentación

La eclesiología de los sínodos pos-conciliares forma un conjunto orgánico con muchas partes interrelacionadas, principios y estructuras. Extraer un elemento y apreciarlo debidamente es una tarea delicada. El contexto es tan importante como el elemento por estudiar. Por lo tanto, para estudiar la iglesia local en el proceso de diversificación cultural es preciso examinar el contexto eclesiológico primero y luego volver a explicitar el tema de la iglesia local en sí. Surgen entonces dos enfoques. En el primer enfoque, examinamos los principios eclesiológicos más enfatizados durante los sínodos con el fin de establecer el marco teórico de la iglesia local. En un segundo enfoque, se extrae la iglesia particular del contexto más amplio para investigarla en sí-misma.

II. PRIMER ENFOQUE: LAS FUERZAS DIRECTIVAS O PRINCIPIOS DEL DESARROLLO ECLESIAL POS-CONCILIAR

A. Preámbulo: las estructuras

Ciertas estructuras eclesiales tienen carácter clave para el desa-

rollo de la iglesia local mientras que otras, aunque importantes, no son tan imprescindibles. La pregunta aquí es: ¿cuáles son las más destacadas por los sínodos? No se pretende dar una descripción exhaustiva de estas; más bien queremos simplemente hacer una lista de ellas. Las estructuras importantes para la teología de la iglesia local son las siguientes: la Santa Sede (incluye tanto al Papa como la Curia Romana), el colegio episcopal, los sínodos episcopales, las conferencias episcopales, y la iglesia local (incluye todas sus manifestaciones: supra-diocesana, diocesana, infra-diocesana).

Procedemos ahora a la consideración de los principios que rigen las relaciones entre esas estructuras.

B. El principio de la comunión

1. *Comunión episcopal*

La elaboración doctrinal de este concepto se encuentra en la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de 1969, que trató de las conferencias episcopales.

En su relación temática, el Cardinal Seper de la Congregación para la Doctrina de la Fe esbozó el concepto así: todos los *fieles* son unidos internamente por los dones del Espíritu Santo (fe esperanza, y caridad) y externamente por la profesión de la misma fe, los sacramentos, y la misma jerarquía; los *obis-*

pos asimismo están unidos en la comunión del colegio episcopal el cual sucede al colegio apostólico: esta comunión tiene su fundamento en el sacramento del orden común a todos. Los obispos ejercen su oficio en la iglesia a través de esta comunión que los une entre sí y con el Sucesor de Pedro¹.

La discusión del tema siguió la misma línea. El Cardenal McCann enfatizó (más de acuerdo con el Concilio) que la comunión se expresa localmente en la celebración eucarística de la comunidad alrededor de su obispo; se expresa universalmente en la unión de los obispos alrededor del Papa².

El Cardenal Gilroy fundamentó la comunión del colegio episcopal en la participación igual en el sacerdocio de Cristo mediante el sacramento del orden³. Sintetizando la discusión, el P. Anton, S.J., secretario especial del sínodo, observó que todos estaban de acuerdo que las relaciones entre el primado y el episcopado se deben ver bajo la luz de la comunión.

Una interpretación sistemática de este tema articularía comunión al nivel del colegio en función de dos

factores. Los obispos forman un cuerpo, el colegio episcopal, el cual sucede al colegio apostólico. El colegio apostólico comunica sus propiedades al colegio episcopal. Una de estas es la unión primordial que existía entre los apóstoles y Pedro (cabeza del colegio apostólico) y entre los apóstoles dentro del mismo colegio. El segundo factor que crea la unión al nivel del colegio es el hecho de que los obispos son miembros de él precisamente mediante su consagración sacramental y la igual participación en el sacerdocio de Cristo.

2. La comunión inter-eclesial

La unión al nivel del colegio episcopal es una realidad inter-dependiente con unión al nivel de las iglesias locales. En la tradición de la iglesia cada obispo es cabeza o pastor de una iglesia local (por eso los obispos que no son ordinarios o residenciales son 'titulares' de iglesias que ya no existen). La comunión de los obispos en el colegio episcopal refleja la comunión de las iglesias locales. Monseñor McGrath (Panamá) en su relación temática en el Sínodo de 1969 dice:

(1) Cfr. "La colegialidad episcopal", *L'Osservatore Romano* 19 Octubre 1969, pp. 7-8.

(2) Cfr. "Cardinal McCann", *Ibid.* p. 9.

(3) Cfr. "Cardinal Gilroy", *Ibid.*, p. 8.

(4) Cfr. "Synthèse de la discussion" *Documentación Catholique*, noviembre 2 de 1969, p. 969.

“Cada obispo representa a la propia Iglesia, y todos en comunión con el Obispo de Roma representan a la Iglesia universal, no como delegados del pueblo sino como pastores... La comunión jerárquica, además de existir con la cabeza del colegio, exige también la comunión con todos sus miembros. De este hecho, se deriva la certeza de que la iglesia particular será imperfecta mientras no esté en viva comunión con las otras iglesias particulares, cooperando así a la vida de la Iglesia universal”⁵.

Por lo tanto, una iglesia local es verdaderamente iglesia sólo en comunión con la iglesia entera y con todas las iglesias. Se hace hincapié en esto a través de los sínodos.

El Cardenal Cordeiro (Pakistán) en un informe de síntesis en el Sínodo de 1974 observó que todos los delegados estuvieron de acuerdo en que la iglesia local debe tener cierta libertad, pero siempre *en comunión* con las otras iglesias locales⁶. El círculo menor,

Francés B, reflexionando sobre la naturaleza de la iglesia local la definió como:

*“La que ejercita el servicio evangélico en una comunidad humana particular, en comunión con las otras iglesias particulares que constituyen la iglesia universal” (subrayado mío)*⁷.

En la segunda serie de sesiones en el mismo sínodo, los círculos menores, Francés B y Francés C concretizaron ese principio teológico pidiendo que los obispos particulares mantuvieran un espíritu de diálogo con Roma y con las otras iglesias y que actuaran siempre en vistas del bien común⁸. La norma de conducta que entraña el principio es que los obispos y las iglesias siempre actúen de tal manera que se promueva la unidad universal.

En el Sínodo de 1977 cuyo tema era la catequesis, los círculos menores hablaron de la idoneidad de las pequeñas comunidades en el proceso catequético y repetidamente observaron que una de las

(5) Cfr. “Las relaciones de las conferencias episcopales entre sí”, *OR* noviembre 9 de 1969, p. 3.

(6) Cfr. *De evangelizatione mundi huius temporis. Pars Prior: mutua comunicatio experimentalum (Synthesis relationum et interventionum Patrum*, en Giovanni Caprile, *II Sinodo dei Vescovi 1974* (Roma: Edizioni ‘La Civiltà Cattolica, 1975), p. 939.

(7) “Francés B”, *Ecclesia* noviembre 30 de 1974, p. (1575), 19.

(8) Cfr. *Ibid.*, y “Francés c”, *Ecclesia* 21-28 Diciembre 1974, p. (1695) 19.

notas eclesiales de tales comunidades era la apertura a la comunión con las otras comunidades y con la Iglesia Universal⁹. La quinta serie de proposiciones en el *Elenchus* de este sínodo dice que si una comunidad ha de ser verdaderamente eclesial, debe tener la conciencia de su necesidad de completarse en relación con otras comunidades¹⁰. Por eso en la mente de los obispos sinodales un elemento constitutivo de la autenticidad eclesial es la comunión con las otras iglesias locales y entonces con la Iglesia Universal a través de ellas.

El contenido de esta comunión inter-eclesial es el reconocimiento mutuo de la eclesialidad. Una iglesia local reconoce que las otras son verdaderamente iglesias y al hacerlo afirma su propia eclesialidad. El separarse de la comunión es actuar según algún otro criterio. La autenticidad eclesial depende de ese reconocimiento mutuo. Aquí se observa la importancia del obispo: es representante de la tradición apostólica que continúa en su iglesia, la cual es fiel en su enseñanza y práctica a la Iglesia de Cristo fundada sobre los apóstoles. La comunión inter-eclesial y la comunión al nivel del colegio episcopal son realidades inter-dependientes.

3. *El ministerio jerárquico al servicio de la comunión*

Hasta aquí hemos examinado el principio de la comunión en su función al nivel del colegio episcopal y al nivel de las múltiples iglesias representadas en la comunión de iglesias que forman la única iglesia de Cristo. El colegio episcopal, junto con la cabeza, el Papa, es responsable de la comunión de todas las iglesias. Cada obispo es reponsable de la comunión de su iglesia con los demás. Pero allí surge una cuestión central en la eclesiología sinodal: ¿cómo conceptualizar teórica y prácticamente esa corresponsabilidad con la iglesia entera? Lo que hace que la cuestión sea aún más importante es el hecho que el colegio episcopal se concibe más y más como responsable de la Iglesia entera y quiere traducir esa responsabilidad en la práctica. Después de todo, según el mismo Concilio, el colegio episcopal junto con el Papa es sujeto de la autoridad suprema sobre la Iglesia Universal (*Christus Dominus* 4) y “por institución divina y por imperativo del oficio apostólico, cada uno, juntamente con los otros obispos, es responsable de la Iglesia” (No. 6). Pero aquí precisamente se oscurece el asunto: ¿cómo entender

(9) Cfr. *OR* noviembre 6 de 1977, pp. 6-15.

(10) Cfr. “XV Congregación general”, *OR* noviembre 13 de 1977, p. 13.

la relación entre el ejercicio papal de autoridad sobre la Iglesia entera y el ejercicio episcopal de la misma autoridad (en comunión con el Papa)?

El ejercicio papal de esa jurisdicción suprema sobre la Iglesia entera y el ejercicio de la misma autoridad de parte del colegio episcopal fue una cuestión espinosa en el Sínodo de 1969. Por una parte, varios obispos observaron que según *Lumen Gentium* y la *Nota Praevia*, el Papa actuando como cabeza del colegio está siempre *dentro* del colegio y *ligado* al colegio. Por otra parte, otros obispos hablaron del ejercicio papal del primado o *personalmente* o *colegialmente* según las circunstancias. En esta segunda formulación, ¿es *colegialmente* restringido a la actuación en Concilio Ecuménico? ¿significa *personalmente* aquí que sea aparte del colegio? Existe una imprecisión de términos e inexactitud de expresión teológica en el sínodo. Y el asunto queda nebuloso.

