


ESTUDIOS

**A la búsqueda de una “completa definición de sí misma”
Identidad eclesial y reforma de la Iglesia en el Vaticano II**

CARLOS SCHICKENDANTZ

*Centro Teológico Manuel
Larraín Universidad Alberto Hurtado
cschickend@uahurtado.cl*

 <https://orcid.org/0000-0003-3897-80>

Resumen: El Vaticano II fue un gran acontecimiento de discernimiento acerca de cómo vivir la gran tradición cristiana que se remonta a Jesús de Nazaret en las nuevas condiciones culturales de la humanidad. En ese contexto de *aggiornamento* la asamblea conciliar afrontó la cuestión acerca de la identidad de la Iglesia Católica. En 2014 se inició la publicación en lengua italiana de un nuevo comentario a todo el Concilio. El proyecto evidencia cuánto se ha progresado en estas décadas en su comprensión gracias a las investigaciones históricas y a los estudios sistemático-hermenéuticos. El análisis de la fase previa al Vaticano II y el estudio de la recepción posterior ofrecen una perspectiva amplia, muy útil para la evaluación de los procesos de cambio vividos. Colaboran también a la reflexión acerca del camino que la Iglesia y, en ella, todas las identidades reformuladas, están llamadas a recorrer en la actualidad.

Palabras clave: ecclesia semper reformanda, aggiornamento, perennis reformatio, Commentario ai documenti del Vaticano II.

Abstract: Vatican II was a great event of discernment about how to live the great Christian tradition, that goes back to Jesus of Nazareth, but now in a new cultural setting. In this context of *aggiornamento*, the Conciliar Assembly faced the question of the identity of the Catholic Church. In 2014, the publication of a new Italian Commentary on the Council began. The project shows how much progress has been made in these decades in the understanding of the Council through historical research and systematic-hermeneutic approaches. The analysis of the pre-Vatican II phase and the study of the following reception, offer a broad perspective, and have been useful for evaluating the changing processes that happened. It also contributes to the reflection on the path that the Church and all the reformulated ecclesial identities are called to follow today.

Keywords: ecclesia semper reformanda, aggiornamento, perennis reformatio, Commentario ai documenti del Vaticano II.

INTRODUCCIÓN¹

En situaciones socio-culturales complejas el sentido de la orientación en el que la Iglesia y los creyentes deben moverse deviene un conocimiento clave. El Vaticano II fue, en su núcleo, un gran acontecimiento de discernimiento acerca de cómo vivir la gran tradición cristiana que se remonta a Jesús de Nazaret en las nuevas condiciones culturales de la humanidad. En ese contexto histórico y hermenéutico de *aggiornamento* la asamblea conciliar afrontó la cuestión central acerca de la identidad de la Iglesia Católica. Con todas sus limitaciones, que deben ser claramente reconocidas, puede decirse que, en cierto sentido, el catolicismo no tiene disponible hoy una brújula mejor que la que representa el Vaticano II. Naturalmente, ese gran discernimiento concretado en la década del 60 necesita ser re-producido por cada generación en comunión con los orígenes –apostolicidad– y en íntima comunicación con las iglesias distribuidas por el mundo –catolicidad– en las más diversas situaciones culturales.

En 2014 se dio inicio a la publicación de un nuevo comentario a todos los documentos del Concilio Vaticano II en lengua italiana. La edición general está a cargo de Serena Noceti y Roberto Repole y cuenta con la participación de más de 30 especialistas, en su gran mayoría pertenecientes a ese espacio lingüístico. Están previstos nueve volúmenes, siete han sido publicados ya al mes de mayo de 2020. Se trata de una obra apreciable, sea por su objetivo, sea también por su calidad, al menos muy evidente en varios de los textos ya ofrecidos. Pareciera que, de momento, se trata de una obra no acogida suficientemente en la bibliografía teológica internacional. La presente contribución colabora también a su conocimiento y recepción, particularmente de varias de sus ideas centrales con ocasión de los diversos temas a que se aluden. El proyecto italiano evidencia cuánto se ha progresado en estas décadas en la comprensión del Concilio gracias a las investigaciones históricas y a los estudios sistemático-hermenéuticos.

Este tipo de trabajos, además, al analizar la fase previa al Vaticano II y también la recepción posterior colaboran a la adquisición de una mirada histórica global de mediano plazo que es muy útil para el discernimiento de los acontecimientos, en especial, de los importantes procesos de cambio a los que se refieren en este artículo. Permite, además, indivi-

¹ Este texto se enmarca en el proyecto de investigación Fondecyt N° 1190556.

duar mejor el camino a recorrer en el hoy y en perspectiva de futuro. La introducción de la idea de cambio en el Concilio, el concepto “formal” de reforma que se formula y la eclesiología que la pone en acto en el marco de la búsqueda de una “completa definición de sí misma” es el hilo conductor de esta contribución. Se trata de una transformación de gran alcance que, por una parte, re-sitúa la comunidad eclesial frente a todas las alteridades y, por otra, e inseparablemente, reformula todas las identidades al interior de la comunidad eclesial.

1. UN CONCEPTO FORMAL DE REFORMA EN EL VATICANO II

Una frase de Angelo Maffei evidencia un aspecto de la situación en la época del Concilio:

El Vaticano II, antes de proponer e introducir reformas concretas de la Iglesia, ha llevado a cabo una operación que no se daba en absoluto por descontada, aceptando integrar *la idea de reforma* en su reflexión sobre la Iglesia².

