

La Iglesia Particular según el Concilio y Sínodo de 1974

Boaventura Kloppenburg, O.F.M.

Profesor de Teología en el Instituto Pastoral del CELAM

La primera Recomendación de la XV Reunión Ordinaria del CELAM (Roma, nov. de 1974) manda estudiar el contenido del Sínodo de 1974, tanto en sus aspectos esenciales, como en sus aspectos más particulares, para la evangelización del Continente. También el Plan Global de Actividades del CELAM, para los años 1975-1978, prevee la organización de estudios sobre el material del Sínodo. Ya en el primer número de nuestra revista *Medellín* (pp. 6-35) hicimos un primer ensayo de estudio sobre uno de los grandes temas del Sínodo de los Obispos de 1974 y que es a la vez de trascendental importancia para nuestra acción pastoral latinoamericana: las relaciones entre evangelización y liberación. Otro tema, también muy importante para nosotros y que en el Sínodo afloraba con mucha frecuencia, es el de la Iglesia particular. Aunque fué uno de los siete temas propuestos al Papa por los miembros de la Secretaría General de Sínodo, la cuestión y discusión sobre la Iglesia particular no estaba, sin embargo, en el programa previamente determinado para el Sínodo de 1974, ni los "Lineamenta" (1973), ni el "Instrumentum Laboris" (1974) hacían la más mínima alusión a ella. Pero ya en las respuestas de las Conferencias Episcopales a estos dos documentos presinodales aparecía con cierta insistencia el problema de la "lengua en la evangelización", es decir, de la aculturación o, como prefieren los latinistas, de la inculturación. El tema general del Sínodo era la evangelización en el mundo de hoy. De la discusión sobre este tema surgió espontáneamente, en el Aula Sinodal, el tema de la Iglesia particular, como una exigencia fundamental en el mismo trabajo de evangelización.

Ya mucho antes del Sínodo y sobre todo durante los años del Concilio Vaticano II (1962-1965) y en la teología posterior al Concilio, el tema de la Iglesia local o particular era objeto de estudios y debates. Y como el Concilio ya nos había dado, en varios de sus documentos, preciosos elementos para una teología sobre la Iglesia particular¹, será muy útil estudiar primero estos elementos, para ver luego, sobre este telón de fondo, la discusión del Sínodo de los Obispos de 1974. Además durante el mismo Sínodo muchas veces se hacían referencias a esta doctrina del Concilio.

¹Sobre esta doctrina del Vaticano II, veáse mi libro *Eclesiología del Vaticano II*, Ediciones Paulinas, Bogotá 1974, pp. 99-127.

I. El Vaticano II y la Iglesia Particular

A. Cuestiones Terminológicas

Muchos Padres Sinodales de 1974 lamentaban la imprecisión, creada por ellos mismos, en la terminología sobre Iglesia "local" e Iglesia "particular". Era una herencia que habían recibido del mismo Concilio Vaticano II. Pues en los documentos del Concilio las expresiones "Iglesia particular" e "Iglesia local" son usadas en sentidos muy distintos:

1. El Decreto *Christus Dominus* usa sistemáticamente la expresión "Iglesia particular" para designar la Diócesis (y la relación oficial al n. 3 revelaba este propósito). También en otros documentos, como en la Constitución *Lumen Gentium* (nn. 23, 27, 45), en la Constitución *Sacrosanctum Concilium* (nn. 13, 111), en la Constitución *Gaudium et Spes* (n. 91) y en el Decreto *Ad Gentes* (nn. 19, 20, 32), la expresión "Iglesia particular" es usada en este sentido. El capítulo II de *Christus Dominus* lo enuncia formalmente en su mismo título: "De Episcopis quoad Ecclesias Particulares seu Dioeceses". También el capítulo III de *Ad Gentes* tiene este título: "De Ecclesiis Particularibus", entendiendo Diócesis.

2. En cambio el Decreto *Orientalium Ecclesiarum* tiene antes del n. 2 este título: "De Ecclesiis Particularibus seu Ritibus" y entiende por "Iglesia particular" un conjunto de Diócesis de un mismo Rito (Oriental). En este sentido la expresión es usada también por la Constitución *Lumen Gentium*, haciendo esta aclaración: "Dentro de la comunión eclesial existen legítimamente Iglesias particulares, que gozan de tradiciones propias, permaneciendo inmutable el Primado de la Cátedra de Pedro" (n. 13c); y siempre hablando de estas Iglesias particulares, dice más esta misma Constitución, en el n. 23d: "La divina providencia ha hecho que varias Iglesias fundadas en diversas regiones por los Apóstoles y sus sucesores, al correr de los tiempos, se hayan reunido en numerosos grupos estables, orgánicamente unidos, los cuales, quedando a salvo la unidad de la fé y la única constitución divina de la Iglesia universal, tienen una disciplina propia, unos ritos litúrgicos y un patrimonio teológico y espiritual propios".

3. La expresión "Iglesia local" es usada por la Constitución *Lumen Gentium* n. 23d como sinónima de "Iglesias patriarcales" que, "como madres de la fe, engendraron a otras como hijas y han quedado unidas con ellas hasta nuestros días con vínculos estrechísimos de caridad en la vida sacramental y en la mutua observancia de derechos y deberes. Esta variedad de *Iglesias locales*, tendiente a la unidad, manifiesta con mayor evidencia la catolicidad de la Iglesia indivisa". También el Decreto *Unitatis Redintegratio*, n. 14a, dice que "en Oriente hay muchas Iglesias particulares o locales florecientes, entre las que ocupan el primer lugar las Iglesias patriarcales". Estas Iglesias son llamadas también "Iglesias

Orientales”, sobre todo en el Decreto *Orientalium Ecclesiarum* (cf. nn. 1, 5, 6, 8, 9, 11, 12, 14, 16, 17, 19, 22, 24, 26) y en los Decretos *Ad Gentes* (n. 29) y *Presbyterorum Ordinis* (n. 16).

4. En este mismo sentido es usada también la expresión “Iglesia latina” como Iglesia particular en la Constitución *Lumen Gentium* (n. 29b), en la Constitución *Sacrossanctum Concilium* (n. 91b) y en el Decreto *Presbyterorum Ordinis* (n. 16c).

5. Pero la expresión “Iglesia local” es tomada también como sinónima de Diócesis en los Decretos *Ad Gentes* (n. 27a) y *Presbyterorum Ordinis* (nn. 6d, 11b).

6. En la Constitución *Lumen Gentium*, n. 26a, se enseña que la “Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones *locales* de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de *Iglesias*”. Y añade: “en estas comunidades (locales), aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica”. Aquí, pues, “Iglesia local” se identifica con la parroquia o comunidades todavía menores (comunidades de base).

Basta esto para concluir que el Concilio usa la expresión “Iglesia particular o local” en sentido bastante amplio o lato, esto es, para designar cinco unidades eclesiales muy distintas: Iglesia Latina, Patriarcado, (o Iglesias Orientales), Diócesis, Parroquia, Comunidad de base (con tal que en ésta se celebre la Eucaristía, pues sin la celebración eucarística no hay “Iglesia”). Y habría una sexta realidad eclesial que, por las mismas razones, podría ser llamada “Iglesia particular”: la Conferencia Episcopal, comparable bajo cierto aspecto con el Patriarcado (cf. LG 23, última frase).

Usar una palabra en sentido amplio o lato no es lo mismo que emplearla en sentido ambiguo. La principal razón para continuar usando (siguiendo en esto el ejemplo del Concilio) la expresión “Iglesia particular” en este sentido amplio es que todas estas seis unidades, por más distintas que sean entre sí, no son “Iglesia universal”; y eso es importante, pues suscita a la vez la idea de pertenencia a la Iglesia universal o a la una y única Iglesia de Cristo con todo lo que esto implica en materia de unidad visible en la comunión eclesial.

Es totalmente imposible no usar palabras en sentido lato. El mismo vocablo “Iglesia” solo puede usarse en sentido lato; y cuando lo queremos entender en un sentido más estricto, para evitar las ambigüedades, hay que añadirle algún adjetivo. En gramática es ésta la función principal de los adjetivos. Así también en el caso de la “Iglesia particular”: si no queremos entender esta expresión en sentido lato, la transformaremos inevitablemente en una expresión ambigua, causando gran confusión. Esta fué precisamente la perplejidad que muchos Padres Sinodales sintieron o manifestaron en el Sínodo de 1974. Pues no todo lo que

el Concilio Vaticano II afirma de las "Iglesias particulares o locales", o pide para ellas, vale sin más para todas estas seis realidades tan diferentes, aún cuando el mismo Concilio las designa con el mismo nombre. Lo que se dice de la Iglesia Latina (que es de hecho la casi totalidad del "corpus Ecclesiarum") no vale sin más para cada uno de los Patriarcados o Iglesias orientales (y fué el equívoco de no pocos Patriarcas o representantes de Iglesias orientales ya en el Concilio y también en el Sínodo); lo que se dice de los Patriarcados, no vale sin más para las Conferencias Episcopales, ni, mucho menos, para las Diócesis; y lo que se dice de las Diócesis, no vale sin más para las Parroquias, ni, mucho menos, para cada Comunidad eclesial de base en la que se celebra la Eucaristía. Si no se presta atención a este punto, nuestros deseos de crear "Iglesias particulares" acabarán en una total atomización pastoral, sin ninguna posibilidad de ponerles los límites necesarios: no sólo cada Conferencia Episcopal o cada Diócesis, sino cada Decanato o Parroquia y hasta cada Comunidad de base tendría en su favor las mismas razones pastorales (y no les faltaría para eso la necesaria "creatividad") para tener su liturgia propia, su disciplina, su teología y su catequesis peculiar. . .

