
CONSEJO DE REDACCIÓN

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschl (Bixen)

Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel

Director adjunto: P. Dr. Lucio Florio

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

	3	La comunidad cristiana
<i>Julia Alessi de Nicolini</i>	9	La comunidad cristiana. Planteo antropológico
<i>Florian Pitschl</i>	18	El nosotros en Dietrich von Hildebrand
<i>Guillermo Vido</i>	29	Repensar la parroquia para renovarla
<i>Octavio Groppa</i>	44	Movimientos e iglesia local
<i>Jorge Scampini</i>	60	La Iglesia en su búsqueda ecuménica de la comunión
<i>Gioacchino Lanza Tomasi</i>	77	Una valoración contemporánea de <i>Il Gattopardo</i>: la reconciliación entre Iglesia y liberalismo
<i>Francisco Bertelloni</i>	89	Mercedes Bergadá. In memoriam

Movimientos e iglesia local

Un problema de eclesiología

*Octavio Groppa**

Introducción

Los nuevos movimientos eclesiales constituyen una de las realidades más llamativas de nuestra época en la Iglesia. Su existencia ya fue reconocida por el concilio Vaticano II en el decreto *Apostolicam Actuositatem* y posteriormente por el magisterio papal en *Christifideles Laici*. Juan Pablo II mismo, en una misa en el Primer Congreso de Movimientos celebrado en Roma en 1981, afirmó que “la Iglesia misma es un movimiento” (Scola, 1999).

Sus defensores los señalan como incontestables signos del Espíritu, como el modo actual de la evangelización. El fortalecimiento que dan a los lazos primarios, junto a sus estructuras organizativas versátiles, que adquieren a menudo la conformación de redes, los presentan como más adaptados al momento actual, donde reina la pérdida de la inmediatez. Una de las manifestaciones que probaría esto es su rápida expansión (Cordes, 1998, 159). Por otra parte, la acentuación de la dimensión carismática de la fe por sobre la institucional facilita –al menos, en principio– su apertura ecuménica.

* Lic. en Economía, cursa bachillerato en Teología (ISET).

Del otro lado están quienes ven en los movimientos riesgos de parcializar la Iglesia, “privatizarla” (Martins y Trevisan, 2000), de fomentar experiencias de *ghetto* en su seno. Desde esta perspectiva, los movimientos se oponen a la pastoral de conjunto impulsada en la Iglesia local.

Existe, pues, una tensión entre los movimientos, que tienen un carácter *transdiocesano*¹, y las Iglesias particulares o locales, definidas en términos territoriales (CD 22-24). Esto plantea un conflicto con la figura del obispo, que lleva a algunos a querer resolverlo apelando al Papa (Ratzinger, 1998 y Cordes, 1998), comprendiendo su papel como una “instancia superior”. El problema subyacente es la comprensión eclesiológica; en particular, la relación entre las Iglesias locales y la Iglesia Universal y del colegio episcopal y quien lo preside —el Papa—, cuestión debatida en el sínodo de obispos del año último. Como se observará, el tema presenta ramificaciones complejas y profundas, porque según sea la eclesiología que propugnemos y plasmemos en las estructuras, será el intento de solución que se presente a la relación entre los movimientos y la Iglesia local.

Comenzaremos presentando el eje del problema. La búsqueda de una respuesta nos llevará a introducirnos en el debate actual acerca de la Iglesia Universal y la Iglesia local. Frente a la pregunta sobre si no debería la Iglesia diocesana asumir un tipo de organización más parecida a la que presentan los movimientos, analizaremos el estatuto teológico de la territorialidad de la diócesis. Corolario de estas reflexiones será lo que podamos decir de las parroquias. Por último, presentaremos algunas propuestas con miras a hallar una solución, basadas en el diálogo entre la Iglesia local y los movimientos, y respetando los fundamentos teológicos —que dan origen a derechos— de ambas partes.

¹ Tras la lectura del tercer apartado podrá el lector deducir por qué no usamos otra expresión como “*supradiocesano*”, presente en *Communio Notio* 16. En adelante, citaremos esta carta como CN.

