

## La Iglesia local: su vocación misionera y sus vocaciones misioneras

Por Roberto Calvo

Profesor de Misionología de la Facultad de Teología de Burgos

La perspectiva bíblica asume una dialéctica que integra vocación y misión. La llamada es para la respuesta. La propuesta se torna en responsabilidad y el don en entrega. Y, por eso mismo, el nombre que Dios nos regala hace de nosotros auténticas personas en relación y para-los-demás. Es la acción del Espíritu la que permite establecer ese diálogo y esa escucha que llevan a reconocer la novedad del envío, la identidad-misión grabada en "una piedra blanca, en la que hay escrito un nombre nuevo que sólo conoce quien lo recibe" (Ap 2,17).

Recordemos un ejemplo paradigmático. Abram es llamado porque hay una tarea que cumplir, una misión que le precede: recrear la unidad de los pueblos dispersos en Babel. Pero "es nombrado de nuevo" y se le llama Abraham porque es "Padre de la muchedumbre" (cf. Gn 17,4s.). La peregrinación, la salida, la tarea –conjugadas con su aceptación por la fe y por la entrega– es lo que constituye su identidad, lo que le hace persona en toda su novedad. Lo mismo puede decirse de Israel como pueblo (cf. Ex 19,6 en relación a Gén 28,14 y 32,28).

A partir de este planteamiento surge la presente intervención referida a la iglesia local. La reflexión y las prácticas han hecho que las iglesias locales se vayan comprendiendo llamadas a descubrir su vocación como comunión de iglesias. Pero esta vocación no es otra que darse nombre en la medida en que celebran el memorial por el que fueron edificadas gracias a que alguien vino de fuera; y, desde ahí, que su misión consiste en salir a la universalidad a fin de seguir sembrando la semilla del evangelio del Reino en nuestro mundo. Para adquirir este dinamismo es preciso descubrir la identidad de las católicas iglesias locales (en misión). Desde ahí, ¿cómo articular la relación entre vocación misionera e iglesia local en vistas al futuro?

### **1. LA VOCACIÓN COMUNIONAL DE LA IGLESIA LOCAL**

Los textos del Vaticano II recuperan el lenguaje y la experiencia de aquellas que en el nuevo testamento eran llamadas iglesias (LG 26). Desde este reconocimiento se comprende la Iglesia universal como "comunión de iglesias" (AG 20) y se presenta al cuerpo místico como "cuerpo de las iglesias" (LG 23). Por eso podemos hablar de una Iglesia de iglesias o de la Iglesia como comunión de iglesias. Pero para comprender en todo su alcance este modo de hablar conviene recordar antes la deriva que en el segundo milenio se fue dando en la Iglesia latina hacia el

uniformismo y los elementos que favorecieron el redescubrimiento de la iglesia local.

### 1.1. La deriva hacia el uniformismo eclesial romano

Actualmente lo que llamamos eclesiología de comunión constituye el sentir de la renovación de la vida eclesial. Ésta ha estado presente en la tradición viva de la Iglesia como patrimonio común en Oriente y en Occidente durante casi todo el primer milenio de la era cristiana. Así lo expresa un ortodoxo, presentando esta eclesiología de comunión desde la realidad de las iglesias locales, a partir de sus criterios teológicos<sup>1</sup>.

Sin embargo, el segundo milenio de la historia de la Iglesia romana fue configurando *una eclesiología más societaria, jurídica y uniformista*. Se fue desarrollando una dinámica histórica que cambiará notablemente la teología, la figura y la experiencia eclesial: dominará una concepción unitaria de la Iglesia, y las iglesias locales quedarán relegadas y marginadas. Resultará extraño hablar de las iglesias<sup>2</sup>. Esto es así, hasta tal punto que a otro autor ortodoxo, imbuido de la experiencia antigua y a las puertas del concilio Vaticano II, le parecerá que la Iglesia católica se había “transformado en una e inmensa iglesia local”<sup>3</sup>.

Dicho proceso de uniformización ha de ser comprendido desde una lógica que puede ser sintetizada de modo esquemático según esta dialéctica: al identificarse la Iglesia con la sociedad, y al abarcar la Iglesia la totalidad de Europa, resulta comprensible esta visión unitaria y global; por ello resulta normal que este modelo de Iglesia se transplantara en el proceso misionero desarrollado a partir del siglo XVI, con ocasión de los grandes descubrimientos.

Ahora simplemente recordamos el complejo de factores que han propiciado esta convicción a favor de una progresiva uniformización de las iglesias<sup>4</sup>. Por un lado está *el cisma con Oriente*: los latinos, sin el contrapeso de Oriente, tendían a concebir la Iglesia como un reino único bajo la monarquía papal, de la que los obispos simplemente participan. Por otro, *la obra reformadora y centralizadora de Gregorio VII* y la reforma de la liturgia romana fue paulatinamente sustituyendo a las liturgias locales, que venían constituyendo una de las formas peculiares que caracterizaban a las diversas iglesias. A lo largo del siglo XIII se va desplegando la actividad y el fervor apostólico de *las nuevas órdenes mendicantes*. Éstas defendían su derecho a la actividad pastoral en las diócesis apelando a una misión recibida del

<sup>1</sup> O. CLÉMENT, *Roma diversamente. Un ortodoxo di fronte al papato*, Jaca Book, Milán 1998, 9-14.

<sup>2</sup> Muy pronto se expresa un panorama nuevo que anticipa de modo claro el futuro. Como signo, se pueden recordar unas palabras de san Buenaventura que reconoce una “plenitud de potestad” a la iglesia romana que se irá desplegando en dimensiones múltiples: la iglesia romana ha recibido de Cristo una triple “plenitud de potestad”, “porque *ella sola* tiene toda la plenitud de la autoridad que Cristo ha entregado a la Iglesia; la tiene *en todas partes*, en todas las iglesias, lo mismo que en la sede romana; y *toda autoridad procede de ella* en todas las instancias inferiores, por toda la Iglesia según toca a cada una participar de ella; lo mismo que, en el cielo, toda la gloria de los santos brota de la fuente de todo bien, Cristo Jesús”: *Quare fratres minores praedicent*, n° 2,3.

<sup>3</sup> A. SCHMEMANN, *Le Patriarche oecuménique et l'Église orthodoxe*, «Istina» 1 (1954) 36.

<sup>4</sup> E. BUENO - R. CALVO, *La iglesia local: entre la propuesta y la incertidumbre*, San Pablo, Madrid 2000, 60-67.

Papa. Los siglos XV y XVI son testigos de una progresiva reafirmación de la plenitud del papado, como reacción contra dos gravísimas crisis que amenazaron la identidad de la Iglesia: *el conciliarismo y la reforma protestante*; ambos, aunque desde perspectivas distintas, concuerdan en alterar la estructura de la Iglesia; pero la reacción ratificó la relegación de las iglesias locales. Durante la edad moderna los estados nacionales afianzaban su conciencia y sus pretensiones. Seguros de su fuerza, pretendían controlar el prestigio de la Iglesia, y para ello favorecieron *la configuración de iglesias nacionales*, que reivindicaban su autonomía frente a Roma. El josefinismo, el galicanismo, el jansenismo... son formas diversas de la misma tendencia. El sínodo de Pistoia fue una condensación de estas corrientes tanto por su teología como por sus propuestas.

Sobre este trasfondo *se celebró el concilio Vaticano I (1869-1870)*. Allí se afirmó no sólo la infalibilidad del Papa sino también su primado de jurisdicción sobre la Iglesia universal. La potestad del Papa sobre las diversas iglesias es ordinaria, verdaderamente episcopal e inmediata; incluso en lo que toca a la disciplina y al régimen de gobierno. Todos los pastores y los fieles, de cualquier tradición eclesial que sean, tienen "deber de subordinación jerárquica y de verdadera obediencia". Se impone por tanto la concepción de la Iglesia como "un solo rebaño bajo un solo pastor" (DS 3060)<sup>5</sup>.

El problema consistió en que este equilibrio no se mantuvo posteriormente. Las circunstancias históricas provocaron que este concilio se clausurara antes de lo previsto. Por ello no se pudo elaborar la reflexión pertinente acerca del episcopado y de su ministerio en sus respectivas iglesias. Después del concilio su interpretación estuvo dominada por la corriente ultramontana, que tendía a destacar la primacía del Papa en clave de centralización y uniformidad. Así, la función central del Papa fue absolutizada en gran parte de la conciencia cristiana. Ciertamente, ésta no es la doctrina exacta del Vaticano I, pero –al menos en la práctica– es la interpretación que se hace a mediados del siglo XX, *fruto de la influencia ultramontana*<sup>6</sup>. Esta influencia ultramontana irá calando en los diversos ámbitos: populares, catequéticos, teológicos, etc. El año 1956 un excelente canonista –exponente de la

---

<sup>5</sup> La posición del concilio recoge, sin embargo, elementos de equilibrio. Se resalta con fuerza que la doctrina expuesta no daña la potestad de jurisdicción de los obispos en sus respectivas iglesias. Por tanto, los obispos conservan la peculiaridad de su ministerio. Y así lo expresan algunos episcopados a raíz del concilio. Los obispos alemanes reaccionaron con energía ante las acusaciones de Bismarck, que había denunciado que la Iglesia se convertía en una monarquía absoluta: "El Papa es obispo de Roma, pero no de otra diócesis o ciudad; no es obispo de Breslau ni de Colonia"; por ello el concilio "no da pie al más mínimo pretexto para afirmar... que el Papa se haya convertido... en un soberano completamente absoluto": cf. la documentación en O. ROUSSEAU, *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Église d'après d'importants documents de 1875*, «Irénikon» 29 (1956) 121-150.

<sup>6</sup> Sobre el contexto ultramontano que acompañó y, en cierto sentido, provocó la definición del primado pontificio en 1870 y su proyección al Vaticano II: cf. J. M<sup>a</sup> R. TILLARD, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Sal Terrae, Santander 1984, 32-72. "Estamos convencidos de que la constitución *Pastor aeternus*, a pesar de prestarse a una interpretación moderada (siempre que se recurra a las matizaciones de los debates, que le dan su impronta, aunque apenas incluya explícitamente ninguna de ellas), fue «recibida y comentada», desde el día siguiente a la clausura del Concilio, con un espíritu ultramontano triunfante que reinyectaba en ella sus propias exageraciones": *Ibid.*, 47s.

investigación eclesiológica que tenía lugar en aquellos años anteriores al Vaticano II- proclama:

“No debemos maravillarnos, decíamos hace bien poco, de ver cómo poco a poco, lo que los obispos fueron en otro tiempo en su diócesis habrá de serlo ahora el Papa, que tomará esta misión en sus propias manos, pues no sería bueno para la Iglesia ni para el mundo que en todos los obispados y en cada uno de ellos se dieran posturas diferentes y a veces contradictorias. Si la Iglesia quiere seguir siendo una en un mundo que está unificándose, es menester que hable el papado, que lo haga a menudo y lo dirija todo. He aquí por qué este siglo XX es una nueva aurora de un mundo universal, de una sociedad internacional; y al igual que los estados acabarán desapareciendo, también los obispados perderán soberanía, dejando a Pedro y a sus sucesores la dirección general de todo el movimiento católico, de toda la acción católica, de todo el apostolado”<sup>7</sup>.

Tras este breve recorrido, puede decirse que el hecho de acentuar la función unificante llevada a cabo por la iglesia de Roma y del Romano Pontífice ha tenido, sin duda, efectos positivos y beneficiosos para el desarrollo de la Iglesia universal, a fin de combatir las herejías y defender la libertad de las iglesias locales en los conflictos con la autoridad civil. Pero, como sintetiza Piero Coda, “esto ha conllevado dos peligros principales: por un lado el peligro de la uniformidad, por el cual toda Iglesia local debía adaptarse a un único modelo, sin poder expresar a fin de cuentas, debido a la unidad de las cosas esenciales, su propia originalidad; y de otro lado el peligro de insistir demasiado en el aspecto jurídico y exterior de la Iglesia, porque si una Iglesia local es vista como una simple provincia de una realidad más amplia, el aspecto más profundo de la Iglesia, como misterio que se hace presente en toda singular Iglesia local, ignora el respeto las estructuras que garantizan de hecho que esta porción de Iglesia sea efectivamente integrada en el todo de la Iglesia universal”<sup>8</sup>.

### **1.2. Los elementos del redescubrimiento de la iglesia local**

El proceso aludido hizo que hasta bien entrado el siglo XX, cuando la eclesiología católica latina pensaba en una definición de la Iglesia, se partía de un concepto de cuerpo universal, cuyo centro de autoridad y de cohesión era el Papa. La misma práctica eclesial era claramente centralista en torno a Roma, lugar del que todo partía y al que todo llegaba, para poder ser legítimo y católico. Sin embargo, la iglesia local es uno de los redescubrimientos más importantes de la eclesiología de Occidente. “¿Qué ha ocurrido en este siglo para que un dato, que no estaba en la conciencia explícita de los padres conciliares del Vaticano I, haya llegado a convertirse en el descubrimiento fundamental del Concilio Vaticano II: la

---

<sup>7</sup> J. BEYER, *El Soberano Pontífice, centro vital y unidad de la Iglesia*, conferencia pronunciada en el Congreso de la Cruzada Eucarística, Nivelles, agosto de 1955, recogido en «Irénikon» 29 (1956) 128s.

<sup>8</sup> P. CODA, *Chiesa particolare e Chiesa universale. Mistero d'unità nella molteplicità*, en AA. VV., *La Chiesa salvezza dell'uomo*, II, Ciudad Nueva, Roma 1986, 258.

eclesiología de comunión, con la cual va inseparablemente conexas la teología de la Iglesia local?”<sup>9</sup>.

