

LA IGLESIA ENTRE LA INCULTURACIÓN Y LA GLOBALIZACIÓN¹

RESUMEN

En los últimos años, la estrecha relación entre fe y cultura que marcó al cristianismo desde sus inicios comenzó a ser un tema de reflexión. Al mismo tiempo, la reflexión teológica se enfrenta hoy con el fenómeno de la *globalización* que trae aparejados elementos no sólo económicos, sino también culturales. Esta realidad cuestiona las culturas nativas y exige que la Iglesia repense la articulación hasta ahora vigente de cultura y fe. Como la acción misionera de la Iglesia no puede renunciar a la mediación de una cultura globalizada, este artículo se propone examinar la cuestión en el marco de una perspectiva eclesiológica, con particular atención a la pluralidad de las Iglesias locales. Hoy más que nunca la fe del cristiano depende mucho de una comunidad de fe; por esta razón, la fidelidad de la Iglesia a su contexto socio-cultural es un imperativo que deviene de su realidad como sacramento de salvación.

Palabras clave: inculturación, globalización, acción misionera, Iglesias locales.

ABSTRACT

The tight relationship between faith and culture, a brand of Christianity since the beginning, has become a reflective issue during the last years. At the same time, globalization faces theological reflection both with economic and cultural events.

1. La traducción del texto original e inédito portugués fue realizada por Cristina Palma de Terán y revisada por Víctor Manuel Fernández.

This questions native cultures, and forces the Church to re examine the link between faith and culture. Since the Church's missionary action should not ignore the mediation of a global culture, this article intends to deal with the issue within the frame of an Ecclesiological perspective, particularly focused on local Churches. More than ever, a Christian's faith depends upon a community of faith; therefore, to be faithful to its socio-cultural context becomes for the Church an imperative rooted into its very being: a sacrament of salvation.

Key Words: inculturation globalization, missionary action, local Churches.

Introducción

La estrecha relación entre fe y cultura que marcó al cristianismo desde sus inicios dejó de ser en los últimos años apenas una realidad vivida para volverse también un tema de reflexión. Ya podemos percibirlo en textos del Concilio Vaticano II (UR 14; AG 10; 22), en la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (63) y en el Documento de Puebla (385-443). Con todo, sin ninguna duda, el pontificado de Juan Pablo II fue decisivo para este cambio. En sus frecuentes viajes por el mundo siempre insistía en el respeto y en el aprecio que debería tener la Iglesia por las culturas locales. Sus pronunciamientos eran claros e incisivos, sobre todo en la primera mitad de su pontificado. Podemos resumirlos en una frase que es de su autoría y que tuvo bastante repercusión: “una fe que no se vuelve cultura es una fe que no fue plenamente recibida, no enteramente pensada, no fielmente vivida”.² También la Encíclica *Redemptoris Missio* (53) presenta ya una breve y madura síntesis del tema.

Entretanto la reflexión teológica se enfrenta hoy con el fenómeno de la *globalización* que no está constituido sólo por componentes económicos, sino que trae en su vientre igualmente elementos culturales, que se hacen presentes y actuantes en los más escondidos rincones del planeta, cuestionando las culturas nativas y exigiendo que la Iglesia repiense la articulación hasta entonces vigente de cultura y fe. Naturalmente se trata de un desafío altamente complejo. Primero por encontrarse todavía en curso, por ser un proceso todavía inacabado. También por suceder bastante diversamente en las diferentes partes del mundo. Y, sobre todo, por ser en sí mismo profundamente *ambiguo*, ya que la globalización cultural abri-

ga tanto elementos positivos como negativos, no siempre fácilmente discernibles. Lo que nos parece evidente, aún antes de estudios más completos, es el hecho de que la acción misionera de la Iglesia, que siempre se entendió como universal, no podrá renunciar simplemente a la mediación de una cultura globalizada, aunque esté caracterizada por la ambigüedad y en dependencia constante del poder económico.

El objetivo de este texto es más limitado y, por lo tanto, más modesto. Elegimos examinar esta cuestión en una *perspectiva eclesiológica*. De este modo deberemos estudiar lo que significa la inculturación de la Iglesia en un determinado contexto, que la mantiene en comunión con las demás Iglesias, para que no se vuelva una Iglesia meramente nacional aislada de las otras. En este caso será necesario mostrar cómo la diversidad de las Iglesias locales no sólo no rompe la unidad de la única Iglesia Católica, sino, por el contrario, la enriquece. Esta cuestión puede y debe ser examinada en una óptica teológica y en una perspectiva cultural. La teología, en el caso de la eclesiología, deberá estudiar el problema de la pluralidad de Iglesias locales en una única Iglesia universal.

El mismo abordaje antropológico, entendido ampliamente, deberá dedicarse a una tarea no menos laboriosa. ¿Es posible en la diversidad de las culturas locales verificar elementos comunes que posibiliten primeramente el diálogo entre las mismas y, consecuentemente, el diálogo de la fe localmente inculturada con la misma fe diversamente inculturada en otros contextos socio-culturales? ¿Los valores occidentales presentes en la cultura globalizada, en cuanto provenientes de raíces cristianas, deberían ser acogidos por las culturas locales? ¿Tal procedimiento no destruiría las culturas nativas y, consecuentemente lo que hay de propio en las Iglesias locales, transformando en uniformidad la unidad de la Iglesia Católica?

Las respuestas a tales preguntas serán decisivas para el futuro de la Iglesia. Como veremos más adelante, ésta nunca dejó de institucionalizarse *también* a partir de las estructuras encontradas en la sociedad. Pues su realidad concreta también implica, más allá de sus características propiamente teológicas, instituciones que encarnen las mismas en cada época dándoles una configuración propia y manteniendo su identidad de fondo. En nuestros días asistimos a un énfasis consciente en las culturas y etnias nativas, que no dejan de tener repercusiones sociales y políticas. Pero simultáneamente vemos la tendencia a que países de una misma región se agrupen económica y políticamente de forma inevitable en bloques que cambian el mapa tradicional del globo terrestre. Y todavía debemos acre-

2. *Documentation Catholique* 1900 (21|07|1985) 724.

centar la cultura globalizada que invade tanto los reductos de lo local como de lo regional.