Lo que sí es obvio es que los obispos sinodales sienten una verdadera corresponsabilidad con la Iglesia entera y quieren traducir esto en una más eficaz participación en el gobierno pastoral de la Iglesia

Universal. Esto se ve claramente en las muchas propuestas prácticas hechas durante el sínodo (p.ej. por voto deliberativo en los sínodos, por un perfeccionamiento del carácter colegial de los sínodos y las conferencias episcopales, por una reforma de la Curia Romana¹¹).

Por otra parte, Pablo VI enfatizó el rol de Pedro como Pastor universal y Vicario de Cristo cuya autoridad no puede ser condicionada por el colegio episcopal el cual no tendría ninguna autoridad sin su cabeza¹².

Pero, otra vez, la importancia de la discusión yace más en que refleje el deseo de los obispos de traducir en términos prácticos su corresponsabilidad de la iglesia entera: en la eclesiología pos-conciliar esto tiene su peso. Muchas propuestas concretas fueron hechas en el Sínodo de 1969 con la intención de mejorar la cooperación entre los obispos y el Sumo Pontífice y entre los mismos obispos¹³.

A niveles inferiores de la jerarquía, la misma corresponsabilidad es un tema en la práctica eclesial pos-conciliar. Antes del Sínodo de 1971, la Comisión Teológica Internacional publicó una serie de pro-

(11) Cfr. "Synthese de la discusión", *Doc. Cath.* noviembre 2 de 1969, p. 969.

(12) Cfr. "Homilía del Pablo VI en la inauguración del Sínodo", *OR* octubre 19 de 1969, p. 2.

(13) Los grupos fueron los siguientes: Inglés A, Francés B, Hispano Portugués B: *OR* noviembre 2 de 1969, pp. 4-7.

posiciones sobre el sacerdocio ministerial las cuales más tarde formaron parte de las *Lineamenta* del mismo sínodo. Una de esas declara que el ministerio de la Nueva Alianza tiene una dimensión colegial según modalidades analógicas, como es la unión de los obispos alrededor del Papa en la Iglesia Universal, o de los sacerdotes alrededor de su obispo en la iglesia local. Entonces, *mutatis mutandis* se aplican los mismos principios de comunión.

El sacerdote en su parroquia debe actuar de tal manera que él tineda siempre hacia la comunión con la iglesia entera. El participa de esta comunión jerárquicamente como miembro del *presbyterium* diocesano reunido alrededor del obispo quien a su vez está unido con los demás obispos en el colegio episcopal alrededor del Papa (Documento sobre el sacerdocio ministerial, art. 6)¹⁴. La estructura diocesana apropiada que pone por obra más concretamente esta comunión es el consejo presbiteral —recomendado repetidamente en el Sínodo de 1971—.

El punto de partida más iluminador para sintetizar sistemáticamente estos puntos es la proposición de la Comisión Teológica

Internacional: el ministerio de la Nueva Alianza tiene una dimensión colegial según modalidades analógicas (se refiere aquí al ministerio ordenado). La corresponsabilidad colegial de la iglesia está enraizada en el sacramento del orden y es ejercida a nivel de la Iglesia Universal por los obispos alrededor del Papa y al nivel de la diócesis por los presbíteros alrededor del obispo. El énfasis sinodal que cobra importancia particular es que tal ejercicio de la corresponsabilidad (analógicamente entendida) está al servicio de la comunión inter-elesial.

Un punto especialmente interesante es el siguiente: el ejercicio de la autoridad en la Iglesia se conceptúa más y más en términos de un modelo sinodal y menos en términos de un modelo piramidal.

En resumen: en cada una de las secciones anteriores la presentación ha pretendido mostrar la importancia dada en la teología sinodal al principio de la comunión. La comunión inter-elesial se hace un criterio de autenticidad eclesial (el reconocimiento mutuo de las iglesias). Se expresa jerárquicamente en la comunión de los obispos (pastores de las iglesias locales) en el colegio episcopal. Y el ministerio jerárquico en general tiende a la

(14) Cfr. "Le sacerdote ministeriel", *Doc Cath* enero 2 de 1972, p. 6.

(15) Véanse las recomendaciones de los grupos Inglés A, Inglés C, Francés C, Alemán e Italiano en Giovanni Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1971* (Roma: Edizioni 'La Civiltà 1972), pp. 511-545.

corresponsabilidad al servicio de la comunión con raíces para los ministros en el sacramento del orden que todos comparten.

C. El principio de subsidiaridad

1. Definición del concepto de subsidiaridad

En los sínodos los obispos manejan el concepto de la subsidiaridad sin definirlo explícitamente; tampoco está definido en el Concilio Vaticano Segundo. El Papa Pío XI había esbozado el concepto en la encíclica *Quadragesimo Anno* de manera siguiente:

“Este principio de suma importancia en la filosofía social, que no se puede marginar o cambiar, queda sólido y firme: así como es incorrecto quitar del individuo y encomendar a la comunidad lo que iniciativa y esfuerzo individual pueden lograr, así mismo es injusto y dañoso al orden recto confiar a una sociedad de rango más alto las funciones y servicios que pueden ejercitar cuerpos menores en plano inferior. Una empresa social de cualquier clase, por su naturaleza debe ayudar a los miembros del cuerpo social,

*pero jamás destruir o absorberlos”*¹⁶.

El Papa Juan XXIII cita más tarde el mismo principio en la encíclica *Mater et Magistra*¹⁷. El concepto es sencillo y podemos presumir que los padres sinodales lo emplean con ese significado fundamental. En el Sínodo de 1967 los delegados aplicaron el concepto pidiendo que el nuevo Código de Derecho Canónico articulara en términos generales el principio de subsidiaridad y que tratara de algunas cuestiones prácticas en las cuales incidía.

2. La subsidiaridad en la relación primado - episcopado

En sus comentarios al iniciar las labores del Sínodo de 1969, el Papa Pablo VI habló de la corresponsabilidad del colegio episcopal en el gobierno de la iglesia, el rol inegable del Sucesor de Pedro, y al fin comentó:

“Empeño nuestro será el reconocer a nuestros hermanos en el episcopado de una forma más equitativa, esa plenitud de prerrogativas y de facultades que derivan del carácter sacramental de su elección a las funciones

(16) “*Quadragesimo Anno*”, *Acta Apostolicae Sedis* 23 (1931), p. 203.

(17) “*Mater et Magistra*”, *AAS* 53 (1961), p. 414.

(18) Cfr. “*Communiqué de 3 Octubre*”, *OR* Octubre 13 de 1967, p. 3.

pastorales en la iglesia y de su efectiva comunión con esta Sede Apostólica"¹⁹.

Los obispos respondieron en la afirmativa a ese deseo del Papa a través del Sínodo.

En la segunda serie de sesiones que trataron de las relaciones entre las conferencias episcopales y la Santa Sede, uno de los círculos menores pidió que se aplicara más ampliamente a los obispos individuales y a las conferencias episcopales el principio de subsidiaridad tal como es expresado en *Christus Dominus* No. 8²⁰. En el Sínodo de 1974 el círculo menor Francés B repitió esencialmente esto, pidiendo que el poder ordinario, propio e inmediato de los obispos les fuera reconocido y que los obispos apelaran a las reservas de poder sólo en casos de necesidad absoluta. Los grupos Francés B y Francés C volvieron a pedir lo mismo más tarde en el mismo

sínodo: que fuera reconocido el pleno ejercicio de poderes episcopales (ordinario, propio, e inmediato) exceptuando los casos reservados a la Santa Sede²¹. Francés C pidió que la Santa Sede interviniera sólo en casos generales, dejando a las autoridades locales (quienes tienen la competencia) los casos particulares. En su discurso de clausura del Sínodo de 1974, Pablo VI reaccionó fuertemente a estos pedidos diciendo que su rol no se lo podría limitar a la intervención en circunstancias excepcionales ya que como Vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia Universal él tiene poder pleno e inmediato el cual se puede ejercitar libremente²³.

La serie de proposiciones aprobadas al final del Sínodo de 1969 y presentadas al Papa incluyen lo siguiente:

"Que la competencia que atañe a los obispos en su carácter de

(19) "Homilía del Papa Pablo VI en la inauguración del Sínodo", *OR* octubre 19 de 1969, p. 2.

(20) Los grupos Inglés A, Francés B, Alemán, Hispano-Portugués B, e Italiano: *OR* noviembre 2 de 1969, pp. 4-7.

(21) Cfr. "Francés B", *Ecclesia* noviembre 30 de 1974, p. (1575) 19, y "Francés C", *Ibid.*, p. (1576) 20.

(22) Cfr. "Francés B", *Ecclesia* diciembre 14 de 1974, p. (1669) 33; y "Francés C", *Ibid.*, 21-28 diciembre 1974, p. (1695) 19.

(23) Cfr. "Un impulso nuevo para la acción evangelizadora", *Ecclesia* noviembre 9 de 1974, p. (1460) 8.

pastores de sus iglesias particulares sea especificada:

—en el caso individual, en problemas que directamente tocan el gobierno de una iglesia local;
—en el caso de los Sínodos de las Iglesias Orientales o de las conferencias episcopales en el Rito Romano, en problemas que requieren una solución uniforme al nivel regional”²⁴.

Puede parecer que esta sea una cuestión jurídica propia de los canonistas, pero de hecho tiene consecuencias importantísimas y es un asunto muy simbólico.