El ambiente de censura o sospecha previo al Vaticano II explica por qué el propio Concilio tuvo que andar con cautela. En sus dieciseis documentos finales utiliza la palabra *reformatio* aplicada a la Iglesia solo en *Unitatis redintegratio* 4 y 6. John O'Malley advierte que, a principios de los años sesenta, dicha afirmación representó una declaración audaz y así fue reconocida en ese momento. “La reforma no era realmente aplicable a la Iglesia Católica”; la expresión del documento, “*perennis reformatio*”, sonaba más protestante que católica, puesto que parecía ser una paráfrasis del principio *ecclesia semper reformanda*. En este sentido, el Concilio, de hecho, privilegia el uso de otras palabras, ante todo, la de “renovación” (*renovatio*), término que aparece más de 60 veces, la mayoría de ellas para indicar cambios en la vida o en la práctica de la Iglesia, es decir, para indicar algún aspecto de la reforma de la Iglesia³. Es verdad que renovación y *aggiornamento* eran términos más fácilmente

² A. MAFFEIS, “*Ecclesia semper reformanda*. Las lecciones de la historia y el significado ecuménico”, en A. SPADARO, C. M. GALLI (ed.), *La reforma y las reformas en la Iglesia* (Sal Terrae, Maliaño 2016) 157-172, 163.

³ Cf. J. O'MALLEY, “The Hermeneutic of Reform. A Historical Analysis”, *Theological Studies* 73 (2012) 517-546, 520-521.

aceptables; a diferencia de reforma, ellos “sugieren la mejora de algo que ya funciona de modo satisfactorio”⁴.

1.1. *Aggiornamento*

Las frases iniciales del primer documento que aprobó el Concilio, la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, *Sacrosanctum concilium*, está repleta de palabras que indican cambio, comenzando por la misma *mutatio*. Aunque las traducciones puedan variar, el sentido de las palabras latinas, cada una de ellas, indudablemente tiene que ver con la idea de cambio: *augere, accommodare, mutationes, nostra aetas, instaurare* (SC 1)⁵. En ese marco conceptual la idea de *aggiornamento* ocupa un lugar peculiar. Aparece ya caracterizada en los primeros renglones de *Sacrosanctum concilium* cuando describe la tarea de “adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio” (*ad nostrae aetatis necessitates melius accommodare*). Constituye, además, como es sabido, una palabra clave en el vocabulario del papa Juan en relación a la obra conciliar.

Si bien concilios anteriores, por ejemplo, el Laterano IV (1215), acudieron a términos equivalentes a *aggiornamento* para los cambios que proponían, rara vez los utilizaron. Por el contrario, en el Vaticano II el *aggiornamento* afecta prácticamente a todos los documentos conciliares. Indudablemente, esta omnipresencia de la idea “revela una nueva mentalidad en la que la acomodación a las circunstancias asume un papel mucho más preponderante... Lo que es peculiar del Vaticano II es el alcance dado a la actualización y la admisión de ella como un principio amplio y no como una rara excepción”⁶. La evaluación hecha por John O’Malley es significativa: “En la amplitud de sus aplicaciones y en la profundidad de sus implicaciones, el *aggiornamento* fue una revolución en la historia de la idea de reforma”⁷. En palabras de Michael Bredeck: “La característica teológica original del *aggiornamento* es la conexión mutua entre referencia temporal y profundización de la fe”⁸.

⁴ J. O’MALLEY, “La reforma en la vida de la Iglesia. El concilio de Trento y el Vaticano II”, en A. SPADARO, C. M. GALLI, *La reforma y las reformas*, 97-120, 109.

⁵ Cf. J. O’MALLEY, “The Hermeneutic of Reform”, 537.

⁶ J. O’MALLEY, “The Hermeneutic of Reform”, 537.

⁷ J. O’MALLEY, “Reform, Historical Consciousness, and Vatican II’s *Aggiornamento*”, *Theological Studies* 72 (1971) 573-601, 576.

⁸ M. BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento: Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation* (Schöningh, Paderborn

Más allá de la terminología exacta, puede advertirse que a los inicios del trabajo conciliar esta idea y forma de proceder ya tenía, en algunos casos, una formulación precisa. Un texto extremadamente lúcido es una carta a Juan XXIII del 11 de septiembre de 1962, un mes antes del inicio del Concilio, de los influyentes cardenales J. Frings, J. Döpfner, F. König, L. Suenens, B. Alfrink y P. E. Léger. Evalúan allí la documentación que ingresaba al Vaticano II. Con referencias a expresiones del mismo papa, la carta formula el principio metodológico que debía guiar los trabajos: “la renovación de la doctrina y de las instituciones mediante un retorno a las fuentes más auténticas y una atención acogedora a las realidades de nuestro tiempo”. Se trata, argumentan los autores, “de la orientación profunda que propiamente Vuestra Santidad ha querido darle al próximo Concilio”. Allí están contenidas las dos “normas” de una auténtica renovación eclesial, que posteriormente suelen condensarse en las palabras *ressourcement* y *aggiornamento*. La palabra “adaptar”, como sustantivo o verbo, es la más usada en la carta para describir la tarea de atención al propio tiempo, “a la capacidad receptiva de los sujetos” destinatarios, a las “necesidades actuales de un mundo multiforme”. A la luz de este criterio los autores expresan sus “esperanzas” y, sobre todo, sus “inquietudes” por los trabajos de la “etapa pre-conciliar”⁹.

1.2. “*Perennis reformatio*” (UR 6)

El texto de *Unitatis redintegratio* 6 es el número clave en el cual se utiliza la expresión *reformatio*, indudablemente como sinónimo de *renovatio*¹⁰. El objetivo de dicho proceso está breve y claramente descrito:

2007) 28: “Es precisamente en esta conexión que se expresa el enfoque misionero original del Vaticano II que, según Juan XXIII, debía desarrollar una ‘comprensión más profunda de la fe’ y mediante la lectura de los ‘signos de los tiempos’ mostrar la relevancia de la fe para el mundo de hoy. Esta combinación de profundización de la fe y referencia al tiempo forma el núcleo misionero del *aggiornamento* en tanto criterio básico hermenéutico”. En el análisis de C. THEOBALD “la última palabra del Concilio sobre el problema hermenéutico” es el texto de AG 22, además de la importancia de la formulación en GS 44; implica más que una adaptación o acomodación que representaría “una cierta exterioridad o una relación instrumental entre verdad y contexto histórico”. Cf. *La réception du concile Vatican II. 1. Accéder à la source* (Cerf, Paris 2009) 314.