Naturalmente, no podremos tratar esta cuestión en toda su complejidad. Aun limitando la problemática fe y cultura para el área eclesiológica son muchas las cuestiones que de ahí surgen, así como son plurales los abordajes de las mismas. La preocupación profunda que motivó este estudio es bastante simple. Siempre fue así, pero hoy más que nunca, la fe del cristiano depende mucho de una *comunidad de fe*. La actual sociedad pluralista, secularizada, fragmentada, constituye un desafío superior a sus fuerzas y a su formación religiosa. Su fe en Jesucristo será iluminada, fortalecida, amparada y desarrollada en el interior de la comunidad eclesial. Pero esta Iglesia inevitablemente local, por un lado, deberá ser la Iglesia de Jesucristo, idéntica y en comunión con las demás Iglesias locales, constituyendo la Iglesia universal. Por otro lado, ella como Iglesia local deberá estar inserta en un determinado contexto socio cultural con lenguaje, prácticas y modos de vida propios, que en definitiva son los lenguajes, prácticas y modos de vida de sus miembros. Sólo así será captada como institución realmente salvífica y pertinente para sus miembros.

La fidelidad de la Iglesia a su contexto socio cultural es un *imperativo* que deviene de su propia realidad como sacramento de la salvación de Jesucristo. En el cristianismo lo institucional está al servicio de lo salvífico, que es su objetivo sin más. La configuración local o regional de la Iglesia no brota, por lo tanto, de oportunismos pastorales o de modas teológicas. Como no podemos separar cristología de soteriología, tampoco podemos desvincular la eclesiología de la soteriología. La Iglesia sólo tiene sentido en función del Reino de Dios. Y la realización del Reino en ciertas épocas puede traer grandes exigencias para la propia Iglesia. Su identidad permanece, pero su configuración institucional puede cambiar y cambió en el curso de los siglos.

Naturalmente hay una serie de importantes temas teológicos, íntimamente conectados con nuestro estudio, y que no serán directamente examinados. Podríamos enumerar algunos como el ministerio petrino, la colegialidad episcopal, las conferencias episcopales, los sínodos romanos o regionales, etc. No negamos que nuestro estudio interactúe inevitablemente con ellos, pero examinar esta interacción supera nuestro objetivo. Vamos a lidiar con datos históricos, teológicos y culturales que deberán ser respetados. Este hecho dificulta sobremanera la estructuración de este texto, ya que no podemos separarlos. La opción que hicimos no es la

única, pero nos pareció la más viable. Veremos en una primera parte la Iglesia local como una Iglesia inculturada. A continuación, en una perspectiva más teológica, examinaremos la relación de la Iglesia local con la Iglesia universal concretada en la noción de “comunión”. En una última parte estudiaremos las consecuencias de la globalización cultural para la propia catolicidad de la Iglesia, así como para su configuración futura.

1. La Iglesia local como Iglesia inculturada

1.1. La necesidad de una fe inculturada

El tema de la inculturación de la fe, bastante difundido en nuestros días, no constituye simplemente un tema de moda, destinado a desaparecer en el correr de los años. Basta que examinemos lo que significan propiamente los términos “fe” y “cultura”. Comencemos por la fe, que aquí aparece como lo que debe ser inculturado. Podríamos también sustituirla por los términos “Evangelio”, “Revelación”, o inclusive “Palabra de Dios”. Lo que todos tienen en común es el hecho de que resultan todos ellos de la *iniciativa salvífica de Dios*, son realidades que tienen en Dios la causa primordial de su existencia. No son, por lo tanto, producciones meramente humanas. Resultan, esto sí, de lo que la teología caracteriza como la auto-comunicación divina. De este modo, la fe es siempre *respuesta* a un gesto previo de Dios, sin el cual ella no existiría. Esta iniciativa divina, por ser estrictamente divina, jamás podrá ser accesible directamente al ser humano.³

Por otro lado, la auto-comunicación de Dios sólo llega a su meta en la medida en que es acogida por el ser humano. De hecho, sin la fe, los hechos históricos de Dios en favor de su pueblo estarían mudos, la proclamación evangélica sería palabra humana y la verdad última sobre Jesucristo nos sería desconocida. Pues el evento salvífico de Dios sólo es tal en la medida en que es acogido por alguien. Sólo tenemos propiamente “Evangelio”, “Revelación” o “Palabra de Dios” en el interior de la respuesta de fe, ella misma fruto de la acción de Dios en nosotros. Por lo tanto, la acogida por la fe es parte constitutiva de la realidad de la Revelación de Dios.

3. O. H. PESCH, “Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis”, en *Handbuch der Fundamentalthologie IV*, Tübingen, 2000, 41.

Aquí entra el segundo término a ser examinado. Entendemos *cultura* en su sentido antropológico (GS 53), como el conjunto de sentidos, valores y modelos asumidos y vividos por un grupo social concreto como expresión de su propia realidad humana.⁴ Es la cultura que hace del ser humano un ser humano. A través de ella él se conoce como tal y entiende la realidad que lo circunda, organiza su vida social y profesional, goza de un lenguaje para expresarse y de un *ethos* para actuar. La cultura no sólo se encuentra en las representaciones, sino también y principalmente en las acciones de un grupo social. La así llamada *cultura-acción*, que se distingue de la *cultura-representación*, es la que se encuentra incluida en el comportamiento social de un grupo. Sólo así la cultura es una realidad viva.⁵ El ser humano no es sólo un conocedor, sino un actor de cultura.

En cuanto la cultura procura responder a los desafíos puestos al ser humano por la realidad que lo envuelve y por la situación en que se encuentra, ella está sujeta a transformaciones provenientes de los cambios efectuados en su contexto social (GS 54). Se trata, por lo tanto, no de una grandeza estática, sino de un *proceso vivo* en continua re-elaboración. De ahí que los modelos culturales sobrevivieron en la medida en que persistieron las situaciones en las cuales nacieron. La lectura antropológica de cultura nos lleva a una pluralidad de culturas y no explica la base común de donde surgieran todas ellas. La filosofía nos designa entonces al ser humano como aquel que produce cultura –en singular–. Como ser-en-el-mundo, el ser humano sólo se realiza por medio del mundo, humanizando el mundo. Este proceso es la cultura. En el fondo es la propia persona –o comunidad humana– que se expresa en el mundo, dándole significación y finalidad.⁶ Esta noción filosófica de cultura se encuentra subyacente a las culturas plurales estudiadas por la antropología.