El meollo del asunto es la autoridad del Papa sobre la Iglesia entera y la del obispo sobre su iglesia particular. Según *Lumen Gentium* No. 22 el Papa tiene poder pleno, supremo y universal sobre la iglesia entera (poder ‘inmediato’ según *Christus Dominus* No. 2) y él puede ejercer ese poder libremente. El obispo tiene poder propio, ordinario, e inmediato sobre su diócesis (*Lumen Gentium* No. 27, *Christus Dominus* No. 8). El obispo actúa no como Vicario del Papa, sino como Vicario del mismo Cristo, aunque su poder es regulado por la autoridad suprema de la iglesia para el bien de los fieles (*Lumen Gentium* No. 27). Pero la Santa Sede no concede el poder, sólo define los límites de su ejercicio.

Por lo tanto en un solo territorio, la diócesis, existen dos autoridades con poder propio, ordinario, e inmediato sobre el mismo grupo de cristianos. En términos prácticos, por supuesto, el obispo ejerce su autoridad habitualmente sobre los cristianos a él confiados, pero el Papa puede intervenir de acuerdo con su propio criterio o juicio y al hacerlo está en su derecho. El Sínodo no cuestiona la doctrina. Cuestiona la práctica relativa a la doctrina y pretende proveer un criterio para la intervención papal: debe intervenir sólo en casos generales dejando los casos particulares a los pastores locales quienes, según el principio de subsidiaridad tienen la competencia. Al lado de los obispos, el criterio es equivalente: deben recurrir a la Santa Sede sólo en casos de necesidad absoluta. Sin embargo, hemos visto que Pablo VI reiteró la doctrina conciliar acerca de sus poderes y no aceptó el criterio sugerido.

En cierta forma, aquí se encuentra un callejón sin salida eclesial: los obispos y el Papa parten de la misma doctrina conciliar. Esto no es una cuestión teológica en la ‘mente’ de los obispos en los sínodos. Es más bien una cuestión de ajustar la práctica a la dirección descentralizada de la iglesia cuyo espíritu se halla en el mismo Concilio. Otra vez es notable que los obispos muestran cada vez más la

(24) “Les votes”, *Doc. Cath.* noviembre 16 de 1969, p. 1033.

tendencia a afirmar su competencia propia según el principio de subsidiaridad y piden que el Sumo Pontífice no viole ese principio.

3. *La subsidiaridad y las conferencias episcopales*

La cuestión de conferencias episcopales y la subsidiaridad es distinta a la de los obispos y la subsidiaridad. Los obispos tienen poder ordinario e inmediato sobre sus iglesias particulares, pero conferencia episcopal como conferencia episcopal no tiene tal poder, excepto en la medida que sea un ejercicio colectivo de poderes episcopales individuales; las decisiones colectivamente tomadas ligan a los obispos sólo en casos previstos por la Santa Sede o el Derecho Canónico y ratificados por dos tercios de los miembros de la conferencia (*Christus Dominus No. 4*). Por eso los sínodos piden que ciertas facultades o derechos sean concedidos a las conferencias episcopales en esta o aquella situación. Entonces, la función de las conferencias episcopales y la aplicación del principio de la subsidiaridad se puede determinar sólo por vía inductiva.

Dos veces el Papa Pablo VI se refirió a las conferencias episcopales como representantes de una sana descentralización en la Iglesia. En

su discurso de apertura antes del Sínodo de 1967, comentó lo siguiente a los delegados:

“Su representación posee la dignidad y la autoridad de los órganos eclesiásticos, las conferencias episcopales, las cuales el Concilio Ecuménico deseaba promover y a las cuales asignó una función favorable: por una parte, una descentralización jurídica relativa y eficaz dentro de un cierto pluralismo de expresión eclesiástica correspondiente a las tradiciones y el carácter de la iglesia local; y por otra parte, el refuerzo orgánico de la cohesión propia de la iglesia católica”²⁵.

Volvió al mismo tema antes del Sínodo de 1969 hablando de las conferencias como vehículos de descentralización y una medida de realización del Concilio Vaticano II²⁶. Hay que notar, sin embargo, que las conferencias cumplen esa función como instituciones recientemente creadas en el Concilio. Esto implica que, por lo general, deben encontrar su lugar en la iglesia institución a fuerza de la práctica.

En el Sínodo de 1969 el círculo menor, Hispano-Portugués A, pidió

(25) “L’ouverture solonelle du synode episcopal”, *Doc. Cath.* octubre 15 de 1967, pp. 1737-38.

(26) “Allocution au sacré college”, *Doc. Cath.* julio 6 de 1969, p. 610.

que a las conferencias episcopales les fuera permitido tomar decisiones acerca de las iglesias particulares dentro de sus territorios²⁷. La proposición equivalente a ésta en la serie final presentada al Papa, amortigua bastante el pedido: suplica sencillamente que la competencia de las conferencias episcopales sea especificada en cuanto a problemas que requieren una solución uniforme y regional²⁸.

Sin embargo, en asuntos individuales los padres sinodales repetidamente piden facultades o derechos para la conferencias episcopales. En 1969 uno de los círculos menores pidió que a las conferencias fuera dado derecho a participación en el nombramiento y traslado de los obispos dentro de sus territorios²⁹. En 1980 una de las proposiciones finales pidió que las conferencias tuvieran facultades para determinar las normas y validez de la celebración del matrimonio en sus regiones según circunstancias culturales³⁰. En 1983 tres de los círculos menores pidieron que a las conferencias episcopales les fuera permitido

determinar las circunstancias y condiciones de la celebración del sacramento de la penitencia en su tercera forma, la absolución general³¹. Sería posible alargar la lista. El punto es que los obispos querían ampliar la autoridad de las conferencias episcopales en sus respectivos territorios.

¿Cómo interpretar este fenómeno? En primer lugar, al nivel de definición, los sínodos no pretenden cambiar el estatuto propio de la conferencia episcopal. Permanece como una asociación territorial de obispos unidos para ejercer más eficazmente su oficio pastoral (*Christius Dominus* No. 38). En ningún lugar se sugiere por ejemplo que sean elevadas al *status* de un sínodo oriental bajo la autoridad más autónoma de un patriarca (derechos de los sínodos orientales y sus patriarcas en *Orientalium Ecclesiarum* No. 9, 10, 11, 23). La autoridad ligante de decisiones tomadas colectivamente depende de facultades concedidas por la Santa Sede o el derecho común y requieren un voto de dos tercios

(27) "Hispano-Portugués A", *OR* noviembre 2 de 1969, p. 5.

(28) Cfr. "Les votes", *Doc. Cath.* noviembre 16 de 1969, p. 1033.

(29) Cfr. "Hispano-Portugués B", *OR* noviembre 2 de 1969, p. 6.

(30) Véase la proposición No. 18 del Elenchus propositionum en "XV Congregación general", *OR*, noviembre 2 de 1980, p. 7.

(31) Los grupos: Italiano, Latín, Francés B: *OR* noviembre 23 de 1983, pp. (585-587) 9-11.

de parte de los miembros. No se cuestiona esto teóricamente en los sínodos.

Lo que sí es obvio es que los obispos desean ampliar las facultades concedidas a las conferencias episcopales; y estos pedidos, dado su número y calidad, podrían implicar *funcionalmente* un ejercicio de autoridad casi equivalente a la de un sínodo oriental: por ejemplo, el pedido (amplio en sus consecuencias) de que las conferencias tengan el derecho de tomar decisiones sobre las iglesias particulares en sus territorios, o que tengan más libertad en el nombramiento y traslado de los obispos, o que tengan facultades más extensivas en cuestiones litúrgicas relativas a sus situaciones culturales: todas esas facultades sugieren el desarrollo en una región de un cuerpo directivo con autoridad equivalente a la de un sínodo oriental. Formalmente sin embargo tal formulación no aparece en las discusiones sinodales. Pero cabe preguntar si la dirección de los pedidos no tiende hacia eso. En todo caso el punto que él destaca aquí, es que las demandas tienen como principio-motor la aplicación del principio de la subsidiaridad. La conferencia episcopal es un cuerpo menor en un plano menor en una sociedad más grande

(la Iglesia) y debe gozar de su propia competencia sobre aquel territorio del cuerpo mayor que le corresponde. Si por razones históricas la Santa Sede ha absorbido muchas de esas funciones, ahora los obispos quieren ajustar la situación de acuerdo con el principio de la subsidiaridad.

4. *Subsidiaridad e Iglesia Local: La Inculturación*

Los sínodos no hacen una declaración teórica o general sobre la aplicación del principio de subsidiaridad a la Iglesia Local, pero en casos numerosos, es obvio que se está aplicando el principio, especialmente en uno que más atañe a la Iglesia Local: la cuestión de la inculturación. La misma Iglesia Local es responsable de su propia inculturación. Por ejemplo en el Sínodo de 1974 el círculo menor Inglés C observó que era necesaria "una aplicación oportuna del principio de subsidiaridad a todos los problemas inherentes a la cultura, las costumbres y las tradiciones de los distintos pueblos que hay que evangelizar"³². En la segunda serie de sesiones, el Cardinal Wojtyla dio un informe de síntesis de las varias intervenciones y notó lo siguiente: "Hay que considerar a la iglesias locales que conocen a fondo las exigencias de cada uno de los grupos como los

(32) "Grupo Inglés C", *Ecclesia* noviembre 23 de 1974, p. (1549) 25.

principales órganos para llevar a cabo una sana adaptación”³³. En otra área, la de justicia, Monseñor Alberto y Valderrama en el Sínodo de 1971 sintetizó varias intervenciones diciendo que la regla que guiaba la iglesia en las cuestiones de la justicia era el principio de subsidiaridad y que por lo tanto la Iglesia Local era de suma importancia”³⁴.

Aunque las referencias específicas a la Iglesia Local en esta cuestión de subsidiaridad son escasas, es inegablemente un principio importante en el desarrollo de las mismas. La tendencia de los sínodos es tratar del asunto más concretamente: aplicado a los obispos o a las conferencias episcopales en calidad de representantes de las iglesias particulares de una región geográfica y socio-cultural.

D. El principio de la pluriformidad

1. *La pluriformidad en relación íntima con la comunión y la subsidiaridad*

El concepto de pluriformidad es correlativo con el de la unidad.