La evolución histórica del concepto y protagonismo de las iglesias locales en Occidente no se produjo como un fogonazo aislado, puntual, ni es obra de una sola persona. Se trata de diversos dinamismos teológico-prácticos que han propiciado la recuperación de la iglesia local como magnitud eclesiológicamente relevante e imprescindible<sup>10</sup>. Cabe destacar los siguientes:

-El movimiento litúrgico favoreció la experiencia de la Iglesia como comunidad concreta en cuanto sujeto de la celebración litúrgica, particularmente en la eucaristía<sup>11</sup>.

-Otro de los dinamismos, que trataremos con mayor profundidad más adelante, fue la actividad misionera: la época moderna había descubierto que las misiones se convertían en iglesias verdaderamente autóctonas.

-Los estudios neotestamentarios y el acceso a la antigüedad cristiana impusieron como evidencia un doble hecho: que el término «*ekklesía*» designaba también el grupo, y que la Iglesia se vivía como comunión de iglesias, lo que facilitó la expansión y la pluriformidad<sup>12</sup>.

-Algunas voces aisladas, como A. Gréa, aun dentro de los marcos eclesiológicos de su época, dedicaron gran importancia a la iglesia local, afirmando que la Iglesia está toda entera en su totalidad y en cada una de sus partes<sup>13</sup>.

-Por otro lado, la constatación de los amplios sectores descristianizados hizo ver que la Iglesia debería surgir en los nuevos ámbitos sociales y que era necesario el protagonismo misionero de las diversas comunidades eclesiales.

-Frente a ciertas comprensiones ultramontanas del Vaticano I, se desarrolló, sobre todo en ambientes de diálogo ecuménico, una profundización de la teología del ministerio episcopal, presentando al obispo como principio de unidad en su iglesia, como vínculo de comunión con otras iglesias y dotado de la plenitud del poder sacramental recibido de Cristo<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Génesis de una teología de la Iglesia local desde el concilio Vaticano I al Concilio Vaticano II*, en H. LÉGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (eds.), *Iglesias locales y catolicidad. Actas del coloquio internacional celebrado en Salamanca, 2-7 de abril de 1991*, Universidad Pontificia, Salamanca 1992, 33 [todo el artículo 33-78].

<sup>10</sup> F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, *Recuperación de la categoría eclesiológica «iglesia local» en Occidente*, en ID. (ed.), *La Iglesia local: hogar de comunión y misión*, Universidad Pontificia, Salamanca 2006, 21-40.

<sup>11</sup> Dom Gueranger, Romano Guardini, Odo Casel... investigan y publican en esta dirección, por la cual se termina redescubriendo la densidad teológico-litúrgica y pastoral de cada iglesia local a partir de lo que significa para la Iglesia y lo que constituye el hecho de celebrar la eucaristía.

<sup>12</sup> Cf. P. BATTIFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, París 1909. Veinte años más tarde, en su obra póstuma, enunciaba el principio: “el cristianismo no se propaga a la manera de una filosofía popular: se propaga por la creación de Iglesias que proceden plenamente equipadas de las Iglesias madres [...]. Y puesto que todas las Iglesias revelan ser en todos los sitios las mismas, en fe, prácticas e instituciones, se puede hablar de su unidad total, unidad visible como ellas, mística como ellas, unidad calificada por la palabra *católica*, pronunciada por primera vez por S. Ignacio de Antioquia”: ID., *Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Église*, París 1938, 4s.

<sup>13</sup> Cf. A. GRÉA, *De l'Église et sa divine constitution*, París 1885.

<sup>14</sup> Cf. O. ROUSSEAU, *Le vrai valeur de l'episcopat dans l'Église d'après d'importans documents de 1875*, «*Irénikon*» 29 (1956) 121-150.

-El diálogo ecuménico permitió el conocimiento de otras realizaciones eclesiales concretas y de elementos de la tradición que se habían desdibujado del cristianismo latino.

-Particular importancia adquirirá la reflexión eclesiológica desde la Iglesia ortodoxa rusa. Para ellos la iglesia local es punto clave desde la celebración eucarística presidida por el obispo. A través del Instituto Teológico de San Sergio en París –y luego el de San Vladimir en Estados Unidos– la teología occidental va a conocer el pensamiento eclesiológico ortodoxo<sup>15</sup> de cerca y se establecerá entre ambos campos un diálogo muy fecundo<sup>16</sup>. Y lo más importante, la orientación ortodoxa va a coincidir en el fondo con las perspectivas y los re-descubrimientos de la teología occidental en su búsqueda de la Iglesia verdadera partiendo de los orígenes<sup>17</sup>.

### 1.3. La Iglesia, «comunidad de iglesias»

Los factores reseñados ejercieron un fuerte dinamismo en el Vaticano II, concilio que dará gran relieve a la iglesia local<sup>18</sup>. De este modo se introduce una de las vías más notables de la renovación eclesiológica y uno de los rasgos más definitorios del rostro de la Iglesia. *LG 23 y 26 y ChD 11 son los textos teológicamente más significativos*. Pero es preciso subrayar que ya SC 42 resaltó la importancia de la celebración eucarística de la comunidad concreta<sup>19</sup>, y que AG la mencionará –como veremos enseguida– dentro del dinamismo de la acción misionera (y del proceso de la eclesiogénesis que lleva consigo).

La orientación del Vaticano II no es, sin embargo, un punto de llegada, sino un importante lugar de consolidación del redescubrimiento de la iglesia local. Ésta no determina el planteamiento de la reflexión conciliar sino que fue asumida al ritmo del desarrollo del concilio. Por eso AG adquiere una relevancia mayor. LG lo plantea a la hora de hablar de los obispos (cap IIIº; cf. ChD), pero éstos no son considerados directamente desde la perspectiva de la iglesia que presiden. Por lo mismo, la colegialidad episcopal no está suficientemente integrada en la comunión entre las iglesias.

<sup>15</sup> El representante ortodoxo más eminente fue el P. Nikolai Afanisieff, que se apoya en Khomiakok y Florovsky. Más tarde influirá y coincidirá en sus ideas eclesiológicas con Vl. Lossky, A. Schmemmann y J. Meyendorff. Su representante actual más importante es el metropolitano de Pérgamo, Ionnis D. Zizioulas.

<sup>16</sup> Sobre su influjo y recepción: cf. J. FONTBONA I MISSÉ, *Comunión y sinodalidad. La eclesiología eucarística después de N. Afanasiev en I. Zizioulas y J. M. R. Tillard*, Tesis de Doctorado, Facultad de Teología de Cataluña, Barcelona 1994.

<sup>17</sup> Los teólogos católicos asumirán muchas de sus valiosas aportaciones –cabe resaltar a L. Bouyer, H. de Lubac, B. Forte, J. M<sup>a</sup> Tillard...–, pero lo harán resituándolas desde la “sinfonía” católica y su sistema eclesiológico, equilibrando algunos aspectos y limando las aristas doctrinales: cf. J. R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular. El tema en la literatura de lengua francesa hasta el Concilio Vaticano II*, Eunsa, Pamplona 1989.

<sup>18</sup> Cf. P. FIETTA, *L'insegnamento del Vaticano II: I fondamenti di una teologia della chiesa locale*, «Credero Oggi» 41/5 (1987) 66-78; G. CANOBBIO, *Teologia de la Chiesa locale: un sguardo retrospettivo*, «Presenza Pastorale» 53 (1983) 887-890.

<sup>19</sup> Cf. J. R. VILLAR, *La asamblea litúrgica*, «Scripta Theologica» 38 (2007) 137-158.

En otro sentido, el Vaticano II ha dejado *una imprecisión y una ambigüedad terminológica y conceptual*<sup>20</sup>. Se habla de iglesia particular o de iglesia local de modo indistinto. A veces la iglesia particular es identificada con la diócesis (LG 23,27,45; ChD 3,11; AG 6,19s.) o es usada para designar a los patriarcas. Igualmente, iglesia local designa a la diócesis o al patriarcado (UR 14; LG 23,26s.) e incluso a la comunidad presidida por un presbítero (PO 6)<sup>21</sup>. El Código de Derecho Canónico optará por aplicar iglesia particular a la diócesis<sup>22</sup>. Posteriormente el magisterio papal irá asumiendo también la designación de «iglesia local»<sup>23</sup>, aspecto que personalmente nos parece más adecuado si se quiere ser coherentes con la lógica de la encarnación<sup>24</sup>.

A partir del propio Vaticano II se irá gestando fehacientemente, aunque no sin tensiones, una teología de la iglesia local como “comunidad de iglesias” (AG 20) y de la Iglesia como el “cuerpo de las Iglesias” (LG 23). En esta comunión, a diferencia de lo que sucede entre ortodoxos y protestantes, es constitutiva la referencia a la iglesia de Roma. Por ello resulta más significativo el hecho de que en las declaraciones de los últimos Papas se recoja esta nueva experiencia eclesial. Recordamos dos documentos significativos.

Pablo VI publicó *Evangelii nuntiandi* (1975), uno de los documentos más importantes del período postconciliar. Dentro del nuevo concepto de evangelización que asume<sup>25</sup> la exhortación apostólica dedica los números 62 y 63 a las iglesias locales precisamente en el capítulo que trata de los agentes de la evangelización. La Iglesia entera es misionera y por ello todo acto evangelizador es acto de Iglesia. Desde este presupuesto se pasa inmediatamente a hablar de las iglesias locales: porque “esta Iglesia universal se encarna de hecho en las Iglesias particulares, constituidas de tal o cual porción de humanidad concreta, que hablan tal lengua,

<sup>20</sup> Es conocido el estudio de H. DE LUBAC, *Las iglesias particulares en la Iglesia universal*, Sígueme, Salamanca, 1974. Cf. B. ÁLVAREZ AFONSO, *La Iglesia diocesana. Reflexión teológica sobre la eclesialidad de la diócesis*, Producciones Gráficas, La Laguna (Tenerife) 1996, 36-53.

<sup>21</sup> Este aspecto terminológico-teológico es una de las cuestiones en las cuales no se ha logrado ni consenso ni unanimidad: cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Génesis de una teología de la iglesia local... y H. LEGRAND, «Un sólo obispo por ciudad». Tensiones en torno a la expresión de la catolicidad de la Iglesia desde el Vaticano II*, ambos en H. LÉGRAND - J. MANZANARES - A. GARCÍA Y GARCÍA (eds.), *Iglesias locales y catolicidad...*, Salamanca 1992, 33-78 y 498s., nota 3, respectivamente.

<sup>22</sup> Cf. L. A. GALLO, *La chiesa particolare nel CCC*, «Salesianum» 56 (1994) 209-224.

<sup>23</sup> La terminología magisterial, siguiendo la opción canónica, ha preferido usar «iglesia particular». Este inicial cambio terminológico puede comprobarse en diversos documentos: *Slavorum Apostolici* utiliza tan sólo dos veces la expresión «iglesia/s local/es» (13c y 27a) mientras que *Redemptoris missio* lo hace doce (2a, 48a, 49a, 49c, 52c, 61c, 72a, 82d, 83 –en cuatro ocasiones– y 85b). *Tertio millennio adveniente*, a pesar de su brevedad, lo hace en cinco momentos (19, 21, 31c y 37c dos veces). En *Novo millennio ineunte* «Iglesias locales» aparece en tres ocasiones (1c, 3a y 29e), mientras que se alude cinco veces a la designación «Iglesias particulares» (12a, 29e, 42b, 46d y 57). Igualmente, el genérico «Iglesia/s» –en referencia a las locales– se usa seis veces (12a, 12b, 12b, 45a, 53b y 58b). «Iglesias colindantes», sólo una (29e); lo mismo que «diócesis» (12a) y «comunidad diocesana» (29e).

<sup>24</sup> “Mantener la expresión «iglesia local» es, dentro de la fidelidad a la Escritura, permanecer en la intuición profunda de la eclesiología de *comunión* que vincula a la Iglesia a la obra de Dios en la creación. Porque la Iglesia no se sobrepone a la gracia en el realismo de la «tierra de los hombres». Las «dos manos del Padre» actúan tanto en la una como en la otra”: J.-M. R. TILLARD, *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*, Sígueme, Salamanca 1999, 319.

<sup>25</sup> R. CALVO PÉREZ, *100 Fichas sobre la evangelización*, Monte Carmelo, Burgos 2008.

son tributarias de una herencia cultural, de una visión del mundo, de un pasado histórico, de un sustrato humano determinado... Toma en cada parte del mundo aspectos, expresiones externas diversas... Se convertiría en una abstracción si no tomase cuerpo y vida precisamente a través de las iglesias particulares". Esas iglesias son vinculadas directamente al modo de ser del pueblo en el que se encuentran, y desde esas peculiaridades son presentadas como agentes, es decir, sujetos o protagonistas, de la evangelización. Para mantener su identidad y su libertad no pueden segregarse o aislarse de la apertura a la Iglesia universal. Pero, en ella, son sujetos de la misión desde sus circunstancias y peculiaridades.

Todavía mayor aliento posee *Slavorum Apostoli*, encíclica publicada por Juan Pablo II en 1985. El motivo fue la celebración del centenario de la muerte de san Cirilo, y por ello es un homenaje a la obra misionera realizada con su hermano Metodio. Esa obra misionera es caracterizada precisamente como génesis de iglesias eslavas. Éstos misioneros, sin romper la comunión y la fidelidad (nº 14) edificaron iglesias enraizadas en sus contextos. "Cada hombre, cada nación, cada cultura y civilización tienen una función propia que desarrollar y un puesto propio en el misterioso plan de Dios y en la historia universal de la salvación". También "los pueblos eslavos pudieron... tomar conciencia de su propia vocación y participar en el designio eterno de salvación del mundo" (nº 19). Esa vocación es recogida por las iglesias, que se alimentaron de las tradiciones y del lenguaje propio de aquellos pueblos. Dado que supieron "servir a la justa causa de los pueblos eslavos y a la unidad de la Iglesia universal" (nº 10) supieron ver igualmente que "cada Iglesia está llamada a enriquecer con sus propios dones el «pléroma» católico" (nº 13). La idea de catolicidad, ya vista en LG 13, adquiere aquí resonancias más concretas y vivas: se introducen en la sinfonía de las diversas liturgias en las diversas lenguas, se insertan en el coro armonioso de muchas voces con varias modulaciones, se incorporan en la variopinta e inmensa cantidad de teselas que componen un vivo mosaico.