Aquí podemos retomar lo que afirmamos anteriormente. Sólo existe revelación en cuanto acogida en la fe. No obstante quien acoge esta acción salvífica de Dios es el ser humano siempre inmerso en una cultura concreta. Al experimentar, entender y acoger la autocomunicación divina el ser humano necesariamente estará haciéndolo a partir de su cultura propia. Únicamente así podemos encontrar la Palabra de Dios o el Evan-

gelio, a saber, ya inculturados. Toda la revelación es revelación inculturada, toda fe jamás es pura fe, sino una fe entendida y vivida en el interior de un contexto sociocultural concreto. La fe en su realidad objetiva (*fides quae*) significa lo que se puede expresar de la auto-comunicación salvífica de Dios. Aunque no es la misma acción divina es, con todo, su mediación, donde tal acción se manifiesta o se revela (GS 58). La expresión “inculturación de la fe” debería ser igualmente corregida. Se trata más precisamente de una “interculturación de la fe”, a saber, de la fe ya en el interior de una cultura que debe ser captada y vivida en otra cultura.⁷ Aquí hay inevitablemente un encuentro de culturas, lo cual deberá ocuparnos más adelante.

1.2. La comunidad eclesial como agente inculturador de la fe

Cuando procuramos caracterizar lo que constituye propiamente a la Iglesia como grupo social específico apuntamos determinados componentes teológicos, como el previo llamado de Dios, la proclamación del Evangelio, la respuesta de la fe, la celebración sacramental de esta fe, sobre todo en el Bautismo y en la Eucaristía, el ministerio apostólico, etc. Son ellos que generan una comunidad peculiar conocida como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo, donde quiera que se realice en la historia. Se trata de una comprensión correcta de la Iglesia vista *a partir de Dios*. Podríamos imaginarla también como una realidad ya constituida, que posteriormente se encarnaría en variados contextos socio-culturales, a semejanza de una forma que se realizaría en un substrato material. Esta visión debe ser corregida. Aún reconociendo que la iniciativa es de Dios, no habría Iglesia sin la respuesta humana a través de la fe, que aparece así como el fundamento de la comunidad eclesial, hecho ya observado por Santo Tomás de Aquino.⁸ La Iglesia es esta respuesta en clave social, pues donde el Evangelio no es acogido como tal, no surge de modo alguno Iglesia.⁹

7. J. RATZINGER, “Le Christ, la foi et le défi des cultures”, *Documentation Catholique* 2120 (1995) 701-703.

8. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los Colosenses* c.I, 1,5: “Fides est sicut fundamentum, ex cuius firmitate tota firmatur ecclesiae structura”.

9. J.A. KOMONCHAK, *Foundations in Ecclesiology*, Boston, 1995, 151: “Against the holier abstractions, it is necessary to insist that the Church is not the divine initiative itself, but the human response to God’s grace and word”.

4. M. AZEVEDO, *Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da fé*, São Paulo, 1986, 336.

5. E. R. DURHAM, “A dinâmica cultural na sociedade moderna”, *Ensayos de Opinión* 4 (1977) 2.

6. A. ROEST CROLLIUS, “Inculturation and the Meaning of Culture”, *Gregorianum* 61 (1980) 253-274.

En cuanto *comunidad humana* que responde en la fe a la iniciativa de Dios en Jesucristo, la Iglesia está sujeta a los imperativos y leyes de cualquier grupo humano que pretenda constituirse como comunidad. De este modo podemos asimismo indicar en una comunidad la presencia conjunta de cuatro componentes estrechamente relacionados entre sí, y que deben ser comunes a todos sus miembros. Primeramente una *experiencia* participada por todos, nacida de situaciones existenciales concretas; luego *comprensiones y valoraciones* de la realidad también *comunes*, que generan *compromisos comunes*, como también *decisiones comunes* en vista de los valores comunes a los miembros de la comunidad. De este modo una comunidad nace y muere en la medida en que una comunidad de experiencia, de comprensión, de juicio y de decisión nace y muere.

Por otro lado, estos componentes no surgen de repente, ni brotan de la nada. Pues la comunidad humana se constituye y se comprende siempre en el interior de un horizonte cultural transmitido. Habitamos un *mundo social* creado por otros, con su lenguaje, símbolos, roles e instituciones, realizaciones políticas y económicas. Y sólo en el interior de este horizonte cultural histórico y contextualizado, encaramos, entendemos y valoramos la realidad. La persona de Jesucristo inaugura un *nuevo cuadro interpretativo* de la realidad que posibilita experiencias comunes, comprensiones comunes, juicios comunes, compromisos y decisiones comunes. Este substrato fundamenta la comunidad eclesial que estará igualmente dotada de lenguaje y símbolos *proprios*, de roles e instituciones *peculiares*, de cosmovisiones y valores *específicos*. Así, la Iglesia es una comunidad con *identidad propia* al lado de otras comunidades humanas. Aquí tenemos la *dimensión objetiva* de la Iglesia.

Desde el punto de vista institucional habrá una crisis en la comunidad eclesial, como en cualquier grupo social, siempre que experiencias, comprensiones, valoraciones y compromisos comunes de los miembros no se encuentren debidamente en la institución concreta. Este hecho no significa que la Iglesia deba asumir sin examen crítico lo que le viene de la sociedad, lo que sería un error todavía mayor.¹⁰ Sin embargo, como *sacramento* que debe señalar en la sociedad la presencia viva del Reino de Dios, la Iglesia tiene que estar *aggiornada* con el lenguaje del tiempo y con los desafíos de la sociedad, también a través de acciones significativas

10. P. HÜNERMANN, *Ekklesiologie im Praesens. Perspektiven*, Münster, 1995, 23.

para una generación. Otros escenarios, otras experiencias, otros horizontes socioculturales piden cambios en la institución eclesial. Podemos igualmente afirmar que la Iglesia se *auto-institucionaliza* en el curso de la historia.¹¹ O que ella cambia para conservar su identidad y su finalidad.