Los movimientos y la tensión con la Iglesia local

Canónicamente, la aparición de los movimientos se funda en la libertad de asociación de los fieles laicos, la cual “no proviene de una especie de «concesión» de la autoridad, sino que deriva del Bautismo” (ChL 29). En efecto, el cristiano laico es *sujeto* de la Iglesia por el bautismo, no solamente *objeto* de la acción de la jerarquía (Rahner, 1969c). La relación entre estas dos dimensiones del cristiano en la Iglesia –sujeto de la presencia de la gracia en el mundo, objeto de la enseñanza de los obispos– es el nudo del problema que nos ocupa. Pero debemos tener presente que aun el oficio de enseñar no es en modo alguno exclusivo de los pastores: “la distinción entre «Iglesia docente» e «Iglesia discente» no puede hacer olvidar que todo bautizado participa, en su nivel específico, del triple sacerdocio de Cristo”².

El límite que impone a la autoridad la libertad del laico y el protagonismo que le es propio, ya había sido advertido por Pío XII, en 1946, al afirmar que “en la vida de la Iglesia, sin perjuicio de su estructura jerárquica, se da el principio de subsidiariedad, lo cual quiere decir que en principio la libre asociación desde abajo sólo se puede impedir y reemplazar por una organización desde arriba cuando existan motivos apremiantes para ello” (Rahner, 1961, 330). Debe vencerse la tentación de amoldar los carismas a formas conocidas, a fin de no apagar su novedad.

Por otra parte, sin embargo, no podríamos aceptar que sólo por ser una realidad novedosa y promisoria en la vida de la Iglesia esté exenta de riesgos. Un defensor a ultranza de los movimientos, como es el cardenal Cordes, reconoce los límites que a menudo presentan:

Los nuevos movimientos son un signo y una provocación para los responsables de la Iglesia, aunque sólo sea en el sentido de

² JUAN PABLO II (1994), *Cruzando el umbral de la esperanza*. Plaza & Janes, Barcelona, 178.

que son un escándalo para muchos pastores. De hecho, con frecuencia perturban las actividades parroquiales; no tienen en cuenta su contexto cultural porque han sido «importados» de otros terrenos eclesiales; no se integran en planes pastorales preconcebidos; adoptan formas de acción pastoral extrañas y, a veces, arriesgadas; sólo dan cuenta de sus métodos de profundización de la fe a los ministros destinados para ello y no a la curiosidad de críticos autodesignados públicamente como árbitros del apostolado. A veces sucede también que los miembros de estos movimientos provocan reacciones justificadas de otros, merced a su escasa prudencia o al excesivo celo de los neófitos, pero también por pretensiones excesivas o incluso por errores teológico-pastorales. Pero todas esas objeciones respecto a los nuevos grupos no afectan a las cualidades de este «signo». (Cordes, 1998, 211-212).

Después de analizar algunas condiciones de la sociedad actual y las nuevas respuestas que ofrecen los movimientos, Cordes se detiene en las actitudes de los pastores. Denuncia la tendencia a rechazar lo nuevo, a toda forma de subjetividad, como fruto de una mentalidad particularista. Esa búsqueda de la unificación es contraria a la unidad de la Iglesia, afirma (Cordes, 198, 214). Reclama la vitalidad y celo misionero de la Iglesia en los orígenes y realiza una pregunta provocativa: “Nuestra actual impotencia misionera, ¿no demuestra exhaustivamente que la difundida autosuficiencia del localismo eclesial es un grave error teológico y pastoral?”

El autor resuelve el problema apelando al Papa en cuanto impulsor de los movimientos, y entendiendo su figura como una instancia *supradiocesana*, inclusive –queda la sensación– en posible conflicto con los obispos. La solución es simple, pero difícil de armonizar acabadamente con la comprensión que el Vaticano II propone para la relación entre el Papa y los obispos.