Sin embargo, es preciso señalar que esta consolidación de la teología y de la praxis de la iglesia local *no está exenta de tensiones*. Expresión sintomática de ello es la reflexión ofrecida por la Sagrada Congregación de la Fe a todos los obispos respecto a la *Noción de comunión* (1992). Su preocupación es auténtica y legítima: no se debe desvalorizar a la Iglesia universal, y tampoco se puede entender a la Iglesia como una federación, es decir, como si cada iglesia pudiera existir de modo autónomo<sup>26</sup>. Pero a la vez existen en el documento algunas afirmaciones que son susceptibles de ser utilizadas para desvalorizar a las iglesias locales:

---

<sup>26</sup> Se insiste en que el término «comunión» es analógico; es decir, que no significa lo mismo en todos los niveles o ámbitos en que se aplique. Ello es cierto porque la comunión trinitaria es la realización máxima de la comunión. Por ello la comunión es ante todo don de Dios y no esfuerzo de los hombres. Sin embargo, esto no puede llevar a pensar que la comunión en la iglesia local o entre las iglesias locales sea una simple obra humana. Es también don de Dios expresado en la eucaristía. Pero tampoco se debe sospechar que vincular comunión e iglesia local suponga comprender a la iglesia local como un sujeto completo y aislado o que la comunión entre las iglesias se reduzca al reconocimiento recíproco entre las iglesias: cf. especialmente los nºs 3 y 8.



Al resaltar que la Iglesia no es el resultado de la comunión entre las iglesias, se afirma que la Iglesia es una realidad ontológica y temporalmente previa a cada iglesia particular (nº 9). Pero la fundamentación de esta tesis resulta forzada: se indica que la Iglesia es ontológicamente anterior como si fuera una realidad previa a la misma creación; y se la considera temporalmente anterior apelando al acontecimiento de Pentecostés, pero con ello parece no darse importancia al hecho de que la Iglesia de Jesucristo el día de Pentecostés era la Iglesia *en un lugar*. En general el documento da la impresión de contraponer ambas dimensiones como si fueran realidades distintas. Teniendo en cuenta estas ambigüedades de interpretación, en un comentario oficioso aparecido en *L'Osservatore Romano* un año después (23.6.1993) se decía: "la Iglesia como totalidad no se diferencia de la comunión de las iglesias particulares, sin que ello signifique que sea una mera fusión de las mismas".

Aún más llamativo, por estar expuesto a ambiguas interpretaciones, es esta afirmación: "la Iglesia de Cristo... es la Iglesia universal... que está presente y actúa en las particularidades y diversidades de personas, grupos, tiempos y lugares. Entre estas múltiples expresiones particulares de la presencia salvífica de la Iglesia de Cristo, desde la época apostólica se encuentran aquellas que en sí mismas son iglesias" (nº 7). Lo sorprendente de este texto es que las iglesias locales parecen estar situadas entre otras muchas posibles manifestaciones de la Iglesia de Cristo. A nuestro juicio tal interpretación es falsa porque la iglesia local no es equiparable a otras manifestaciones. Las iglesias locales no pueden ser consideradas una más "entre estas" manifestaciones. Su vinculación a la Iglesia de Cristo es cualitativamente distinta.

Otro de los campos en los que se manifiesta esta tensión es respecto a la autoridad, competencia o jurisdicción de *las conferencias episcopales*. Tema que ha sido objeto de un fuerte debate, centrado de modo especial en la capacidad magisterial de las mismas y en el carácter teológico o pastoral que las legitima<sup>27</sup>. No entramos en este debate<sup>28</sup>; pero debemos advertir de una limitación y estrechamiento que empobrece la discusión: el tema de reflexión se centra en los obispos, mientras que las iglesias quedan en la penumbra. La vitalidad y la

---

<sup>27</sup> Cf. AA. VV., *Las Conferencias episcopales hoy. Actas del Simposio de Salamanca, 1-3 mayo 1975*, Universidad Pontificia, Salamanca 1977; A. ANTÓN, *Las conferencias episcopales. ¿Instancias intermedias? El estado de la cuestión*, Sígueme, Salamanca 1989.

<sup>28</sup> La carta apostólica *Apostolos suos* (del 21 de mayo de 1998), sobre las *Conferencias de los Obispos, su naturaleza teológica y jurídica* adolece de esta perspectiva. El nº 13 deja aparecer a las iglesias, pero desvalorizando en exceso la comunión entre las iglesias de una región respecto a la comunión entre cada iglesia local con la Iglesia universal: "La relación de las agrupaciones de Iglesias particulares con las Iglesias que las componen refleja los vínculos sobre los que se fundan dichas agrupaciones, vínculos de tradiciones comunes de vida cristiana y de inserción de la Iglesia en comunidades humanas unidas por lazos de lengua, cultura e historia. Tal relación es muy distinta del vínculo de mutua interioridad de la Iglesia universal con las Iglesias particulares". Esta carta ha sido objeto de muchas críticas: cf. A. ANTÓN, *La carta apostólica MP 'Apostolos suos' de Juan Pablo II*, «Gregorianum» 80 (1999) 263-297.

complejidad de la vida eclesial implicaría situar los temas referentes a los obispos en el seno del dinamismo comunal y pastoral de las iglesias<sup>29</sup>.

## **2. LA VOCACIÓN MISIONERA DE CADA IGLESIA EN LA UNIVERSALIDAD**

El siglo XX ha supuesto para la Iglesia católica la clausura eurocéntrica pasando a ser una Iglesia mundial y multicultural. La Iglesia católica –según la conocida expresión de K. Rahner– ha empezado un nuevo periodo en su historia secular: tras la Iglesia judeo-cristiana y la Iglesia latino-occidental, ha comenzado una nueva época en la que la Iglesia es auténticamente mundial. Esta Iglesia mundial, antes que un todo homogéneo y uniforme, ha de entenderse como una auténtica experiencia de catolicidad que se realiza verdaderamente en la pluralidad de las iglesias locales, enraizadas en la carne de su cultura y alimentadas de la savia de la tradición de los diversos pueblos.

Ello conlleva consecuencias notables para el ejercicio de la misión universal. Las iglesias locales adquieren conciencia de su propia dignidad y deben constituirse en auténticas protagonistas de la misión de la Iglesia en toda su amplitud. Así pues, es preciso recorrer la andadura que ha ido propiciando pasar de una misión de corte universalista al protagonismo de las iglesias (misionadas), hasta el momento actual en el que se perfila como horizonte la edificación de nuevas iglesias desde unas iglesias en misión.

### **2.1. El peso histórico de una misión universalista**

Si en el primer milenio la misión de la Iglesia se había llevado adelante mediante la evangelización y la edificación de nuevas iglesias, será a partir del siglo XIII cuando la actividad misionera pasará a las nuevas órdenes religiosas y al papado. Este cambio se acentuará en el siglo XVI con la creación del régimen de «patronato» portugués y español en tierras americanas, africanas y asiáticas. Ello provocará indirectamente el nacimiento de lo que después será llamado Dicasterio de Propaganda Fide, como instrumento papal para la misión.

Este proceso desencadenará *unas «misiones» bajo la competencia exclusiva del Papa*, como recogerá la legislación canónica de 1917 (c. 1350 & 2). Las misiones se establecían mediante la comisión exclusiva a congregaciones religiosas y a sociedades o institutos misioneros de determinados territorios. Todo ello se justificaba en que el Papa es quien encarga a estos organismos la evangelización que hacen en su nombre y bajo su dirección. Ello significa que

“con la actividad del dicasterio y la generosa dedicación de equipos misioneros enviados a las «misiones extranjeras» lejanas de Europa (mendicantes, clérigos regulares, Institutos misioneros, etc.) Roma se había convertido en el centro de la misión universal, conducida

---

<sup>29</sup> Criterio que ha sido, al menos teóricamente, asumido magisterialmente a la hora de hablar de los obispos y de su participación en los sínodos de los obispos: “los obispos reunidos en el Sínodo representan, ante todo, a sus propias Iglesias, pero tienen presente la aportación de las Conferencias episcopales que los han designado y son portadores de su parecer sobre las cuestiones a tratar. Expresan así el voto del Cuerpo jerárquico de la Iglesia y, en cierto modo, el del pueblo cristiano, del cual son sus pastores” (PGr 58).

principalmente con criterios disciplinares y organizativos. El protagonismo romano tenía un cierto carácter de suplencia subsidiaria ante el repliegamiento de la tarea misional de las diócesis de antigua tradición y de sus Obispos<sup>30</sup>.

Este proceso de las iglesias locales –muy similar al desdibujamiento práctico y teológico– se irá imponiendo. Junto a él se darán otros fenómenos que nos ayudan a comprender la evolución en la concentración latino-romana<sup>31</sup>. Entre otros, subrayamos:

-De modo general se partía de una visión negativa de los destinatarios de la evangelización desde el punto de vista religioso. Ello provocaba la urgencia por lograr *el rápido bautismo de los nativos*, como condición indispensable para su salvación eterna. Se trataba de “salvar almas”, aspecto que se realizaba en ocasiones a costa de una insuficiente conversión o de una inadecuada iniciación cristiana y sin una manifiesta dimensión eclesial del propio bautismo.

-Desde un contexto eclesiológico determinado, los misioneros pretendían *transplantar la misma figura de Iglesia* de la que procedían. La imagen latina y romana era el marco en el que quedaban incorporados los nuevos bautizados. Por ello «misión» designaba el espacio geográfico en el que se instalaban las instituciones y los edificios de la presencia cristiana, contradistinta del entorno cultural. El misionero era un extranjero y su espacio vital sellaba el carácter extranjero del cristianismo, como importado de un lugar en el que – paradójicamente– no había nacido.

-Era una *Iglesia clerical, centralista y uniforme* (esto es, «jerarcológica»). Ello se observa en el protagonismo de los religiosos y, más tarde, de los sacerdotes. En sintonía con el contexto de la Iglesia europea, el misionero en sentido estricto era el clérigo. Durante siglos los laicos quedarán reducidos a un papel secundario, en el mejor de los casos a misioneros auxiliares.

Así, en el ámbito católico cabe decir que antes del concilio y a pesar de los esfuerzos de la misionología “no se había conseguido que las misiones salieran de su situación marginal en la Iglesia y en la eclesiología. El misionero expresaba una fe intensa y suscitaba admiración pero no formaba parte del corazón de la Iglesia. Se seguía hablando de la Iglesia con independencia de la acción misionera. Se escribían tratados de eclesiología sin que estuviera en su centro el dinamismo misionero<sup>32</sup>.”

## 2.2. El protagonismo de las iglesias (misionadas)

<sup>30</sup> J. R. VILLAR, *Génesis y protagonismo de las iglesias jóvenes*, en AA. VV., *El Decreto «Ad gentes»: desarrollo conciliar y recepción posconciliar*, Facultad de Teología, Burgos 2006, 140.

<sup>31</sup> E. BUENO DE LA FUENTE, *La misión hoy: las tensiones del cambio de paradigma*, en M. REUS CANALS (ed.), *Evangelización y misión. Retos actuales del sueño inacabado de San Francisco Javier*, Universidad de Deusto, Bilbao 2006, 12-38; ID., *Líneas teológicas de la actual misionología*, «Monte Carmelo» 110 (2002) 551-581.

<sup>32</sup> J. M. MADRUGA, *Algunas reflexiones en torno a la misión «ad gentes»*, «Misiones Extranjeras» 163 (1998) 1002.

El proceso de configuración de las misiones había quedado reducido a la acción altruista de unos pocos (sociedades e institutos misioneros), y las mismas misiones se veían condenadas a una postura pasiva e inmadura. Pero poco a poco irá apareciendo un nuevo paradigma que apuntará al protagonismo de las iglesias misionadas (como inadecuadamente se las denominaba). La inflexión acontece en una doble dimensión complementaria: las comunidades locales sustituyen a las misiones, y todos los miembros de la comunidad local han de descubrir y asumir su propia responsabilidad<sup>33</sup>.

Durante el siglo XIX y, principalmente en los inicios del XX, el avance y el éxito de la acción misionera hará ver en la experiencia concreta *qué significa de hecho una iglesia que nace, se desarrolla y consolida*. En ese proceso se realiza en la práctica la *eclesiogénesis*, es decir, el nacimiento de una iglesia, el inicio de una biografía. Se trataba de una consecuencia inevitable de la actividad misionera. No era sostenible pensar en transplantar sin más el modelo occidental y latino. Ello provocaría una situación de dependencia insostenible por mucho tiempo. Para salir de esa tentación, que hubiera sido un callejón sin salida, se requería un clero nativo y una real inculturación en el contexto.

Ya en 1733 *los protestantes* habían constituido el primer obispo indio. Los anglicanos ordenaron en Ghana el primer sacerdote nativo en 1759 y al primer obispo en 1864 en Nigeria. En 1854 Henry Venn señaló como objetivo de la misión hacer nacer una iglesia capaz de gobernarse a sí misma, de apoyarse en sus propios medios, de propagarse ella misma (*self-governing, self-supporting, self-propagating*). Las asambleas misioneras de Jerusalén (1928), de Tambaram (1939), Whitby (1954) y Ghana (1958) abogan por superar el dualismo entre iglesias «autónomas» y «dependientes», reivindicando la identidad y el protagonismo de las iglesias jóvenes, superando la distinción entre iglesias que envían e iglesias misionadas, pues todas deben contribuir a la evangelización del mundo.