Podemos caracterizar como *dimensión subjetiva* de la Iglesia aquella que es constituida por sus miembros en cuanto profesan la fe y procuran vivir el mensaje evangélico. Estos son personas concretas, insertas en contextos bien determinados, expuestas a desafíos propios, confrontadas con otras lecturas de la realidad. En una palabra, son seres históricos que responden a Dios en el interior de su situación existencial y social. Para eso utilizan las representaciones mentales, las estructuras de pensamiento, las categorías sociales, presentes y actuantes en su contexto socio cultural. Sólo así, por la praxis salvífica de sus miembros, actualizada y contextualizada, la Iglesia es verdaderamente sacramento de la salvación de Jesucristo para el mundo. Perder de vista esta verdad puede significar absolutizar lo relativo, eternizar lo histórico, fijar lo provisorio, impedir nuevas configuraciones eclesiales. ¿Y cómo conseguiría la Iglesia transmitir, para sus contemporáneos, lo que cree y lo que vive? (DV 8). Pues éstos últimos deben poder captar y adherir al mensaje salvífico, en cuanto realidad viva en el seno de la comunidad, volviéndose, a su vez, Iglesia. De este modo podemos decir que la Iglesia se genera a sí misma cada día.¹² Realmente el evento de la eclesiogénesis no se limita al inicio histórico del cristianismo ni al momento de implantación de una Iglesia local. También se realiza a través de la comunicación de la fe, de persona a persona, de generación a generación, de lugar a lugar.¹³

La Iglesia situada en un determinado contexto sociocultural puede ser caracterizada como “Iglesia Particular” o “Iglesia local”, ya que el propio Concilio Vaticano II no ofrece una sistematización y una terminología claras. Con todo, oponer Iglesia universal a Iglesia particular puede caer en el error de concebir la universalidad como un elemento extrínseco a la Iglesia particular. De este modo preferimos la expresión *Igle-*

11. De hecho, si consideramos la determinación del canon escriturístico, la delimitación de los sacramentos y las modalidades del ministerio apostólico, vemos que estos elementos constitutivos de la Iglesia fueron concretamente determinados por ella misma, evidentemente bajo la acción del Espíritu Santo. Ver J. KOMONCHAK, “L’epistemologia della recezione”, en: LEGRAND-MANZANARES-GARCIA Y GARCIA (eds.), *Recezione e comunione tra le Chiese. Atti del Colloquio Internazionale di Salamanca (1966)*, Bologna, 1998, 208.

12. BEDA, EL VENERABLE, *Nam et Ecclesia cotidie gignit Ecclesiam* (PL 93,166d).

13. S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia, 2002, 445.

sia local que abarca Diócesis, Iglesias regionales, Conferencias Episcopales y también la unión de varias Conferencias Episcopales de una misma región sociocultural.¹⁴ Puesto que toda Iglesia local se encuentra inserta en un determinado contexto particular, que goza de una fisonomía propia, ella debe necesariamente estar caracterizada también por esta cultura. Sus elementos constitutivos, responsables de su identidad teológica, están encarnados en ella. Tenemos así lo que podemos denominar una *configuración eclesial*.

El Concilio Vaticano II confirma nuestra reflexión cuando afirma que la Iglesia debe insertarse en todas las diferentes sociedades (AG 15), o cuando declara que la fe debe considerar costumbres y tradiciones, saber y doctrina, artes y sistemas de los pueblos (AG 22). En esta línea no podemos dejar de citar completamente un significativo texto de Juan Pablo II sobre las experiencias específicas de los cristianos en las Iglesias locales:

“Tales experiencias específicas tienen relación ya sea con la Palabra de Dios, que debe ser leída y comprendida a la luz de los datos surgidos del propio camino existencial; con la oración litúrgica que debe tomar de la respectiva cultura las señales, los gestos y las palabras que sirven a la adoración, al culto y a la celebración; con la reflexión teológica que debe recurrir a las categorías mentales de cada cultura; y, en fin, con la propia comunión eclesial que basa sus raíces en la Eucaristía, pero que depende, en su andar concreto, de los condicionamientos histórico temporales provenientes de la inserción en el contexto de un cierto país o de una determinada parte del mundo”.¹⁵

Pero no sólo en la expresión y en la celebración de la fe cristiana la cultura es factor importante para la Iglesia. Pues ésta, “teniendo una estructura social visible... *se enriquece* –el énfasis es nuestro– también con la evolución de la vida humana social... para conocerla más profundamente, expresarla mejor y adaptarla de modo feliz a nuestros tiempos” (GS 44). Observemos que el Concilio considera aquí a la misma Iglesia en su *dimensión institucional*, pues sólo así podrá ella enraizarse profundamente en un pueblo (AG 15). Y al desempeñar su oficio pastoral en la catequesis, en el culto, en las prácticas y en la propia organización de la comunidad, deja a la Iglesia local transparentar mejor la salvación de Jesucristo, al cual vive y anuncia. Por lo tanto, es fundamental que la Iglesia

14. Ver la discusión en H. LEGRAND, “La réalisation de l’Église en un lieu”, en: LAURET-REFOULÉ (eds.), *Initiation à la pratique de la théologie III*, Paris, 1993, 157. En la misma línea DIANICH, *ibidem*, 345 nota 134, que menciona, además de otros teólogos, inclusive a J. Ratzinger.

15. JUAN PABLO II, *Alocución a la Curia Romana* (21 | 12 | 1984), AAS 77 (1985) 505.

local sea realmente sujeto teológico y cultural en su misión por el Reino de Dios.

2. Iglesia local e Iglesia universal: abordaje teológico

La Iglesia local como Iglesia viva, inculturada, verdaderamente sacramento de salvación para hombres y mujeres de un determinado contexto sociocultural, podría correr el peligro de cerrarse en sí misma, de ceder a tentaciones regionalistas, nacionalistas o étnicas, sin tener en cuenta a las demás Iglesias locales. Ya se observó que la raíz de muchos cismas históricos se encuentra en las diferencias culturales.¹⁶ Pero no podemos negar que existe aquí una tensión real. Pues el universal de la fe cristiana no es el universal abstracto del pensamiento griego, ni considera la pluralidad como una pérdida de perfección y distanciamiento descendente del origen. Es un universal concreto, que se fundamenta en la diversidad plural que lo constituye y enriquece, a semejanza del pensamiento semita y bíblico.¹⁷

¿Pero cómo podríamos promover el desarrollo de la Iglesia local inculturada, y simultáneamente mantenerla vinculada a las demás Iglesias locales? ¿Cómo, sin confundir unidad con uniformidad, respetando la unidad en la diversidad que caracteriza a la Iglesia Católica? Es lo que examinaremos a continuación.

2.1. Teología de la Iglesia local¹⁸

Así la define el Decreto Conciliar *Christus Dominus* (n.11): “Diócesis es la porción del Pueblo de Dios confiada a un Obispo para que la pastoree en cooperación con el presbiterio. Así esta porción, adhiriendo a su pastor y por él congregada en el Espíritu Santo mediante el Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia Particular”. Por lo tanto, los elementos que constituyen la Iglesia local son los siguientes: ser congregada por

16. H. LEGRAND, “La réalisation de l’Église en un lieu”, en LAURET-REFOULÉ (eds.), *Initiation à la pratique de la théologie III*, Paris 1993, 157. En la misma línea, J. M. TILLARD, “L’Universel et le Local”, *Irenikon* 60 (1988) 486.