La pluriformidad implica que una verdad puede expresarse en una variedad de *formas* sin dañar la integridad de la verdad o valor del cual proceden. La pluriformidad en este sentido se contrapone a la uniformidad pero es consecuente con una unidad fundamental.

Quizá la declaración más clara de la relación entre estos principios es la de Pablo VI en la clausura del Sínodo de 1969:

“Igualmente estamos dispuestos a acoger cualquier legítima aspiración referente a un mayor reconocimiento de las características y exigencias de las iglesias locales, en base de una bien entendida aplicación del principio de la subsidiaridad, principio que requiere ciertamente una mayor profundización doctrinal y práctica, pero que aceptamos, desde luego, en su concepción fundamental. El referido principio, sin embargo, no debe confundirse con una pretendida exigencia de ‘pluralismo’ que afecta a la fe, a la ley moral, o a las líneas fundamentales de los sacramentos, de la liturgia, y de la disciplina canónica, encaminadas a conservar

(33) “Síntesis de la aportación teológica”, *Ecclesia* diciembre 1974, p. (1665) 29.

(34) Cfr. “Rapport du synthèse de Mgr. Alberto y Valderrama”, *Doc. Cath.* noviembre 21 de 1974, p. 1014.

en la Iglesia la unidad necesaria"³⁵.

El Papa pone los principios en mutua relación, no rechazando la pluriformidad sino advirtiendo que tiene que ser *pluriformidad* y no un pluralismo que tiende a dañar los valores fundamentales (la fe, la ley moral, las líneas básicas de los sacramentos, etc.). Esos valores fundamentales subyacen a la comunión de la iglesia. Su expresión pluriforme es cuestión de la aplicación del principio de la subsidiaridad.

La Iglesia Local debe tener su propia fisonomía o identidad, distinta de la de las otras iglesias locales en otros lugares (pluriformidad) y esa diversificación toma lugar al nivel local (subsidiaridad) pero siempre en unión (comunión) con las otras iglesias y con la iglesia entera. Esos principios y su inter-relación son aceptados por todos; lo que viene a ser problemático es la aplicación de ellos a casos concretos.

2. *La pluriformidad y la comunión*

El concepto expresado aquí repite lo anterior. El punto tiene

dos facetas: en primer lugar tenemos una articulación negativa: la pluriformidad no debe dañar la unidad. Entonces, por ejemplo, el Cardenal Seper en su relación temática en la primera serie de sesiones en el Sínodo de 1969 observa que el colegio episcopal en el ejercicio de su propia misión preserva la unidad en la diversidad³⁵. La declaración positiva del principio enfatiza que la pluriformidad de las varias iglesias es una manera de demostrar la unidad y de fomentarla. El Cardenal Marty en el mismo sínodo comentó en su relación temática que las diversas instituciones eclesíásticas poseen su propia disciplina y tradiciones y por eso demuestran la pluriformidad en la unidad³⁷. Quizá la más potente declaración que establece el hecho que la pluriformidad no pone en peligro la unidad sino todo lo contrario, la engendra, es la del Papa Pablo VI en su discurso de apertura del Sínodo de 1977:

"...el Sínodo se ha mostrado instrumento aptísimo para conocer mejor las diversas situaciones de las iglesias particulares y para favorecer una mayor cooperación y una más fuerte conjunción con la Iglesia Ro-

(35) "Mayor comunión y más orgánica colaboración entre el Papa y el episcopado: Discurso pronunciado por el Santo Padre al finalizar las tareas sinodales", *OR* noviembre 2 de 1969, p. 2.

(36) Cfr. "La colegialidad episcopal", *OR* octubre 19 de 1969, p. 7.

(37) Cfr. "Cardenal Marty", *OR* noviembre 2 de 1969, p. 3.

mana, que preside en la caridad de la comunión universal"³⁸.

Los obispos continuamente se muestran solícitos de mantener esta comunión, mientras que enfatizan a la vez la necesidad de la diversificación cultural. En resumen: la diversidad no debe dañar la unidad sino debe enriquecerla y fortalecerla.

3. *Pluriformidad y subsidiaridad*

No es necesario insistir mucho en este punto. Recuérdense lo dicho arriba acerca de las conferencias episcopales como vehículos de descentralización en la iglesia ya que representan la pluriformidad de las iglesias y que son los agentes responsables de la inculturación (*Ad Gentes* No. 22). La realización de una sana pluriformidad entre las iglesias locales siempre se conciptúa como la tarea de esas mismas iglesias locales o de las estructuras de las iglesias locales (por ejemplo, las conferencias episcopales).

Estos son entonces las proposiciones más destacadas en el contexto eclesiológico general de las discusiones sinodales acerca de la Iglesia Local. En el proceso del desarrollo de la práctica de la Iglesia Local, estos principios ac-

túan como fuerzas directivas de la realización eclesial al nivel local. De este contexto general podemos extraer las líneas para un examen más detallado de la Iglesia Local en su proceso de diversificación cultural.

III. SEGUNDO ENFOQUE: LA IGLESIA LOCAL EN EL PROCESO DE DIVERSIFICACION CULTURAL

Las fuerzas directivas o principios explicitados arriba, operan en el contexto de la Iglesia Universal en la época pos-conciliar, encarnándose de maneras diversas en las iglesias locales. La Iglesia Universal tal como la explica el Concilio es una comunidad visible y a la vez una comunidad espiritual: el Cuerpo de Cristo (*Lumen Gentium* No. 8). Se compone de todos los fieles unidos orgánicamente en el Espíritu Santo por la misma fe, los mismos sacramentos, y el mismo gobierno (*Orientalium Ecclesiarum* No. 2). Es el sacramento de salvación para toda la humanidad, signo de unión de todos con Dios, signo de unión de todos los hombres entre sí (*Lumen Gentium* No. 1). Es una comunidad netamente misionera: enviada para dar a conocer los designios de Dios, en bien de todos los hombres mediante la Encarnación de su Hijo Jesucristo quien

(38) "Discurso del Papa en la sesión inaugural," *OR* octubre 9 de 1977, p. (468) 8.

fundó la Iglesia en el poder del Espíritu y en el mismo Espíritu prolonga su obra salvadora a través de la comunidad de la Iglesia (*Ad Gentes* No. 2-4).

Esta comunidad eclesial no existe empero en abstracto sino sólo en comunidades humanas concretas, cada cual con su propio contexto social y cultural. El individuo entra a la Iglesia a través de una comunidad específica. Estas comunidades son las iglesias locales. Procedemos ahora al desarrollo sinodal de estos temas. La presentación se divide en dos secciones: primero una consideración del concepto sinodal de la Iglesia Local, y segundo, una consideración de los principios y los procesos de la diversificación cultural de la iglesia local.

A. La Iglesia Local

1. Terminología y la relación Iglesia Universal - Local

En cuestiones de terminología los sínodos no ofrecen ninguna clarificación de términos, libremente mezclados en el Concilio: los padres sinodales se quejaron

en los sínodos de 1969 y 1974 sobre la imprecisión de los términos 'local' y 'particular'. Sin embargo, en el Sínodo de 1974 cinco de los círculos menores comentaron que la iglesia local propiamente dicha es la diócesis, pero podía ser también la iglesia de una región determinada (un grupo de diócesis con una base común geográfica y socio-cultural)³⁹. Especificando más la diócesis, un grupo habló de la iglesia local como cualquier comunidad eclesial constituida bajo la autoridad de uno o más obispos y provista con signos adecuados y recursos suficientes para su propia vida⁴⁰. Otro grupo habló más en sentido lato del término y especificó como 'local' aquella iglesia que ejerce el servicio evangélico en una comunidad particular en comunión con todas las otras iglesias particulares que juntas constituyen la iglesia universal⁴¹.

Con base en la evidencia sinodal, no es posible elegir uno de estos términos ('local' o 'particular') para indicar exclusivamente la diócesis o la iglesia de un territorio más grande o más extenso. Lo que es evidente es que lo que se especifica como 'local' es un

(39) Los cinco grupos fueron Inglés A, Inglés B, Inglés C [*Ecclesia* noviembre 23 de 1974, pp. (1545-49)] y Francés B, Hispano-Portugués B [*Ecclesia* noviembre 30 de 1974, pp. (1575-1581) 19-25].

(40) Cfr. "Conclusiones de los círculos menores", *Ecclesia* noviembre 23 de 1974, p. (1547) 23.

(41) Cfr. "Iglesia Local, diálogo, liberación y evangelización", *Ecclesia* noviembre 30 de 1974, p. (1575) 19.

criterio geográfico y socio-cultural. Entonces de acuerdo con la unidad de una región geográfica, portador de una cultura determinada, la Iglesia Local puede ser una diócesis o una agrupación de diócesis.

En el sínodo de 1974 se encuentran dos valiosas determinaciones teológicas acerca de la relación entre la iglesia universal y la local.

En la relación de síntesis de la primera serie de sesiones, el Cardenal Cordeiro (Pakistan) observó que los delegados describieron la iglesia local como la *realización del misterio de la iglesia en un lugar y tiempo determinados, con ciertos hombres en una cultura particular*⁴². En la segunda serie de sesiones, el círculo menor Francés B, notó:

*“La existencia y la diversidad de las iglesias particulares es una exigencia de la Encarnación: la unidad fundamental de la fe, del culto, de la disciplina debe poder expresarse de forma que responda a las diversas tradiciones socio-culturales”*⁴³.

El desarrollo de esos dos conceptos da una articulación clara de la

relación entre la iglesia universal y la local tal como esta relación se concibe en los sínodos.