De manera más pausada, pero firme, también *en el mundo católico* se van dando pasos para convertir las misiones en iglesias locales. Ya en el siglo XIX algunos fundadores de instituciones misioneras ponen de relieve el protagonismo de los nativos y la encarnación en la propia cultura. "A África por medio de los africanos", proclamaba Comboni. Libermann, por su parte, recomendaba a sus misioneros: "Despojaos de Europa, de sus costumbres, de su espíritu, haceos negros con los negros". Se va considerando imprescindible la creación del clero indígena para poder edificar de modo estable la Iglesia, pues en caso contrario su debilidad y fragilidad serían peligrosas para su supervivencia.

*Las encíclicas misionales* insistirán en la importancia de constituir comunidades autóctonas con sus propios pastores, autónomas en su gobierno, economía y acción. *Maximum Illud* de Benedicto XV (1919) recomienda a los obispos, vicarios y prefectos apostólicos de tierras de misión que cuiden y formen el clero indígena, con el objetivo de que "puedan asumir el día de mañana tomar dignamente sobre sí

---

<sup>33</sup> E. BUENO DE LA FUENTE, *La Iglesia en la encrucijada de la misión*, Verbo Divino, Estella 1999, 71-79.

el gobierno de su pueblo y ejercer en él el divino ministerio" (MI 34)<sup>34</sup>. Pío XI en *Rerum Ecclesiae* (1926), asumiendo lo anterior, introduce referencias novedosas respecto a nuestro tema<sup>35</sup>. Pío XII en la *Evangelii Praecones* (1951) urge a la necesidad de que la Iglesia "se establezca sólidamente en otros pueblos y se constituya en ellos una jerarquía propia, formada con elementos indígenas" (EP 22), criterios que recogerá posteriormente en *Fidei Donum* (1957)<sup>36</sup>.

Desde estos precedentes se percibe ya que la idea y la experiencia de la iglesia local se abre camino con todos los derechos, teológicos, pastorales y misioneros. Pero lo que nos interesa destacar dentro de la emergencia de este nuevo paradigma es que

"las misiones se imponen contundentemente como iglesias. A modo de fórmula podríamos decir: en la medida en que las misiones alcanzan autoconciencia de iglesias y son reconocidas como tales, la época de las misiones extranjeras va quedando atrás, precisamente porque se refieren a un objeto que ya va dejando de existir o porque giran en torno a un eje que se sitúa a otro nivel; en consecuencia: en la medida en que este paso de nivel no se produce, es decir, en la medida en que las (antiguas) misiones siguen siendo consideradas como tales, se genera una tensión que debe ser superada si no se quiere bloquear el desarrollo del futuro"<sup>37</sup>.

### 2.3. Edificar nuevas iglesias desde unas iglesias en misión

El Vaticano II marca un paso decisivo en esta evolución. No sólo recoge los indicios señalados, sino que elabora un cuadro novedoso, y en cierta medida insospechado, si se tiene en cuenta la timidez y la fragmentación de los esbozos anteriores. Ya hemos señalado cómo el propio concilio reconoce el estatuto eclesiológico de la iglesia local y el protagonismo de todos los miembros del pueblo de Dios, e incluso asienta los principios de lo que después se llamará eclesiología de comunión; pero no llega a sacar las conclusiones de la actividad misionera desde las comunidades eclesiales. Será tarea del decreto *Ad gentes* mostrar que la misión recae sobre todos y cada uno de los cristianos en función de la propia vocación o

<sup>34</sup> Con igual rotundidad denuncia que "después de tanta insistencia haya todavía regiones, donde, habiéndose introducido hace muchos siglos la fe católica, no se vea todavía clero indígena bien formado y que ... no hayan sido capaces de producir ... obispos que los rijan ni sacerdotes que se impongan por su saber a sus ciudadanos (MI 38). Ciertamente esta opción por el clero nativo será un pilar para que las misiones pasen a ser iglesias, pero todavía falta mucho para que toda la comunidad diocesana se sienta en estado de misión.

<sup>35</sup> Los obispos son invitados a la tarea de la propagación de la fe, si bien recordando la incumbencia especial del Papa y la prioridad del quehacer diocesano en el desempeño de su ministerio episcopal (RE 26); la formación del clero nativo se convierte ahora en una preocupación más expresa por fundar seminarios (RE 68) donde se formarán los futuros sacerdotes de modo que no haya distinción alguna entre misioneros europeos o indígenas (RE 97); el fomento de las vocaciones nativas debe superar el excesivo apego por el propio instituto de modo que se facilite la creación de congregaciones religiosas nativas (RE 98-100); se reconoce el trabajo de los catequistas, especialmente nativos, en el crecimiento de las misiones (RE 103).

<sup>36</sup> Cf. los artículos de H. HOSER, J. R. VILLAR y E. BUENO, en A. GIL GARCÍA (ed.), *La llamada a la misión*, Edice, Madrid 2007.

<sup>37</sup> E. BUENO DE LA FUENTE, *La misión hoy: las tensiones del cambio de paradigma...*, 23.

ministerio, e igualmente que las iglesias locales nacen de la actividad misionera y a ella deben servir<sup>38</sup>.

Ante todo, cabe subrayar que *Ad gentes* dedica todo un capítulo a las iglesias particulares<sup>39</sup>. Ya el n. 15 había preparado el terreno al descubrir la formación de la comunidad cristiana, es decir, el proceso real de eclesiogénesis<sup>40</sup>. Así aparece una Iglesia en estado de misión: estas "nuevas iglesias" (AG 19 y 22) son presentadas desde la perspectiva de la categoría de comunidad (AG 15), la cual, en lo concreto, debe estar abierta para cumplir su obligación misionera; incluso se puede decir que "estas iglesias jóvenes" (AG 19) son reconocidas prácticamente como "iglesias hermanas" dentro de la "comunidad y cooperación de las iglesias en las que cada una de ellas siente la solicitud de todas las demás"<sup>41</sup>.

Los Padres conciliares quisieron eliminar la dualidad entre «misiones» e «iglesias». Pero no lo lograron del todo, pues las diferencias prácticas entre iglesias jóvenes y antiguas no quedaron suprimidas:

"en este sentido, el título del capítulo, «las Iglesias particulares», promete más de lo que ofrece, pues no trata propiamente de las Iglesias particulares como tales ni aborda sus fundamentos eclesiológicos, sino sólo trata de las jóvenes Iglesias desde un punto de vista predominantemente existencial y práctico ... En efecto, desde el punto de vista de la historia textual ... el dato más relevante es la transformación del último apartado del capítulo II<sup>o</sup> sobre «La obra misionera» –el art. 4 del esquema de 1965–, en el actual capítulo III<sup>o</sup>, manteniendo el mismo título: *De ecclesiis particularibus*. Esta decisión tenía dos objetivos: evitar la impresión de que las Iglesias particulares son objeto y meta final de la misión, y dar mayor relevancia a las Iglesias particulares como *sujetos* de la misión.

A mi entender, ambos objetivos se habrían logrado mejor si hubiera sido el capítulo II<sup>o</sup> el que llevara el título: «Las Iglesias particulares» (en lugar de «La obra Misionera»), manteniendo en su lugar el art. 4, pero éste con un nuevo título en continuidad con los artículos anteriores del capítulo II<sup>o</sup>, como por ejemplo: «Crecimiento de la

<sup>38</sup> Desde su recepción a los cuarenta años: AA. VV., *El Decreto «Ad gentes»: desarrollo conciliar y recepción posconciliar*, Facultad de Teología, Burgos 2006. Sobre los diversos comentarios al decreto que se realizaron en su momento, destacamos: J. SCHÜTTE (dir.), *L'activité missionnaire de l'Église. Décret «Ag Gentes»*, Cerf, París 1967; A. SANTOS, *Decreto sobre la actividad misional de la Iglesia. Texto y comentario*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1966.

<sup>39</sup> Cf. J. R. VILLAR, *Génesis y protagonismo de las iglesias jóvenes...*, Burgos 2006, 121-167.

<sup>40</sup> R. CALVO PÉREZ, *Dinamismo y etapas de la acción misionera*, en *Ibid.*, 104-111.

<sup>41</sup> Hay que tener en cuenta que la tercera parte de los Padres conciliares provenían de los llamadas denominados países de misión, y casi dos centenares de obispos eran nativos. En 1930, el 80% de las circunscripciones misioneras eran Vicariatos apostólicos, y sólo el 20% eran diócesis. Cuarenta años después, en 1969, a los cuatro años de terminar el concilio, el 80% de las iglesias dependientes de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, eran «diócesis», y el 20% permanecían en régimen vicarial. Sin embargo, estas iglesias siguen dependiendo del Dicasterio. Concretamente el *Anuario pontificio* de 1964 contaba, entre las 763 circunscripciones dependientes de *Propaganda Fide*, 551 archidiócesis y diócesis, de las que sólo 164 tenían jerarquía autóctona. Estas últimas eran las «iglesias jóvenes» que realmente preocupaban a los Padres conciliares en el capítulo III de AG.

Comunidad cristiana». Con ello habría quedado patente que la actividad misional genera y se realiza en «Iglesias», según un proceso que parte de un momento germinal y sigue en una fase de crecimiento y maduración. En última instancia, el proceso «eclesiológico» de que trata el entero capítulo IIº aparecería ya como actividad de la «Iglesia particular en formación» y verdadero sujeto de la obra misionera<sup>42</sup>.

El nuevo aliento que irá reforzando la línea de iglesias locales misioneras puede comprobarse desde otro punto de vista: *desde las iglesias enviantes*. El objetivo de *Ad gentes* es que «toda la diócesis se convierta en misionera» (AG 38). Podríamos decir incluso que todo en la Iglesia debe vivir para la misión. La dimensión misionera ha de insertarse en el corazón de las comunidades (AG 37) y todos deben participar en la misma a su modo. Sobre este trasfondo adquiere todo su relieve una recomendación práctica: el obispo, como rector y centro de todo el apostolado diocesano y de la actividad misionera, «tiene que establecer... un consejo pastoral en el que participen los clérigos, los religiosos y los laicos» (AG 30).

Este nuevo paradigma que recibe su legitimación en el Vaticano II se va consolidando, pero amplía sus presupuestos y desarrolla sus implicaciones, pues AG no era más que un estadio intermedio. La nueva figura de la misión universal desplegada llevará en sí las tensiones de la época<sup>43</sup>. El futuro quedaba como tarea prometedora y como foco de tensiones y de riesgos, especialmente en lo referente al desarrollo de las iglesias locales<sup>44</sup>.

Años después aparecerá *Evangelii nuntiandi*, dando vida y cuerpo a los principales problemas, retos y opciones de las iglesias jóvenes<sup>45</sup>. En el sínodo preparatorio la mayoría de las conferencias episcopales no pertenecían al mundo occidental, e hicieron oír su voz, sus experiencias, sus problemas y sus posibilidades. Pero no puede olvidarse que entre esta exhortación apostólica y el Vaticano II han tenido lugar diversas celebraciones que irán dando protagonismo a la misión de las iglesias jóvenes<sup>46</sup>. En una Iglesia mundial no son menos importantes los problemas de la justicia y de la pobreza, la actitud a adoptar respecto a las grandes religiones con las que hay que convivir en la vida diaria, la consolidación y las responsabilidades de las iglesias locales, la urgencia de una

<sup>42</sup> J. R. VILLAR, *Génesis y protagonismo de las iglesias jóvenes...*, 146.

<sup>43</sup> Sobre la controversia postconciliar, cf. G. COLLET, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Matthias Grünewald, Maguncia 1984.

<sup>44</sup> Cf. G. COLZANI, *La chiesa locale e la missione: un compito e un problema*, «ScCatt» 113 (1985) 478-499.

<sup>45</sup> Cf. AA. VV., *L'annuncio del Vangelo oggi*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1977; F. KOLBRUNNER, *Missionstheoretische Überlegungen zur Evangelii Nuntiandi*, «NZM» 32 (1976) 242-254; J. LÓPEZ GAY, *La reflexión conciliar: de AG a la EN*, en AA. VV., *La misionología hoy*, Verbo Divino, Estella 1987, 171-193, a la luz de otro artículo suyo: *La misionología potconciliar*, en AA. VV., *A los diez años del decreto «Ad gentes»*, Facultad de Teología, Burgos 1976, 15-54.

<sup>46</sup> Nos referimos principalmente a la IIª Conferencia general del CELAM en Medellín (1960), el primer Simposio de las Conferencias de África y Madagascar (SCEAM) en Kampala (1969) y a la Primera Asamblea Plenaria de la Federación de las Conferencias de los Obispos de Asia (FABC) en Taipei (1974).

inculturación que encarne la fe en la realidad de los creyentes, la multiplicación de los ministerios de cara a atender las necesidades pastorales y misioneras, etc. De todas estas nuevas orientaciones misioneras, parece oportuno resaltar la opción inculturadora que EN propone para el crecimiento de las iglesias en misión:

“Las iglesias particulares, profundamente amalgamadas, no sólo con las personas, sino también con las aspiraciones, las riquezas y límites, las maneras de orar, de amar, de considerar la vida y el mundo que distinguen a tal o cual conjunto humano, tienen la función de asimilar lo esencial del mensaje evangélico, de trasvasarlo, sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que esos hombres comprenden, y, después, de anunciarlo en ese mismo lenguaje” (EN 63a)<sup>47</sup>.

A partir de estos planteamientos no es difícil descubrir que la iglesia local (todas y cada una de ellas), vayan adquiriendo el protagonismo necesario en la catolicidad de cara a desarrollar su vocación misionera en su territorio y en la universalidad<sup>48</sup>. Señalemos cuatro hitos en la misma perspectiva:

-Por un lado, el Congreso Internacional de Misionología celebrado en Manila – diciembre de 1979– afirmaba que la edificación de la iglesia local es “el objetivo central de la tarea evangelizadora” y para ello subrayará la importancia de la tarea de inculturación a todos los niveles en que se ha de desarrollar (n. 19)<sup>49</sup>.