17. M. EYT, “Universel rationnel et universel catholique”, en: *Théologie et choc des cultures*, Paris, 1984, 174.

18. Ver DIANICH-NOCETT, *ibidem*, 346-351 con amplia bibliografía.

el Padre, mediante la proclamación del Evangelio y la celebración eucarística, ser pastoreada por el obispo en un determinado espacio territorial y en comunión con la Iglesia universal. Toda la iniciativa es del Padre que nos congrega a través de Jesucristo por la acción del Espíritu Santo (1Cor 12,3). De ahí resulta una *comunión* de todos, con el Padre y el Hijo en la fuerza del Espíritu, base de la comunión entre sí –comunión eclesial–, que tiene en la Eucaristía su expresión sacramental (1Cor 10,16s).

La predicación del Evangelio es un presupuesto necesario, como ya observara Pablo (Rm 10,17). De hecho la Iglesia se constituye por la adhesión de los que oyen la Palabra y la acogen en la fe. Como decía San Agustín: “Predicaron la palabra de verdad y dieron origen a las Iglesias” (PL 36,508). Es presidida por el obispo que, al ser consagrado ingresa en el colegio episcopal que lo recibe como su miembro, insertando la Iglesia local en la comunión de las Iglesias como veremos. En cuanto situada en un determinado contexto ella deberá asumir la riqueza del mismo en el desempeño de su misión salvífica, como vimos anteriormente.

2.2. Iglesia local e Iglesia universal: implicaciones mutuas

Explicitemos por qué la Iglesia local está en comunión con las demás Iglesias. El concepto de comunión es central en el Concilio Vaticano II, aunque careciendo de mayor precisión semántica. *Communio* significa primeramente la unión de todos los cristianos con la Santísima Trinidad.¹⁹ A continuación, la comunión de los cristianos entre sí, ya que participan de los mismos bienes salvíficos, tornando visible la comunión con Dios, especialmente en el Bautismo (Rm 6,3-5) y en la Eucaristía (1Cor 10,16s).

Así, podemos y debemos concebir la Iglesia universal como la *comunión de Iglesias*. A esta conclusión nos lleva la afirmación del Concilio Vaticano II: “la Iglesia de Jesucristo está verdaderamente presente en todas las legítimas comunidades locales de fieles”, sean “pequeñas y pobres, o viviendo en la dispersión” (LG 26), pues son “formadas a la imagen de la Iglesia universal, en las cuales y por las cuales subsiste la Iglesia Católica una y única” (LG 23). El Concilio afirma así que en la Iglesia lo-

19. W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, 287. Una presentación más amplia del tema se encuentra en J. WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg, 1994, 317-353.

cal “está verdaderamente presente y activa la Una, Santa, Católica y Apostólica Iglesia de Cristo” (CD 11). Ellas no son distintas de la Iglesia universal, pero ésta última solamente existe *en ellas y por ellas*. Por consiguiente, la Iglesia universal no consiste en la suma o en la confederación de Iglesias locales, que pudiesen ser consideradas reparticiones administrativas de la única Iglesia universal. Y la Iglesia local sólo es Iglesia en comunión con las demás Iglesias (AG 38), sincrónica y diacrónicamente considerada.

La Iglesia universal resulta así de la mutua recepción y comunión de las Iglesias locales. *Ella es la comunión de las Iglesias locales*.²⁰ “Formadas a la imagen de la Iglesia universal” no significa ser constituidas como reproducción de una Iglesia “ideal”, que pudiese existir sin las Iglesias locales. Significa, esto sí, que la Iglesia que resulta de la comunión de las Iglesias locales es idéntica a la que se realiza en las Iglesias locales. Aquí está el fundamento de la comunión de las Iglesias. Hay, por lo tanto, una mutua inclusión: *no se puede concebir la Iglesia local sin la Iglesia universal, ni ésta última es una realidad sin las Iglesias locales*.²¹ Este punto debe ser enfatizado, pues inconscientemente cuando pensamos las relaciones entre las Iglesias locales y la Iglesia universal, podemos identificar la Iglesia universal con la Iglesia de Roma, imaginando una relación entre periferia y centro, entre obispos y autoridad romana, como si la Iglesia de Roma no fuese también una Iglesia local. Todo lo que afirmamos de la Iglesia universal, por ejemplo, que es sacramento universal de salvación (LG 1), sólo existe realmente “en las” y “por las” Iglesias locales. El obispo de Roma ejerce la importante tarea de velar por la unidad y por la comunión de las Iglesias locales, en lo que llamamos ministerio petrino (LG 18).

La catolicidad eclesial incluye así todo un patrimonio religioso y cultural.²² Por eso no debemos pensar la unidad y la catolicidad de la Iglesia como idénticas. En este caso, la catolicidad sólo agregaría a la unidad una multiplicidad de localizaciones. Pero, como los elementos que consti-

20. J. KOMONCHAK, “The Significance of Vatican Council II for Ecclesiology”, en: P. PHAN (ed.), *The Gift of the Church*, Collegeville, 2000, 82.

21. “De hecho entre las Iglesias particulares individuales existe una relación ontológica de mutua inclusión: cada Iglesia particular, en cuanto realización de la única Iglesia de Cristo, está de cierto modo presente en todas las Iglesias particulares, en las cuales y por las cuales existe la Iglesia Católica una y única” (JUAN PABLO II, *Alocución a la Curia Romana*, AAS 77 (1985) 506).

22. H. LEGRAND, “Églises Locales, Églises Régionales et Église Entière. Éclaircissements sur quelques débats au sein de l’Église Catholique depuis Vatican II”, en: M. DENEKEN (ed.), *L’Église à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffmann*, Paris, 1999, 298s.

tuyen la unidad sólo existen “localizados”, “contextualizados”, a saber, en las Iglesias locales, y como la Iglesia Católica sólo existe “en ellas y por ellas”, son estas Iglesias locales con sus respectivas riquezas las que confieren a toda la Iglesia la nota de catolicidad. Además, es una catolicidad dinámica, pues las concretas condiciones de vida del ser humano cambian, las culturas sufren transformaciones y las propias Iglesias locales adquieren nuevas configuraciones para proseguir su misión salvífica.