⁹ Cf. *Acta Synodalia*, VI, 1, 53-62.

¹⁰ Sobre la terminología, sus matices y su sustancial concordancia, cf. P. DE MEY, “Church Renewal and Reform in the Documents of Vatican II. History, Theology, Terminology”, *The Jurist* 71, 2 (2011) 369-400.

“consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad a su vocación”. El fundamento, por su parte, reside en la concepción de una “Iglesia peregrina” que, “en cuanto institución humana y terrena, tiene siempre necesidad” de dicha renovación. Los ámbitos de tal reforma se presentan en tres dimensiones: “costumbres”, “disciplina eclesiástica” y “el modo de exponer la doctrina”.

La frase que indica la falencia que hace necesaria la reforma posee una “formulación suave” (*si... minus accurate servata fuerint*)¹¹. La expresión “*perennis reformatio*”, por su parte, proviene de un discurso de Pablo VI a la curia romana del 23 de setiembre de 1963. El adjetivo *perennis* indica, indudablemente, que la distancia entre la vocación divina de la Iglesia y su respuesta humana “no es un hecho accidental y transitorio ligado a algunos momentos infelices de la historia cristiana, sino una exigencia estructural” a la cual la Iglesia debe responder¹².

Algunos ejemplos de los ámbitos de la vida de la Iglesia necesitados de renovación son nombrados en el segundo párrafo: “el movimiento bíblico y litúrgico, la predicación de la palabra de Dios y la catequesis, el apostolado de los seglares, las nuevas formas de vida religiosa, la espiritualidad del matrimonio, la doctrina y la actividad de la Iglesia en el campo social” (UR 6). La intención allí, como lo muestra el debate conciliar, no era ofrecer un listado completo de asuntos, sino referir a algunos procesos ya en desarrollo sobre “temas juzgados como más maduros”¹³. Son solo ejemplos “como prendas y augurios que felizmente presagian los futuros progresos del ecumenismo” (UR 6).

Una observación de Maffei merece destacarse. En estos párrafos no solo está afirmada la legitimidad de la idea de reforma, sino que con la definición amplia de los ámbitos en la que ella debe actuarse, dicha reforma posee, necesariamente, un “carácter estructural”. Este aspecto, “representa una de las novedades más significativas de la enseñanza con-

¹¹ B.-J. HILBERATH, “Theologischer Kommentar zum Dekret Über den Ökumenismus. *Unitatis Redintegratio*”, en P. HÜNERMANN, B.-J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 3* (Herder, Freiburg i.Br. 2005) 66-223, 136.

¹² Cf. A. MAFFEIS, “*Unitatis redintegratio*. Introduzione e commento”, en J.-P. LIEGGI, A. MAFFEIS, S. PARENTI, *Commentario ai documenti del Vaticano II. 3. Orientalium Ecclesiarum. Unitatis redintegratio* (Edizioni Dehoniane, Bologna 2019) 161-414, 305.

¹³ A. MAFFEIS, “*Unitatis redintegratio*. Introduzione e commento”, 311.

ciliar en relación a visiones que tendían a secuestrar la reforma en el ámbito de la vida del creyente singular y de la búsqueda de la santidad a la cual todo fiel está llamado”¹⁴. Con este valioso texto conciliar se ha adquirido un “concepto formal”, tiene razón Maffei, pero es necesario explicitar una eclesiología para llenar de contenido la tarea de la reforma.

2. *ECCLESIA, QUOD DICIS DE TE IPSA?* – “UNA COMPLETA DEFINICIÓN DE SÍ MISMA”

Las frases programáticas de Pablo VI al iniciar el segundo período conciliar, el 29 de setiembre de 1963, son elocuentes al respecto: “Ante todo, no hay duda que la Iglesia desea, más aún está forzada por la necesidad y el deber de dar finalmente una completa definición de sí misma”¹⁵. La idea de “definir de manera más completa el concepto de Iglesia” aparece repetidamente en el discurso y deja a la luz la complejidad y amplitud de la tarea: la cuestión de la identidad. Se trata de la tarea de reformular la propia autocomprensión, no solo de uno u otro aspecto particular de la institución, sino de su realidad total y, a la luz de la finalidad pastoral de Juan XXIII allí también recordada, reflexionar acerca de sus tareas y responsabilidades en el nuevo contexto cultural. ¡El objetivo no podía ser formulado de una manera más ambiciosa! “*Notio Ecclesiae plenius definienda*”. Ello implica, por una parte, una reubicación de la Iglesia católica de cara a todas las alteridades: personas, iglesias y comunidades cristianas, religiones, sociedades políticas y culturas, “el mundo actual” (“*mundo huius temporis*”) y, por otra, una redefinición de todas las identidades al interior de la comunión eclesial.

3. REPOSICIONAMIENTO DE LA IGLESIA CATÓLICA DE CARA A TODAS LAS ALTERIDADES

3.1. *En el marco de la historia del Dios trinitario y encarnado con toda la humanidad*

El reposicionamiento identitario no hay que situarlo primera o exclusivamente de cara a los sujetos y culturas humanas. Como se ha mostrado bien en muchos estudios teológicos del posconcilio la inserción

¹⁴ A. MAFFEIS, “*Unitatis redintegratio*. Introduzione e commento”, 312.