En este sentido, al fortalecer la figura del obispo, quien tiene “potestad propia, ordinaria e inmediata” (LG 27), Vaticano II sienta un principio que puede eventualmente hallarse en conflicto con la potestad de jurisdicción universal del Papa (Vaticano I). Vaticano II prefiere pensar la relación positivamente, como unidad orgánica, en

vez de hacerlo desde (lo que debería ser) la excepción, esto es, desde el conflicto de poderes. Notemos que pretender dar una solución jurídica que agote la cuestión conduce inevitablemente a forzar la interpretación de Vaticano II, pues el lenguaje jurídico necesita de conceptos “claros y distintos” para legislar. Partiendo de tales supuestos, la solución sólo puede hallarse en términos de compromiso o de supremacía de una de las dos fuerzas. La delimitación canónica no podrá ser en este caso exhaustiva, sino que deberá tener un carácter minimalista, dejando margen a la libertad de interpretación.

Un razonamiento análogo vale para la resolución de la tensión entre la autoridad del obispo y el principio de subsidiariedad.

Iglesia Universal – Iglesia local

Delimitado el problema y vista una primera propuesta para solucionarlo, una interpretación alternativa debe estar fundamentada eclesiológicamente, para lo cual hemos de internarnos en el debate en torno a la comprensión de la Iglesia Universal y la Iglesia local.

La Congregación para la Doctrina de la Fe afirmó en 1992 que “existen instituciones y comunidades establecidas por la Autoridad Apostólica (...) [que], en cuanto tales, pertenecen a la Iglesia Universal, aunque sus miembros son *también* miembros de las Iglesias particulares donde viven y trabajan” (CN 16)³.

En la misma línea razona Ratzinger (1998). Hablando del aspecto universal de la misión apostólica –inherente al oficio episcopal–, observa que a lo largo de la historia el papado ha sido un esencial sostén de los movimientos dentro de la estructura de la Iglesia. “Los movimientos, que superan el ámbito de la estructura de la Iglesia local, y el papado, van siempre codo a codo, y no por casualidad”. En el mismo artículo señalaba que “el obispo de Roma no es sólo el

³ Subrayado nuestro.

obispo de una iglesia local; su ministerio alcanza siempre a la Iglesia Universal". En esta interpretación la Iglesia Universal es un *ente* que no está constituido *a base de* las Iglesias locales, sino que parece reposar en otro orden, posición que Kasper acusó de "platónica" (Kasper, 2001).

De una postura como la de Ratzinger se seguiría, canónicamente hablando, que los movimientos, frente a un eventual conflicto con su obispo podrían apelar al Papa. Esto parece marcar una mella en la autoridad que aquél tiene en su diócesis, dejando para un segundo momento la unidad plena con la Iglesia local. La tensión se resolvería a favor del primado. Análogamente, priorizando la Iglesia Universal (entendida de manera abstracta) sobre la Iglesia local.

La Congregación afirma que la Iglesia Universal "es una realidad ontológica y *temporalmente* previa a cada concreta Iglesia particular" (CN 9)⁴. Ontológicamente, en cuanto misterio. Temporalmente se manifestaría en la comunidad reunida en Pentecostés.

De ella, originada y manifestada universal, tomaron origen las diversas Iglesias locales, como realizaciones particulares de esa una y única Iglesia de Jesucristo (CN 9)⁵.

LG 23, empero, define la Iglesia Universal como constituida *en las Iglesias particulares y a base de ellas (in quibus et ex quibus)*. De modo que no podemos pensar la Iglesia Universal como una "ins-

⁴ Subrayado nuestro.

⁵ La narración lucana es una composición con indudable interés teológico que nos da una base para fundamentar a la Iglesia como misterio universal. Sin embargo, no podemos afirmar que la primera comunidad histórica expresara de manera plena la universalidad tal como hoy la entendemos. El texto de la carta no identifica de manera directa a la comunidad de Pentecostés con la Iglesia Universal (nótese que aquélla es "manifestada universal"), aunque el contexto induce a hacer la asociación. La Iglesia Universal es entendida como misterio. Por otra parte, la carta *ex profeso* no utiliza la expresión "Iglesia local" para esta primera comunidad, con el fin de remarcar que la Iglesia Universal no es resultado de la asociación de Iglesias locales. Un artículo anónimo matizó algunas expresiones del texto, en respuesta a los comentarios críticos vertidos por muchos teólogos. Cf. SIN FIRMA, "La Iglesia como comunión", en *L' Osservatore Romano* 25/6/93, edición castellana, pp. 18-19. Con todo, sigue sin aclararse la cuestión de cómo se manifiesta *hoy* históricamente la Iglesia Universal.