-En segundo lugar, el Seminario celebrado por el SEDOS (Servicio de Documentación y Estudio, formado por 45 familias religiosas ad gentes) en Roma – marzo de 1981–, mantenía que, entre otros núcleos fundamentales para el futuro de la misión, el aspecto más relevante a la vez que problemático era la progresiva toma de conciencia de la misionariedad de las iglesias locales<sup>50</sup>.

-En tercer lugar, el magisterio reconoce en *Redemptoris missio* (1990) que la misión ad gentes “tiene este objetivo: fundar comunidades cristianas, hacer crecer las iglesias hasta el punto de que ésta no puede considerarse desarrollada mientras no consiga edificar una nueva iglesia particular, que funcione normalmente en el ambiente local”, dado que “después del Concilio se ha ido desarrollando una línea teológica para subrayar que todo el misterio de la Iglesia está contenido en cada Iglesia particular, con tal de que ésta no se aísle, sino que permanezca en

---

<sup>47</sup> *La declaración final de la Federación de las Conferencias de los Obispos de Asia* (FABC) celebrada en Taipei, en el mismo año sobre el sínodo referido a la evangelización del mundo contemporáneo, afirma que “la iglesia local es una iglesia encarnada en un pueblo, una iglesia indígena y aculturada. Esto significa concretamente una iglesia en un permanente, humilde y amoroso diálogo con las tradiciones vivas, con la cultura, con las religiones; dicho de forma breve, con todas las realidades existenciales del pueblo donde han arraigado profundamente las raíces y donde se siente la alegría de hacer propia la historia y la vida”, recogido en el Seminario del SEDOS: AA. VV., *La missione negli anni 2000. Seminario di ricerca del SEDOS sul futuro della missione. Roma 8-18 marzo 1981*, EMI, Bolonia 1983, 60.

<sup>48</sup> J. A. BARREDA, *Verso il protagonismo missionario delle Chiese locali*, «Studia Missionalia» 54 (2005) 165-194.

<sup>49</sup> «La Documentation Catholique» 77 (1980) 480.

<sup>50</sup> AA. VV., *La missione negli anni 2000. Seminario di ricerca del SEDOS sul futuro della missione. Roma 8-18 marzo 1981*, EMI, Bolonia 1983.



comunidad con la Iglesia universal y, a su vez, se haga misionera" (RMi 48; cf. 63s.)<sup>51</sup>.

-Finalmente, cabe indicar que todo este itinerario, a pesar de todo, se va recibiendo en las diversas iglesias, tanto en su autoconciencia eclesiogenética como magisterial. Ello se puede comprobar desde las diversas exhortaciones postsinodales continentales que se han publicado<sup>52</sup>.

### 3. LA IDENTIDAD DE LAS CATÓLICAS IGLESIAS LOCALES

Tras el recorrido precedente, ahora conviene detenerse y plantear la identidad de las iglesias locales a la luz de la misión y ésta desde y para las iglesias locales. Al igual que debe suceder entre pastoral, teología y misión<sup>53</sup>, tampoco puede olvidarse que la relación entre teología y misión es un signo de la salud de la Iglesia. Cuando la misión establece los planes de la teología, "la Iglesia permanece fiel a su vocación fundamental y realiza su naturaleza, que consiste en ser católica y apostólica. Cuando la teología está separada de la misión [...] la Iglesia como la teología se vuelve polémica y apologética". Pero la misión también sufre con este divorcio ya que, "privada del acompañamiento crítico de la teología, la misión tiende a volverse reduccionista e ideológica, se vuelve conquista de la Iglesia antes que exploración y redescubrimiento de lo que la Iglesia está llamada a ser"<sup>54</sup>. Por ello, ahora presentamos los principales núcleos que han de configurar la identidad de vocación de las católicas iglesias llamadas a la misión<sup>55</sup>.

#### 3.1. El sentido teológico de la iglesia local

A la luz de lo que venimos diciendo, podemos identificar con claridad los elementos constitutivos de la iglesia local en su vocación para la misión<sup>56</sup>. Éstos se pueden establecer en tres niveles:

1. Las **personas** que, como piedras vivas, forman la comunidad y edifican el templo del Señor. La iglesia es una realidad viva, en la que las relaciones

<sup>51</sup> Cf. J. A. BARREDA, *Iglesia local – Iglesia misionera, evangelizada y evangelizadora*, en AA. VV., *Cristo, Chiesa, Missione. Commento alla 'Redemptoris missio'*, Urbaniana University Press, Roma 1992, 233-244.

<sup>52</sup> Cf. J. ESQUERDA BIFET, *La misión «ad gentes», acción prioritaria de las iglesias particulares*, en COMISIÓN EPISCOPAL DE MISIONES Y COOPERACIÓN ENTRE LAS IGLESIAS DE LA CEE, *¡Es la hora de la misión! Congreso Nacional de Misiones*, Edice, Madrid 2003, 152-158.

<sup>53</sup> R. CALVO PÉREZ, *La pastoral en la encrucijada de la misión*, en AA. VV., *Gozo y esperanza. Memorial Prof. Dr. Julio Ramos Guerreira*, Universidad Pontificia, Salamanca 2006, 777-796.

<sup>54</sup> J. M. MADRUGA SALVADOR, *El misionero, un carisma eclesial*, en AA. VV., *El Decreto «Ad gentes»: desarrollo conciliar y recepción posconciliar*, Facultad de Teología, Burgos 2006, 187. Cf. J. A. BARREDA, *A la búsqueda de un encuentro entre teología y misionología*, «Omnis Terra» 335 (2005); E. BUENO DE LA FUENTE, *Dimensión misionera del objeto teológico*, en AA. VV., *La misionología hoy*, Verbo Divino, Estella 1987, 13-32; A. SCOLA, *Una ecclesiología 'de misión'*, «Revista Española de Teología» 62 (2002) 757-779.

<sup>55</sup> Además de otras obras citadas o por citar más adelante, cf. E. BARTOLETTI, *Chiesa locale e partecipazione dei laici*, AVE, Roma 1980; A. CATTANEO, *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologici e la sua missione nella teologia postconciliare*, Ciudad del Vaticano 2003; J. J. LLAMEDO GÓNZÁLEZ, *La martiría de la Iglesia local*, Barcelona 2000; J. M. R. TILLARD, *La Iglesia local. Ecclesiología de comunión y de catolicidad*, Sígueme, Salamanca 1999.

<sup>56</sup> E. BUENO - R. CALVO, *La iglesia local: entre la propuesta y la incertidumbre*, San Pablo, Madrid 2000, 75-77; E. BUENO DE LA FUENTE, *Ecclesiología*, BAC, Madrid 2004<sup>2</sup>, 97-104.

interpersonales y la comunicación recíproca hacen que la novedad cristiana se viva como familia, pero a la vez se halla enraizada en las circunstancias sociales y culturales de un pueblo o de un grupo étnico. Las personas no son una realidad abstracta, sino que se encuentra «en un lugar». El lugar no debe ser entendido en sentido meramente geográfico sino antropológico: una tradición, una civilización, un lenguaje, unos símbolos, una sensibilidad, un modo de ver la realidad, unas imágenes religiosas que forman un todo unitario diferente de los demás y que por ello imprime un talante, un estilo, una personalidad peculiar<sup>57</sup>.

Dado que la realidad eclesial no existe en un ámbito químicamente puro, ha de vivir en un tiempo y en un lugar. Tiempo y lugar –con todo lo que implican– son existenciales de cada iglesia. Por eso está la Iglesia sometida a una dialéctica: toda iglesia ha sido fundada por personas venidas de fuera, pero ha de encarnarse en la realidad concreta, y es este enraizamiento el que la hace verdaderamente local<sup>58</sup>. Si bien es cierto que no siempre se ha tenido esto en cuenta, hoy día se va adquiriendo una mayor conciencia del sentido de la inculturación y de los riesgos que implica<sup>59</sup>.

2. Esas personas se descubren como comunidad **incorporadas al misterio de Dios** que se realiza en la historia. Han escuchado el kerygma, es decir, el anuncio del Señor resucitado, que les comunica la alegría de una vida nueva y distinta. Para ello es preciso que haya personas libres y generosas que con su vida y su palabra estén dispuestas a anunciar la buena nueva, pues la fe necesita ser comunicada, acogida y compartida<sup>60</sup>.

Así inician un proceso de conversión que conduce al bautismo y a la celebración de la eucaristía, el memorial del Resucitado que se hace presente por la fuerza del Espíritu. Es el Espíritu Santo el sujeto de la iniciativa de Dios que se va abriendo un espacio humano para edificar su templo en medio de las personas<sup>61</sup>: es el que antecede a la propia misión de múltiples formas, el que actualiza el memorial del Señor y la fuerza del kerigma; el que reparte los carismas, el que sella el ministerio del obispo y el que configura la unidad del «nosotros» eclesial.

La comunión trinitaria, que se abre a las personas acogiéndolas, se expresa y simboliza especialmente en la eucaristía. Ésta es la expresión máxima de la «ekklesía», porque en ella se actualiza memorialmente el misterio pascual, como acontecimiento escatológico que anticipa la reconciliación y la superación de las

<sup>57</sup> H. LEGRAND, *La Iglesia se realiza en un lugar*, en B. LAURET - F. REFOULÉ, *Iniciación a la práctica de la teología*, III, Cristiandad, Madrid 1985, 138-171.

<sup>58</sup> “La expresión «Iglesia local» incluye dos aspectos que se corresponden con las palabras de la expresión, y ninguno ha de ser considerado sin el otro. El primer aspecto es el de la *localidad*; el segundo es el de la *eclesialidad*. Si se consideran unidos ambos aspectos, se debe plantear una doble cuestión: ¿qué es lo que hace «local» a la Iglesia y qué es lo que hace a una comunidad local «Iglesia»? No toda reunión de cristianos es automáticamente «una Iglesia» y no toda Iglesia es necesariamente «local»”: I. D. ZIZIOULAS, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2003, 267.

<sup>59</sup> E. BUENO DE LA FUENTE, *La Iglesia en la encrucijada de la misión...*, 174-182.

<sup>60</sup> Sobre ello insiste S. DIANICH, *Ecclésiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Paolina, Cinisello-Balsamo, 1993; y ya antes en *Iglesia extrovertida*, Sígueme, Salamanca 1991 [original de 1987].

<sup>61</sup> Por ello, siempre el Espíritu es “el protagonista de la misión”; y, también, por ello, todo el quehacer eclesial ha de estar orientado y dinamizado por él: R. CALVO PÉREZ, *La pastoral, acción del Espíritu. Ungidos y urgidos en esperanza*, Monte Carmelo, Burgos 2002.

divisiones humanas. En su celebración se conjuga la acción divina y la participación humana; esta participación humana se realiza de modo comunitario, eclesial, y por ello en él todos se insertan, actúan y participan<sup>62</sup>. Desde aquí es más comprensible la relación íntima entre eucaristía-misión y misión-eucaristía<sup>63</sup>.

3. El **obispo**, presidiendo la eucaristía, expresa plenamente su identidad. Rescatado de una consideración puramente administrativa o de gobierno, aparece como aquel que garantiza la apostolicidad de la fe celebrada, la apertura a otras iglesias y la unidad en el seno de la propia comunidad. Por eso, "en la iglesia local se concederá evidentemente el primer puesto... a la misa presidida por el obispo rodeado de su presbiterio y sus ministros, y en el cual el pueblo santo de Dios participa de modo pleno y activo. Ya que es en ésta donde se realiza la principal manifestación de la Iglesia" (SC 41).

El obispo desempeña un ministerio constitutivo de la iglesia porque garantiza *la apostolicidad* de la comunidad; es decir, la conexión con los orígenes apostólicos de la Iglesia, y *la catolicidad*, porque está unido al resto de las iglesias al formar parte del colegio episcopal. Y desde ahí, debe aparecer "suscitando, promoviendo, dirigiendo la obra misionera en su diócesis, con la que forma una sola cosa, hace presente y casi visible el ardor misionero del Pueblo de Dios, de modo que toda la diócesis se convierta en misionera" (AG 38; cf. RMI 63s.). Junto al obispo –y en comunión con él– existen otros ministerios que resultan necesarios para la vida de la comunidad eclesial y para el ejercicio de su misión.

La identidad de la iglesia local debe establecerse desde su relación con la Iglesia Católica. La Iglesia vive *en y desde* las iglesias locales porque es la comunión o el cuerpo de las iglesias<sup>64</sup>. Pero a la vez cada iglesia local está constituida *a imagen de* la Iglesia Católica (cf. LG 23)<sup>65</sup>.

Así pues, se puede decir que la iglesia local es la *realización y manifestación de la Iglesia de Jesucristo en un lugar humano y cultural*. La misma Iglesia se manifiesta, se hace presente y actúa en diversos lugares. No por ello pierde la unidad, como lo expresa el hecho de que se celebra la misma eucaristía de Jesucristo en lugares y contextos diversos: *cada* asamblea eucarística reconoce su identidad con las otras porque todas, con la *misma* fe, celebran el *mismo* memorial, comiendo el *mismo* cuerpo y participando en el *mismo* cáliz. Así, devienen el *mismo* y único cuerpo de Cristo en el que están insertas por el *mismo* bautismo. No hay más que un solo y único misterio que se celebra y en el que se participa. La

---

<sup>62</sup> Cf. C. GIRAUDDO, *Celebrare l'eucaristia per costruire la chiesa*, «Rivista Liturgica» 71 (1984) 87-101; J. LÓPEZ MARTÍN, *Eucaristía, ministerio episcopal e Iglesia local*, en F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO (ed.), *La Iglesia local...*, 65-87.

<sup>63</sup> Cf. «Misiones Extranjeras» 206-207 (2005) [*Misión y Eucaristía*].