¹⁵ Cf. http://www.vatican.va/content/paul-vi/la/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html.

del relato identitario de la Iglesia en el Vaticano II en el marco más amplio de la historia de Dios con la creación y con toda la humanidad es una visión teológica relevante. Los primeros números de *Lumen gentium* (LG 2-4) y de *Ad gentes* (AG 2-4), por ejemplo, con una fuerte acentuación en las misiones trinitarias (de la economía a la inmanencia trinitaria), implican una profundización de la comprensión de la Iglesia que, también bajo este respecto, revela un paso adelante en su auto presentación oficial¹⁶. “El ‘nosotros trinitario’ es fundamento del ‘nosotros eclesial’ y de su misión”¹⁷. Como han puesto de relieve no pocos autores/as, esto ha favorecido un redescubrimiento del Dios trinitario, de la misma pneumatología, comparable a los mejores siglos en la historia de la Iglesia, particularmente del primer milenio. Por otra parte, la vinculación intrínseca entre misión e identidad de la Iglesia tiene grandes repercusiones para los más diversos ámbitos¹⁸; una Iglesia “en salida” tiene aquí su fundamento último. En la “definición de sí misma” hay aquí un salto cualitativo en el que el Concilio es protagonista decisivo. Entre las frases clave del Vaticano II se encuentra aquella formulada luego de unos importantes debates que otorgan sentido a cada palabra: *Ecclesia peregrinans natura sua missionaria est* (AG 2)¹⁹.

También es relevante la auto presentación de la Iglesia en categorías sacramentales –*veluti sacramentum seu signum et instrumentum*– como epifanía de la luz que es Cristo (LG 1), como *universale salutis sacramentum* (LG 48; AG 1), como “germen e inicio” del Reino (LG 5), sin identificarse con él; aspecto que destaca su naturaleza peregrina, histórico-

¹⁶ También para *Ad gentes* se usa la imagen de la “revolución copernicana”. Cf. E. MANHAEGUE, “Le décret *Ad gentes*. Début d’une nouvelle ère missionnaire”, *Revue théologique de Louvain* 45 (2014) 27-56, 55: “La noción de misión como conquista espiritual cede lugar a la de *missio Dei*. El decreto ha estado al origen de una revolución copernicana: en lugar de poner la misión al servicio de la expansión de la Iglesia, se afirma que ella está al servicio de la *missio Dei*”.

¹⁷ M. ANTONELLI, “*Ad gentes*. Introduzione e commento”, en M. ANTONELLI, P. CODA, P. GAMBERINI, M. GRONCHI, P. TRIANNI, *Commentario ai documenti del Vaticano II. 6. Ad gentes. Nostra aetate. Dignitatis humanae* (Edizioni Dehoniane, Bologna 2018) 13-479, 53.

¹⁸ Los trabajos de C. Theobald, por ejemplo, muestran el intento de releer la eclesiológia “desde bajo”, una “eclesiogénesis”, *Lumen gentium* desde *Ad gentes* de cara al contexto europeo de “exculturación” de la fe, una nueva fase “misionera” (*Missionsland Europa*). Cf. C. THEOBALD, *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa* (Herder, Freiburg i.Br. 2018) 292-297.

¹⁹ Cf. M. ANTONELLI, “*Ad gentes*. Introduzione e commento”, 96-106.

escatológica (LG VII). Ella es “una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino” en la que el “organismo social (*sociales compago*) de la Iglesia sirve al Espíritu vivificante de Cristo” (LG 8). Son todas afirmaciones de grandes consecuencias, incluso para la misma idea de reforma, su extensión, su necesario abordaje interdisciplinar. Si está “hecha de un doble elemento humano y divino” (LG 8), entonces, “la multidisciplinariedad está inscrita en el objeto mismo de su estudio”²⁰.

Otro aspecto central, no solo del Concilio mismo sino del proceso posterior, es el redescubrimiento del lugar de la Palabra de Dios, más específicamente, de la Biblia en la vida de la Iglesia. Además, con explícita conciencia de la posición de los “hermanos separados”, en el debate de *Dei Verbum* se justifica la permanencia de la expresión insertada acerca del magisterio: *non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat* (DV 10)²¹. Así queda recogida una preocupación central de la Reforma: la Iglesia bajo la autoridad de la Palabra, a la cual ella sirve. De este modo, también, aparece recordado un punto esencial en una “completa definición de sí misma”. Es imposible describir en pocas líneas el desarrollo impresionante que ha tenido esta dimensión en las más diversas áreas de la vida de la Iglesia, la pastoral y las teologías. Se trata, a no dudarlo, de un capítulo decisivo en un programa en una *ecclesia semper reformanda*.

3.2. Iglesia católica entre iglesias y comunidades eclesiales cristianas

El Vaticano II representó para la Iglesia católica romana su incorporación oficial al movimiento ecuménico²². Un punto doctrinal clave en esa nueva perspectiva está enseñado en el decreto sobre el ecumenismo, aunque todavía con una expresión cauta (*Spiritus Christi uti non renuit*):

aunque creamos que las Iglesias y comunidades separadas tienen sus carencias, no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas como medios de salvación (*tamquam salutis mediis*)” (UR 3).

²⁰ H. LEGRAND, “Le statut pluridisciplinaire de l’ecclésiologie. Une requête de *Lumen Gentium* 8”, *Science et Esprit* 59 (2007) 333-349, 334.

²¹ Cf. V. DI PILATO, “*Dei Verbum*. Capitolo II. La trasmissione della divina rivelazione”, en M. EPIS, V. DI PILATO, L. MAZZINGHI, *Commentario ai documenti del Vaticano II. 5. Dei Verbum* (Edizioni Dehoniane, Bologna 2017) 151-213, 205-210.

²² Cf. J. FAMERÉE, “Les décrets *Unitatis redintegratio* et *Orientalium ecclesiarum*. Quels enjeux pour aujourd’hui?”, *Revue théologique de Louvain* 46 (2015) 341-368.

Hay aquí un salto cualitativo en relación a la enseñanza anterior: se reconoce, por así decir, un valor teológico a la misma estructura eclesial, a “no pocas acciones sagradas de la religión cristiana”, las cuales “pueden sin duda producir realmente la vida de la gracia” (UR 3).