En primer lugar la iglesia local es una realización del misterio de la iglesia. No se realiza el misterio de la iglesia como si la iglesia existiera en estado puro en algún lugar y la iglesia local fuera una copia fiel de ella. Aún menos se puede decir que la iglesia local sea un elemento administrativo o una ‘sucursal’ de la iglesia central. Ninguna de estas formulaciones es adecuada. Más bien, es semejante al concepto de *suposito humano* en la antropología escolástica. Así como la esencia del ser humano no existe en estado puro sino sólo en seres humanos concretos quienes *son* un conjunto dinámico e individuado (la esencia de ser humano unida al acto de ser propio de ella), y así como lo esencial o acto de ser humano son disponibles sólo por abstracción del ser humano concreto; así mismo el misterio de la iglesia sólo se da en conjuntos dinámicos e individuados que son las iglesias. El misterio de la iglesia es disponible analíticamente sólo por abstracción de los conjuntos concretos en los cuales se realiza. Entonces, podemos decir que el misterio de la iglesia es *lógicamente*

(42) Cfr. *De evangelizatione in mundo huius temporis. Pars Prior: mutua communicatio experimentarium (Synthesis relationum et interventionum Patrum)* en Giovanni Caprile, *II Sinodo die Vescovi 1974*, p. 939.

(43) “Círculo Francés B”, *Ecclesia* diciembre 14 de 1974, p. (1669) 33.

anterior a sus realizaciones pero *ontológicamente* presente sólo en las iglesias. Además así como podemos hablar del hombre y sus propiedades esenciales sólo por experimentación de muchos hombres (porque, por ejemplo, en análisis de un hombre en estado comatoso es ciertamente el análisis de un hombre pero algo deficiente como una instancia exhaustiva de cualidades humanas), así mismo la abstracción del misterio de la iglesia requiere una consideración de las muchas iglesias. Este último hecho sin embargo, no anula la afirmación fundamental pretendida aquí.

La realización del misterio de la iglesia obedece a la ley de la encarnación. Tal como el misterio de Dios se hizo carne no en abstracto sino en el conjunto de una condición humana determinada (Jesús fue un varón judío que vivió en Palestina desde 2 a.c. hasta 31 d.c., sometido a la cultura judía, religión, costumbres sociales, situación política, etc.); así el misterio de la Iglesia se encarna en un lugar y tiempo determinados, con ciertos hombres en una cultura particular. Entonces la realización de la iglesia en *este* lugar y tiempo es plasmada por *esta* cultura, historia, tradiciones, de *este* pueblo. Esto no quiere implicar en absoluto que esta o

aquella iglesia particular es más o menos 'iglesia' a causa de su condicionamiento cultural; así como Cristo no fue ni más ni menos Dios por ser un judío del primer siglo en vez de un alemán del siglo XX. Pero para ser hombre, debía tomarse una condición socio-cultural determinada. Así es con la iglesia: para ser iglesia, una realidad espiritual y visible (*Lumen Gentium* No. 8), la comunidad es necesariamente enraizada en alguna determinada tradición socio-cultural. No existe un ser humano que no esté condicionado socio-culturalmente; no existe una iglesia que no esté condicionada socio-culturalmente. Si la iglesia ha de ser una comunidad visible, tiene que ser una comunidad condicionada por una cultura. Por lo tanto *ninguna* iglesia queda libre de tal exigencia. El misterio de la iglesia no existe en ningún lugar en abstracto.

2. *La fisonomía de la Iglesia Local*

En la síntesis de las discusiones de la primera serie de sesiones en el Sínodo de 1974, encontramos un resumen de elementos esenciales a la realización socio-cultural de la iglesia local. Se lo puede denominar la fisonomía de la iglesia local⁴⁴. La síntesis

(44) Se coge prestado el término del 'Panorama de la vida de la iglesia' presentada por el Cardenal Lorscheider al principio del sínodo de 1974: "Visión global de la vida de la iglesia", *Ecclesia* octubre 12 de 1974, p. (1331) 23.

provee lo que podemos denominar las *categorías formales de la fisonomía de la iglesia local* (formal, porque el contenido material depende de la iglesia concreta). Esas categorías son: la categoría de *autonomía*, la categoría de *indigenización*, y la categoría de *relaciones inter-eclesiales*.

Categoría de autonomía. El informe de síntesis dice sencillamente que la iglesia local debe tener recursos y libertad suficientes como para cumplir con su responsabilidad de hacer presente a Cristo en un lugar determinado (siempre en comunión con las demás iglesias).

Categoría de indigenización. En cuanto a esta categoría, el informe brinda muchos detalles. La madurez y la originalidad de la iglesia local depende de su indigenización y la aplicación del principio de subsidiaridad en todas las cosas. El informe especifica lo siguiente:

1. La indigenización de los métodos de evangelización y catequesis o *educación en la fe*.
2. La creación de una *liturgia* significativa que asuma signos de la cultura y tradiciones locales y que se liga vitalmente a la vida de los hombres.

3. La creación de una *teología* indígena como expresión de experiencia cristiana de esta comunidad.
4. La organización de *instituciones y estructuras* que permanecen flexibles como encarnaciones del Espíritu.
5. La creación de *nuevos ministerios* y la diversificación de ministerios según los carismas del Espíritu.
6. Una *legislación* flexible y adecuada a las circunstancias.

Categoría de relaciones inter-eclesiales. El informe indica la necesidad de un estudio de las relaciones entre la Santa Sede y las iglesias particulares y de las relaciones de las iglesias particulares entre sí. Vuelve al concepto de la comunión diciendo que lo que enlaza a las diversas iglesias es la caridad universal. Pero en este contexto se afirma que las iglesias locales deben ser reconocidas y esto requiere la aplicación del principio de subsidiaridad y una descentralización mayor, concediendo más autonomía al obispo local y a las conferencias episcopales⁴⁵.

Con fin de enfocar más provechosamente esas facetas de la fisonomía de la iglesia local serán especialmente iluminadoras unas

(45) Cfr. *De evangelizatione en mundi huius temporis. Pars Prior: mutua communicatio...* en Giovanni Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1974*, pp. 939-40.

categorías tomadas prestadas de las ciencias sociales (especialmente la sociología y antropología cultural).

Toda comunidad humana vive según ciertas normas, valores, y creencias los cuales están organizados en un sistema de símbolos que vienen a ser la auto-expresión de la comunidad en ideología o religión. Ese sistema de símbolos se celebra en diversos ritos de importancia variante de acuerdo con los momentos de la vida humana que se celebran. Los ritos sirven para reafirmar los valores, normas y creencias de la comunidad y son una realización ceremonial de la identidad de la comunidad. Ese sistema de símbolos puede organizarse en una elaboración conceptual. La comunidad transmite sus normas, valores y creencias a las nuevas generaciones a través de un proceso de socialización, por la que nuevos miembros interiorizan los valores por asimilar el sistema de símbolos. Mediante estos elementos la comunidad establece, preserva, y transmite su identidad.

La cuestión de la fisonomía de la iglesia local es una cuestión de su identidad y su génesis. Obviamente, si la comunidad bajo consideración es una iglesia local, ya sabemos algo de su identidad: existe para hacer presente a Cristo en este lugar, es una realización del misterio de la iglesia, el cuerpo de Cristo, la comunidad visible y espiritual. Pero ella expresa este ser-iglesia mediante

los mecanismos sociales y antropológicos indicados arriba.

Una iglesia local es una comunidad humana cuyas normas, valores y creencias, son propios de la cultura y simultáneamente cristianos, o de acuerdo con la revelación cristiana de Dios en la persona de Cristo expresado en una comunidad particular. Es cuestión de un sistema de símbolos que sea cristiano y a la vez inculturado. La comunidad en su liturgia expresa y re-afirma su identidad mediante todo este sistema de símbolos propios a ella. Estos son elaborados en términos conceptuales en una teología propia de la cultura de este pueblo, su experiencia religiosa e histórica. Nuevas generaciones entran a la comunidad a través de un proceso de socialización también propia de ella: métodos de educación religiosa no importados de otras culturas sino propios de esta comunidad. Las estructuras comunitarias diseñadas para dar estabilidad y perdurabilidad a la identidad de la comunidad son propias de su contexto cultural. Los roles o ministerios surgen en la comunidad de acuerdo con las circunstancias y necesidades y se encuentran armoniosamente con sus conceptos culturales de auto-ridad y servicio. En todas esas maneras la iglesia local, por ejemplo, de Dar-es-Salam es distinta de la de Montréal.

Lo importante aquí, es que la iglesia local se vea diferenciada

de otras iglesias locales, no simplemente porque hay ciertas cosas que se hacen de manera distinta sino como una unidad humana socio-cultural que establece y preserva su identidad mediante mecanismos sociales propios de todas las comunidades humanas y que están enraizados en la infraestructura de la comunidad. En este caso, por supuesto, operan mediante vehículos religiosos: la educación religiosa (socialización), la liturgia (auto-expresión comunitaria en ritual), la teología (articulación conceptual del sistema comunitario de símbolos), los ministerios (roles comunales), y la estructura eclesial. Si es verdad que la iglesia local es una realización del misterio de la iglesia que obedece la ley de la Encarnación, debe ser posible en todos los casos ser cristiano y miembro-de-la-cultura sin contradicción.

Pero la iglesia local de Montreal y la de Dar-es-Salam son igualmente realizaciones de la Iglesia de Cristo. La categoría de relaciones intereclesiales desempeña un rol importante aquí. La Iglesia local en su fidelidad a la tradición apostólica representada en su obispo reconoce la eclesialidad de otras iglesias locales y se mantiene en comunión vital con ellas. Comparte la misma fe, celebra los mismos sacramentos, se rige por la misma jerarquía. Todas son sacramentos de salvación en el mundo y salen de sí mismas en esfuerzo misional para fundar en otros lugares nuevas realizaciones

de la iglesia. Y según el principio de pluriformidad, la misma variedad de estas iglesias fomenta la unión de todas y demuestra la unidad en la diversidad. La Eucaristía celebrada en Dar-es-Salaam es la misma Eucaristía celebrada en Montréal; el mismo Cristo renueva su Alianza con su pueblo, la misma iglesia se realiza (*Sacrosanctum Concilium* No 41) y todo esto sucede según el genio y las tradiciones de los pueblos respectivos.