<sup>64</sup> J.M-R. TILLARD, *Iglesia de iglesias. Eclesiología de comunión*, Sígueme, Salamanca 1991, 47ss.

<sup>65</sup> Cf. P. RODRÍGUEZ - E. MOLANO - A. CATTANEO - J. R. VILLAR (eds.), *Iglesia universal e Iglesia particular*, EUNSA, Pamplona 1989; M. SEMERARO, *Le chiese particolari formate a immagine della Chiesa universale (LG 23). Analisi e interpretazioni di una formula*, en N. CIOLA, *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998, 303-348. Sobre la problemática y el debate en nuestros días: S. MADRIGAL TERRAZAS, *Problemática actual en torno al binomio Iglesia universal-Iglesia local*, en F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO (ed.), *La Iglesia local...*, 40-64.

multiplicidad de celebraciones eucarísticas no divide a la Iglesia, sino que manifiesta y realiza de modo sacramental su unidad.

La iglesia local es porción, no parte, de la Iglesia Católica<sup>66</sup>. No es por ello algo que se pueda separar o yuxtaponer. No se puede segregar de un todo previamente existente, como si pudiera vivir de modo autónomo. Tampoco se puede pensar en unas iglesias locales previamente existentes que, posteriormente, decidieran unirse en la Iglesia al modo de una federación<sup>67</sup>.

La relación de la Iglesia con el lugar en su particularidad la sitúa en una específica dialéctica que se puede expresar en tres conceptos: la distancia, la diferencia y el reconocimiento. Cada iglesia ha de conservar siempre su *distancia respecto al lugar*, porque no se identifica con él. Sólo así queda espacio para el anuncio en misión y para la libertad a fin de salir hacia otros confines. La Iglesia naciente lo expresaba con claridad: no hablaba de la Iglesia de Jerusalén, sino de "la Iglesia de Dios (que peregrina) en Jerusalén. La radicación en un lugar y en sus peculiaridades configura *la diferencia propia de cada iglesia*. Se puede hablar de biografía (o carisma) de cada iglesia en virtud de los diversos factores que a través de la historia la van modelando. Ellos deben ponerse al servicio de la Católica, como la riqueza de diversidades en comunión<sup>68</sup>. Como ninguna iglesia es autónoma o insuficiente, cada una de ellas está abierta a las demás: *abierta a su reconocimiento y a su recepción*. Es decir, cada iglesia reconoce la validez de la eucaristía de las otras, y por eso la recibe y la acoge como iglesia de Jesucristo. En esta mutua acogida y encuentro cada una aporta sus peculiaridades, sus carismas y su vida, dando así contenido al dinamismo de la catolicidad, de la constitución del pléroma de Jesucristo.

### 3.2. Las iglesias paulinas nacidas de y para la misión

Este año paulino bien está recordar cómo actuó san Pablo de cara a la creación de iglesias desde su actividad misionera. Uno de sus criterios fundamentales en su tarea misionera era edificar iglesias. No pretendía simplemente evangelizar a personas concretas ni crear comunidades. Su perspectiva era amplia y clara: el anuncio del evangelio conllevaba incorporarse vital y responsablemente a la Iglesia como piedras vivas, para vivirlo en las iglesias domésticas, que irán abriendo paso a las iglesias (locales) en un lugar, dentro del misterio de Dios<sup>69</sup>. Una prueba de

<sup>66</sup> Es el lenguaje que adopta el Vaticano II. Los ortodoxos se oponen al uso de «parte», ya que sería sustraer algo a la plenitud de la iglesia local y abocaría a la existencia de un obispo único y universal. Es posible, sin embargo, una concepción más adecuada: C. CALTAGIRONE, «Tutto» e «parte». *Il contributo de Yves Congar allo sviluppo della teologia della Chiesa locale*, «Ricerche Teologiche» 8 (1997) 5-39.

<sup>67</sup> Sin embargo, ninguna iglesia agota o expresa plenamente la Iglesia de Cristo. Se podría pensar la hipótesis de la existencia de una sola iglesia local en el mundo que fuera la Iglesia de Cristo. Pero sería un caso extremo. Tal situación se dio en Pentecostés. Pero fue, como sabemos, una situación única por su relevancia en la historia de la salvación.

<sup>68</sup> B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*, Sígueme, Salamanca 1996, 230-232; cf. J. J. ALLMEN, *L'Église locale parmi les autres églises locales*, «Irénikon» 43 (1970) 517, que menciona los elementos de la biografía de cada iglesia local: las adaptaciones a la cultura, la historia vivida, persecuciones y combates para conservar la fe, reflexiones doctrinales peculiares, esquemas de pensamiento, conflictos...

<sup>69</sup> Cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Iglesia e iglesias en las cartas paulinas*, «Revista Catalana de Teología» 8 (1983) 1-43; ID., *La Iglesia universal en las cartas paulinas*, «Ibid.» 9 (1984) 35-81.

ello es que dirige sus cartas no a los responsables de las comunidades –como será el caso de las Pastorales– sino a toda la iglesia de Tesalónica, Corinto, Filipos, Galacia, Roma...

Las iglesias de impronta paulina viven la fe y la responsabilidad misionera desde la alegría y la comunión. La alegría les lleva a dar gracias a Dios por la nueva vida y a desear compartir el evangelio vitalmente con todos. Por ello, *la misión se realiza de forma corresponsable*, al igual que Pablo hizo corresponsables de la misión del Señor a más de un centenar de colaboradores, entre los cuales un grupo amplio de mujeres tuvo un papel determinante. Pero más allá de este hecho, las iglesias paulinas guardan la memoria de haber sido edificadas por un misionero y, por ello, se descubren a sí mismas llamadas a la misión encomendada (cf. Hch 13,2).

El hecho de haber buscado ayuda entre tantos hombres y mujeres aporta un dato importante para la comprensión del Pablo misionero. Él, tan consciente de haber sido llamado por Dios directamente (Gál 1,11-15), favorece la comunidad de trabajo, busca colaboradores y les encomienda tareas y, no rara vez, les envía en su lugar. *Aquí se deja ver la grandeza de Pablo*: su modo de relacionarse y de educar personalmente a sus colaboradores, a quienes concede total libertad de acción y de iniciativas, mientras espera de ellos que se atengan al evangelio y unidad con él (1Cor 1,11s.; 3,10s.). Sólo así se entiende que las iglesias que fundara colaboraran con él, después en la comunicación del evangelio (Fil 4,2s.; Col 1,7s.; Flm 23s.).

Ahora bien, estas iglesias de impronta paulina dan un paso más: ellas, que han nacido de la misión, se descubren a sí mismas llamadas a la misión edificando nuevas iglesias. *Se saben nacidas de la misión y llamadas a la misión*<sup>70</sup>. Ejemplo paradigmático es la iglesia de Antioquia (Hch 13), donde Pablo pasó largo tiempo. Esta iglesia, que había nacido de la misión, supo ver que por ella pasaba el futuro de la Iglesia, y que en ese futuro se abría el espacio para la aportación a la humanidad de la novedad del evangelio del Reino del Señor Resucitado.

### 3.3. La misión, dinamismo profético de las iglesias

Si se tienen en cuenta los criterios primigenios de la fe, entendiendo ésta desde una orientación dinámica, cabe mantener que ambas magnitudes –Iglesia y misión–, apelan la una a la otra, intentando definirse entre sí, “hasta tal punto que no es posible pensar en la Iglesia, más que brotando del acto misionero y compuesta internamente de él, ni es posible concebir la misión más que en cuanto originaria de la Iglesia y, a su vez, como originante y definidora de la Iglesia”<sup>71</sup>. Este principio puede parecer un círculo vicioso cuando las cosas se analizan desde categorías funcionales; pero si se atiende al conjunto Iglesia-misión dentro de la dinámica de la *missio Dei* en su único principio como misión de la Trinidad, la precomprensión y las actuaciones eclesiales cambian totalmente de horizonte.

<sup>70</sup> E. BUENO DE LA FUENTE, *La misión de iglesias en estado de misión*, «Misiones Extranjeras» 192 (2003) 19-30; ID., *La iglesia local, espacio de comunión para la misión*, en AA. VV., *Los organismos de animación misionera, espacios de comunión*, Facultad de Teología, Burgos 2004, 37-64.

<sup>71</sup> S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*, Sígueme, Salamanca 1988, 176.

No es que la Iglesia «tenga» una misión, sino a la inversa: *porque hay una misión que realizar* es por lo que brota la Iglesia como comunión de iglesias para llevarla adelante. Por tanto, el dinamismo salvífico mostrado a la luz de la revelación obliga a cambiar de perspectiva: “porque hay una misión que cumplir es por lo que es llamada la Iglesia a la existencia; más aún: es llamada precisamente para que cumpla esa misión. La Iglesia nace como misión, no solamente misionera. Y si Dios llama a la Iglesia en y desde la misión, en y desde la misión la seguirá llamando a lo largo de los siglos”<sup>72</sup>.

Todo ello acontece, como venimos mostrado, en las *católicas iglesias locales*. La identidad de una iglesia concreta ha de ser percibida desde su biografía y carisma, desde el «nombre» peculiar que el Espíritu regala a cada iglesia (cf. Ap 2,17). Teniendo presente este punto de vista, cada iglesia es única e irrepetible, original; recibe y debe expresar el nombre propio que procede de la vocación e interpelación que Dios le dirige. Para que su expresión sea más genuina, ha de comprenderse y vivirse ella misma como llamada a evangelizar permanentemente.

Hay que decir que “no es la Iglesia quien define la misión. Es más bien la misión la que determina el rostro de la Iglesia, para que ella sea el signo escatológico del Reino de Dios”<sup>73</sup>. La vida de cada iglesia y su reflexión deben verse, entenderse y practicarse desde el origen: *el anuncio del evangelio* (como si en cada lugar se produjera de nuevo) *debe ser y determinar la figura* de cada iglesia y de la Iglesia misma. La razón de existir de la Iglesia está en el anuncio del evangelio, porque éste es el que modela la imagen de la propia Iglesia de Jesucristo y, desde ahí, a él continuamente debe convertirse<sup>74</sup>.

La misión ha de comprenderse, por tanto, como *la «tarea primordial», el «dinamismo» y la «vigía profética»* de todo el quehacer evangelizador. El propio magisterio ofrece motivos para mantener esta tesis. RMI 33 intenta precisar el sentido específico de la misión ad gentes, diferenciándola de la pastoral y de la nueva evangelización. Sin embargo, en el número siguiente –tras aclarar que no es fácil definir los contornos entre ellas ni crear barreras– manifiesta que “es necesario mantener viva la solicitud por el anuncio y por la fundación de nuevas Iglesias en los pueblos y grupos humanos donde no existen, porque ésta es la tarea primordial de la Iglesia, que ha sido enviada a todos los pueblos, hasta los confines de la tierra. Sin la misión *ad gentes* la misma dimensión misionera de la Iglesia estaría privada de su significado fundamental y de su actuación ejemplar”.

Cada iglesia local está llamada a *vivir de su memorial misionero*: recordar, actualizar y celebrar que ella existe porque hubo evangelizadores venidos de fuera que plantaron la semilla del evangelio del Reino<sup>75</sup>. Entonces podrá discernir que el

<sup>72</sup> E. BUENO DE LA FUENTE, *Retos y desafíos de la misión Ad Gentes para la Iglesia en Aragón*, en AA. VV., *2000 años de cristianismo en Aragón. VI Jornadas de Teología*, Creta, Zaragoza 2000, 45.

<sup>73</sup> C. GEFFRÉ, *L'evoluzione della teologia della missione dalla Evangelii nuntiandi alla Redemptoris missio*, en *Le sfide missionarie del nostro tempo*, EMI, Bolonia 1996, 68.

<sup>74</sup> Cf. S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002; D. VITALI (ed.), *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*, San Pablo, Cinesello Balsamo, 2005.

<sup>75</sup> R. CALVO PÉREZ, *La misión, memorial profético para una pastoral nueva*, «Misiones Extranjeras» 192 (2003) 5-18.

horizonte de la misión ad gentes no es simplemente una actividad, sino el dinamismo de todas sus actividades. Por ello, la misión se entenderá como vigía profética que continuamente advierte a cada iglesia de la tarea aún por realizar, del camino aún por recorrer.

### 3.4. Los criterios a desarrollar desde y para la misión

Teniendo muy presente la identidad de la iglesia local y el futuro previsible, cada iglesia ha de sentirse permanentemente «llamada a la misión». La misión regala futuro a la Iglesia desde lo genuinamente cristiano y desde los derroteros entre los que se desenvuelve la marcha del mundo. El auténtico reto que debe interpelar a las iglesias locales es su dinamismo misionero. Los criterios que deben sustentar el proyecto en el horizonte de la misión pueden ser éstos<sup>76</sup>:

-La misión de cada iglesia local –insertada necesariamente en el seno de la Iglesia Católica y aportando lo mejor de sí misma al pléroma eclesial– siempre ha de vivir desde Pentecostés, experimentándose en éxodo desde el aliento del Espíritu. Así pues, ha de ser, por un lado, una misión que *recrea la catolicidad como eclesiogénesis* permanente en sí misma, ya que posee la integralidad de los bienes de la promesa (cf. LG 23)<sup>77</sup>. Y, por otro, ha de ser una misión *universal, global y mundial*, ya que ha de habitar la ecúmene como su hogar, como el lugar a donde ha sido invitada. Insertada en un territorio, la vida de la iglesia debe huir del provincianismo y del localismo, pues no ha de prescindir de una mirada global. Todas sus actividades han de ser medidas y evaluadas desde el horizonte de la misión eclesial. Las iglesias locales –en acertada y bella expresión de A. M<sup>a</sup> Ricardinunca pueden renunciar “a pensar y a soñar a lo grande”<sup>78</sup>.