tancia superior” a las particulares, y que pudiera ser fundamento de alguna realidad eclesial “por fuera de” ellas. No existe ámbito en la Iglesia Universal que no pase por las Iglesias particulares, aun cuando aquélla no sea la mera suma de éstas. Usando la expresión de J. M. Tillard, la Iglesia Universal es “Iglesia de Iglesias” (cfr. Kasper, 2001 y Schickendantz, 2001). En todo caso, su identidad misteriosa opera como modelo, como vocación, pero no es válido ampararse en ella para crear un “espacio histórico” al cual no alcanzan las Iglesias locales, en donde arraigarían los movimientos bajo la tutela del Papa.

El problema aparece cuando pasamos de una eclesiología “desde arriba” a intentar solucionar cuestiones concretas o pastorales sin armonizarla con una eclesiología “desde abajo”. El razonamiento subyacente es como sigue: la Iglesia Universal es más que la suma de iglesias particulares; el obispo de Roma es además ministro de la Iglesia Universal; luego, es menester definir el alcance de la Iglesia Universal para mantener a salvo la potestad propia del primado. Esto se logra buscando su “diferencia específica”. Un planteo “desde abajo” debería oponer algunos comentarios:

- 1°) Ciertamente, la Iglesia Universal en cuanto misterio no es equivalente a la unión de Iglesias locales. Sin embargo, es imposible que hoy se manifieste de otra manera. La primera comunidad era mediación de la Iglesia Una, no porque estuviera unida a otras Iglesias locales, sino porque era la primera y vivía la unidad desde su interior. En este sentido no puede ser *portio*. Esa unidad interior la impulsará a expandirse y establecer otras comunidades que la vivan de igual manera, sólo que ahora además con una unidad que incluya también a otras comunidades. Con esta interpretación no habría por qué temer aplicar la expresión “Iglesia local” a la primera comunidad.
- 2°) Es posible comprender la manifestación actual de la Iglesia Universal como un sistema. El exceso que aparece en un nuevo sistema respecto de sus partes componentes indica que existe una nueva realidad orgánica que supera la mera suma de éstas, pero no la

constituye en cuanto tal. Los elementos constitutivos siguen siendo dichas partes “anteriores”, sólo que ahora organizadas en un nuevo sistema, el cual las resignifica en cuanto tales. No podemos comprender este sistema, entonces, “sustrayendo” al resultado obtenido los elementos “previos”. Se trata de entidades *cualitativamente* distintas. Esta realidad “más amplia” es *lógicamente* posterior, descubierta con posterioridad; sin embargo, no por ello es *ontológicamente* ni *temporalmente* ulterior (de hecho, la nueva organización modifica a las partes). En el caso de la Iglesia Universal, para continuar con el lenguaje metafísico, creemos que más bien es *ontológicamente* previa y *mediada* históricamente en comunidades concretas.

- 3°) Buscar una definición desde la “diferencia específica” supone que la unidad entre los conceptos aludidos sea mecánica o inorgánica, a la manera de dos objetos que se juntan. Es difícil a partir de este esquema comprender la “mutua interioridad” que debe regir la relación entre Iglesia Universal e Iglesias particulares, como bien señala CN 9.
- 4°) Conocer el mentado “*plus*” para realizar dicha diferenciación implica además estar situado en un ámbito más amplio que comprende a las realidades en cuestión. En nuestro caso se trataría de una realidad ¡aún más amplia que la Iglesia Universal! Para salir del callejón es preciso tener presente que Iglesia Universal e Iglesia local no son dos partes.