Por fin, la categoría de autonomía implica que cada iglesia local logra su madurez cuando es verdaderamente autónoma o auto-suficiente. Esto se refiere a la independencia económica y un número suficiente de ministros nativos, por supuesto, pero a un nivel más profundo implica también que una iglesia logre madurez cuando es independiente de préstamos culturales que disminuyen la posesión plena de su identidad y capacidad de transmitir esa identidad a nuevas generaciones de manera libre.

Entonces, se puede ver cómo las fuerzas directivas, descritas en la primera parte de este artículo, funcionan conjuntamente para crear la fisonomía de la iglesia local. El asentar el principio de la pluriformidad es reconocer la diversidad cultural de las iglesias locales y reconocer su derecho de enraizarse en sus culturales para que sean realizaciones auténticas del misterio de la iglesia. Obviamente son ellas las más indicadas para llevar a cabo esa

inculturación; y por ello, el principio de subsidiaridad debe favorecer estructuras locales apropiadas y tender hacia una descentralización mayor. Todo esto requiere un sentido fuerte de comunión con las demás iglesias. Una aplicación equilibrada de estos principios debe crear un conjunto armonioso: la Iglesia Universal de Cristo fundamentada y constituida de las muchas iglesias locales.

3. *Realizaciones infradiocesanas de la Iglesia Local*

La iglesia local puede ser una sola diócesis o una agrupación de diócesis. Para completar esta representación de la Iglesia Local, es necesaria una consideración de las comunidades dentro de la iglesia diocesana: en primer lugar, porque la mayoría de cristianos viven y practican su fe solo mediante tales comunidades; y en segundo lugar, porque los sínodos llevan a cabo un desarrollo de una eclesiología de esas comunidades mucho más ampliamente que el Concilio.

En el Sínodo de 1971, Monseñor Carter (Jamaica) había comentado que un 'sub-grupo' de la iglesia

local es "como un extracto de la iglesia particular, en la que la misión salvífica de Cristo continúa actuando, convirtiéndose en un signo sacramental de la inmanencia salvífica de toda la iglesia en aquella comunidad..."⁴⁶. La relación entre estas comunidades más pequeñas y la iglesia mayor se conceptúa a modo de un sacramento: la acción salvífica de Cristo actúa a través de ellas como a través de un signo sacramental.

El Sínodo de 1977 desarrolló más plenamente estos temas porque se pensó que las comunidades pequeñas eran el contexto apropiado para la catequesis. Entonces, ocho círculos menores hablaron de tales comunidades como lugares de encuentro con Cristo viviente y como grupos en los cuales era posible compartir vivencialmente la fe⁴⁷. Los círculos menores también formularon las notas eclesiales de tales comunidades. Se pueden resumir así:

1. Compromiso con Cristo y con el Padre (*unus Deus*).
2. Conocimiento de la Palabra de Dios (*una fides*).
3. Celebración de la fe y de los sacramentos (*unum baptisma*).

(46) "Mons. Carter, *Ecclesia* octubre 9 de 1971, p. (1843) 23.

(47) Los ocho grupos: Inglés A, Inglés B, Inglés C, Alemán, Hispano-Portugués A, Hispano-Portugués B, Hispano-Portugués C y Latín: *OR* noviembre 6 de 1977, pp. 5-14.

(48) Cfr. *Ibid.*

4. Ejercicio de la oración comunitaria e individual.
5. Compromiso con la dimensión misionera de la fe.
6. Apertura a, y comunión con la Iglesia Universal y Local.

Estas notas de eclesialidad sirven de criterios para discernir la presencia sacramental de la iglesia en una comunidad más pequeña y sustancialmente esbozan un programa de vida para ellas. Dos comunidades en particular están mencionadas en los sínodos: las comunidades de base y las comunidades catequéticas.

En cuanto a la parroquia el Sínodo de 1977 comentó lo siguiente en la serie de proposiciones presentadas a Pablo VI:

*“La parroquia necesita una renovación profunda; sin embargo, es ámbito singular de unidad y de catequesis, sobre todo cuando logra ser ‘comunidad de comunidades’ más pequeñas y a medida del hombre. La parroquia ha de estar estrechamente vinculada al obispo y debe ser capaz de transmitir el mensaje cristiano a todos los que habitan en ella”*⁴⁹.

Entonces, el modelo sinodal de la parroquia es *comunidad de*

comunidades. La proposición específica que las sub-comunidades sean más pequeñas y más a medida del hombre. Este último parece ratificar la convicción que la mayoría de nuestras parroquias son demasiado grandes para fomentar relaciones verdaderamente humanas, y que las comunidades más pequeñas pueden ser una respuesta adecuada a la anonimidad despersonalizante de las grandes comunidades parroquiales.

En la práctica, casi todos los cristianos dan comienzo, maduran, y viven sus vida cristianas en la iglesia local a través de una de estas comunidades parroquiales y (por lo ideal) a través de un contacto existencial con una de sus sub-comunidades (por lo menos en el concepto sinodal). Pero la parroquia y sus sub-comunidades, y la diócesis, participan de la naturaleza de la Iglesia Local, la cual bien puede ser una agrupación de diócesis. Todas esas comunidades son realizaciones del misterio de la iglesia, tal como la hemos descrito arriba, y juntas forman la Iglesia Local.

4. *La Iglesia Local en sus varios niveles de realización*

Con base en estos comentarios es posible esquematizar el con-

(49) “XV Congregación general”, OR noviembre 13 de 1977, p. (549) 13.

cepto sinodal de la iglesia según se realiza en los varios niveles. Otra vez, el criterio específico de estas realizaciones es geográfico y/o socio-cultural. El esquema simplifica tal vez demasiado la realidad, pero da una idea del concepto sinodal:

La Iglesia Local de un *territorio socio-cultural más grande*, quizá una agrupación de diócesis cuyos obispos están unidos en una conferencia episcopal que pretende armonizar la actividad pastoral y guían el proceso de la inculturación de la iglesial.

La Iglesia Local como *diócesis*, una realidad territorial bajo el cuidado de un obispo residencial y su presbiterio (una comunidad eucarística reunida alrededor de su obispo).

Sub-comunidades de la Iglesia Local: la *parroquia*, una comunidad de comunidades más pequeña bajo el cuidado de un presbítero y unida a la Iglesia diocesana.

Sub-comunidades de la Iglesia Local: *comunidades intraparroquiales* (comunidad catequética, comunidad de base) donde los cristianos fomentan un sentido comunitario, comparten y viven su fe, integrados a la comunidad parroquial.

Cada una de estas comunidades mantienen una comunión vital y comunión jerárquica con realizaciones de la iglesia a niveles superiores y cada una mantiene comunión horizontal con otras comunidades de semejante índole. Cada cual goza de una cierta pluriformidad estructural y vivencial de acuerdo con su naturaleza y necesidades, pero siempre en este contexto de comunión vertical y horizontal. También se aplica el principio de subsidiaridad: lo que compete a grupos más pequeños no ha de ser asumido por cuerpos de niveles superiores.

Aun dado este concepto de la Iglesia Local, es necesario indicar algunos *caveats*. Tanto los sínodos como el Concilio Vaticano II emplean el término *Iglesia Local* con dos acepciones: se refiere a la diócesis y se refiere a una agrupación de diócesis en un territorio de patrimonio socio-cultural común. Ambos conceptos son determinados por un criterio territorial. Pero una diócesis puede situarse con otras diócesis dentro de una área socio-cultural y por ello compartir con ellas los aspectos socio-culturales determinados que vienen a constituir una sola iglesia compuesta de muchas comunidades.

Sin embargo, ni *Lumen Gentium* ni *Christus Dominus* conciben una estructura intermedia entre el obispo y el colegio episcopal, ni por lo tanto entre la

Iglesia Local y la Iglesia Universal. Por eso, ni la conferencia episcopal ni la Iglesia Local en sentido lato pueden concebirse como estructuras intermedias en la eclesiología pos-conciliar. La Iglesia Local en su sentido eclesiológico más estricto sigue siendo la diócesis: la comunidad cristiana eucarística reunida alrededor del obispo, fiel a la tradición apostólica representada en él, en comunión intereclesial con todas las demás iglesias, también representadas en la comunión de sus obispos en el colegio episcopal.

La Iglesia Local en el sentido lato del término es una realidad cuyo criterio especificante es geográfico y socio-cultural. Ciertamente es una realización del misterio de la iglesia en un lugar y tiempo determinados, entre ciertos hombres de una cultura particular (en la definición del Sínodo de 1974). Puede ser una agrupación de diócesis. Pero no se puede precisar más. Esta es la realidad de la Iglesia Latina.

B. El proceso de diversificación cultural

1. *El punto de partida*

Aquí se presentan en forma breve algunos puntos sobresalientes

que surgieron en las discusiones sinodales acerca del proceso de la inculturación. No es exhaustiva: sería posible hacer todo un estudio del tratamiento sinodal del asunto, pero eso va más allá de las intenciones de este trabajo.

Desde el principio, es de notar que el punto de partida en el proceso de la inculturación de la iglesia es complicado en la medida que no hay Iglesia que parte de la nada. Después de dos mil años de desarrollo concentrado en el Continente Europeo, la Iglesia en su forma actual es sumamente Europea. Los obispos Africanos lo comentaron varias veces en los sínodos: existe una tendencia fuerte a identificar la Iglesia Local y Universal con la Iglesia Europea⁵⁰; las mutaciones del cristianismo europeo se transmiten innecesariamente a las iglesias jóvenes;⁵¹ hay una adaptación inadecuada de la catequesis y la liturgia a la mentalidad africana⁵². Se puede multiplicar los comentarios, pero se ve que el proceso de inculturación del mensaje cristiano en un contexto socio-cultural nuevo exige una de-culturación de elementos propios del contexto Europeo (o incluso Norteamericano).

(50) Cfr. "Cardenal Darmojuwono", *Ecclesia* octubre 26 de 1974, p. (1396) 16.

(51) Cfr. "Communiqué de 9 Octobre", *OR* octubre 20 de 1967, p. 2.