-Todo el sujeto iglesia local está obligado a *conocer el mundo como es*. Desde la perspectiva del plan de Dios nada le puede resultar ajeno o extraño. La complejidad o los desplazamientos deben ser objeto de análisis y de discernimiento como signo de fidelidad a su misión. Sólo preguntándose por las fronteras de la

<sup>76</sup> E. BUENO DE LA FUENTE, *La teología de la misión entre el pasado y el futuro*, en AA. VV., *Misión 2000: «La misión de la Iglesia está todavía en sus comienzos»*, Facultad de Teología, Burgos 2001, 55-59; ID., *La misión en el dinamismo de comunión de la iglesia local*, en AA. VV., *Transcendencia y mediación en las grandes religiones monoteístas. La misión de comunión*, Facultad de Teología, Burgos 2000, 250-254.

<sup>77</sup> Esta perspectiva de la «catolicidad» de la Iglesia y de cada iglesia valora y expresa mejor la diversidad. En su ensayo sobre la misionariedad de la Iglesia G. Colzani ya mostró hace unos años cómo el redescubrimiento de la concepción cualitativa de la catolicidad ha conllevado una valoración de la iglesia local, en cuanto que ésta es el ámbito adecuado en el que las peculiaridades humanas y culturales pueden ser asumidas por el evangelio: G. COLZANI, *La missionarietà della Chiesa. Saggio storico sull' epoca moderna fino al Vaticano II*, Bolonia 1977, 103-105. Sobre la reflexión postconciliar en torno a la catolicidad de las iglesias locales y su perspectiva misionera: cf. A. CATTANEO, *Unità e varietà nella comunione della Chiesa locale*, Marcianum Press, Venecia 2006, 57-115.

<sup>78</sup> “No hay que ser una gran comunidad para soñar a lo grande. También una pequeña comunidad puede medirse con los horizontes del mundo, puede vivir su lazo con el mundo entero, puede participar activamente en la misión de la Iglesia. Es necesario que nuestras comunidades se acostumbren a pensar con los horizontes del mundo. A veces me parece constatar un retroceso hacia horizontes locales, como una territorialización de la Iglesia que –sólo en algún caso– corre el riesgo de ser etnicización. La iglesia local no es una comunidad provincial. En la Iglesia se vive esta pasión universal también por los que están lejos, por los que no se conocen, por los mundos hostiles o difíciles”: A. M<sup>a</sup> RICARDI, *La misión del futuro*, en AA. VV., *Misión 2000...*, 18.

historia y por los nuevos areópagos<sup>79</sup>, puede dar respuesta a preguntas fundamentales: ¿dónde debe darse testimonio de la fe?, ¿desde dónde está llamando el Espíritu de Jesús? Porque la Iglesia ha de aparecer como “la voz doxológica de la humanidad y del universo” ya que está llamada a ser el sacramento de la humanidad salvada; sólo así, inserta en la realidad del mundo, se descubre servidora de la humanidad, “testimoniando y anunciando la cultura de Dios, para que esta humanidad llegue a ser una en la fraternidad, en la solidaridad, en vínculo de amor que debe llegar a ser la ley universal de la convivencia de los pueblos”<sup>80</sup>.

-La Iglesia necesita *tomar carne entre las gentes, pueblos y culturas*. Desde Pentecostés, el dinamismo eclesial siempre va saltando todas las fronteras y las orillas para brotar en espacios nuevos, vistos todos ellos dentro de un designio unitario y global que corresponde a la mirada y al horizonte de Dios. La presencia entre todos los pueblos se realiza concretamente haciéndose experiencia en los contextos humanos y culturales donde las personas desarrollan su vida<sup>81</sup>. Y desde ahí, la misión ha de ser vivida, no como algo añadido o extrínseco, sino en cuanto proyección normalizada de su misma existencia<sup>82</sup>.

-En la actual situación hay que dar un relieve especial, no sólo a la labor de inculturación, sino a la de *contextualización*, particularmente desde las estructuras económicas y técnicas de nuestra civilización contemporánea<sup>83</sup>. Y por eso mismo, la globalización de la solidaridad y el servicio a la reconciliación entre los pueblos se han de convertir en los «confines» prioritarios para la misión del futuro<sup>84</sup>.

-Adquiere –como insistiremos en el siguiente apartado– un gran relieve la *animación misionera*, como ministerio profético, para ayudar a las comunidades eclesiales a situar su misión de modo acorde. Ésta ha de conducir a una conversión pastoral que permita establecer las auténticas prioridades desde las exigencias de

<sup>79</sup> Cf. F. GUILLÉN PRECKLER, *La Missione nell'era della globalizzazione: per la Comunione universale attraverso le chiese locali*, «Studia Missionalia» 57 (2008) 49-89.

<sup>80</sup> V. DEL PRETE, *Todas las Iglesias para todo el mundo*, en A. GIL GARCÍA (ed.), *La llamada a la misión*, Edice, Madrid 2007, 60 y 67.

<sup>81</sup> E. BUENO DE LA FUENTE, *La Iglesia en la encrucijada de ...*, 166ss.

<sup>82</sup> Ahora bien, si antaño el peligro mayor fue el uniformismo, ahora habrá que estar pendientes de no caer en el particularismo. Cabe reconocer la existencia de una “dificultad unida a las realizaciones locales de la Iglesia, sobre todo después de generaciones de uniformidad. Toda Iglesia local corre el riesgo de encerrarse en sí, realizando una asimilación cultural tal que la hace perder el sentido de pertenencia a la más amplia plenitud católica. Ninguna Iglesia local, ni en Europa, ni en América del Norte, ni en el Tercer Mundo está exenta de la tentación de un exclusivismo étnico, racial, político o nacionalista. La observación del concilio que «las cosas que unen a los fieles son más que las que los separan» (GS 92) debe ser aplicada también a las iglesias; pero la dificultad en la realización del viejo adagio *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* puede superarse sólo si «en todo la caridad» precede a un esfuerzo comunitario por determinar cuáles son las cosas necesarias y en qué campos se puede admitir las diferencias”: J. A. KOMONCHANK, *La realizzazione locale della Chiesa*, en AA. VV., *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia, 123s.

<sup>83</sup> E. BUENO DE LA FUENTE, *La Iglesia en la encrucijada de ...*, 204-212.

<sup>84</sup> Sobre la importancia y el futuro de las iglesias jóvenes desde estas perspectivas puede consultarse la tematización de la amplitud de artículos aparecidos en sus 20 últimos años en la revista «Misiones Extranjeras» 221 (2007) [60 años al servicio de la misión]: teología y pastoral, protagonistas, África, América Latina y Caribe, y Asia.



la misión ad gentes<sup>85</sup>.

-A pesar de las transformaciones, *no queda anulado el carácter específico* de la misión ad gentes. Ésta no podrá ser entendida unilateralmente desde el criterio geográfico, sino que deberá añadir el soteriológico, el antropológico y el cultural. La misión ad gentes se amplía en extensión, pero a la vez se profundiza en intensidad. Porque en cualquier caso se ha de dar la visión universal juntamente con la salida, como éxodo y como respuesta a la llamada del Espíritu. Sin salida no hay misión, pero la salida debe ser modulada desde criterios diversos y variados, a la vez que asume la lógica del dar y recibir, aunque sea desde la pobreza<sup>86</sup>.

#### **4. LAS VOCACIONES MISIONERAS: ¿EN Y DESDE LA IGLESIA LOCAL?**

La gran tarea que la Iglesia desde su comprensión como comunión de iglesias –como presupuesto para la misión que la ha llamado a la existencia y que constituye su futuro y juventud– es la articulación y la conjugación de los diversos protagonistas. Esta tarea se hace más difícil porque necesita desarrollarse en torno a una triple exigencia: la reivindicación del principio comunitario y la exaltación de la teología de la comunión por un lado; por otro, la búsqueda de la autonomía y libertad propias de la conciencia moderna; y, en tercer lugar, una larga historia misionera que ha caminado en paralelo, recayendo mayoritariamente en órdenes religiosos y en institutos misioneros. Desde ahí, podemos comprender una vez más la distancia entre reflexión y misión, entre misionología y praxis misioneras.

Se precisa buscar puntos de encuentro para bien de las iglesias y de la misión. Pero también sabemos que, dadas las estructuras actuales, no resulta nada fácil. Es preciso mirar hacia delante. Y nuestro intento, tras haber dejado claros los criterios, consiste en ofrecer algunas líneas surgidas desde muchos interrogantes que sirvan de motivo de discernimiento en un proceso dialogado por ambas partes, pensando que puede resultar beneficioso para ir edificando unas iglesias en misión desde la comunión.

##### **4.1. Las vocaciones misioneras de las iglesias**

Todos los bautizados somos corresponsables en la misión. O lo que es lo mismo, la acción misionera recae sobre todos los bautizados, cada uno desde su vocación propia, y sobre todas y cada una de las comunidades eclesiales. La misión es tarea de todos; y, por ello, depende de cada uno de nosotros, aunque necesite también la existencia de un carisma misionero específico. Cada uno de los cristianos es misionero por el hecho de estar iniciado en la fe. Sin embargo, dentro de las vocaciones o modos de existencia cristiana se da una forma peculiar de llevar

<sup>85</sup> R. CALVO PÉREZ, *El método misionero de san Pablo: iglesias que nacen de y para la misión*, «Misiones Extranjeras» 226 (2008) 523-543.

<sup>86</sup> Un aliciente de carácter profético en esta línea lo podemos comprobar en las iglesias jóvenes. Éstas, a pesar de insuficiencias múltiples y de su falta de evangelizadores, asumen dicha lógica y pretenden caminar evangélicamente desde el “dar desde la propia pobreza” (Lc 21,4). Sean cual sean la pobreza de cada iglesia local: “la Iglesia misionera da lo que recibe [...]”. La generosidad en el dar debe estar siempre iluminada e inspirada por la fe: entonces sí que hay más alegría en dar que en recibir” (RMi 81, citando a Puebla n. 368). Cf. DEPARTAMENTO DE MISIONES DEL CELAM, *Dar desde nuestra pobreza. Vocación Misionera de América Latina*, Bogotá 1986.

adelante la misión. Más aún, en esos diversos estados se da el carisma específico de la misión ad gentes.

Cada uno de los bautizados existe, como cristiano, en el seno de la Iglesia. Por ello, el sujeto responsable radical de la misión es la comunidad eclesial inserta desde modalidades varias en el seno de la iglesia local. Cada uno de los bautizados lo será en su comunidad y conforme al carisma que haya recibido o de la vocación que haya asumido. Así aparece con claridad desde los inicios del cristianismo y a la luz de Pentecostés. Por ello, cada iglesia, en cuanto iglesia, ha de preguntarse constantemente cómo está respondiendo a su responsabilidad en la expansión del evangelio bajo la fuerza del Espíritu. Las iglesias surgidas de la misión están llamadas a desarrollar dicha misión.

La llamada de Dios por el nombre propio implica una vocación y una obligación evangelizadora. Ésta es co-extensiva con el hecho de ser cristiano, ya que la vocación misionera se da en el bautismo. Pero sobre la base de esta llamada genérica, brota una vocación misionera específica que se desarrolla en la misionariedad esencial de la Iglesia desde sus iglesias<sup>87</sup>. Ello supone un carisma, un don particular del Espíritu, a ciertas personas y que se muestra como un verdadero ministerio de la comunidad bajo diversas perspectivas<sup>88</sup>.

Tanto EN 13 como RMi 65 reconocen, cada uno desde su orientación, el carácter de vocación esencial modelada sobre los apóstoles, tanto en cuanto fueron llamados para estar con Cristo como en cuanto que fueron enviados por el Resucitado. A la luz de todo esto, es comprensible que *se dirija a destinatarios específicos y concretos*. Y se comprende, igualmente, que su vida exija una salida "entre pueblos, grupos humanos, o contextos socio-culturales donde Cristo y su evangelio no son conocidos, o donde faltan comunidades cristianas suficientemente maduras como para poder encarnar la fe en el propio ambiente y anunciarla a otros grupos" (RMi 33).

Desde estos presupuestos se pueden entender más adecuadamente *las actitudes, y las cualidades que deben caracterizar al misionero* y, sobre todo, la importancia de la formación. Los institutos misioneros han realizado, de modo asociado e institucional, este carisma / ministerio. Surgieron como un servicio nuevo y necesario para la misión de la Iglesia, y debe ser reconocido y valorado, a la vez que insertado en los nuevos marcos de la misionología y de la vida eclesial.

El misionero es siempre *un enviado que actúa en nombre de la comunidad eclesial como testigo* de una experiencia que le antecede y excede. Éste ha de vivir intensamente el envío para sentirse acompañado a todos los niveles por su

---

<sup>87</sup> E. BUENO DE LA FUENTE, *Corresponsables en la misión*, IITD, Madrid 1998, 101-115. Cf. AA. VV., *La familia en una Iglesia misionera. Las vocaciones misioneras*, Facultad de Teología, Burgos 1984, 141-378; J. ESQUERDA BIFET, *Espiritualidad misionera*, BAC, Madrid 1978, 239-259.

<sup>88</sup> Entre otras, cabe subrayar: *-exclusividad del compromiso*, en el sentido de que ante la urgencia y la hermosura de la misión todo es posterior. *-Universalidad del horizonte*, lo que implica la amplitud de la tarea y, por ello, la entrega a un compromiso que abraza a todas las personas y a todas las dimensiones de la existencia. *-Totalidad de su dedicación*, pues sólo así se puede vivir la universalidad y la exclusividad. *-Radicalidad de la vida* que se asume, pues sólo desde fuertes convicciones se pueden afrontar las exigencias indicadas.

comunidad eclesial a la que prolonga. El misionero, desde las claves que venimos aportando, debe representar un interés real de la iglesia local, no una realidad mirada con desconfianza. La iglesia local debe ver en la vocación misionera una manifestación (en cuanto prolongación y vida de la propia iglesia) del servicio evangelizador y de la solicitud universal a la que está llamada, mientras que la vocación misionera debe ver en la iglesia local el contexto natural en el que su vocación puede madurar, sostenerse y expresar todos sus frutos.