Obsérvese además que el obispo no es el pastor de una Iglesia local antes de ser miembro del colegio episcopal, ni viceversa. De este modo él mediatiza la Iglesia local con la Iglesia universal y ésta con aquella. En él están presentes las dos dimensiones de la Iglesia: particularidad y universalidad, localidad y catolicidad. De ahí la responsabilidad de cada obispo también por las otras Iglesias (AG 38), concretizada por la colaboración mutua y el afecto colegial (LG 23). Por lo tanto, la comunión de los obispos, su colegialidad, es principio fundamental de la comunión de las Iglesias. Esta comunión es presidida por el obispo de Roma como mediación institucional de la comunión de las Iglesias locales, y no de la Iglesia local con la Iglesia universal, imaginada como situada encima de las Iglesias locales. Esta eclesiología debe ser confrontada ahora con el fenómeno actual, conocido como “globalización”. Deberemos examinar lo que él implica para una configuración eclesial adecuada a la sociedad en la cual hoy vivimos.

3. La Iglesia en una sociedad globalizada

3.1. La globalización como fenómeno cultural

No pretendemos aquí ofrecer una presentación exhaustiva de lo que sea la globalización, ni entraremos en las discusiones en curso sobre este fenómeno de nuestros días.²³ Mencionaremos apenas puntos que incidan directamente con nuestro tema de fondo. Se trata sin duda de algo *nuevo* en la historia de la humanidad, llamado por algunos “civilización planetaria”, por abarcar a todos los seres humanos, a todas las culturas, a todas las sociedades, aunque desigualmente. Ocurrió un cambio del cuadro in-

23. Una buena síntesis –con amplia bibliografía en lengua inglesa– nos ofrece R. H. BLIESE, art. “Globalization” en: MUELLER-SUNDERMEIER-BEVANS-BLIESE (ed.), *Dictionary of Mission*, New York 1997, 172-178. En lengua francesa ver la publicación de JUSTICIA Y PAZ DE FRANCIA, *Maîtriser la mondialisation*, Paris, 1999.

terpretativo, en cuyo interior gozábamos de una visión de la realidad y de una orientación para actuar. En el futuro las culturas y las sociedades no podrán ignorar a las demás, con las cuales interactúan y de las cuales dependen. Asimismo, aunque reconocemos que históricamente la ideología liberal ha sido uno de los motores de la globalización y que el factor económico tuvo aquí un gran papel, no podemos identificar sin más globalización con neoliberalismo planetario.²⁴ Pues el progreso tecnológico proporcionó nuevos medios de locomoción y de comunicación que también motivaron este fenómeno.

Los autores señalan en él dos elementos. El primero se refiere a la *compresión* del espacio y del tiempo. En cierto modo hoy somos todos vecinos y contemporáneos unos de los otros. El segundo elemento tiene que ver con la nueva conciencia resultante de esto. No nos referimos sólo a la conciencia de los individuos, o de las sociedades particulares, de las relaciones entre tales sociedades. Se trata de una *conciencia del mundo como comunidad* de seres humanos.²⁵ El desafío ecológico, las desigualdades sociales como fuente de violencia, la internacionalización del derecho, la interdependencia económica, la amenaza de una guerra planetaria, son factores que demuestran de diversas maneras un destino común. Por tanto, debemos pensar globalmente de aquí para el futuro. Ya se observó que la compresión del espacio relativiza un contexto en cuanto limitado a un territorio, pues las fronteras hoy son más de tipo cultural, son fronteras de diferencia, las cuales pueden ser acentuadas o mezcladas con otras.²⁶

Se observa hoy también que la cultura globalizada no destruye o masifica sin más las culturas locales. Ella consiste más en “flujos culturales” presentes en el interior de las nuevas tecnologías o difundidos por la industria del consumo. No ocurre así una oposición frontal entre lo global y lo local, sino cierta *complementariedad*, ya que lo global es siempre acogido en el interior de lo particular, que lo modifica. Por su parte, lo local no puede comprenderse prescindiendo completamente de lo global. Por tanto globalización no significa total homogenización, sino un universal que se constituye también por los particulares.²⁷ Sin duda en el pa-

24. Algunos distinguen entre globalización y globalidad, otros entre globalización y mundialización. El segundo término apenas expresaría la proximidad inédita de las culturas y de las sociedades hoy, sin connotación ideológica.

25. R. ROBERTSON, “Religion and the Global Field”, *Social Compass* 41 (1994) 129.

26. R. J. SCHREITER, *La nueva catolicidad. La teología entre lo global y lo local*, S. Paulo, 1998, 29s.

27. R. ROBERTSON, *Globalización. Teoría social y cultura global*, Petrópolis, 2000, 246-268.

sado la globalización se dio a través de la cultura occidental europea impuesta al resto del mundo por la política colonialista. Una cultura caracterizada por un universalismo de *conocimiento*, a través de la razón volcada hacia toda la realidad a ser conocida. Fue un universalismo de *poder* fundado en una conciencia de superioridad frente a los demás pueblos; un universalismo *ético*, fruto del cristianismo y de la razón, exportado a otros países, aunque no sin tensiones fuertes entre los mismos.²⁸ Naturalmente fueron las sociedades tradicionales no occidentales las que más sufrieran con esta invasión cultural. Pues tuvieron que asimilar modelos políticos –democracia–, económicos –economía de mercado–, socio-culturales –sociedad de cambio, urbana, secularizada–, sin haber vivido los procesos anteriores como se dieran en Europa. Lo mismo sucedió en el campo religioso.²⁹

Este nuevo cuadro socio-cultural no deja de suscitar serias cuestiones para la Iglesia. Su misión evangelizadora y su empeño en la promoción del Reino de Dios siempre se realizaron a través de una cultura, preponderantemente la cultura europea. De este modo era entendida en su proclamación y seguida en su ética. Hoy constatamos una pluralidad de culturas envueltas en una hipercultura global, que las torna próximas y relativas, trayendo inestabilidad y provocando animosidad. ¿Cómo evangelizar en una pluralidad de culturas?³⁰ ¿Cómo queda la inevitable inculturación de la fe en una cultura local alcanzada por la cultura global (“glocal”)³¹ y qué dice esta nueva situación mundial a la configuración institucional de la Iglesia?

3.2. ¿Globalización o expansionismo europeo en el pasado de la Iglesia?