(52) Cfr. *Ibid.*

2. La teología de la inculturación

No se intenta repetir aquí todo lo dicho en los documentos conciliares acerca de la inculturación: los obispos sinodales manejan los mismos conceptos conciliares. Este comentario del P. Pedro Arrupe preposición general de los Jesuitas (Sínodo de 1977) nos puede servir de determinación teológica representativa: "Inculturar es lograr que Cristo realice plenamente su acción salvadora en todas las culturas, es lograr que la fe penetre hondamente en el modo de pensar, de sentir, y de obrar de todos los hombres"⁵³. El principio es innegable: pone en palabra la voluntad salvífica y universal de Dios Padre manifestado en Cristo, e indica que la salvación toma lugar en la asimilación de la fe (*fides qua* y *fides quae*) de parte del ser humano. Sin embargo, esa acción salvadora y universal es medida *culturalmente* y *comunitariamente* (a saber, mediante la iglesia local). Por eso la inculturación es un paso necesario en la misión de la Iglesia de llevar a cabo el designio salvador de Dios.

Por lo general, el Sínodo de 1974 prefirió el término *indigenización* al de *inculturación*. Monseñor Jean Zoa (Cameroun) habló de tres

etapas en el proceso de indigenización⁵⁴. Sus pensamientos clarifican el concepto y las intenciones del sínodo al usar el término:

Primera etapa: la adaptación:

El misionero, fiel a su mensaje, reconoce y respeta también las tradiciones de sus oyentes. Adapta su mensaje más en lo externo.

Segunda etapa: la asimilación:

El oyente en un acto de interioridad pretende entender el mensaje y re-expresarlo en categorías y representaciones propias.

Tercera etapa: la indigenización:

La comunidad evangelizada busca re-expresar el mensaje cristiano según su propio entendimiento, genio, cultura y temperamento.

Entonces, la *indigenización* no es algo hecho por la iglesia misionera o por el misionero o por la comunidad evangelizada (como podrían sugerir los términos 'aculturación' o 'adaptación'), sino la indigenización es la última etapa en el proceso de evangelización en la cual la misma comunidad evangelizada expresa y simboliza el mensaje cristiano desde su propia experiencia. Es eminentemente un acto de la

(53) "P. Pedro Arrupe", *OR* octubre 23 de 1977, p. (500) 12.

(54) Cfr. "Mons. Zoa", *Ecclesia* diciembre 21-28 de 1974, p. (1702) 26.

iglesia local. Entonces se puede denominar la *inculturación* como todos los pasos que preparan el último paso que es la *indigenización*. Esencialmente la indigenización se refiere a todos los elementos discutidos bajo 'la fisonomía de la iglesia local'.

3. *Algunas notas metodológicas de los sínodos*

Anterior a la etapa de plena indigenización, la comunidad local (sujeto de su propia evangelización) y la iglesia más extensa deben participar en el proceso de la inculturación.

En el Sínodo de 1977 los obispos dijeron que el contenido integrante y central del evangelio debiera determinarse, si el evangelio hubiera de ser transmitido a contextos culturales nuevos. Parece que esto implica que, en cuanto sea posible, el *núcleo del mensaje* debe diferenciarse de las formas culturales propias de la iglesia evangelizadora. También los obispos sugirieron que *la doctrina de la jerarquía de verdades* (del documento sobre el ecumenismo, *Unitatis Redintegratio*

No. 11) podría ser muy útil para ese fin, ya que dan un criterio para el discernimiento de lo esencial⁵⁵. La pregunta práctica es: ¿cómo distinguir la tradición cristiana genuina de las formas culturales o costumbres en las cuales se ha transmitido? (cuestión muy espinosa en el Sínodo de 1980 en cuanto al rito de matrimonio⁵⁶).

Por otra parte, haciéndose eco de la doctrina conciliar acerca de las *semillas del verbo* (*Ad Gentes* No. 11) los padres sinodales de 1977 también hablaron de la necesidad de descubrir en cada cultura las *semillas del Verbo* y explicitarlas⁵⁷.

Entonces, los sínodos indican los pasos de suma importancia en el proceso de enraizar el evangelio y fundar la Iglesia en una nueva situación cultural. Por una parte, el *núcleo del mensaje cristiano* debe ser determinado, articulado, y desvestido de su ropaje cultural. Por otra parte, *un estudio de la misma cultura nueva* es necesario para descubrir cómo Dios ha sembrado ya en ella las *semillas del Verbo* preparándola para la revelación definitiva de Jesucristo. La revelación de Dios en Cristo

(55) Cfr. El informe de síntesis del Cardenal Lorscheider después de la primera serie de sesiones en "X Congregación general", *OR* octubre 30 de 1977, p. (514) 10.

(56) Cfr. El informe de síntesis del Cardenal Ratzinger después de la primera serie de sesiones en "XIII Congregación general", *OR* octubre 19 de 1980, p. (729) 9.

(57) Esto se encuentra en la tercera serie de proposiciones, "XV Congregación general", *OR* noviembre 13 de 1977, p. (548) 12.

forma un conjunto sintético en su contexto histórico y cultural en el Antiguo Testamento judío y en la experiencia neo-testamentaria griega y romana (y luego occidental), pero esta misma revelación *puede* formar un conjunto sintético y genético en otros contextos culturales. Así la cultura y el evangelio deben enriquecerse en la medida que la fe encuentre expresión en un nuevo contexto cultural y la cultura continúe su crecimiento ya como cultura realmente cristiana.

Esos son dos pasos necesarios en el proceso de indigenización y potencian la re-expresión comunitaria del mensaje de acuerdo con el genio y las tradiciones de la comunidad. Los elementos básicos de esta re-expresión comunitaria los vimos bajo 'la fisonomía de la iglesia local': métodos de educación religiosa, la liturgia, la teología, las estructuras eclesiales, los ministerios nuevos, y la legislación apropiada. Los principios eclesiológicos expuestos en la primera parte de este trabajo se aplican también a todo el proceso de inculturación e indigenización. A través del proceso de diversificación cultural la iglesia debe mantener

una comunión viviente con las otras iglesias locales y con la iglesia universal: una fidelidad fundamental a la tradición apostólica recibida por todas.

4. *Los agentes de la inculturación*

El Vaticano II menciona dos agentes principales de la inculturación: la misma iglesia local (*Ad Gentes* No. 11) y las conferencias episcopales (*Ad Gentes* No. 22). Los sínodos confirman ambas como las responsables. En algunas áreas de la inculturación las iglesias locales y las conferencias episcopales han progresado mucho, pero hasta una lectura ligera de los sínodos da evidencia de que, en por lo menos dos asuntos, ciertas dificultades han surgido: la cuestión de una legislación apropiada y descentralizada, y la cuestión de la liturgia. Ambas áreas son controladas firmemente por la Santa Sede.

En el Sínodo de 1967 los obispos pidieron que el nuevo Código de Derecho Canónico tomara en cuenta la diversidad nacional y cultural de la iglesias y que no fuera europeo en carácter sino universal⁵⁹. Durante el Sínodo de 1974 un

(58) Entonces el evangelio debe penetrar, purificar, y promover la cultura local y no vice-versa [Círculo menor latín, segunda serie de sesiones del Sínodo de 1974: *Ecclesia* diciembre 21-28 de 1974, p. (1698) 22] y el proceso de inculturación debe tener un efecto positivo en la misma cultura haciéndose una fuerza para la creación de una cultura cristiana contemporánea [Cfr. "Mon. eduard Matuski", *OR* octubre 23 de 1977, p. (496) 8].

(59) Cfr. "Communiqué de 2 octobre", *OR* octubre 13 de 1967, p. 3; y "Communiqué de 3 Octobre", *Ibid.*

círculo menor pidió que el nuevo código tuviera tres partes: ley fundamental, ley común, y ley particular, esta última en vistas de las situaciones varias de las Iglesias. Al fin del Sínodo de 1980, el Cardenal Felici, responsable de la Comisión para la Revisión del Código, anunció que a pesar de los pedidos para más consultas, el Papa Juan Pablo II había decidido clausurar el proceso de consulta con un repaso de los resultados de parte de una comisión cardenalicia y con la publicación del nuevo código para el bien de toda la iglesia⁶¹. Por lo tanto, las iglesias locales tienen que depender de este nuevo código, el cual representa todavía una tendencia hacia la centralización.

En la cuestión litúrgica el problema es aún más grave. En 1967 los obispos se quejaron que los esquemas propuestos para el nuevo rito eucarístico correspondieron a la mentalidad occidental pero quedaron poco apropiados para contextos no-occidentales. Preguntaron por la

razón de promulgar una liturgia universal si no era posible celebrarla igualmente en todo sitio⁶². Sin embargo, se aprobó la misa y Pablo VI publicó el nuevo misal. Los obispos reflexionaron otra vez sobre la liturgia en el Sínodo de 1974 comentando que debía responder a las idiosincrasias de los pueblos y las formas de piedad de las gentes⁶³. Los asiáticos en particular, pidieron que se les concediera a los obispos más libertad en la adaptación de la liturgia⁶⁴. También en el Sínodo de 1980 el asunto del matrimonio desempeñó un rol central: los africanos observaron que el rito no-inculturado del matrimonio quedaba como una simple formalidad en la mentalidad y práctica de los cristianos africanos acostumbrados a los ritos tradicionales y tribales⁶⁵. En la proposición No. 18 de la serie presentada al Papa al terminar las actividades del sínodo, los delegados pidieron que fuera ampliada la autoridad litúrgica de las conferencias episcopales sobre la celebración y de-

(60) Cfr. El pedido específico del grupo Inglés C, en Giovanni Caprille, *II Sinodo dei Vescovi 1974*, p. 343.

(61) Cfr. "Pontificia Comisión para la revisión del C.I.C.," *OR* noviembre 2 de 1980, p. (766) 6.

(62) Cfr. "Le rapport du Cardinal Lecaro," *Doc. Cath.* diciembre 3 de 1967, p. 2071.