Con estas observaciones o aclaraciones terminológicas no se quiere insinuar que ya no hay o no debería de haber "Iglesias particulares". Sería una conclusión totalmente opuesta a todo lo que ya hemos visto en los documentos del Vaticano II. El Concilio es claro y hasta enfático en afirmar el hecho de Iglesias particulares.

Y vale la pena ver más detenidamente la doctrina del Vaticano II sobre las Iglesias particulares. Esta doctrina es tan rica y los textos conciliares al respecto son tan numerosos que se hace difícil una cierta sistematización. Lo que a continuación se presenta no será más que un resumen.

B. Principios Doctrinales

1. *Inmanencia y trascendencia de la Iglesia.* Para captar bien el pensamiento del Concilio, parece conveniente tomar como punto de partida su doctrina sobre la inmanencia y trascendencia de la Iglesia:

Enseña el Concilio que la Iglesia, "debiendo difundirse en todo el mundo", entra en la historia de la humanidad, pero a la vez trasciende los tiempos y las fronteras de los pueblos: *in historiam hominum intrat, dum tamen simul tempora et fines populorum transcendit* (LG 9c). Tenemos aquí, en clásica formulación: la afirmación del principio de la inmanencia (*in historiam hominum intrat*), el de la trascendencia de la Iglesia (*tempora et fines populorum transcendit*) y la inseparabilidad de estos dos principios tan distintos (*tamen simul*).

El principio de la inmanencia exige de la Iglesia:

- a) Su encarnación en las situaciones humanas concretas. Aplicada a

la Iglesia, la palabra “encarnación”, hoy tan usada, no se encuentra en los documentos conciliares. Pero el Vaticano II la insinúa cuando dice que la Iglesia debe “entrar en la historia de los hombres” (LG 9c) así como Cristo “entró en la historia humana” (AG 3a); que la Iglesia debe sentirse verdaderamente solidaria con el género humano y su historia (GS 1), “insertarse en el género humano” (GS 11c). Avanzando juntamente con toda la humanidad, debe “experimentar la suerte terrena del mundo”, actuando como fermento y como alma de la sociedad humana (GS 40b). En el Decreto *Ad Gentes* (n. 10) el Concilio lo resume todo con esta rica formulación: “La Iglesia, para poder ofrecer a todos los hombre el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe insertarse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió”. Y aún más claramente el Concilio insinúa la terminología de la encarnación cuando manda que, “a semejanza de la economía de la Encarnación, las Iglesias jóvenes. . . asumen en admirable intercambio todas las riquezas de las naciones” (AG 22a)

b) Para poder cumplir su misión, “es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación (*modo unicuique generationi accommodato*), pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas” (GS 4a). Por eso, “desde el comienzo de su historia, la Iglesia aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio al nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios, en cuanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley fundamental de toda la evangelización. Porque así en todos los pueblos se hace posible expresar el mensaje cristiano de modo apropiado a cada uno de ellos y al mismo tiempo se fomenta un vivo intercambio entre la Iglesia y las diversas culturas” (GS 44b). Aquí tenemos, con un texto sorprendentemente fuerte, lo que el mismo Concilio llama *lex omnis evangelizationis*. El Sínodo de los Obispos de 1974, que tenía como tema central la evangelización, no fué capaz de crear un texto tan lleno y firme o de formular tan claramente la ley fundamental de toda la evangelización. Muchos Padres Sinodales suplicaron en 1974 lo que ya tenían en sus manos desde 1965. . .

c) Iglesia inmanente, encarnada, presente, insertada en los pueblos, significa que ella “no arrebató a pueblo alguno ningún bien temporal, sino al contrario, fomenta y asume todas las cualidades, riquezas y costumbres de los pueblos en cuanto son buenas, y asumiéndolas las purifica, las fortalece y las eleva” (LG 13b).

Así surgen las Iglesias particulares, a partir de la ley de la inmanencia.

En virtud del principio de la trascendencia . la Iglesia rebasa todos los límites de tiempo y lugar. Enviada a todos los pueblos, sin distinción de épocas y regiones, la Iglesia “no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a ninguna raza o nación, a ningún género particular de costumbres, a ningún modo de ser, antiguo o moderno. Fiel a su propia tradición y consciente a la vez de la universalidad de su misión, puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura” (GS 58c).

Atiéndase bien a la matizada y feliz enunciación de esta doctrina del Concilio: la Iglesia no sólo puede, sino que debe estar íntimamente ligada a las culturas particulares (lo exige su inmanencia y su deber de concretizarse históricamente en forma de Iglesias particulares). Pero esta encarnación en culturas no debe hacerse *exclusive et indissolubiliter*, es decir: no debe ser ni *exclusiva* de tal manera que no permita la pluralidad de formas; no debe ser *indisoluble* hasta el punto que no permita abandonar formas o culturas ya caducas o ultrapasadas: debe estar siempre abierta, lista y dispuesta a comenzar de nuevo su encarnación en formas nuevas.

Más concretamente y poniendo un ejemplo: la encarnación de la Iglesia en la cultura greco-romana fué ciertamente providencial y de gran éxito, resultando de ella una Iglesia particular, llamada Iglesia Latina. Pero, dado que esta Iglesia Latina era al mismo tiempo el centro visible de la unidad de la Iglesia Universal, podía dar (y dió) la impresión de ser la única expresión posible de la Iglesia. De hecho no lo es, ni debe ser. También para la Iglesia Latina, en cuanto tal y en cuanto Iglesia particular, vale el principio de la trascendencia, esto es: la Iglesia no está ligada a la cultura greco-romana ni de modo exclusivo ni de modo indisoluble. En otras palabras: la Iglesia Latina, en cuanto tal, puede desaparecer sin que esto afecte la perennidad o la sobrevivencia de la Iglesia tal como fué fundada por Cristo, que ciertamente no la fundó “latina”.

2. *La Iglesia particular como lugar de la Iglesia de Cristo*. Un segundo punto doctrinal de gran alcance para la teología de la Iglesia particular es la posición del Vaticano II sobre la Iglesia local como el lugar en el cual se concretiza la Iglesia de Cristo. Se puede decir que el *erminus a quo* de toda la actual discusión sobre la Iglesia particular es este cambio fundamental hecho por el mismo Vaticano II. Antes del Concilio, el Código de Derecho Canónico (que no daba una definición de Diócesis) reflejaba una mentalidad extendida en la Iglesia Latina según la cual la Diócesis era, o bien un beneficio, o bien una mera división administrativa de la Iglesia universal².

²Cf. Lamberto de ECHEVERRIA, *Cómo está organizada hoy la Iglesia*, PPC, Madrid 1974, p. 36.

Hoy, a partir del Concilio, ya no imaginamos a la Iglesia universal como una inmensa organización o sociedad perfecta, (sin, con eso, querer negarle el carácter de sociedad) con un poderoso centro hacia el cual convergen todas las comunidades o Iglesias particulares y del cual dependen en su vida o sobrevivencia. Con el Concilio Vaticano II vemos a la Iglesia universal como una gran "Communio Catholica" que, como tal, es una y única, sí, pero esta una y única Iglesia Católica existe en las Iglesias particulares y a partir de ellas: *in quibus (Ecclesiis particularibus) et ex quibus una et unica Ecclesia Catholica exstitit* (LG 23a). Así el Cuerpo Místico es el *Corpus Ecclesiarum* (LG 23 b).

Esta nueva perspectiva sobre la Iglesia particular recibe su más autorizada definición en el Decreto *Christus Dominus*, n 11a, que entiende la Diócesis como "una Iglesia particular, en que se encuentra y opera verdaderamente la Una Santa Católica y Apostólica Iglesia de Cristo": *In qua vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia*.

He aquí una definición de gran empuje teológico, rica en consecuencias doctrinales y prácticas.

Al enseñar en la *Lumen Gentium* que "la consagración episcopal, junto con el oficio de Santificar, confiere también los oficios de enseñar y de regir" (LG 21b, CD 3a), el Vaticano II nos liberó de un concepto predominantemente jurídico acerca del Obispo, según el cual él era un sacerdote que había recibido del Papa una jurisdicción especial como jefe de la Diócesis, una especie de gobernador y administrador que, en la medida en que hubiera recibido la jurisdicción, podía más o menos ejercer su función pastoral inmediata y ordinaria: todo cuanto tenía de poder era por merced de la Santa Sede, que podía disminuir o quitar del todo la jurisdicción benignamente concedida. Este tipo de Obispo era, en otras palabras y en la práctica, no un vicario de Cristo, sino un vicario del Papa, que parecía ser en realidad el único y verdadero sucesor de los Apóstoles y vicario de Cristo, al menos en las funciones de magisterio y de gobierno. El nuevo concepto que nos ha dado el Vaticano II es predominantemente sacramental: el Obispo es portador de un carisma, de un poder recibido directamente de Dios, mediante un sacramento, poder que, ciertamente, debe ser ejercido dentro de la comunión jerárquica (y por eso mismo puede y debe ser reglamentado jurídicamente) pero que vincula directamente a Cristo y, en el Colegio, a los Apóstoles, y transforma a su portador en vicario de Cristo y miembro de aquel Colegio "que sucede en el magisterio y en el régimen pastoral al Colegio Apostólico" y en el cual realmente el *Cuerpo Apostólico* perdura continuamente (LG 22b).