Esta enseñanza está en estrecha conexión con otra corrección de rumbo no menos importante: la explícita no identificación entre Iglesia de Cristo e Iglesia católica, doctrina que estaba presente en el esquema preparatorio del *de Ecclesia* que ingresó al Concilio. Incluso el texto de 1963 afirmaba: “La Iglesia de Cristo es la Iglesia Católica Romana”; el texto final aprobado, en LG 8, reza: “La Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia Católica Romana”. La introducción allí del *subsistit in* en lugar del *esse* implica el reconocimiento de la realidad eclesial en las otras Iglesias y comunidades cristianas. “Es evidente que el cambio del verbo fue intencionado, que el *subsistit in* no puede ser equivalente a *est*; que el cambio está conectado con el reconocimiento de que hay algo de la Iglesia fuera de la Iglesia Católica”²³. Se trata de una reformulación de gran alcance, muy debatida en el posconcilio, que abre un enorme espacio al camino ecuménico y que resitúa a la Iglesia católica en un nuevo lugar. “Fuera de la comunidad católica no existe el vacío eclesial” (UUS 13) es una significativa afirmación de Juan Pablo II años después, en la encíclica ecuménica de 1995, *Ut unum sint*.

3.3. Iglesia católica en el contexto de las tradiciones religiosas de la humanidad

Al momento de su aprobación era difícil prever el enorme significado y actualidad que la declaración *Nostra aetate* acerca de las relaciones con las religiones no cristianas, el documento más breve del Concilio, tendría en las décadas siguientes. Después de siglos de ásperos conflictos religiosos y de una rígida interpretación del axioma *extra Ecclesiam nulla salus* se expresa allí una palabra clara de respeto y aprecio, si bien con una formulación cauta (*nihil reicit*), que implica el reconocimiento positivo y la acogida de la obra de Dios que difunde la luz del Verbo en toda la humanidad.

La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de

²³ R. REPOLE, “*Lumen gentium*. Capítulo I”, en G. CANOBBIO, S. MAZZOLINI, S. NOCETI, R. REPOLE, G. ROUTHIER, D. VITALI, *Commentario ai documenti del Vaticano II. 2. Lumen gentium* (Edizioni Dehoniane, Bologna 2015) 79-142, 137.

obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres” (NA 2).

No es fácil valorar suficientemente la historia de los efectos de estas sencillas frases que, a la vez que forman parte de una auténtica re-definición de sí misma, han orientado la nueva relación de la Iglesia con las tradiciones religiosas de la humanidad. Con una metodología inclusiva la declaración indica “una nueva y valiente dirección” que, sobre sólidos y tradicionales fundamentos teológicos –voluntad salvífica universal y única mediación de Cristo–, fundamenta una actitud de diálogo y aprendizaje recíproco, sin renunciar a la proclamación del evangelio²⁴. La idea fundamental que destaca que los pueblos constituyen “una sola comunidad”, tienen “un solo origen en Dios” y “un solo fin último” (NA 1) funciona como una “macrocategoría” que sitúa las diferencias religiosas en un marco mayor determinante para las relaciones²⁵, “al interior de la macrocategoría del fenómeno humano”²⁶.

Naturalmente que una realidad tan compleja desde distintos puntos de vista (teológico, histórico, político, cultural, etc.) requiere un largo e igualmente complejo camino con muchas cuestiones abiertas²⁷. El posconcilio ha sido rico en acontecimientos, textos y debates de gran envergadura. Todos ellos tienen como base esa nueva “relación”, precisamente consignada en el título del decreto (*habitud*), que redefine la autoconciencia de la Iglesia en el contexto del pluralismo religioso actual. Haciendo uso de ideas radicadas en la tradición antigua de la Iglesia, por una parte, esta “definición de sí misma” es fruto, también, de un explícito discernimiento sobre el propio tiempo, tal como lo propone *Gaudium et spes*. Esta forma de proceder se observa ya en sus palabras iniciales:

En nuestro tiempo (*Nostra aetate*), en el que el género humano se une cada vez más estrechamente y aumentan los vínculos entre los diversos pueblos, la Iglesia considera con mayor atención en qué consiste su relación con respecto a las religiones no cristianas” (NA 1).

²⁴ Cf. M. GRONCHI, P. TRIANNI, “*Nostra aetate*. Introduzione”, en M. ANTONELLI, *Commentario ai documenti del Vaticano II*. 6, 483-510, 484, 487.

²⁵ Cf. M. GRONCHI, P. TRIANNI, “*Nostra aetate*. Introduzione”, 497.

²⁶ M. GRONCHI, P. TRIANNI, “*Nostra aetate*. Commento”, en M. ANTONELLI, *Commentario ai documenti del Vaticano II*. 6, 511-568, 518.

²⁷ Cf. J. SCHEUER, “À 50 ans de *Nostra aetate*. Dialogue interreligieux et théologie des religions”, *Revue théologique de Louvain* 46 (2015) 153-177.

Con una determinada metodología brota una determinada autoconciencia. La orientación para los siguientes pasos queda trazada: verdaderamente “un nuevo período en la historia de la Iglesia”²⁸.

3.4. Iglesia “in mundo huius temporis”

Es difícil medir hoy la profunda transformación que se contiene en la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, aprobada el 7 de diciembre de 1965. Una forma de verificarlo es prestar atención a los argumentos de los obispos en el debate conciliar opuestos a las ideas que allí se cristalizaron, ante todo, por gran parte del episcopado español e italiano, también a las expresiones de aquellos pertenecientes a la llamada minoría conciliar que advirtieron con claridad la “profunda reorientación”²⁹ que se estaba formulando. En este caso se observa cómo una mirada amplia a la gran tradición eclesial, y no solo a la doctrina magisterial del tiempo más reciente, es una forma de proceder clave para una renovación adecuada. Así se evidenció la plena pertenencia de la idea de libertad religiosa a la historia de la Iglesia y a su patrimonio doctrinal. Simultáneamente, y de forma inseparable, el documento evidencia, al inicio mismo, la atención al propio tiempo, a la “conciencia”, las “exigencias”, los “deseos” y “aspiraciones” de los hombres y mujeres “de nuestro tiempo” (DiH 1).