(63) Cfr. "Mons. Kuo," *Ecclesia* octubre 26 de 1974, p. (1355) 15; y "Cardenal Parecatti," *Ecclesia* octubre 19 de 1974, p. (1365) 25.

(64) Cfr. "Informes," *Ibid.*, pp. (1360-61) 20-21.

(65) Véase el informe de síntesis del Cardenal Ratzinger en "XIII Congregación general," *OR* octubre 19 de 1980, p. (729) 9.

terminación de validez del matrimonio⁶⁶.

El problema en toda esa cuestión litúrgica parece ser que los principios conciliares acerca de la adaptación de la liturgia son demasiado estrictos o interpretados estrictamente. El *Sacrosanctum Concilium* declara que se debe preservar la unidad sustancial del rito romano (No. 38) pero reconoce que en algunas áreas podrían ser indicados cambios de naturaleza más radical (No. 40). Quizá la interpretación de 'la unidad sustancial del rito romano' es necesariamente perjudicial a culturas no-occidentales, o quizá ya es hora de pensar en la creación de nuevos ritos (los cuales tienen como criterio genético el factor socio-cultural!). En segundo lugar, el decreto le reserva a la Santa Sede la revisión de la inculturación de las varias ceremonias (*Sacrosanctum Concilium* No. 23) aunque habla de la autoridad de 'las competentes asambleas territoriales de Obispos de distintas clases legítimamente constituidas' (por lo visto, las conferencias episcopales).

Esto explica las demandas constantes de los sínodos para que se les concediera a las conferencias episcopales facultades más amplias en la adaptación de la liturgia. Por otra parte, los reclamos repetidos

demuestran también que los obispos no han conseguido lo que pretendieron. Esta cuestión tan importante requiere una descentralización a favor de las iglesias locales si se quiere una indigenización genuina. La comunidad que se ve obligada a expresarse en categorías y ceremonias prestadas a otras culturas, pronto aprende a tratarlas como simples formalidades y busca en otros sitios formas más vitales y expresivas simbólicamente de su identidad.

En esas dos cuestiones parece que los principios de comunión, subsidiaridad y pluriformidad no están equilibrados: el principio de comunión tendiendo hacia la uniformidad anula la subsidiaridad y la pluriformidad.

C. El reto de las iglesias locales

1. *El equilibrio armonioso de los principios eclesiales*

El Concilio Vaticano II asentó las bases para un re-énfasis de la Iglesia Local después de siglos de centralización eclesial alrededor de la Santa Sede. Esbozó las líneas fundamentales de una eclesiología de la Iglesia Local. Los sínodos pos-conciliares reflejan el proceso de realización práctica de esa eclesiología: el proceso de reconocer la eclesialidad y autonomía rela-

(66) Cfr. "XXV Congregación general", *OR* noviembre 2 de 1980, p. (767) 7.

tiva de las diversas iglesias locales formadas por factores culturales, históricos y geográficos. Los pasos iniciales se han dado. Las iglesias locales continúan la marcha hacia la génesis de sus propias identidades como realizaciones del misterio de la iglesia en esta o aquella matriz cultural.

El reto tal como surge en las discusiones sinodales es mantener el equilibrio delicado entre una sana pluriformidad, la necesaria aplicación del principio de la subsidiaridad, y el criterio de autenticidad eclesial señalado al principio y la práctica de la comunión.

Si la comunión tiende a la uniformidad, la pluriformidad sufre. Si subsidiaridad y pluriformidad tienden a la independencia, se quiebra la comunión. El futuro de la Iglesia Local depende del equilibrio armonioso de estos principios.

Pero más que principios, son fuerzas directivas, porque una vez aceptados como válidos, los principios obligan conjuntamente a una indigenización progresiva y la intensificación de la unidad eclesial. Equilibrarlos es el reto presentado a las iglesias locales y la Iglesia Universal en el período pos-conciliar.

2. *La cuestión de nuevos ritos en la Iglesia*

Al leer el material sinodal, uno se pregunta si ya no es hora de con-

siderar el establecimiento de nuevos ritos en la iglesia. La pregunta surge de bases teóricas y prácticas en las discusiones sinodales.

Teóricamente la indigenización de la Iglesia Local tal como se ha descrito aquí (en un territorio geográfico cuyos habitantes comparten una cultura-especialmente si no-occidental) sugiere un proceso paralelo a la génesis de los ritos en los primeros siglos de la historia de la iglesia. El mismo rito romano viene de un contexto cultural específico, pero ahora se aplica como si fuera universalmente válido. Si las categorías antropológicas tienen validez alguna, ciertamente entrañan que la liturgia, la teología y la disciplina eclesíastica sean *prácticas* ligadas a la auto-expresión de una identidad comunitaria en términos culturales propios. Pero esas son precisamente las que cita el Concilio como características específicas de los ritos en la iglesia (*Lumen Gentium* no. 23). ¿Cómo podemos seguir insistiendo que el rito romano es válido tanto en Africa Central como en Europa?

En términos prácticos es fácil ver que por sus demandas, los obispos se están moviendo hacia el *equivalente funcional* de nuevos ritos. Demandas de una autoridad más amplia sobre cuestiones litúrgicas, demandas de una descentralización mayor de la legislación eclesíastica, demandas de que las conferencias episcopales tengan

autoridad sobre las iglesias locales en sus respectivos territorios y que participen en el nombramiento y traslado de los obispos dentro de sus regiones: esta clase de pedidos equivalen al deseo de establecer un sistema de símbolos como existen en las iglesias orientales.

¿No es esta la hora de pensar en serio el asunto de nuevos ritos en la iglesia?

3. *La configuración de la Iglesia Internacional*

Durante siglos la iglesia ha tenido un carácter europeo. Aún las empresas misionales fuera del continente de Europa con frecuencia pretendían trasladar el cristianismo occidental a contextos no-occidentales. Los sínodos reflejan una reacción fuerte a este fenómeno de parte de los obispos y las iglesias locales, especialmente de los de los continentes meridionales (Africa, Asia, Latinoamérica y Oceanía). El anhelo de estas iglesias por

su propia identidad cristiana va de la mano con un sentido creciente de identidad nacional ya que van desapareciendo los últimos vestigios del colonialismo en el plano político. Por lo tanto se perfila la Iglesia Local en esos continentes en el proceso de indigenización.

El fenómeno es aún más interesante en cuanto que el cristianismo está experimentando un crecimiento increíble en los continentes meridionales mientras que parece que está estancado en Europa. Walbert Bühlmann, misiólogo, habla del rol cada vez más importante de la 'Tercera Iglesia' en contradistinción de la Primera Iglesia (Europa y Norte América) y la 'Segunda Iglesia' (detrás de la Cortina de Hierro). Su obra *la Tercera Iglesia a las puertas* busca establecer esa visión desde una variedad de perspectivas, pero quizá la más notable es la perspectiva estadística. Aquí reproducimos una gráfica de población acerca del número de los católicos (en millones) distribuidos según los cinco continentes en el año 1960 y proyectado hacia el año 2.000⁶⁷.

(67) Cfr. Walbert Bühlmann, *La tercera iglesia a las puertas: un análisis del presente y del futuro eclesiales* (Madrid: Ediciones Paulinas 1976), pp. 40-41.

	N. América	Europa	África	Asia	L. América	Oceanía
1960	47	220	23	33	192	3
	51.5%		48.5%			
2.000	80	300	175	80	592	7
	30%		70%			

En cuanto a causas el autor apunta a la tasa de crecimiento estancado en los países occidentales con menos asistencia eclesial, mientras que se nota una explosión demográfica en los continentes meridionales donde el cristianismo cobra más fuerzas cada día. Seguro que podemos cuestionar los métodos estadísticos empleados o el significado del término 'católico' (¿bautizado? ¿practicante?), pero con todo vale la pena reflexionar sobre este fenómeno.

Si Bühlmann tiene razón, ya para el año 2000 la mayoría de los católicos (70%) vivirán en los continentes meridionales. Si el desarrollo de una iglesia indigenizada sigue (por lenta que sea) en esos continentes, es más que obvio que el centro de gravedad de la iglesia católica se está trasladando desde Europa hacia el Sur y que la fuerza pre-dominante del desarrollo eclesial en el siglo XXI pertenecerá a las iglesias de los continentes meridionales. En cuanto que esas iglesias vengan a dominar la esfera

política eclesiástica, se pueden esperar cambios numerosos en la configuración de la iglesia. Es preciso comenzar a conceptualizar la iglesia como una realidad pluralista presente en seis continentes.

Una comparación de las estadísticas de representación episcopal en el Sínodo de 1967 y el de 1983 demuestra lo mismo, aunque en forma menos dramática. La procedencia continental de los delegados era así:

	1967	1983
África	34	45
N. América	18	18
S. América	34	46
Asia	29	33
Australia-Oceanía	5	6
Europa	79	73

Aunque la representación episcopal en los sínodos depende del tamaño de las conferencias episcopales el cual a su vez, depende

del número de diócesis representadas y del número de obispos auxiliares en estas, y *no* directamente de la tasa de crecimiento poblacional, existe sin embargo, una conexión entre crecimiento poblacional y el número de diócesis. Por lo tanto, se puede concluir que los continentes meridionales están aumentando su representación episcopal en los sínodos. Se observa que la representación de Norte América se quedó estable, la de Europa se disminuyó un poco, pero que Africa, Asia, Latinoamérica y Oceanía todos au-

mentaron su representación. Esto implica una creciente de deseuropeización de la Iglesia y un énfasis cada vez mayor en el carácter internacional del catolicismo. Es el reto de la iglesia internacional compuesta de diversas iglesias locales, cada cual trayendo sus experiencias, problemas, sueños y proyectos a la iglesia total.

La unidad en diversidad bien puede ser el capítulo más rico y fascinante en la historia de la iglesia.

(68) Estadísticas para el Sínodo de 1967 se encuentran en Giovanni Caprille, *II Sínodo dei Vescovi 1974*, p. 119; y para el Sínodo de 1983 en "Sínodo de los obispos", *OR* septiembre 25 de 1983, p. 5.