Las Iglesias locales sólo pueden ser verdadera Iglesia si están en comunión con sus pares, lo cual se simboliza y concentra en la unidad con la Iglesia de Roma. Análogamente, es lo propio del ministerio episcopal –en cuanto conformado colegialmente– ser signo y garantía de la comunión con la Iglesia Universal o, lo que es lo mismo, con las otras Iglesias presididas por la de Roma, y desde esa singularidad ministerial (de carácter sacramental) cumple de modo propio las tareas de regir, enseñar y santificar que dimanen del bautismo (cf. notas 2 y 8). El obispo es siempre parte de un colegio cuya

cabeza es el Papa y nunca un individuo aislado (cfr. CD 4). Esto vale también para el obispo de Roma. De ahí la frase repetida en el reciente sínodo: “nunca los obispos sin el Papa; nunca el Papa sin los obispos”, que una manera análoga de expresar que si “la Iglesia [es] en y a partir de las Iglesias”, del mismo modo “las Iglesias [son] en y a partir de la Iglesia” (CN 9).

Si la tarea evangelizadora corresponde a todos los bautizados, el episcopado garantiza la predicación de un solo Evangelio.

¿Iglesia local = Iglesia particular? El principio territorial

Volviendo a la cuestión central que nos ocupa, los movimientos no pueden –si quieren ser católicos– mantenerse al margen de la Iglesia local. Al fin de cuentas, ellos no constituyen la *totalidad* de la Iglesia, tal como la entiende el Vaticano II, aun cuando constituyan una “comunidad eucarística”.

Algunos han intentado sortear este “obstáculo” mediante la creación de las prelaturas personales que incorporó el último CIC. Las prelaturas personales vienen a constituir como diócesis ya no locales –configuradas a partir de un territorio–, sino personales. Se ha propuesto este esquema incluso para el nivel parroquial, extendiendo la creación de parroquias personales, como forma de atender el deseo de muchos cristianos que no encuentran su lugar en las parroquias territoriales que les tocaron en suerte⁶.

Esto nos plantea otra pregunta, cual es, el peso que tiene el territorio en la conformación de la Iglesia particular. En otras palabras: ¿es inherente a la Iglesia particular la dimensión territorial? ¿Reviste, por tanto, la territorialidad un carácter sacramental u obedece simplemente a un tipo de organización conveniente en determi-

⁶ Cfr. la intervención del Card. G. Sterzinsky, obispo de Berlín, en “*Diálogo con el cardenal Joseph Ratzinger*”, en PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS (2000), 231-235.

nadas circunstancias históricas y culturales? ¿Podemos decir que Iglesia particular sea sinónimo de Iglesia local?

Rahner sostiene que el principio territorial, aun cuando es un “principio estructural en una Iglesia que consiste en hombres condicionados espacio-temporalmente” (Rahner, 1969a, 376), no puede entenderse como la *única* forma de articular la Iglesia. Para el teólogo alemán, la potestad de jurisdicción recae inamisiblemente sobre el colegio episcopal como tal, y no necesariamente sobre cada obispo en particular (*Ibid.*, 379). En otras palabras, al colegio episcopal le es inherente la referencia a la territorialidad y es el cuerpo en cuanto tal que asigna a cada obispo una jurisdicción eclesial a su cuidado. El colegio episcopal es entendido como sucesor del colegio apostólico, de manera que el ministerio episcopal no puede ser pensado a partir de cada individuo, sino en su realidad colegial.

Vaticano II no conoce otra forma de diócesis que la local, si bien el decreto CD no desarrolla una afirmación explícita en este sentido. En el primer inciso del capítulo II (CD 11) define a la diócesis como “porción del pueblo de Dios”. El segundo inciso se refiere a su circunscripción territorial (CD 22).

Desde otro punto de vista argumenta Ratzinger:

Es fundamental, en este sentido, el principio formulado por san Ignacio de la unicidad del episcopado, es decir, de la unidad de la Iglesia en un determinado lugar, donde no soy yo el que voy a buscar a los que me parecen simpáticos, sino donde el Señor me encuentra con todos los que allí creen en Él. No podemos dejar que se desarrolle un cristianismo elitista, sean cuales fueren los criterios con que se selecciona esa élite (...) En este sentido, existe un límite para la formación de eventuales comunidades personales y el principio territorial sigue siendo fundamental. La unidad territorial es la expresión del hecho de que el cristianismo no es un grupo de amigos que se separan de los demás y se encierran en sí mismos, sino que son hombres hallados por el Señor que aceptan a los hermanos que el Señor les da.