En la declaración queda radicalmente cuestionado el modelo de organización política ideal de estado católico apoyado por el conocido esquema de tesis/hipótesis. Se trata, en el lenguaje de importantes autores, de la superación de la “edad constantiniana”. El derecho a la libertad religiosa es propuesto como un derecho de la persona, dado con ella misma, independientemente de la verdad objetiva de la convicción religiosa del individuo. Por tanto, el sujeto del derecho no es la verdad abstracta; con ello se ha verificado no solo un cambio gradual, sino de principio³⁰. Es claro que, a partir de esta idea fundamental, *Dignitatis humanae* representa una renovada autoconcepción de la Iglesia y de su lugar en la sociedad en referencia a los más diversos interlocutores, ante

²⁸ M. GRONCHI, P. TRIANNI, “*Nostra aetate*. Commento”, 561.

²⁹ R. SIEBENROCK, “Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, *Dignitatis humanae*”, en P. HÜNERMANN, B.-J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4* (Herder, Freiburg i.Br. 2005) 125-218, 130.

³⁰ Cf. R. SIEBENROCK, “Theologischer Kommentar”, 197.

todo, de cara a los mismos católicos, pero también frente a los ciudadanos/as de otras religiones o cosmovisiones y frente a la sociedad política. De allí que se afirme que dicho texto “representa uno de los documentos producidos por el Vaticano II en el que mejor se entiende la importancia del Concilio y el significado del *aggiornamento*” según la intención de Juan XXIII³¹.

Otra perspectiva es no menos importante. En opinión del teólogo de la India, Felix Wilfred, el hecho más significativo del Vaticano II no lo constituye simplemente la idea de una Iglesia que deviene mundial, sino la “visión teológica de que la revelación y autocomunicación de Dios tiene verdaderamente un alcance católico y universal”. Este es el “punto clave en la recepción del Concilio en Asia”, que permite mirar de una nueva manera las experiencias de millones de personas que pertenecen a otras tradiciones culturales y religiosas³². Es precisamente sobre esta convicción –el Espíritu que se derrama sobre toda la tierra, “*qui replet orbem terrarum*” (GS 11)– sobre la que *Gaudium et spes* funda la lectura de los signos de los tiempos. La Constitución expresa la seguridad, además, que en todas las personas “obra la gracia de modo invisible”; de allí que afirme, con otra frase conciliar relevante, que “debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de Dios conocida, sean asociados a este misterio pascual” (GS 22; LG 16). Estas perspectivas del Concilio, aquí solo enunciadas, afirman la universalidad de la oferta de la gracia, descentran la Iglesia, ponen las bases para reconocer un estatuto teológico a todas las tradiciones culturales y religiosas de la humanidad, fundamentan la idea de la manifestación o revelación de Dios en las experiencias humanas y en los acontecimientos históricos en un sentido a precisar. El reconocimiento del significado teológico de la alteridad mundana, con su amplia y compleja variedad, tal como lo reconoce la Constitución pastoral en una forma inicial e imperfecta, representa un hecho mayor³³.

³¹ Cf. P. CODA, “*Dignitatis humanae*. Introduzione”, en M. ANTONELLI, *Commentario ai documenti del Vaticano II*. 6, 571-610, 574.

³² F. WILFRED, “Reception of Vatican II in Asia”, en S. G. KOCHUTHARA (ed.), *Revisiting Vatican II. 50 Years of Renewal* (Dharmaram Publications, Bangalore 2014) 168-179, 179.

³³ Cf. H.-J. SANDER, “Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*”, en P. HÜNERMANN, B.-J. HILBERATH

4. UNA REDEFINICIÓN DE TODAS LAS IDENTIDADES AL INTERIOR DE LA COMUNIÓN ECLESIAL

4.1. La categoría de pueblo de Dios

Una llamada “revolución copernicana” está dada, ante todo, por la categoría de pueblo de Dios concretada con la inserción del capítulo segundo en *Lumen gentium*³⁴. La “noción inclusiva de pueblo de Dios”, que subraya ante todo la “común pertenencia a la Iglesia previamente a toda diferenciación de condición o de función”, juega un “rol estructurante y arquitectónico”³⁵; “constituye la categoría privilegiada, la viga portadora de ese nuevo modelo de Iglesia que el Concilio elaboró laboriosamente”³⁶. Por otra parte, es verdad que dicho capítulo “constituye uno de los puntos de mayor discontinuidad del concilio Vaticano II respecto a la eclesiología preconiliar”³⁷. Su potencialidad de renovación y de revisión crítica de la eclesiología heredada se advierte, también, por las resistencias sufridas. Después de su opacamiento oficial, muy visible a partir del Sínodo extraordinario de 1985, encuentra hoy una renovada valorización en el magisterio de Francisco. La categoría de sinodalidad se ofrece como central, pero en el marco de una recuperación de la de pueblo de Dios y en orden a su profundización histórico-teológica. En 2015 afirmó el papa: “el camino de la *sinodalidad* es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio. Lo que el Señor nos pide, en cierto sentido, ya está todo contenido en la palabra ‘Sínodo’. Caminar juntos –laicos, pastores, Obispo de Roma– es un concepto fácil de expresar con palabras, pero no es tan fácil ponerlo en práctica”³⁸. La Comisión Teológica Internacional ha formulado recientemente una descripción de la sinodalidad: “indica la específica forma de vivir y obrar (*modus vivendi et operandi*) de la Iglesia Pueblo de Dios que manifiesta y realiza en concreto su ser

(eds.), *Heders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4*, 581-886.