La diferencia es profunda y no puede dejar de tener repercusiones en la práctica. El concepto jurídico de Obispo, aparentemente reducido a una especie de vicario del Papa, le había hecho totalmente dependiente de Roma. Aún el 6-11-1963 (61ª Congregación General) Mons.

Fernando Gomes dos Santos, en nombre de 60 Obispos brasileños, podía objetar al proyecto entonces en discusión sobre los deberes pastorales de los Obispos, que su perspectiva ubicaba a los Obispos aún como meros vicarios no sólo del Papa, sino de las mismas Congregaciones Romanas, de las cuales dependían enteramente en las cosas más mínimas³.

Es evidente que, con tales premisas, una Iglesia particular no podía ser más que un simple puesto administrativo de un organismo central, con un mínimo de autonomía. Semejante concepto es hoy inconciliable con la nueva figura teológica del Obispo tal como emerge de los documentos conciliares⁴. Por eso durante la Sesión II (1963) del Concilio fueron bastante numerosas las intervenciones en el Aula Conciliar contra la praxis de “conceder benignamente” a los Obispos ciertas facultades, privilegios o indultos. Se observaba con toda razón que tales facultades o indultos no debían de ser “benignamente concedidos”, sino sencillamente restituidos, dado que los Obispos, por derecho divino y en virtud del mismo sacramento, ya tienen todos los poderes y derechos que necesitan para ejercer eficientemente y fructuosamente su oficio de pastores, maestros y sacerdotes⁵.

De hecho el mismo Vaticano II proclama que los Obispos son “vicarios de Cristo” (LG 17a) y añade muy realísticamente que “no deben considerarse como vicarios de los Romanos Pontífices” (LG 27b). Y después de enseñar que el Colegio Episcopal “es también sujeto a la suprema potestad sobre la Iglesia Universal” (LG 22b), el Concilio declara que, dentro de este Colegio, los Obispos, respetando fielmente el primado y preeminencia de su Cabeza, “gozan de potestad propia para bien de sus propios fieles, *incluso para bien de toda la Iglesia*”. Y explica que “esta potestad, que personalmente ejercen en nombre de Cristo, es propia, ordinaria e inmediata” y que “en virtud de esta potestad, los Obispos tienen el sagrado derecho, y ante Dios el deber, de legislar sobre sus súbditos, de juzgarlos y de regular todo cuanto pertenece a la organización del culto y del apostolado” (LG 27a).

Todo esto, dicho diez años después, sobre todo para uno que escuchó las reclamaciones de los Obispos en el Aula Sinodal de 1974, suena como muy nuevo y sorprendentemente abierto a las necesidades y exigencias de las Iglesias particulares. En otras palabras: los Obispos

³ Cf. Boaventura KLOPPENBURG, O.F.M. *Concilio Vaticano II*, Editora Vozes, Petrópolis 1963, vol. III p. 236.

⁴ Sobre la nueva figura teológica del Obispo cf. Boaventura KLOPPENBURG, O.F.M. *Eclesiología del Vaticano II*, Ediciones Paulinas, Bogotá 1974, pp. 159-189.

⁵ Véase, por ejemplo, las intervenciones del Cardenal Ritter en la 62^a Congregación general (7-11-1963), de Mons. Fernando Gomes dos Santos, con otros 60 Obispos del Brasil, en la 61^a Congregación General (6-11-1963) y de muchos otros, en el vol. III, pp. 235-237 y 249 de la ya citada obra *Concilio Vaticano II*.

de 1974 todavía hablaban como los de 1964, como si no hubiera acontecido el Vaticano II. . .

3. *Pluralismo en la unidad.* También la doctrina del Vaticano II sobre el pluralismo en la unidad es de importancia para la teología de las Iglesias particulares. El Concilio proclama la gran conveniencia y hasta la necesidad del pluralismo en teología, liturgia, espiritualidad y disciplina. Sería cansador reproducir aquí textos como los de LG 13c, LG 23d, UR 4g, UR 17b, OE 2, OE 5a y GS 92b. En estos pasajes el Vaticano II enseña claramente:

a) La unidad visible de la Iglesia admite, desea y aún exige el pluralismo (variedades, particularidades, diversidades con los campos mencionados). Unidad no significa uniformidad. *Varietas in Ecclesia nedum eiusdem noceat unitati, eam potius declarat* (OE 2);

b) la catolicidad, la apostolicidad y la misión de la Iglesia exigen el pluralismo (Cf. LG 23b, UR 4g, 16, 17b);

c) este pluralismo se manifiesta en la diversidad de ritos propios (pluralismo litúrgico), en la enunciación teológica de la verdad revelada (pluralismo teológico), en las varias formas de la vida espiritual y de disciplina (pluralismo disciplinar);

d) bien entendido, tal pluralismo o variedad “no perjudica a la unidad, sino que está a su servicio” (cf. LG 13c), “lejos de ir contra la unidad, la manifiesta” (OE 2), “manifiesta con mayor evidencia la catolicidad de la Iglesia indivisa” (LC 23d), “pertenece a la plena catolicidad y apostolicidad de la Iglesia” (UR 17b), “contribuye al más exacto cumplimiento de la misión de la Iglesia” (UR 16).

Si todo esto debe ser tomado en cuenta y debe ser válido, entonces la una y única Iglesia de Cristo tomará aspectos muy variados y multi-formes. La acción apostólica y misionera ya no querrá llevar a todos los pueblos la “Iglesia Latina” (es decir: *un modo* posible y occidental de encarnar el Evangelio), sino simplemente el Evangelio que, como fermento, sal, luz y vida nueva, ha de penetrar en los pueblos, “encarnarse” en ellos y transformarlos. Todos, pues, “deben expresar esta vida nueva en el ambiente de la sociedad y de la cultura patria, según las tradiciones de su nación. Tienen que conocer esta cultura, sanearla y conservarla, desarrollarla según las nuevas condiciones y, finalmente, perfeccionarla en Cristo, para que la fe cristiana y la vida de la Iglesia no sean extrañas a la sociedad en que viven, sino que empiecen a penetrarla y transformarla” (AG 21c).

Cuando afirmamos que la Iglesia de Cristo, como Pueblo de Dios de la Nueva Alianza, es “católica”, entendemos precisamente esto: que ella debe ser signo e instrumento de unidad, esperanza y salvación para todos los pueblos en su inmensa variedad de usos y costumbres, civilizaciones y culturas, lenguas y dotes de espíritu, ritos y tradiciones, bienes temporales y espirituales, modos de pensar y de obrar. Más de una vez

se ha levantado contra la Iglesia la grave acusación de no haber sabido respetar las particularidades características de los pueblos que evangelizaba. Hasta se llegó a hablar de un cierto colonialismo espiritual por parte de la Iglesia. Es ésta sobre todo la mayor dificultad sentida en las Misiones. Durante el Concilio Vaticano II, que contaba con la presencia de cerca de 800 Obispos misioneros, surgió muchas veces este problema y en varios documentos conciliares se percibe la existencia de esta constante preocupación. Vale la pena recoger y meditar los pasajes principales del Vaticano II sobre este asunto: LG 13b, 17; GS 42c, 42e; SC 37; AG 9b, 18b, 22a; NA 2b.

En síntesis y usando solamente palabras y expresiones del Concilio contenidas en estos textos, el Vaticano II nos garantiza lo siguiente: La Iglesia nada quita, nada rechaza, sino que considera con atención, con gran respeto, examina con benevolencia, reconoce, conserva intacto, fomenta, cultiva, desarrolla, purifica, sana, refuerza, eleva, asume en la vida cristiana, admite a veces en la liturgia, perfecciona y consume en Cristo: todo lo que no está indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, todo lo bueno, justo, santo, amable, bello que hay, ya sea en el íntimo del hombre, en el corazón, en la mente, en las dotes del espíritu, ya sea en las capacidades, en las riquezas, en el bien temporal, en los bienes espirituales, en los valores socio-culturales, ya sea en las costumbres, en las culturas, en los ritos, en las tradiciones ascéticas y contemplativas, en las artes, en las instituciones, en los modos de obrar de los pueblos, de las naciones, de las religiones. Pues todos esos “preciosos elementos religiosos y humanos” (GS 92d) son preparación para el Evangelio (LG 16), pedagogía hacia el Dios verdadero (AG 3a), presencia secreta de Dios (AG 9b), semilla oculta del Verbo (AG 11b), destello de la verdad que a todos ilumina (NA 2b).

Para conseguir esta encarnación de la Iglesia en una determinada región, el Vaticano II establece lo siguiente: “En todo territorio socio-cultural grande promuévase aquella consideración teológica que someta a nueva investigación, a la luz de la Tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en la Sagrada Escritura y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así se verá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos; y de qué forma pueden compaginarse las costumbres, los modos de vivir y el orden social con la moral manifestada por la divina revelación. Con ello se abrirán los caminos para una más profunda adaptación en todo el ámbito de la vida cristiana. Con este modo de proceder se evitará toda apariencia de sincretismo y de falso particularismo, se acomodará la vida cristiana a la índole y al carácter de cada cultura, y se incorporarán a la unidad católica las tradiciones particulares, con las cualidades propias de cada familia de pueblos ilustrados con la luz del Evangelio” (AG 22b).