La formación histórica de Europa en cuanto unidad político-cultural consciente de su identidad se dio juntamente con la constitución de lo que llamamos *cristiandad*. Ésta resultó de la unión de la fe cristiana con la cultura romano-germánica, generando una realidad social, política, económica e institucional que repelía elementos extraños o no asimilables. Como existía la convicción de ser la realización más acabada de so-

ciudad cristiana, la acción evangelizadora allende sus fronteras consistiría en *implantar* tal modelo, llevando no sólo la luz de Cristo, sino también “el estilo de vida” europeo.³² Ya en el siglo XI la cristiandad veía en aquello que se le oponía el poder del mal actuando en el interior de la historia y del mundo político, aunque esta “cristianización” no pasase de un canon moral por todos aceptado, sin consistir en una verdadera evangelización.³³

El período áureo europeo tuvo lugar en los siglos XV y XVI, cuando surgieron importantes hechos sociales: humanismo, conciencia nacional, mercado comercial y financiero, revolución tecnológica, expansión misionera, aunque a costa de los otros pueblos separados de su cultura y de su identidad. Al lado de una sola Iglesia verdadera, había una sola cultura auténtica. De ahí la conciencia de superioridad de la racionalidad europea que, aun con los descubrimientos de nuevos mundos, no salió de su eurocentrismo. De hecho, en esta época Europa sólo exporta, importando casi nada de los pueblos no europeos, ya que tenía como ideal la europeización de estos pueblos. Junto con el dominio cultural y militar, hubo también la sumisión al sistema económico liberal que explotó y sometió estos pueblos. Y en esta empresa expansionista no estaba ausente la Iglesia, a pesar de la reforma y de la revolución francesa. Solamente con la resistencia de los Estados Unidos a someterse comienza la crisis del eurocentrismo, que sería agravada por dos guerras mundiales.³⁴

Para la Iglesia la acción misionera significó también la exportación del modelo romano a los demás continentes. El segundo milenio abandonó la eclesiología sinodal de las Iglesias locales en favor de una centralización en torno de la figura monárquica pontificia, dotada de soberanía absoluta, apareciendo como un obispo universal de toda la Iglesia. Este modelo fue consolidado por la contrarreforma y llegó a su apogeo en el Concilio Vaticano I. De este modo el modelo eclesial de la metrópoli fue exportado a las colonias, impidiendo la implantación de Iglesias inculturadas. Se confundía entonces unidad de la Iglesia con uniformidad.

En este punto nace entonces la cuestión: ¿lo que aconteció en el pasado invalida de antemano que las expresiones cristianas de la Iglesia occidental puedan ser acogidas por otras Iglesias? Ya se observó que la pre-

28. *Maîtriser la mondialisation*, 61.

29. J. A. ESTRADA, “Comunión y colegialidad en la Iglesia en una época de tensiones y globalización”, *Proyección* 49 (2002) 136.

30. A. DULLES, *The Catholicity of the Church*, New York, 1987, 174.

31. SCHREITER, *La nueva catolicidad*, 14.

32. G. ALBERIGO, “L’Europe et les autres continents”, en: P. HÜNERMANN (dir.), *La nouvelle Europe*, Paris, 1994, 70s.

33. Cf. J. DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir?*, Paris, 1977.

34. ALBERIGO, *L’Europe et les autres continents*, 74-80.

tensión de universalidad inherente a la fe cristiana destinada ya a toda la humanidad, la hizo buscar un substrato cultural no en las religiones, sino en la filosofía griega, instancia crítica de estas religiones y ámbito propio de la cuestión de la verdad y, por lo tanto, de la universalidad de enunciados, religiosos o no.³⁵ De este modo el patrimonio occidental conserva un valor significativo por haber sido vehículo de esta *universalidad*, ya que para la fe cristiana Jesucristo es la verdad última de la humanidad, del universo y de la historia. Nótese igualmente que esta helenización del cristianismo fue siempre acompañada por una cristianización del helenismo, desempeñando la fe una función crítica frente a la herencia greco-latina y generando asimismo en la cultura occidental ideales y realidades, de raíz cristiana, y que no deben ser abandonados, como las nociones de persona, de libertad, de derechos humanos, componentes valiosos de nuestra cultura actual. Obsérvese, entre tanto, que el cristianismo occidental está sujeto, como cualquier otra expresión cultural de la fe cristiana, al continuo proceso de autoperfeccionamiento y de autotranscendencia, proceso éste movido por la propia fe o por el diálogo con otras culturas. Con todo no podemos dejar de mencionar que la relación cultural entre los países del hemisferio norte y los del hemisferio sur es asimétrica, pues el poder y las riquezas de los primeros desequilibran un diálogo que debería ser más equitativo.

3.3. La catolicidad en un mundo globalizado

En la tradición la noción de catolicidad evolucionó de una comprensión cualitativa, que afirmaba la *verdadera* Iglesia, hacia otra de cuño más cuantitativo, que implicaba su expansión territorial.³⁶ En el fondo ambas concepciones se exigen mutuamente, son indisociables.³⁷ La difusión en territorios diversos trae consigo *también* la constitución de Iglesias en contextos socio-culturales diversos. Por lo tanto, catolicidad no significa solamente Iglesias completamente semejantes en territorios diferentes, pero sí Iglesias peculiares por el modo propio con que sus miembros acogen y viven la Palabra de Dios.

35. J. RATZINGER, "Glaube, Wahrheit und Kultur", *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 28 (1999) 295.

36. Y. CONGAR, "Propiedades esenciales de la Iglesia", en J. FEINER - M.LÖHRER (ed.), *Mysterium Salutis* IV/3, Petrópolis, 1976, 109-117.

37. *Ibidem*, 124s.

De esta manera lo que caracteriza a una Iglesia local no se agota en sus elementos propiamente teológicos, ya mencionados anteriormente, sino que implica igualmente *cómo* tales elementos son *configurados* y expresados en un determinado contexto sociocultural. En otras palabras, *cómo* las experiencias salvíficas acontecen *concretamente* en esta Iglesia local.

Ya vimos que desde el punto de vista *teológico* hay una inclusión mutua, una perijóresis a semejanza de la Trinidad, de la Iglesia universal y de las Iglesias locales, pues lo que hace a la Iglesia universal "Iglesia", es lo mismo que hace a cada Iglesia local "Iglesia". Y esta perijóresis se da más propiamente en las Iglesias locales entre sí. En este punto debemos avanzar más y examinar la *base antropológica* de la Iglesia local.³⁸ Observemos primeramente que cada Iglesia local en su peculiaridad contextual está en comunión con las demás Iglesias locales, también con sus respectivas especificidades culturales. La diversidad no rompe la unidad, más bien enriquece la catolicidad. Y si tenemos presente que la Iglesia universal sólo existe en y a partir de las Iglesias locales, podemos afirmar que su catolicidad se realiza de hecho a través de las *particularidades* de las Iglesias locales.