³⁴ Cf. L. SUENENS, “Algunas tareas teológicas de la hora actual”, *Concilium* número extra (1970) 183-193, 185.

³⁵ Cf. G. ROUTHIER, “Introduzione alla costituzione dogmatica *Lumen gentium*”, en G. CANOBBIO, *Commentario ai documenti del Vaticano II. 2*, 13-75, 57-58.

³⁶ D. VITALI, “*Lumen gentium*. Capítulo II. Il popolo di Dio”, en G. CANOBBIO, *Commentario ai documenti del Vaticano II. 2*, 143-208, 151.

³⁷ D. VITALI, “*Lumen gentium*. Capítulo II. Il popolo di Dio”, 143.

³⁸ http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html.

comunión en el caminar juntos, en el reunirse en asamblea y en el participar activamente de todos sus miembros en su misión evangelizadora.” Destaca, precisamente, “la corresponsabilidad y la participación de todo el Pueblo de Dios en la vida y la misión de la Iglesia”³⁹. La re-inserción del ministerio ordenado al interior del pueblo de Dios –en la mentalidad y en las formas relacionales– aparece así como una de las tareas esenciales del tiempo próximo.

Con justicia han sido puestos de manifiesto las importantes perspectivas y los aportes eclesiológicos contenidos ya en *Sacrosanctum concilium*, aprobada en diciembre de 1963, un año antes de *Lumen gentium*⁴⁰. En particular, la idea de “participación activa” funciona como “un nuevo paradigma de la acción litúrgica” entendida como “celebración de la Iglesia” (SC 26) en la que toda la asamblea es comprendida como sujeto del evento litúrgico. Más allá de impulsar una mera y superficial participación externa, destaca una “participación integral”, el involucramiento de toda la persona, que el documento subraya con una gran cantidad de adjetivos y adverbios: “*participatio plena, conscia, actuosa, plenaria*”; “*participate scienter, conscie, pie, actuose, fructuose, toto animo*”. La *actuosa participatio* “es realmente la piedra angular de la estructura teológica de la Constitución”⁴¹. Se trata de afirmaciones relevantes en la “definición de sí misma” en el primer documento aprobado por el Concilio.

4.2. *El sensus fidei fidelium*

La importancia de la categoría de pueblo de Dios se expresa, particularmente, en las temáticas sobre el sentido de la fe y sobre los carismas. La doctrina del *sensus fidei* de todo el pueblo de Dios ha sido recuperada en el capítulo segundo de *Lumen gentium*; expresa el carácter de sujeto activo de todos los bautizados y bautizadas puesto que participan de la “función profética de Cristo” (LG 12). Aunque es posible advertir

³⁹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia”, marzo de 2018, n. 6-7. Cf. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html.

⁴⁰ Cf. M. FAGGIOLI, *True Reform. Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium* (Liturgical Press, Collegeville 2012).

⁴¹ L. GIRARDI, A. GRILLO, “*Sacrosanctum concilium*. Introduzione”, en L. GIRARDI, A. GRILLO, D. E. VIGANÒ, *Commentario ai documenti del Vaticano II. 1. Sacrosanctum concilium. Inter mirifica* (Edizioni Dehoniane, Bologna 2014) 13-80, 43-47.

algunos progresos⁴², esta doctrina no encontró en la enseñanza oficial del posconcilio el lugar que le corresponde: “sobre el tema, el magisterio permanece en silencio hasta *Evangelii gaudium*, donde se enfatiza fuertemente en el contexto de la acción misionera de todo el pueblo de Dios”, afirma D. Vitali⁴³.

Se trata, ante todo, de reconocer la *universitas fidelium* como sujeto específico de autoridad en la Iglesia, irreductible al magisterio y a la teología, en orden a “pensar y garantizar la circularidad entre *sensus fidei* y magisterio como criterio para el ejercicio de la sinodalidad”⁴⁴. En la praxis eclesial son necesarios “lugares y formas de escucha y de diálogo”, donde se activen procesos de discernimiento en los que los fieles devengan verdaderos actores. Desgraciadamente este debate teológico ha estado cargado de inmovilismo, por un lado, y de superficialidad, por otro. La traducción jurídica de la idea teológica de LG 12 en el Código de derecho canónico (CIC), por lo demás, es insuficiente⁴⁵. Por otra parte, no hay duda que, en un mayor reconocimiento eclesial de los carismas, reside una de las fuentes más decisivas y creativas para las necesarias transformaciones en la Iglesia en la búsqueda de una nueva figura histórica⁴⁶. El contraste con la situación en la Iglesia previa al Concilio en relación a los carismas es perceptible.

4.3. *El episcopado y, en particular, la colegialidad*

⁴² Cf. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, “*Sensus fidei* in the Life of the Church”, 2014, en www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_en.html,

⁴³ D. VITALI, “*Lumen gentium*. Capítulo II. Il popolo di Dio”, 183.

⁴⁴ D. VITALI, “La circularidad entre *sensus fidei* y magisterio como criterio para el ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia”, en A. SPADARO, C. GALLI, *La reforma y las reformas*, 209-227, 223. Cf. T. BREMER, A. SLUNITSCHKEK (ed.) *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und systematische Theologie im Gespräch* (Herder, Freiburg i.Br. 2020).

⁴⁵ Cf. M. WIJLENS, “Reforma y renovación en la normativa canónica: hacer realidad el concilio Vaticano II”, en A. SPADARO, C. GALLI, *La reforma y las reformas*, 335-355, 355.

⁴⁶ Cf. T. SÖDING, “Wie muss und kann die Kirche sich ändern? Ein neutestamentlicher Anfang”, en S. KOPP (ed.), *Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform* (Herder, Freiburg i.Br. 2019) 100-119, 117; S. DIANICH, “Dalla teologia della sinodalità alla riforma della normativa canonica”, en P. CODA, R. REPOLE (ed.), *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* (Edizioni Dehoniane, Bologna 2019) 71-82, 79.