4. *Unidad en la comunión.* El Vaticano II es, sin embargo, muy firme en sostener también la unidad y unicidad de la Iglesia. Esta doctrina sobre la “una y única Iglesia de Cristo” es importante como criterio para los límites necesarios en el pluralismo y en la autonomía de las Iglesias particulares. En San Pedro y sus sucesores tenemos el “principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad de fe y comunión” (LG 18b) o de la unidad tanto de los Obispos como de la multitud de los fieles (LG 23a). La misma doctrina sobre la “índole colegial” (LG 22a), la “unión colegial” (LG 23a), el “afecto colegial” (LG 23d) o la “colegialidad” de los Obispos supone “mutuas relaciones de cada Obispo con las Iglesias particulares y con la Iglesia universal” (LG 23a).

En efecto, si es cierto que la Iglesia particular es una célula viva en la cual está presente y obra el misterio de la vida del único cuerpo de la Iglesia, de tal manera que cada una de estas células debe llamarse con derecho y simplemente “ecclesia”, es muy cierto también que estas células no se bastan a sí mismas, ni son autónomas: son esencialmente parte de un todo y deben mantenerse abiertas a la comunión vital con las demás células. “Cada Obispo representa a su Iglesia y todos juntos con el Papa representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad” (LG 23a). Por eso “todos los Obispos deben promover y defender la unidad de la fe y la disciplina común de toda la Iglesia, instruir a los fieles en el amor a todo el Cuerpo místico de Cristo. . . , promover toda actividad que sea común a toda la Iglesia, particularmente en orden a la dilatación de la fe y a la difusión de la luz de la verdad plena entre todos los hombres” (LG 23b). Más: “Todos los Obispos, en cuanto se lo permita el desempeño de su propio oficio, están obligados a colaborar mutuamente y con el sucesor de Pedro, a quién particularmente le ha sido confiado el oficio excelso de propagar el nombre cristiano. Por lo cual deben ayudar con todas sus fuerzas a las misiones, ya sea enviando operarios para la mies, ya sea con la ayuda espiritual y material; bien directamente por sí mismos, bien estimulando la ardiente cooperación de los fieles. Procuren, pues, finalmente, los Obispos, según el venerable ejemplo de la antigüedad, prestar con agrado una fraterna ayuda a las otras Iglesias, especialmente a las más vecinas y a las más pobres, dentro de esta universal sociedad de la caridad” (LG 23c).

Es aquí donde se inserta la nueva institución, oficializada y codificada por el Concilio (CD nn. 37–38), de la *Conferencia Episcopal*, que es también una forma de Iglesia particular, en ciertos aspectos comparable con las tradicionales y muy antiguas Iglesias patriarcales (cf. LG 23d). La Conferencia Episcopal es quizás el lugar en el que más claramente se concretiza el necesario “afecto colegial” de los Obispos y de sus Iglesias particulares. La Conferencia Episcopal no es sólo una expresión de caridad y ayuda mutua, sino una exigencia ontológica y jurídica de la misma condición episcopal. Se dice “ontológica”, porque el Obispo, como miembro del Colegio Episcopal, tiene poder propio “incluso en

bien de toda la Iglesia” (LG 22b) y cada Obispo debe tener aquella solicitud por la Iglesia universal que la institución y el precepto de Cristo exigen (LG 23b). Observa el Concilio (CD 36 y LG 22a) que desde los primeros siglos de la Iglesia los Obispos que estaban al frente de Iglesias particulares, movidos por la comunión de fraterna caridad y por el celo de la misión universal confiada a los Apóstoles, aunaron sus fuerzas y voluntades, para promover el bien común y el de las Iglesias particulares. Con este fin, ya desde entonces, se organizaron los Sínodos, los Concilios provinciales y, finalmente, los Concilios plenarios, en los que los Obispos establecieron normas comunes para varias Iglesias, que debían observarse en la enseñanza de las verdades de la fe y en la ordenación de la disciplina eclesiástica. Declara también el Concilio que en nuestros días debe cobrar nuevo vigor este tipo de organización entre varias Iglesias particulares, “según las circunstancias de los tiempos”, para que de esta manera se provea más adecuada y eficazmente al incremento de la fe y al mantenimiento de la disciplina. Es en este contexto y con esta finalidad que el Vaticano II pasa a hablar de las Conferencias Episcopales, diciendo: “Este sacrosanto Concilio piensa que conviene en gran manera que en toda la tierra los Obispos de la misma nación o región, reuniéndose en fechas determinadas a fin de comunicarse las luces de la prudencia y experiencia, deliberen entre sí y formen una santa conspiración de fuerzas para el bien común de las Iglesias” (CD 37a).

La Iglesia es una; y esta unidad le es esencial. Pero unidad no es sin más sinónimo de comunión: Puede haber unidad sin comunión. La sociología demuestra que hay entre los hombres diversos tipos posibles de cohesión o unidad: en la familia, en el equipo, en la aldea, en la escuela, en la multitud, en el concejo municipal, en el ejército. El dominio y el arbitrio, la diplomacia y la política, la maniobra y la astucia, el fanatismo y la pasión, la ley y las instituciones son capaces de crear situaciones de unidad. Pero ésta no es ni debe ser la unidad que buscamos en la Iglesia. Debemos subrayar fuertemente que la forma de unidad en la Iglesia es la comunión: *unitas communionis*, repite el Vaticano II, la unidad de la comunión (LG 15, 18b); o *communio in unitate*, comunión en la unidad (UR 2d). El Espíritu Santo “unifica a la Iglesia en comunión” (LG 4); El es el *principium unitatis in communione* (cf. LG 13a). La gran *Communio Catholica* (OE 4) es el conjunto armonioso de las *Communiones* locales o particulares, de acuerdo siempre con las exigencias de una unidad “in communione”. La necesaria y difícil armonía interna y externa entre las Comuniones locales será más el resultado de la acción del Espíritu Santo, *principium unitatis in communione*, que de las leyes, instituciones o personas visibles. San Pedro (y sus sucesores) es el principio y fundamento *visible* de la unidad en la fe y en la comunión; “visible” en el sentido de que es el signo e instrumento o el sacramento de la acción invisible pero real del

Espíritu Santo, “quién, siendo uno solo en la Cabeza y en los miembros, de tal modo vivifica todo el cuerpo, lo une y lo mueve, que su oficio pudo ser comparado por los Santos Padres con la función que ejerce el principio de la vida o el alma en el cuerpo humano” (LG 7f).

II. El Sínodo de 1974 y las Iglesias Particulares

1. *Situaciones y Problemas*

Aunque en el Sínodo de 1974 algunos Obispos hablaban como si ya no tuviesen en sus manos los documentos conciliares con elementos tan pujantes para una teología de la Iglesia particular, otros, principalmente en los grupos lingüísticos llamados “Círculos”, suponiendo la doctrina y las decisiones conciliares, manifestaron el vivo deseo de continuar en la línea comenzada por el Concilio, para reforzar la propia responsabilidad, la labor de adaptación en el campo litúrgico, catequético, teológico, pastoral y disciplinar⁶ e insistieron en que se llevaran a la práctica las disposiciones del Concilio, para que las Iglesias jóvenes pudieran salvar y fomentar los valores inherentes a las antiguas culturas de sus países⁷. De un modo general se podría observar que la cuestión de las Iglesias particulares era propuesta más por los representantes de Africa (sobre todo éstos y muy vivamente), Asia y América Latina (éstos con mucha moderación). Los de Europa, del así llamado “mundo occidental”, pareciera que ni siquiera sentían el problema y esto, quizás, simplemente por el hecho de que la Iglesia en Europa ya es “europea”, ya es local, encarnada, occidental. Y esto de tal modo que un representante de España, el Cardenal Enrique y Tarancón, podía decir: “El catolicismo hasta tal punto se encarnó en las costumbres del pueblo y en la estructura nacional que muchos se consideran católicos por el mero hecho de ser españoles”. Pero esto indica también un posible peligro de un exagerado proceso de adaptación, en el cual el Cristianismo puede perder su misma identidad específica, identificándose con la cultura y haciéndose folklórico. . . El relator oficial de la situación europea, Mons. Roger Etcheagaray, Presidente del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa, refiriéndose al hombre europeo, “maestro de la sospecha y de la desconfianza”, amonestaba severamente: “La Iglesia, si no es capaz de decir a este hombre algo más de lo que él es capaz de aprender por sí solo, se encontrará pronto en situación de no tener nada que decirle”. Serían los malos efectos de una desmedida acomodación al hombre.

Los representantes africanos y asiáticos, en cambio, puestos delante de la grave tarea de la evangelización de sus pueblos, entre los cuales la

⁶ Así, por ejemplo, el Grupo francés C, en la I Parte.

⁷ El grupo italiano, I Parte.

Iglesia es todavía una insignificante minoría, presentaban una serie de problemas que urgían una “indigenización” de la Iglesia en sus continentes:

— Tanto en Asia como en Africa las antiguas religiones se renuevan. A veces la mayor parte de la población las acepta y los mismos Gobiernos las protegen en algunos países. Con frecuencia forman parte de la identidad nacional. Y bajo la influencia de la independencia se sienten impulsadas a renovarse⁸.