El territorio es, pues, un elemento objetivo, crítico, que opera como reaseguro frente a los intentos de constituir una Iglesia separada, de unos pocos elegidos. En línea con Rahner, podemos afirmar que la territorialidad posee un carácter sacramental asociada a la apostolicidad universal del colegio episcopal, al cual le es inamisible.

Deberíamos agregar que el territorio nos mantiene unidos a la historia, a las comunidades que vivieron su fe en esa región y que conformaron –por qué no– una tradición local con una peculiar encarnación cultural.

Por último, nos une a la creación en general, en cuanto naturaleza donada al hombre, lo cual nos abre a la dimensión ecológica de la fe cristiana, que no se agota *excluyentemente* en la humana.

La pastoral en el seno de la Iglesia diocesana

En este debate se encuentra inserto, a modo de corolario, la vinculación entre las parroquias y los movimientos.

La parroquia nace como consecuencia de que el aumento en el número de cristianos y la lejanía de su residencia respecto de la del obispo hacía imposible que asistieran a la “única eucaristía” que él presidía. La unidad de la eucaristía que celebraban los presbíteros en las comunidades pasó a simbolizarse con el *fermentum*, fragmento del pan consagrado por el obispo que se introducía en el cáliz del presbítero (Bueno de la Fuente, 1998, 113).

Juan Pablo II reconoce que “la parroquia está fundada sobre una realidad teológica, porque ella es una comunidad eucarística” (ChL 26). En el mismo sentido se expresa Rahner:

Si, pues, toda cura de almas tiene su punto céntrico en el altar de Cristo, la vida de la parroquia, que parte del altar de la iglesia parroquial, será la cura de almas fundamental. Con esto también se crea una garantía de que todas las actividades particulares en la cura de almas hallen la debida coordinación y relación mutua, precisamente

porque en la parroquia afecta al hombre bajo el aspecto que aun naturalmente es el más variado y a la vez homogéneo, al hombre como miembro de una comunidad territorialmente natural (Rahner, 1961, 315).

No obstante, esto “no significa que el párroco haya de ser necesariamente el único que tenga el deber de cura de almas respecto a estos feligreses”. Por otra parte, “al derecho pastoral general del párroco no responde (...) un deber del feligrés de hacer efectivamente uso de esta oferta del párroco” (*Ibid.*, 316-317).

Vale reproducir lo que más adelante expresa Rahner en el mismo artículo:

Precisamente porque el principio parroquial se basa en un existencial natural del hombre, se comprende perfectamente que también otros existenciales naturales del hombre puedan fundar una posibilidad, un derecho y un deber para la cura de almas, en cuanto que ésta se dirige al hombre precisamente como determinado por estos otros existenciales, es decir, en cuanto que éstos hacen de él objeto de la cura de almas como dotado de una determinada profesión, como pertenecientes a determinadas asociaciones libres, etc. Si se niega este derecho y este deber de la cura de almas o no se utilizan, en la medida de lo hacedero, estas posibilidades, entonces la cura de almas no afecta al hombre integral en la múltiple plenitud de su ser y de su vida, no puede hacer de él un cristiano integral ni resulta el cristianismo íntegramente humano (*Ibid.*, 321-322).

Los cambios culturales y sociales requieren adaptarse a las nuevas formas que propone la sociedad, desde una perspectiva inclusiva.

La cura de almas no puede con sus propios medios cambiar inmediatamente y en escala considerable esta situación, que radica en modificaciones sociológicas. Debe contar con ella (por un tiempo imprevisible) como con una realidad fija; lo mismo que la vida parroquial de tiempos pasados no creó (aunque sí reforzó) la comunidad territorial y su cohesión, sino que la encontró hecha y la aceptó como la norma más natural para la estructura de la cura de almas (*Ibid.*, 323-324).