Las Iglesias locales deben estar abiertas y en diálogo unas con las otras. Pues son constituidas por los mismos elementos teológicos que hacen de ellas realmente Iglesias de Jesucristo. Por lo tanto las experiencias salvíficas, las expresiones y prácticas específicas de cada Iglesia local *interpelan* y son *interpeladas* por las experiencias salvíficas, expresiones y prácticas de las demás. Si el contexto sociocultural fuera marcado por la pobreza o por la abundancia, por la religiosidad o por la secularización, por la unidad o por la pluralidad religiosa, la Iglesia local vivirá diversamente su fe a través de expresiones y de compromisos históricos concretos. Tales configuraciones eclesiales locales no sólo son necesarias para que la Iglesia sea de hecho Iglesia, esto es, sacramento de la *salvación* para el mundo, sino que también constituyen la *rica diversidad* de la Iglesia una y católica. Una diversidad no estática, sino *dinámica* por el intercambio constante de unas Iglesias locales con las otras.

Debería ser enfatizada una mayor *interacción* de las Iglesias locales entre sí, comenzando por las que pertenecen a la misma circunscripción eclesiástica, al mismo país, al mismo continente. Así y sólo así las dificult-

38. Ver J. KOMONCHAK, "La Iglesia local y la Iglesia Católica" en: LEGRAND-MANZANARES-GARCIA Y GARCIA (eds.), *Iglesias locales y Catolicidad*, Salamanca, 1992, 585-589.

tades y los logros de unas serán conocidos, asumidos y auxiliados por las demás. Así y sólo así se realizará una auténtica comunión eclesial. Así y sólo así la universalidad –catolicidad– de la Iglesia alcanzará de hecho las numerosas situaciones existenciales, sociales y culturales en que vive el ser humano. Promover tal diálogo e interacción, procurar que las diversas configuraciones puedan ser acogidas por las demás, intervenir cuando la comunión fuera amenazada, aquí estaría el oficio propio de la Iglesia de Roma y del ministerio petrino.

Para eso se hace necesario que las Iglesias locales tengan conciencia de su *responsabilidad* con relación a la porción del Pueblo de Dios que les fue confiada. Si por un lado deben atreverse cuando estuviera en juego la salvación de hombres y mujeres, por otro lado, deben siempre mantener la comunión con las otras y dejarse interpelar por ellas. Su autonomía delante de contextos y desafíos particulares se fundamenta en el *principio de subsidiaridad* que, bien entendido, de ningún modo niega la estructura jerárquica de la Iglesia, sino que solamente reafirma el respeto por la persona humana, por su libertad y adultez, negadas por una centralización y uniformización conseguida a través del poder y de la coerción externa.³⁹

Naturalmente también se impone una verdadera *educación* de toda la Iglesia para que esta unidad en la pluralidad pueda ser acogida y vivida sin sobresaltos o críticas infundadas. De hecho, al contrario de lo que pasó en el primer milenio del cristianismo, el segundo milenio, debido a fuertes razones históricas, redujo muchas veces la unidad a la uniformidad,⁴⁰ de tal modo que todavía hoy muchos quedan impactados cuando esta uniformidad es cuestionada. Tendríamos que saber admitir énfasis, comprensiones, prácticas de la fe cristiana diferentes de las nuestras, pero no por eso menos cristianas.

Aunque nuestra reflexión haya considerado la globalización sólo en su vertiente cultural, no desconocemos que la globalización más fuerte y contundente se da en el área *económica*. El desequilibrio que tal fenómeno está acarreado en el planeta ya es, de algún modo, conocido, experimentado y sufrido por todos nosotros. Estas consecuencias se hacen sentir de modo todavía más brutal y dramático en el hemisferio sur en las naciones más pobres. Entretanto, hoy nos choca todavía más la insensibilidad manifestada por las autoridades responsables de las naciones más ri-

39. W. KASPER, "Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf. Zur Geltung der Subsidiaritätsprinzipien in der Kirche", *Herder-Korrespondenz* 41 (1987) 232-236.

40. Y. CONGAR, *Diversités et communion*, Paris, 1982.

cas y poderosas, aumentando todavía más la distancia entre los ricos y los indigentes.

La fe cristiana tiene su núcleo en el hecho de que Dios es amor y de que sólo en el amor lo conocemos y alcanzamos la salvación.⁴¹ Al confesar a Jesucristo como revelación definitiva de este Dios y salvador de la humanidad ella presenta una pretensión universal, de la cual no puede abdicar, bajo pena de perder su identidad. Pero la vida y el mensaje de Jesucristo testimonian que la verdad última del ser humano es exactamente el amor. Esta verdad goza de una universalidad que no discrimina, no oprime, no limita. Por tanto puede ser proclamada para todos, sensibilizando a todos por la situación sufrida de los más pobres.⁴² La finalidad última de la Iglesia es trabajar por la difusión de este amor en el mundo, por la comunión de los seres humanos con Dios para que estén en comunión entre sí. Es, por lo tanto, promover una sociedad solidaria marcada por la paz y por la justicia.

La Iglesia no puede ignorar la situación actual del mundo y menos todavía renunciar a la construcción del futuro de la humanidad. Vivimos en un período globalizado de la historia. Paz, justicia, dignidad humana, solidaridad, política ecológica, todo eso sin lo cual la vida humana puede tornarse insoportable, depende del compromiso de todos, como nunca. Y la Iglesia goza de una situación única en esta tarea, por ser una misma realidad presente en muchos y diversos países. De hecho, la interacción entre las Iglesias locales hará efectivo un intercambio de conocimientos y de experiencias entre Iglesias situadas en contextos socio-culturales y económicos bien diversos, que acabará por sensibilizar a los cristianos para el compromiso con sus hermanos más desfavorecidos. Se trata de la *globalización de la solidaridad*, que no se limita sólo al interior de la Iglesia universal, sino que debe incidir en la política de los respectivos países. Así, la Iglesia por el hecho de ser lo que es, puede contribuir fuertemente a la "governabilidad" del planeta.⁴³

MÁRIO DE FRANÇA MIRANDA

03.12.06 / 20.01.07

41. BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est* 1.

42. M. DE FRANÇA MIRANDA, *La Iglesia en una sociedad fragmentada*, S. Paulo, 2006, 315-332.

43. I. CAMACHO, "Globalización y gobernabilidad: algunas propuestas recientes sobre la creación de un sistema de gobierno global", *Proyección* 49 (2002) 60-81.