— Surgen muchos valores nuevos, como la “negritud”⁹. La mayor preocupación de las naciones que han conseguido su independencia consiste en la búsqueda de su autenticidad y en el descubrimiento de su identidad.

— Los africanos de hoy tienen conciencia de su cultura y tradición religiosa y desean volver a los usos religiosos de sus antepasados¹⁰, incluso parte de los cristianos vuelven a las prácticas ancestrales.

— En estas regiones el Cristianismo aparece como una religión importada¹¹ o extranjera¹², identificada con la cultura occidental¹³. Y en este momento de descolonización se condena a la Iglesia como aliada del colonialismo¹⁴ o como una de las columnas del dominio colonial¹⁵. Mons. André Anguilé, Arzobispo de Libreville (Gabón), denunciaba la cultura importada como uno de los mayores obstáculos y las jóvenes generaciones africanas la rechazan fuertemente.

— La pregunta fundamental que en cualquier acción pastoral surge espontáneamente es: ¿Cómo hacer más inteligible al hombre de hoy o de un determinado contexto cultural el mensaje cristiano? ¿Cómo hacer una adecuada “traducción” del mensaje evangélico? ¿Cómo arraigar o encarnar el Evangelio en pueblos tan distintos? O, según una palabra que hizo época en los días del Sínodo, máxime por parte de los africanos, ¿cómo “indigenizar” la Iglesia? ¹⁶ ¿cómo conseguir no una “transplantatio” sino una “implantatio” de la Iglesia? ¹⁷.

⁸Cf. la relación conclusiva del debate de la I Parte, hecha por el Cardenal Cordeiro.

⁹Cf. la intervención de Mons. Hyacinthe Thaindoum, Arzobispo de Dakar, Senegal.

¹⁰Cf. la relación sobre Africa, de Mons. Sangu.

¹¹Cf. la intervención de Mons. Joachim Ruhua, Obispo de Ruyigi, Rwanda Burrundi.

¹²Cf. la relación del Cardenal Cordeiro sobre Asia, la Intervención del Cardenal Parecattil, Arzobispo de Ernakulam, India y la de Mons. Anguilé, Arzobispo de Libreville, Gabón.

¹³Mons. Joseph Kuo, de China.

¹⁴Así el Cardenal Parecattil, Mons. Thiandoum y el Cardenal Malula.

¹⁵Cardenal Malula, Arzobispo de Kinshasa, Zaire.

¹⁶Según las intervenciones de Mons. Jean Zoa, Arzobispo de Yaoundé, Camerún, que habló dos veces sobre esto y la Relación conclusiva del Cardenal Cordeiro.

¹⁷Cardenal Justinus Darmojuwono, Arzobispo de Semarang, Indonesia.

—El mismo Vaticano II ya había suscitado el deseo de una mayor identidad de las Iglesias particulares según las formas posibles de “pluriformidad”¹⁸. Más claramente que antes, se ve ahora qué negativo es querer aplicar los criterios, las estructuras, etc. del mundo occidental a las Iglesias locales, en ambientes totalmente diversos. Con frecuencia uno se pregunta si el “centro”, que es Roma, es capaz de entender, valorar y sobre todo de tomar las últimas decisiones en los problemas, especialmente pastorales, de las Iglesias de diversa cultura. También en la formación de los sacerdotes locales puede cuestionarse si es en verdad necesario aplicar todas las normas seguidas en Occidente¹⁹.

Fué a partir de todo esto que en el Sínodo se impuso la discusión sobre las Iglesias particulares o locales. Pero tan confuso parecía a algunos el panorama, que tres grupos pidieron a la Comisión Teológica Internacional estudiar a fondo y explicar la doctrina acerca de la Iglesia particular o local de iluminar los problemas teológicos implicados, teniendo en cuenta también lo que se ha dicho en este Sínodo.

Hasta la misma terminología les parecía imprecisa: tres grupos, el inglés A y el francés A y B, deseaban conservar la expresión “Iglesia particular” en sentido lato; pero el grupo hispano—portugués B, insistía en restringir la expresión para las Diócesis. A este sentido también el Cardenal Baggio. Prefecto de la S. Consagración para los Obispos, hizo circular discretamente entre los Padres Sinodales una nota que sugería identificar la Iglesia particular únicamente con las Diócesis. Es más bien cuestión de convenir en la terminología, con tal que no se haga con la oculta intención de negar la posible formación o creación de organismos eclesiales más amplios, marcados y condicionados por cierta homogeneidad de condiciones sociales, culturales, políticas, económicas, etc. y que piden un estilo propio de anunciar y vivir el Evangelio, con el fin de hacer más vital y más eficaz la implantación de la fe cristiana en las nuevas Iglesias. El grupo inglés A entendía por Iglesia particular “toda comunidad eclesial constituida bajo uno o más Obispos y provista de signos y medios adecuados para la propia vida”. Así también al grupo francés B le parecía preferible no limitar el término “Iglesia particular” a una Diócesis, sino reservarlo “para toda Iglesia que actúa en medio de una comunidad humana particular. en comunión con todas las demás Iglesias particulares que constituyen la Iglesia universal”.

2. Normas y Principios

Tanto en las intervenciones individuales como en los grupos hubo frecuentes alusiones a ciertos principios de la teología de la Iglesia particular, pero sin ahondar en ellos:

¹⁸Cf. las conclusiones del Grupo alemán, II Parte.

¹⁹Cf. la intervención del Cardenal Darmojuwono.

—el concepto de Iglesia universal como comunión de las Iglesias locales²⁰; o, como explicaba el Cardenal Cordeiro en su relación sobre Asia, “la Iglesia local no es sólo una parte de la Iglesia universal, sino la verdadera realización de toda la Iglesia de Cristo en un lugar;

—la necesidad de un pluralismo en las expresiones (liturgia, disciplina, patrimonio espiritual y en cierto grado también en la teología y en la catequesis)²¹;

—la necesidad de buscar la fisonomía propia de cada Iglesia particular, su identidad interna y externa y su vocación específica;

—el principio de subsidiariedad;

—la inmutabilidad del contenido de la fe;

—la existencia de valores evangélicos superiores a todas las culturas²²;

—la necesidad de la comunión de las Iglesias particulares entre sí y con la Santa Sede; este punto fué aclarado bellamente por el grupo francés C: “Cuanto más se difunde el pluralismo tanto más necesario es reforzar en lo esencial los vínculos con las demás Iglesias, con el Papa y con la Santa Sede”; o, según la feliz fórmula de Pablo VI a los Padres Sinodales en la Pontificia Universidad de Propaganda Fide (20-10-1974): “La convergencia hacia la unidad será tanto más vigorosa y necesaria, cuanto más sea la expansión hacia la catolicidad; un doble movimiento, si se me permite el parangón, de diástole y de sístole, caracterizará cada vez más la circulación de la vida en el Cuerpo místico de Cristo”;

—la necesidad de apertura a la universalidad de la Iglesia y la solicitud y el empeño de todas la Iglesias particulares por la evangelización del mundo entero²³.

Muchos, como era de esperar, insistían en el principio de la encarnación de la Iglesia en las realidades humanas al modo del Verbo encarnado que asumió la naturaleza del hombre, excepto el pecado. Este principio fué más profundamente explicado por el grupo hispano-portugués B (I parte), aclarando que esta encarnación consiste en: animar y asumir los auténticos valores de las culturas, en sí mismas relativas, cambiantes y dinámicas; en fermentar con la levadura evangélica el pensamiento y la vida de los pueblos; en suscitar la reflexión sobre los principios inmutables de la Revolución para que, aplicados a las concretas situaciones, se enriquezca verdaderamente la teología; en investigar los elementos propios que se pueden incorporar a la liturgia; y en una legítima pluralidad de la legislación, guardando siempre la necesaria

²⁰ Cf. la relación conclusiva del Cardenal Cordeiro.

²¹ Cf. las conclusiones del Grupo inglés C, II Parte.

²² Cf. las conclusiones del Grupo hispano-portugués B, I Parte.

²³ Particularmente rica sobre eso fué una de las intervenciones del Padre Arrupe, S. J.

unidad con la Cátedra de Pedro, como lo quiere Cristo.

“*Indigenización* de la Iglesia” fué ciertamente la expresión más fuerte del Sínodo de 1974. La usaron principalmente los Obispos africanos y también el Cardenal Cordeiro en su relación conclusiva de la primera parte del debate sinodal. Mons. Jean Zoa, Arzobispo de Yaoundé (Camerun), ya al final del Sínodo, en una intervención notable, explicó a los Padres Sinodales como en Africa entienden ahora esta “*indigenización*”. Aclaró que en el proceso de implantación de la Iglesia hay que distinguir tres momentos:

1o. El de la *adaptación*: llega al misionero extranjero, que debe conocer y respetar la tradición de aquellos a quienes va a anunciar el Mensaje evangélico. Adapta la Iglesia y sus leyes a las costumbres africanas (danzas folklóricas durante los oficios, utilización de sus instrumentos, introducción de símbolos más adaptados). Es más bien una adaptación visible y externa.

2o. El de la *asimilación* por parte del africano individualmente: es un proceso más íntimo, más profundo, para comprender el Mensaje a partir de las categorías y representaciones africanas. El Mensaje impregna su ser personal, lo asimila y lo hace suyo.