La plenitud de la Iglesia se encuentra en el nivel de la diócesis, *porción (portio)* del Pueblo de Dios (CD 11) confiada al obispo. La porción hace referencia al todo: en la porción está el todo. En cambio, la parroquia es una "*parte determinada de la diócesis*" que se confía al párroco, colaborador del obispo (CD 30). "La parroquia no es ninguna diócesis en pequeño. Si se la considera así, debería convertirse en obispado" (Rahner, 1969a, 392). Debemos tener en cuenta, por otra parte, que el presbítero no representa al obispo sino en virtud de su pertenencia al colegio presbiteral. El obispo no delega a un individuo en particular, sino que siempre se rodea de un colegio (*Ibid.*, 390).

La parroquia es, entonces, la institución en la que se parcela la jurisdicción episcopal. Le es inherente la dimensión territorial propia del oficio episcopal. Sin embargo, éste no se reduce a dicha dimensión, aun cuando ella le sea inamisible (en cuanto colegio). En el seno de la diócesis se dan multiplicidad de formas de vida cristiana, y no necesariamente éstas deberán enfatizar el principio territorial. Lo contrario sería pretender introducir la realidad en un corsé. Por esta razón, la parroquia no puede acoger en su seno todas las formas de la vida eclesial.

Hacia una solución

En los apartados previos hemos visto, por un lado, la novedad de los nuevos movimientos eclesiales y, por otro, la importancia ineludible de la Iglesia local, en cuanto instancia en la cual se realiza el vínculo de unidad con las Iglesias presididas por la de Roma (lo cual les permite mediar más plenamente a la Iglesia Una). Este vínculo de unidad halla su expresión ministerial en la figura del obispo. ¿Podemos pensar en algún tipo de convivencia que respete la riqueza que aportan los movimientos a la vez que esa unidad orgánica cuyo garante es el obispo?

Los obispos deben atender –como una de sus funciones– las necesidades de los fieles confiados a su cuidado, discerniendo, en el caso de las asociaciones, los carismas del Espíritu Santo (ChL 31), a la vez que reconociendo el carácter subsidiario de su acción en vistas a la Iglesia en general⁷. Esta autoridad magisterial la tienen en virtud de su pertenencia al colegio episcopal⁸.

En este esquema, es posible pensar que, en un clima de comunión y diálogo, el obispo convoque a los movimientos presentes en su diócesis a participar de algún modo en la programación de la pastoral diocesana, de manera que puedan tenerla en cuenta en las actividades por ellos desarrolladas.

A la vez, debería proponerles a las asociaciones y movimientos ciertos criterios de eclesialidad para coadyuvar a la comunión, como los que describe ChL 30 (entre los que está incluido la comunión con el obispo y con el Papa). Los movimientos deberían, por su parte, reflexionar y responder en qué medida y modo están viviendo dichas consideraciones, comprometiéndose a corregir eventuales desvíos o a enfatizar algún aspecto descuidado de la fe.

G. Ghirlanda (2000) especifica que el discernimiento debe abarcar el modo como los integrantes se relacionan con Dios, con la Iglesia y con la sociedad, es decir, el método de oración y de lectura de la realidad (doctrina), y de implicación en ella con la propia acción (praxis). Tal discernimiento debe hacerse a la luz del evangelio y de la Tradición de la Iglesia.

⁷ Si la acción del obispo fuese subsidiaria respecto a la de cada asociación o grupo sin considerar el bien de la Iglesia en general (como si ellos la agotaran), el obispo carecería de autoridad en su diócesis y el ejercicio de la unidad se haría casi imposible, pues cada grupo podría querer validar su postura aun cuando fuera a expensas de otras visiones.

⁸ Enfatizo la expresión *autoridad* para distinguirla del magisterio en general, que es una propiedad que dimana del bautismo (cf. el texto a que refiere la nota 2). La Iglesia otorga este poder o autoridad magisterial a quienes son a su vez garantes de la unidad por su pertenencia al colegio, a la vez que exhorta a los cristianos a escucharlo. Sólo podremos alcanzar la verdad en unidad.

Asimismo, sería de suma importancia incluir criterios de inculturación, de manera que los movimientos realicen el esfuerzo de encarnar su carisma original en la cultura que los recibe, sin repetir errores del pasado. En este punto hay una ardua tarea por desarrollar.