Pero, aunque se ha avanzado en este campo, todavía se percibe

“una especie de desconfianza entre Iglesia local y vocación misionera, cuando en realidad debieran ser expresiones fecundas de un mismo compromiso con la universalidad. Hay un largo camino por recorrer por parte de quienes presiden, como guías y pastores, las Iglesias locales; por parte de las estructuras de coordinación y de servicio a la misión; por las mediaciones y cauces misioneros; por las diócesis y por los mismos misioneros y misioneras. Es preciso que la teología de la iglesia particular y concreta amplíe sus presupuestos para dar todo su valor eclesiológico a la tarea de sus misioneros”<sup>89</sup>.

#### **4.2. Hacia unas relaciones mutuas entre institutos misioneros e iglesias**

Las mutuas relaciones entre vida religiosa e iglesias locales puede servirnos para comprender el futuro cercano de las posibilidades reales de un trabajo comunal entre institutos misioneros específicos<sup>90</sup> –en similitud con congregaciones religiosas y nuevos movimientos eclesiales– e iglesias locales<sup>91</sup>. Por desgracia, muy a menudo se parte de un supuesto que «institutos» e «iglesias» son magnitudes contrapuestas, realidades configuradoras autónomamente, que en un segundo momento deben ser conjugadas, articuladas o conjuntadas desde la (simple y necesaria) buena voluntad de sus protagonistas principales. Este planteamiento conduce a un callejón sin salida: las soluciones no serán más que estrategias o acuerdos, pero dejarán el problema abierto y la herida sin cerrar. Por eso es preciso dirigir una mirada distinta que haga posible otro modo de pensar y de vivir la complejidad la situación<sup>92</sup>. *Desde esta nueva reflexión que se va*

<sup>89</sup> J. M. MADRUGA SALVADOR, *El misionero, un carisma eclesial...*, 176; resulta interesante toda su reflexión: 169-203.

<sup>90</sup> Ante la novedad que se intuye pueden leerse los artículos críticos de M. AMALADOSS, *Los institutos misioneros*; y las respuestas al mismo por parte de H. MACMAHON, *Institutos misioneros: ¿adaptación a la nueva realidad?*, y de P. GHEDO, *La misión ad gentes y los institutos misioneros*, recogidos en «Misiones Extranjeras» 204 (2005) 31-48.

<sup>91</sup> E. BUENO DE LA FUENTE, *La vida consagrada y la iglesia local*, en CONFER-BURGOS (ed.), *El lugar de la vida consagrada en la Iglesia y en la sociedad*, Monte Carmelo, Burgos 2007, 13-54.

<sup>92</sup> Esta búsqueda de una mirada distinta la ofrece el documento titulado *Criterios directivos sobre las relaciones entre obispos y religiosos en la iglesia*, conocido como –*Mutuae relationes*– y publicado el 14 de mayo de 1978 por las Sagradas congregaciones de Obispos y Religiosos e Institutos Seculares. Ahora bien, es interesante destacar tres cuestiones significativas para nuestro tema: 1º. se habla de obispos, y no de iglesias locales; 2º. se habla de Iglesia, olvidando que ésta existe y se realiza como comunión de iglesias en las cuales vive su carisma la vida religiosa; 3º. obispos y religiosos son establecidos como sujetos equiparables, en cuanto que representan respectivamente a la institución de la diócesis y a la institución de las grandes congregaciones o institutos de diversa índole.

*afianzando*, ¿no habrá que plantear las «relaciones mutuas» si, por ejemplo, descubrimos que los institutos misioneros nacieron en un principio, y de algún modo han seguido naciendo en el seno de lo que hoy denominamos iglesias locales?; ¿no es un estrechamiento indebido y empobrecedor que los miembros de los institutos vean sus relaciones con las iglesias desde el punto de vista del obispo, del delegado de misiones o del párroco?; ¿no será que en el fondo ni unos ni otros tienen una idea y una experiencia adecuada de la iglesia local y de la Iglesia universal en su mutua interioridad? En definitiva, ¿no se abriría una nueva perspectiva si se valoran más bien como un carisma/ministerio imprescindible a los institutos misioneros que se complementa con los demás carismas/ministerios para que, entre todos, edifiquen el templo del Espíritu desde la misión con el horizonte de la reconciliación del mundo?

De cara a esa relación vida consagrada-iglesia local, *las iglesias jóvenes van avanzando en esta nueva autoconciencia*<sup>93</sup>, a la par que descubren y reconocen la tarea fundamental de la vida consagrada en vistas a la misión (cf VC 46 y 77). La dialéctica universalidad-localidad es la que debe mantenerse y ayudar a que las órdenes religiosas y los institutos misioneros se arraiguen en la iglesia local y puedan abrirla a la universalidad de la misión (cf. *Vita consecrata* 47-49).

Los institutos misioneros tienen una gran labor que hacer para ir gestando en lo concreto la vocación misionera de las iglesias locales. A su vez, éstas han de procurar una acogida e integración de los mismos en la realidad concreta de la pastoral ordinaria que se proyecta en y hacia la misión. Siguiendo con el paradigma de la vida consagrada respecto a los institutos misioneros, podemos hacer nuestros los planteamientos que los obispos asiáticos asumían hace años en una asamblea dedicada al diálogo con los responsables de la vida consagrada: tras señalar la localidad incultura y contextualizada de cada iglesia local, concluían que “el primer objetivo de nuestra misión evangelizadora en este momento es la construcción de una auténtica iglesia local, que es la realización y la encarnación del Cuerpo de Cristo en un determinado pueblo, lugar y tiempo”<sup>94</sup>. Y para ello solicitaban la ayuda de la vida consagrada.

### **4.3. La comunión se hace misión: el ejercicio de sinodalidad**

---

<sup>93</sup> La vida consagrada, cuya “vocación los transforma en expertos en *communio* de la Iglesia” (*Ecclesia in Oceania* 51; cf. 19), está llamada a “responder a su vocación en espíritu de comunión y de colaboración con los respectivos obispos, con el clero y los laicos” (*Ecclesia in Africa* 94). Por tanto, ha de procurarse que “la vida consagrada sea más estimada y promovida por los obispos, sacerdotes y comunidades cristianas. Y que los consagrados, conscientes del gozo y de la responsabilidad de su vocación, se integren plenamente en la iglesia particular a la que pertenecen y fomenten la comunión y la mutua colaboración” (*Ecclesia in America* 43). Así pues, “respetando su carisma específico, se les pide que se integren en los planes pastorales de la diócesis en que se encuentran, y las iglesias locales, por su parte, deban reavivar la conciencia del ideal de vida religiosa y consagrada” (*Ecclesia in Asia* 44). Por tanto, urge favorecer su participación en diversos sectores de la vida eclesial, incluidos los procesos en que se elaboran las decisiones, especialmente en los asuntos que les conciernen directamente (*Ecclesia in America* 43), aspectos que conllevan buscar “una mejor definición del papel de la vida religiosa en la iglesia local” (*Ecclesia in Asia* 94).

<sup>94</sup> FABC, *L'evangelizzazione dell'Asia oggi* (Taipei, 27-4-1974), en *Enchiridion. Documenti della Chiesa in Asia*, EMI, Bologna 1997, 66.

Este horizonte no elimina los problemas, las tensiones ni conflictos; pero, al menos, puede servir para afrontar el futuro desde una perspectiva adecuada y prometedora. En la andadura de la Iglesia a lo largo de las diferentes etapas históricas ésta necesita ir asumiendo nuevas figuras para evitar anquilosamientos, para reconocer y aceptar la presencia de los nuevos protagonistas y, así, poder seguir sirviendo a la comunicación de la buena noticia de forma significativa a sus conciudadanos. El ejercicio de la comunión *siempre ha de situarse en el horizonte de la misión*. Por ello, la comunión de la iglesia local de cara a esta nueva configuración que apuntamos precisa del desarrollo de la sinodalidad<sup>95</sup>.

Evitando apelaciones abstractas o teóricas a la comunión a la par que concepciones sociologistas, sólo mediante el desarrollo de la sinodalidad puede encontrarse con la realidad plural de la experiencia, dejando que se exprese toda la riqueza de la novedad cristiana y toda la múltiple forma de los carismas y ministerios.

Estamos convencidos de que la práctica sinodal ha de ser el escenario y el espíritu en el que *los diversos protagonistas pueden y deben encontrarse* para que, enriqueciéndose todos desde la eclesialidad, pueda situarse adecuadamente la vocación misionera (y sus vocaciones específicas) en el seno real y concreto de cada iglesia local. Desde este presupuesto –sin angelismos ni miedos– adquieren todo su relieve las cuestiones y aspectos más concretos. Entonces el ejercicio sinodal no aparecerá como mera estrategia de funcionamiento sino como exigencia bautismal de la eclesialidad en lo concreto para avanzar todos juntos por las sendas del futuro de la misión.

Desde la comunión de carismas y ministerios, modos de existencia cristiana, en armonización de lo territorial (parroquias, arciprestazgos, zonas) con lo sectorial (institutos misioneros, congregaciones, asociaciones, movimientos, delegaciones diversas) y a través de los diversos consejos diocesanos (laicos, confer y presbiteral) *el consejo pastoral diocesano será el ámbito institucional* que asuma y ponga en actuación el dinamismo misionero al que el Espíritu convoca proféticamente a cada iglesia local en la comunión católica. Y desde la ahí, la iglesia local aparecerá como el sujeto de la misión y la enviante de sus vocaciones misioneras.

El consejo diocesano de misiones *vivirá en comunión con "el cuerpo de las iglesias"* (LG 23) a diversos niveles –regional, nacional e internacional– a través de los cauces establecidos con los diversos organismos de índole supradiocesana. Por medio de él se creará la comunión y la única misión para llevarlo adelante con otros protagonistas de la animación misionera como son los propios misioneros (mención especial merece en España el SCAM, como Servicio Conjunto de Animación Misionera) y con las Obras Misionales Pontificias a nivel nacional.

#### **4.4. La animación misionera, sabia de cada iglesia local**

---

<sup>95</sup> Remitimos a algunas de nuestras reflexiones en esta línea: *Edificar pastoralmente una Iglesia sinodal*, «Burgense» 41 (2000) 435-473; *Las praxis sinodales en la pastoral*, «Burgense» 43 (2002) 51-80; E. BUENO - R. CALVO, *Una Iglesia sinodal: memoria y profecía*, BAC, Madrid 2000; etc.

Entendemos la animación misionera (verdadero ministerio en la línea de EN 73) como una acción pastoral realizada en el seno de las diversas comunidades eclesiales, para que se hagan realmente misioneras las personas, las instituciones y las comunidades en cuanto tales. Por eso se requiere la animación misionera: para despertar, mantener y desarrollar esa responsabilidad en el seno de las católicas iglesias locales<sup>96</sup>. Ésta puede (y, por tanto, debe) convertirse en la savia de toda la actividad de la iglesia local; *es la savia no sólo de las actividades sino de la existencia misma de cada iglesia*.

La animación misionera no es un componente de la actividad pastoral, *es una dimensión*. No es un capítulo del proyecto pastoral, *es una clave*<sup>97</sup>. La dimensión y la clave traspasan las actividades realizadas y se hacen presentes como elemento que inspira y unifica el conjunto de las actividades pastorales. La animación misionera no es algo optativo sino un elemento primordial para toda la vida y actividad de las iglesias locales<sup>98</sup>. Esta tarea no es un elemento cualquiera, sino *un elemento primordial*. Ello conlleva dos sentidos: lo primordial es, a la vez, importante y originario. Por ser importante se merece en la agenda pastoral un puesto más central que un mero apéndice. Muy al contrario, la animación misionera constituye el capítulo más importante de la acción de la Iglesia. Por ser originaria, la animación misionera es fuente inspiradora que influye en la salud de otras tareas pastorales, y se convierte en matriz generadora de nuevas tareas apostólicas.

Expresado en otros términos y como conclusión, cabe decir que “tenemos que ser conscientes de que no será posible relanzar una obra eficaz de evangelización sin relanzar el impulso misionero de nuestras comunidades cristianas”<sup>99</sup>; esto es, de las iglesias locales. Por ello, es necesario afianzar su futuro<sup>100</sup>, ya que anticipar ese futuro consiste en la recreación –teórica y prácticamente– de la misión como comunión de iglesias locales<sup>101</sup>.

---

<sup>96</sup> R. CALVO PÉREZ, *La animación misionera, savia de la iglesia local*, en AA. VV., “*¡Es la hora de la misión!*”. *Los organismos de animación misionera, espacios de comunión*, Facultad de Teología, Burgos 2004, 65-92.

<sup>97</sup> J. M<sup>a</sup> URIARTE, *La animación misionera, elemento primordial de la pastoral ordinaria*, en OMP DE ESPAÑA, *La misión universal de la Iglesia y la educación de la fe*, Verbo Divino, Estella 1994, 89-101.

<sup>98</sup> “La formación misionera del pueblo de Dios es obra de la iglesia local con la ayuda de los misioneros y de sus institutos, así como de los miembros de las iglesias jóvenes. Esta labor ha de ser entendida no como algo marginal, sino central en la vida cristiana ... Las iglesias locales, por consiguiente, han de incluir la animación misionera como elemento primordial de su pastoral ordinaria en las parroquias, asociaciones y grupos, especialmente los juveniles” (RMi 83).

<sup>99</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al VI Simposio dei Vescovi d'Europa*, en *Insegnamenti VIII/2* (1985) 917.

<sup>100</sup> J. O. BEOZZO, *El futuro de las iglesias particulares*, «Concilium» 35 (1999) 171-188.

<sup>101</sup> E. BUENO DE LA FUENTE, *Líneas teológicas de la actual misionología*, «Monte Carmelo» 110 (2002) 568.