3o. El de la *indigenización*: el grupo o la comunidad eclesial africana se esfuerza para rededir, re-formular el Mensaje según su comprensión, su genio, sus categorías, sus símbolos, su cultura, su temperamento.

Informó luego Mons. Zoa que las Iglesias de Africa ya no hablan de adaptación. Según ellos, hoy los cristianos africanos tienen la tarea, en la comunión con Pedro y en la solidaridad con las otras Iglesias, de expresar su fe en africano. Se trata de re-inventar, de re-engendrar, en la fidelidad al Evangelio, a la Tradición y al Magisterio, sus Iglesias locales. Mons. James Sangu, Obispo de Mbeya (Tanzania), en su relación general y oficial sobre Africa informaba: “Los africanos quieren ver el cristianismo revestido de cultura africana”.

En este mismo sentido habló también Mons. Antonio Maanicus, Obispo de Bangassou, República Centrafricana, quien recordaba que San Pablo no impuso a los convertidos del paganismo todas las prescripciones de la Iglesia de Jerusalén (ejemplo: la distinción entre alimentos puros e impuros, ni la supresión de la esclavitud). Lo que los africanos piden es que sean ayudados seriamente, sin rechazar a priori su cultura y costumbres en nombre de tradiciones que vienen de otro contexto socio-cultural y de las cuales no hay seguridad que sean esenciales a la pureza del Evangelio.

En la segunda parte de la discusión sinodal el grupo inglés A volvió al tema e intentó hacer un resumen de los elementos comunes y específicos de la Iglesia particular: “La Iglesia local se hace una con la Iglesia universal y con la Cátedra de Pedro, tiene el mismo Espíritu, participa de la misma vida sacramental, acepta al mismo Señor, la misma fe y el

mismo bautismo. Pero esta Iglesia toma carne de su pueblo. Por eso debe ser nativa e indígena; venera las costumbres antiguas y las tradiciones de los pueblos; habla la lengua de la región; se viste como los nativos; expresa verdades eternas con imágenes del pueblo”.

3. *Deseos y Pedidos*

En este ambiente y contexto fueron numerosos los deseos y pedidos formulados por los grupos lingüísticos, llamados Círculos:

1o. que sea plenamente reconocida la personalidad y la identidad de las Iglesias particulares²⁴;

2o. que la Santa Sede intervenga en los problemas generales y no en los particulares. En estos últimos los Pastores locales pueden ser jueces más competentes²⁵;

3o. que la Santa Sede estimule el celo y las iniciativas de las Iglesias locales y que desempeñe así su función fomentando la comunión en la fe²⁶;

4o. que se aplique seriamente el principio de subsidiariedad²⁷;

5o. que se reconozca a los Obispos el ejercicio íntegro de su poder ordinario, propio e inmediato, recurriendo a las reservas del poder sólo en casos de absoluta necesidad²⁸;

6o. que los Dicasterios romanos se atengan más al principio claramente enunciado por el Concilio sobre el derecho de los Obispos al ejercicio pleno de su potestad, exceptuados los casos reservados al Papa por el bien de la Iglesia universal²⁹;

7o. que sean más amplias y detalladas las consultas de los Representantes Pontificios en orden a la elección de los Obispos³⁰;

8o. que se reconozca al Episcopado local el derecho a estimular la formación de una teología verdaderamente adaptada a la cultura africano, asiática, etc.³¹;

9o. que haya mayor libertad de adaptación y de creación en el campo litúrgico y disciplinar (por ejemplo para establecer nuevos ministerios, en el modo de nombrar Obispos, etc.), salvando siempre la unidad en las cosas necesarias y esenciales³²;

10o. que las Iglesias particulares presten atención a la repercusión

²⁴ Los Grupos francés C, II Parte y alemán, II Parte.

²⁵ El Grupo francés C, I Parte.

²⁶ El Grupo francés C, I Parte.

²⁷ Los Grupos inglés A, I Parte, Inglés C, II Parte.

²⁸ Los Grupos francés B, I Parte; inglés A I Parte; francés B, II Parte; francés C, II Parte.

²⁹ El Grupo francés C, II Parte.

³⁰ El Grupo francés C, II Parte.

³¹ Los Grupos francés B, I Parte e italiano, I Parte.

³² Los Grupos francés A, I Parte; francés B, II Parte; inglés B, I Parte.

que sus actitudes y sus iniciativas puedan tener en las Iglesias más próximas³³;

11o. que haya mayor intercambio de información, para que cada Iglesia conozca más exactamente lo que hacen las demás³⁴.

En su discurso de clausura (26-10-1974) el Papa Pablo VI reaccionó pronta y firmemente contra algunos de estos puntos. "No seríamos objetivos -decía- si no señaláramos que algunos puntos de los debates necesitan ser puntualizados". Y aclaraba: "No todos los elementos que han surgido se pueden mantener: algunos de ellos, aunque subrayados con razón, han de ser relativizados en algunos aspectos, por su misma naturaleza; otros, sobre todo los que los *circuli minores* han puesto de relieve en su trabajo, deben ser mejor delimitados, matizados, completados, profundizados". Pablo VI tomó entonces como primer punto el de las relaciones entre las Iglesias particulares y la Sede Apostólica. "Nos alegramos sinceramente de la creciente vitalidad de las Iglesias particulares y también de su voluntad, cada vez más manifiesta, de asumir todas sus propias responsabilidades". Llamó a esto "aspecto esencial de la realidad eclesial". Pero insistía: "Deseamos que se evite cuidadosamente que la profundización de este aspecto esencial de la realidad eclesial perjudique de algún modo la solidez de la *communio* con las otras Iglesias particulares y con el Sucesor de Pedro". Insistía en que la función del Sucesor de Pedro "no puede quedar reducida solamente a circunstancias extraordinarias". Declaraba con cierta solemnidad que "el Sucesor de Pedro es y sigue siendo el Pastor ordinario de todas las ovejas, de todo el cuerpo". Refiriéndose a la necesidad de encontrar una más plena expresión de la fe que corresponda a las condiciones de las razas, sociedades y culturas, el Papa decía que "ciertamente ésta es una exigencia muy necesaria para la autenticidad y eficiencia de la evangelización; sin embargo, no sería seguro, ni exento de peligros, hablar de tantas y tan diferentes teologías, como continentes y culturas hay. Pues el contenido de la fe o es católico o ya no es tal".

No era por cierto la intención de Pablo VI decir en esta materia la última palabra. Teológicamente hablando, hay que reconocer que el asunto de las relaciones entre las Iglesias particulares y el Sucesor de Pedro todavía no parece estar bien aclarado. El punto neurálgico está en esta afirmación del Papa: la función del Sucesor de Pedro no puede quedar reducida a circunstancias extraordinarias; él es el Pastor ordinario de todos los fieles del mundo entero.

Por un lado tenemos el deseo pastoral de los Obispos de que Roma (es decir: el Sucesor de Pedro) reconozca de hecho el poder ordinario, propio e inmediato, proclamado por el Concilio Vaticano II (LG 22b,

³³El Grupo francés C, II Parte.

³⁴El Grupo francés C, II Parte.

27; CD 8a) y que, por consiguiente, intervenga en las Iglesias particulares sólo en casos de absoluta necesidad o en los casos reservados por el Papa para el bien de la Iglesia universal (es decir: en casos extraordinarios); por otro lado tenemos la firme declaración de Pablo VI de que las intervenciones del Sucesor de Pedro no pueden ser reducidas solamente a circunstancias extraordinarias, por que él es el Pastor ordinario de todos los fieles.

Callejón sin salida?

Es cierto que el Papa tiene sobre todos y cada uno de los fieles un poder jurisdiccional "ordinario": así lo declaró solemnemente el Concilio Vaticano I (Dz 1827). Y "poder jurisdiccional ordinario" significaba en el Vaticano I: poder anexo al mismo oficio primacial, como elemento constitutivo esencial. No es, pues, un poder delegado por el Colegio Episcopal o por el conjunto de todos los fieles de Cristo; tampoco es solo extraordinario, pues no depende de ningún factor extraño a la persona del Romano Pontífice, ni está rigurosamente restringido a casos extraordinarios. Puede, pues el Sumo Pontífice intervenir jurisdiccionalmente, sin preguntar a nadie, en cualquier momento y en cualquier lugar. También el Vaticano II es claro en este punto doctrinal y Pablo VI en su discurso de clausura del Sínodo citaba esta frase de *Lumen Gentium* n. 22b: "El Romano Pontífice tiene sobre toda la Iglesia, en virtud de su cargo, es decir, como Vicario de Cristo y Pastor de toda la Iglesia, plena, suprema y universal potestad, que puede siempre ejercer libremente".

Pero es igualmente cierto que "los Obispos rigen, como vicarios y legados de Cristo, las Iglesias particulares que les han sido encomendadas... Esta potestad, que personalmente ejercen en nombre de Cristo, es propia, ordinaria e inmediata, aunque su ejercicio esté regulado en definitiva por la suprema autoridad de la Iglesia y pueda ser limitada con miras a la utilidad de la Iglesia o de los fieles" (LG 27a). Esta última añadidura debe ser entendida como un necesario freno indicado por el Concilio para evitar posibles excesos de particularismos centrífugos y no como afirmación que prácticamente invalidaría lo anteriormente dicho.