Dado el carácter transdiocesano de los movimientos, estos criterios podrían ser consensuados a nivel de las conferencias episcopales, pero no más allá, a fin de no perder de vista las singularidades culturales. El crecimiento en esta dimensión propiciaría inclusive una más fecunda articulación con otras instancias de la Iglesia local, como la parroquia o las comunidades de base.

A este respecto, también es menester subrayar que la guía del obispo y la labor de todos los pastores debe trabajar paralelamente y en la misma dirección con las formas “tradicionales” de acción pastoral, combatiendo el celo por el territorio que pueda presentarse en el seno de las parroquias o cualquier intento de monopolizar la tarea evangelizadora. Los esfuerzos en pos de la apertura favorecerán el diálogo y redundarán en beneficio de todos. Son muy fructíferos los espacios de encuentro para fortalecer el conocimiento mutuo y así despejar recelos fundados exclusivamente en su ausencia. Por lo demás, este podría ser un interesante ejercicio para animarse ulteriormente a emprender la organización de encuentros ecuménicos a nivel de Iglesia local (como lo pide el Directorio de ecumenismo), los cuales son hoy todavía muy escasos.

Al aplicar este tipo de consideraciones debe tenerse presente que el discernimiento no ha de hacerse a partir de criterios estáticos, sino dinámicos. Los movimientos son “signo y camino pedagógico, ante todo en la Iglesia particular” (Ghirlanda, 2000, 205). Son interesantes las anotaciones que realiza Ghirlanda al respecto:

En efecto, cada categoría de personas debe encontrar en el movimiento un fuerte impulso para su propia fe, en un contexto educativo progresivo que debe llevar siempre más a una implicación total de vida evangélica y de concreta inserción eclesial. Se comprueba la eficacia del método pedagógico-espiritual sobre la base de que la experiencia de fe personal y de comunión con todos los demás miembros

del movimiento, en su variedad de vocaciones y condiciones, se concretiza en la vida de la Iglesia y, por tanto, en la inserción armónica con todos los otros componentes eclesiales, considerándose *una* de las formas de autorrealización de la Iglesia y *un* reflejo de la única Iglesia, y no *la* autorrealización o *la* expresión de la Iglesia. De este modo, el movimiento podrá ser un signo, un llamamiento, para que se lleve a cabo esa comunión orgánica entre los diversos órdenes de personas, como espejo del amor trinitario (...) y, al mismo tiempo, será un camino pedagógico para su cabal realización en la Iglesia.

Se desprende de aquí que los movimientos deberían plasmar de manera conciente y clara en la formación a sus integrantes este camino pedagógico que tiene como horizonte la comunión con la Iglesia local (en la variedad de formas que adquiere la vida de fe en su seno), no para asimilarse a ella, sino para evitar que se cierren sobre sí, lo cual atentaría contra la propia identidad, conformando en el límite una iglesia separada, que significa separarse de la Iglesia.

En el plano jurídico, una mejor dilucidación de la cuestión es necesaria para los movimientos, a fin de sostener la perdurabilidad de su riqueza en el tiempo. Esta tarea debe desarrollarse con el cuidado de no apagar la originalidad a partir de formas jurídicas ya existentes, aun cuando “novedad, en la Iglesia, no es nunca discontinuidad” (Ghirlanda, 2000,210). Un tema urgente a resolver, a modo de ejemplo, es el de la incardinación de los presbíteros miembros de estos movimientos.

Sin embargo, como hemos sostenido a lo largo del trabajo, la solución definitiva no podrá agotarse apelando al derecho. Para terminar, una última cita de Rahner, en la que expresa esta idea:

La caridad desinteresada y modesta es sumamente práctica (...). Normas excogitadas con la mayor sutileza y agudeza jurídica no pueden reemplazar la actitud de los que procuran realizar estas normas. Los razonamientos que provienen de la ausencia de esta actitud no se pueden evitar por mucha sutileza que se aporte para trazar las directrices y las líneas divisorias. Donde surgen tales razonamientos hay que apelar a las conciencias, más bien que a los juristas (Rahner, 1961, 344).