Sobre el modo de coordinar estas dos jurisdicciones, pontificia y episcopal, cuando la ejercen sobre los mismos súbditos, el texto oficial y definitivo del Vaticano I no dice una palabra. Pero la historia de los debates indica cuál era entonces el pensamiento de la mayoría de los Padres y lo que ellos no tuvieron intención de definir³⁵. El término "ordinario" quiere referirse al "extraordinario" da Tamburini y Eybel: "extraordinario" en el sentido de "no ordinario", con valor negativo y exclusivo. Unánimemente, la minoría con nitidez y vigor, la mayoría

³⁵ Sobre esto Gustavo THILS ha hecho investigaciones en *Primaute Pontificale et Prerogatives Episcopales*, "Potestas Ordinaria" au Concile du Vatican, Louvain 1961.

con confianza en la moderación de la Santa Sede, los Padres del Vaticano I rechazaban la idea de que el Pontífice Romano podría intervenir en las Diócesis *ordinarie*, para el gobierno cotidiano y habitual. El Papa no tiene poder ordinario *habitual* (que es propio y exclusivo de los Obispos). En las discusiones del Vaticano I se dijo que el Papa no puede intervenir en las Diócesis *arbitrarie*, ni *importune*, ni *regulariter*, ni *ultramodum*, sino sólo cuando está en juego la *salus*, la *unitas*, cuando la intervención se impone debido a la *necessitas Ecclesiae* a la *evidens utilitas*.

Por eso el Vaticano II enseña que a los Obispos “se les confía *plenamente* el oficio pastoral, o sea el cuidado *habitual* y *cotidiano* de sus ovejas” (LG 27b). Esta *habitualis et cotidiana cura* pastoral de los fieles en las Iglesias particulares no hace parte del poder jurisdiccional ordinario del Sucesor de Pedro. Bajo ese aspecto y en este campo de lo cotidiano y habitual, sus intervenciones son y deben ser extraordinarias, es decir: no ordinarias en el sentido de comunes; pero serán siempre ordinarias (y nunca extraordinarias) en el sentido del Vaticano I, es decir: como parte constitutiva del mismo oficio primacial. Pues es bueno no olvidar lo que decía Mons. Benelli, Sustituto de la Secretaría del Estado, en una notable ponencia sobre las relaciones entre la Sede de Pedro y las Iglesias locales³⁶: “poder de jurisdicción” no es lo mismo que “centralización del poder”. Mons. Benelli aclaraba: “Una cosa es el poder de jurisdicción real, efectivo; otra cosa es la centralización del poder. La primera es de derecho divino; la segunda es el efecto de circunstancias humanas. La primera es una virtud fecunda en bienes; la segunda es objetivamente una anomalía”.

Sobre el modo como coordinar concretamente las dos jurisdicciones, la pontificia y la episcopal, hubo muchas otras discusiones en la Comisión Teológica, responsable de la redacción de la Constitución *Lumen Gentium*, que acabó con este acto de fe y confianza: “El Espíritu Santo consolida sin cesar su estructura orgánica y su concordia” (LG 22b). También para el Sucesor de Pedro vale la amonestación que el Concilio hace a los Obispos: que usen su autoridad y sacra potestad “únicamente para edificar a su grey en la verdad y en la santidad” (LG 27a)³⁷.

4. Peligros y Tentaciones

Los Padres Sinodales tenían también conciencia de los peligros y

³⁶Cf. el texto completo de esta ponencia en *La Documentación Catholique* No. 1644, de 16-12-1973, columnas 1070-1081.

³⁷Sobre el principio de la edificación (y no de dominio), cf. B. KLOPPENBURG, *Eclesiología del Vaticano II*, Ediciones Paulinas, Bogotá 1974, pp. 147 s.

tentaciones inherentes a los esfuerzos por una mayor identidad y personalidad de las Iglesias particulares. En sus intervenciones o relaciones señalaron los siguientes peligros:

1o. *Falsificación del concepto de Iglesia universal.* Fué sobre todo el Cardenal Bensch, Obispo de Berlín, quien, en una intervención bastante violenta, llamó la atención sobre el peligro de transformar la Iglesia en una especie de UNO, "United Nations Organization", en un "Congressus Ecclesiarum particularium", en un "World Council of Churches", un Consejo Mundial de las Iglesias. La Declaración *Mysterium Ecclesiae*, de 24-6-1973, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, "sobre la doctrina católica acerca de la Iglesia para defenderla de algunos errores actuales", dedicaba su primer número a esta unicidad de la Iglesia de Cristo y terminaba con esta severa afirmación: "Por lo cual no pueden los fieles imaginarse la Iglesia de Cristo, como si no fuera más que una suma —ciertamente dividida, aunque en algún sentido una— de Iglesias y de comunidades eclesiales".

Debemos reconocer honradamente que el principio, varias veces afirmado antes, sobre la Iglesia local como el lugar en el cual se realiza la Iglesia de Cristo, podría llevarnos a esta falsa conclusión. Para evitar esta conclusión no necesitamos negar la premisa mayor (afirmada también por el Vaticano II, como hemos visto), pero debemos entenderla bien, con todas sus necesarias limitaciones. Y aquí tendríamos que volver a la ardua cuestión de las relaciones de las Iglesias particulares con la Iglesia universal y, más concretamente, con el Sucesor de Pedro como "principio y fundamento visible de unidad así de los Obispos como de la multitud de los fieles" (LG 23a). Es decir, lo que llamamos hoy "función petrina"³⁸ en la Iglesia es, según nuestro concepto católico, un elemento constitutivo esencial de la Iglesia tal como Cristo la quiso. Cuando el Vaticano II enseñó que la una y única Iglesia de Cristo, establecida y organizada en este mundo como una sociedad, "subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el Sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él" (LG 8b), tenía la intención de declarar que la Iglesia una y única, como Cristo la quiso, de hecho existe históricamente y como tal es conocible; y que su forma existencial concreta es precisamente la Iglesia tal como está siendo dirigida por el Sucesor de Pedro en comunión con los Obispos. Por eso tiene mucha

³⁸Sobre el Primado del Papa o la "función petrina" en las Iglesias la Comisión mixta luterano-católica de los Estados Unidos publicó en marzo de 1974 un documento de gran interés ecuménico. Véase el documento en *Origins* NC documentary service, March 14, 1974. Estudiando el Papado como ministerio destinado a mantener la unidad de la Iglesia, los luteranos tuvieron una conciencia cada vez más viva de la necesidad de un ministerio capaz de mantener esta unidad y garantizar la misión universal de la Iglesia. En documento a parte, los luteranos aclaran a sus Iglesias que "es voluntad de Dios que la Iglesia tenga los medios necesarios para promover la unidad" (n. 42).

razón la mencionada Instrucción *Mysterium Ecclesiae* cuando añade: "Y en ningún modo los fieles son libres de afirmar que la Iglesia de Cristo hoy no existe ya verdaderamente en ninguna parte, de tal manera que se la debe considerar como una meta a la cual han de tender todas las Iglesias y comunidades.

Cuando, pues, afirmamos con el Concilio que "en la Iglesia particular se encuentra y opera verdaderamente la Una Santa Católica y Apostólica Iglesia de Cristo" (CD 11a), debemos entenderlo siempre y necesariamente en estrecho vínculo de comunión con las otras Iglesias particulares y con el Sucesor de Pedro. Sin esta comunión, la Iglesia particular sería substancialmente infiel a la voluntad del Señor. Es necesario tomar en serio el dogma del Vaticano I sobre el primado del Romano Pontífice, que tiene sobre toda la Iglesia un verdadero primado de jurisdicción y no sólo de honor, de inspección, de dirección o de presidencia (cf. Dz 1831). El Papa no es el Presidente de un Consejo Mundial de las Iglesias Particulares. Su tarea es otra: "Apacienta mis ovejas" (Jn 21,17).

2o. *Actitud centrífuga*. Es un poco la consecuencia de la tentación anterior. Varios Círculos denunciaban los peligros de una autonomía excesiva. En su relación conclusiva de la II Parte de las discusiones decía el Cardenal Wojtyła: Mientras el mundo tiende más y más a la unidad, no debemos fomentar en la Iglesia las fuerzas centrífugas hasta tal punto que se oscurezca la unidad de la misma Iglesia. El Cardenal Bensch veía en la tendencia hacia una mayor autonomía, una actitud anticontralista, con matiz antirromano, asociada a veces al anticolonialismo. Hablaba de la experiencia del Segundo Mundo (el socialista), en el cual los mismos Estados, con el fin de debilitar a la Iglesia, favorecen o imponen la nacionalización de las Iglesias, hasta la escisión. Por eso se notaba en los representantes del Segundo Mundo una actitud más bien reticente y temerosa con todo lo que se relacionaba con las Iglesias locales: eran los que más firmemente afirmaban la necesidad de la comunión universal con el Sucesor de Pedro. El Cardenal Bensch pensaba que este mismo peligro existe también fuera del Segundo Mundo, en todo el mundo secularizado actual; y que la autonomía de las Iglesias particulares llevaría al suicidio de la Iglesia. La actitud antirromana es capaz de hacernos ciegos, hasta el punto de no ver la situación objetiva. Por eso el grupo francés C subraya este pensamiento: cuanto más se hace efectiva la autonomía de las Iglesias locales, tanto más firmes deben ser los vínculos de comunión. La convergencia hacia la unidad será tanto más necesaria, cuanto más fuertemente se afirmen los derechos de la catolicidad. No solo debemos mantener cierta unidad de la Iglesia, sino que en la situación actual debemos fomentarla.

3o. *Pluralismo discrepante*. En la relación conclusiva sobre la II parte del debate sinodal, el Cardenal Wojtyła informaba que, según muchos Padres Sinodales, existe en la Iglesia de hoy una "confusa mul-

tiformidad en el obrar” y una “discrepante y aún contradictoria multiformidad en la enseñanza”: lo cual causa escándalo entre los fieles y disminuye la credibilidad de la Iglesia. Tendríamos que ocupar páginas enteras si quisiéramos recoger todo lo que se dijo en el Sínodo sobre el pluralismo. Durante los días del Sínodo la Comisión Teológica Internacional publicó en un volumen de 250 páginas (en la edición italiana) los resultados de sus estudios sobre el pluralismo: “Unidad de fe y pluralismo teológico”. Posteriormente, el Secretario General de esta Comisión, Mons. Philippe Delhaye, publicó un artículo sobre “aspectos actuales del problema del pluralismo en la Iglesia”³⁹. Mons. Delhaye demuestra cómo la palabra “pluralismo” es hoy un vocábulo ambiguo, al menos desde 1970, pudiendo significar “pluralismo de cohesión” y “pluralismo de división”; y que sería mejor volver a la terminología del Vaticano II, que usaba otras palabras, como “diversidad”, “particularidad”, “multiplicidad”, “peculiaridad”, etc. Hay un pluralismo bueno, centrípeto, el de la cohesión o concordia, que insiste en las diversidades en la vida de la Iglesia y de los cristianos, pero conserva la convicción de que la Revelación cristiana es la misma para todos y en todas las épocas y que la Iglesia es una y única. A esto se opone el pluralismo centrífugo de la discordia o división, capaz de llevar a la herejía y a la escisión.

4o. *Infidelidad a la integridad de la fe.* También este peligro fué señalado por el Cardenal Wojtyla en la relación citada con la que resumía las discusiones de la parte teológica del Sínodo. Cuando hablamos de la necesidad de adaptación, existe el peligro de perder la integridad de la fe. Numerosos Padres sinodales lamentaban que algunas verdades de fe, que ya no agradan a los hombres, simplemente se dejan de enseñar; y daban ejemplos: la necesidad de llevar la cruz, la inseguridad de la salvación, la necesidad de la Iglesia, la obligatoriedad de normas de moral, el olvido del “misterio de la iniquidad” actuando en el mundo.

5o. *Excesos en la adaptación.* El Verbo asumió la naturaleza del hombre, “excepto el pecado”. Así también la Iglesia, encarnándose en los pueblos, no puede adaptarse a lo que es malo, pecaminoso, indisolublemente vinculado a supersticiones y errores. Varias intervenciones en el Sínodo, recogidas igualmente por la relación conclusiva, insistían en la necesidad de ruptura respecto a convencimientos y costumbres del pasado que son inconciliables con la “novedad” del Evangelio: hay necesidad de una verdadera “conversión” al Evangelio, lo que supone a veces dolorosas rupturas con una mentalidad anterior. Una actitud demasiado generosa y complaciente de adaptación e indigenización nos podría hacer sucumbir en la tentación de no ser suficientemente enérgicos, como lo fueron los Apóstoles, en esta exigencia fundamental de conversión o cambio profundo de mentalidad (la “metánoia” del Evangelio). Es cierto que hay en las religiones elementos que pueden servir

³⁹Cf. *L'Osservatore Romano*, edición española de 16-2-1975.

de puntos de arranque para la evangelización y exigen una continuidad del Evangelio en relación con convicciones previas de los oyentes; pero no todo puede continuar, si no queremos perder la fuerza propia, la originalidad y la novedad específica del Mensaje Cristiano. Hoy muchos buscan la "semilla del Verbo" en las religiones no cristianas, pero no son capaces de encontrar a Cristo viviente y actuante en la misma Iglesia. Muchos Obispos de Asia y Africa insistían en la presencia y acción del Espíritu Santo también en los no bautizados y en las mismas religiones no cristianas. Pero hay también el peligro de exagerar esta presencia del Espíritu Santo, hasta el punto de decir, por ejemplo, con Mons. Peter Jatau, Arzobispo coadjutor de Kaduna (Nigeria), que las religiones africanas son "erróneamente definidas como paganas". Todo sería "anónimamente cristiano". Mons. Philippe Delhaye llamaba recientemente la atención sobre la diferencia entre la invitación de Cristo llamando a todos los hombres a su reino y la respuesta dada por cada hombre mediante la aceptación del Evangelio y la fidelidad a la gracia, con todo lo que esto implica en materia de cambio, conversión y ruptura. Y decía que hoy bastantes defensores de la teoría del "cristianismo anónimo" no hacen caso de esta diferencia, hasta el punto de que poco les importa la fe explícita, la fiel adhesión a la Iglesia y la activa vida sacramental y litúrgica. Desde el momento en que uno es hombre "de buena voluntad", es cristiano sin saberlo; sería inútil molestarle predicándole el Evangelio con sus exigencias de pensamiento y de vida. . . .

6o. *Nacionalismo exagerado.* La exaltación nacionalista de los elementos diferenciadores de cada pueblo puede transformarse en obstáculo serio para su evangelización, recalca el Cardenal González Martín, Arzobispo de Toledo. También Mons. Emmanuel Nsubuga, Arzobispo de Kampala (Uganda), denunciaba vigorosamente el peligro de un exagerado nacionalismo, principalmente en la actual situación de búsqueda de independencia política y cultural en los países africanos recién descolonizados y en el descubrimiento de su identidad. El mismo Mons. Zoa, Arzobispo de Youndé (Camerún), ardoroso defensor de la "indigenización", veía un obstáculo en la actitud no científica de muchos africanos frente a las fuerzas del cosmos, cuando atribuyen todo a Dios o a los espíritus y sucumben a ideas fatalistas. Y el Cardenal Bensch recordaba que la historia enseña que la Iglesia local excesivamente inserta y adaptada a la cultura y demasiado separada de la Iglesia universal, fué casi siempre víctima de los poderes políticos e incapaz de resistir a las presiones y exigencias regionales. Hoy que cobran actualidad los valores culturales de los pueblos y que van desapareciendo gradualmente los vestigios de occidentalización, es preciso no perder la cabeza y no creer que todas las tradiciones ancestrales son positivas y aceptables. Entre nosotros en América Latina existe el peligro de contemplar los grupos indígenas con puros criterios folklóricos, juzgando que su originalidad debe ser preservada a cualquier costo, mirándolos sólo como

objetos interesantes para estudio antropológico, o como piezas curiosas para adornar el museo de la humanidad. También los indios son pueblos vivientes, llamados a ofrecer su aporte creativo a toda la humanidad, pero en comunión progresiva con otros grupos humanos y en una asimilación cada día más plena de todo el Mensaje evangélico.

7o. *Atomización pastoral.* Mons. Aloysio Lorscheider, Presidente de la Conferencia Episcopal brasileña, en su "Panorama" inicial, preguntaba: Cómo mantener las opciones pluralistas en sus justos límites? También el Cardenal González Martín insistía: ¿Qué Obispos de una región o nación determinarán la indigenización de la Iglesia? El Cardenal Brandão Vilela, Arzobispo de Bahía (Brasil), denunciaba formalmente el peligro de una "atomización del mensaje evangélico". Pero fué sobre todo el Cardenal Bensch el que puso el dedo en la llaga: Si las Diócesis o las Conferencias Episcopales insisten mucho en la formación de una liturgia, disciplina, catequesis, etc. propias, por qué el párroco o el vicario foráneo no podría pedir lo mismo? Podrían aducir las mismas razones pastorales, y tampoco les faltaría la necesaria creatividad. Si la situación ambiental se transforma en criterio y norma para la evangelización, en el futuro ya no será posible imponerle los necesarios límites.

Este es el aporte que el Sínodo de los Obispos de 1974 nos ha dado para nuestra teología de la Iglesia local o particular. Si a esto añadimos la contribución conciliar (primera parte de este estudio), tendremos todos los elementos necesarios para una buena, sana y católica reflexión sobre un tema tan importante para la actual situación de la Iglesia de Cristo en medio del hombre del siglo XX, desgarrado por la "planetización" y el "aislamiento", que tiene por un lado la tendencia hacia una "aldea planetaria" (McLuhan) y por otro la sensación de aislamiento, de falta de raíces y de solidaridad, con la tendencia de valorar las diferencias locales. Pues uno de los signos de los tiempos actuales señalados por el Concilio es éste: "Las relaciones humanas se multiplican sin cesar y al mismo tiempo la propia socialización crea nuevas relaciones, sin que ello promueva siempre, sin embargo, el adecuado proceso de maduración de la persona y las relaciones auténticamente humanas o la personalización" (GS 6e). La Iglesia, presente entre el juego dialéctico de la socialización y de la personalización, de la planetización y del aislamiento, de fuerzas centrípetas y centrífugas, siente el deber de ser a la vez siempre más una (Iglesia universal) y más diversificada (Iglesias particulares) y, como tan admirablemente lo imaginaba el Papa Pablo VI en su discurso ya citado a los Padres Sinodales, un doble movimiento, de diástole y de sístole, caracterizará cada vez más la circulación de la vida en el Cuerpo místico de Cristo.