Desde múltiples puntos de vista la figura del obispo y del episcopado salió fortalecida del evento conciliar. La enseñanza acerca de su carácter de sacramento, la afirmación de la potestad ordinaria, propia e inmediata como fruto de la consagración sacramental que supera la impostación medieval que separaba la potestad de orden y la de jurisdicción (LG 21), el uso de las expresiones de “vicarios y legados de Cristo” (LG 27), etc. son todas afirmaciones relevantes. La recuperación de la colegialidad episcopal es, sin duda, un asunto clave; para muchos autores, incluso, el punto central del Concilio⁴⁷. “La vehemencia y la tenacidad con que la minoría se opuso a ella revela sin lugar a dudas que lo que estaba en juego era un principio crucial”⁴⁸.

Pero también las debilidades e insuficiencias en el Concilio son relevantes: en la perspectiva de una eclesiología universalista se destaca más el binomio primado-obispo que “la pareja conceptual obispo-Iglesia” en el marco de una *communio ecclesiarum*. Es “una colegialidad que se sitúa ‘más allá’ de las iglesias locales y, en cierto sentido, fuera de ellas”⁴⁹. La Iglesia no es pensada desde la iglesia local y la comunidad de iglesias, sino en el delicado equilibrio entre sujetos, primado-episcopado, por lo demás, insatisfactorio. De allí que S. Noceti afirme que, en algunos aspectos, “el capítulo III permanece en el horizonte del Vaticano I”⁵⁰. El proceso posconciliar no ha hecho avanzar sustancialmente esta agenda incompleta, más bien ha tendido a consolidar ese modelo insuficiente⁵¹.

4.4. *El Romano pontífice - El obispo de Roma*

Dando nuevo vigor al episcopado y a la colegialidad el Vaticano II refirió al “Primado del Romano Pontífice” (LG 18) sin opacar, particularmente, las adquisiciones del Vaticano I. Si bien en los diversos textos

⁴⁷ Cf. J. RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode* (Bachem, Köln 1965) 51; C. VAN VLIET, *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar* (Grünwald, Mainz 1995) 178.

⁴⁸ J. O'MALLEY, “La reforma en la vida de la Iglesia, 112.

⁴⁹ S. NOCETI, “Capítulo III. La costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato”, en G. CANOBBIO, *Commentario ai documenti del Vaticano II. 2*, 209-313, 259.

⁵⁰ S. NOCETI, “Lumen gentium. Capítulo III”, 220. Cf. M. FAGGIOLI, *Il vescovo e il Concilio. Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II* (Il Mulino, Bologna 2005).

⁵¹ Cf. H. LEGRAND, “*Communio ecclesiae, communio ecclesiarum, collegium episcoporum*”, en A. SPADARO, C. GALLI, *La reforma y las reformas*, 175-207.

conciliares existe una evidente revalorización de los diversos sujetos en la Iglesia, ni el Concilio ni el proceso posterior han favorecido de manera significativa la pregunta acerca de un hecho llamativo en la historia de la Iglesia: lo que John O'Malley en 2000 ha caracterizado con un neologismo como “la *papalización* del catolicismo”, a su juicio, “el cambio del milenio”.

¿Cómo ha ocurrido esta revolución tan sumamente profunda en la conciencia y en la práctica de los católicos? ¿Cómo ha podido una institución desplazarse desde un interés periférico (en el mejor de los casos) hasta convertirse en el centro que todo lo define? ¿Cómo ha llegado a convertirse Mt 16, 16 ‘Tú eres Pedro’ en el canon principal de los católicos romanos y en lo más emblemático de su identidad?⁵².

Como afirma K. Schatz, el papado constituye, en su versión actual, un hecho único en la experiencia histórica religiosa universal. En él se concreta una vinculación entre religión e institución que, en esa intensidad, no tiene parangón en ninguna comunidad semejante desde el punto de vista de su magnitud⁵³.

No parece que el papado como una gran construcción histórico-cultural y teológica del segundo milenio reciba el discernimiento que merecería en los términos recién planteados. El posconcilio solo ha conocido un desarrollo modesto, más relevante en la reflexión teológica, sobre todo ecuménica, y más moderado en la autocomprensión magisterial⁵⁴, en el marco de una potenciación aún mayor de su figura. En 1995 Juan Pablo II concretó un paso significativo. En la encíclica *Ut unum sint* invitó a obispos y teólogos/as de las diversas iglesias cristianas a entablar un diálogo sobre el modo que debía adquirir el ministerio petrino en la situación actual; una invitación a “encontrar una forma de ejercicio del Primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva” (UUS 95). En *Evangelii gaudium* Francisco renovó esta iniciativa con una expresión muy significativa: “una

⁵² J. O'MALLEY, *Historia, Iglesia y teología. Cómo nuestro pasado ilumina nuestro presente* (Sal Terrae, Maliaño 2018) 8-9. Versión original de ese capítulo en *America* (8 de abril de 2000) 8-16.

⁵³ Cf. K. SCHATZ, “Unkonventionelle Gedanken eines Kirchenhistorikers zum päpstlichen Primat”, en P. HÜNERMANN (ed.), *Papstamt und Ökumene* (Pustet, Regensburg 1997) 25-42, 26.

⁵⁴ Cf. H. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend* (Herder, Freiburg i.Br. 1999).

conversión del papado”. Formuló también una evaluación autocrítica de lo acontecido luego de la propuesta de 1995: “Hemos avanzado poco en ese sentido” (EG 32). ¿Debería ser el tercero el milenio de la *des-papalización* del catolicismo en el que el obispo de Roma encuentre un lugar más adecuado en el marco del desarrollo de la colegialidad episcopal, de una Iglesia sinodal caracterizada como pueblo de Dios y *communio ecclesiarum*? Si la idea de pueblo de Dios-sinodalidad progresa efectivamente en la mentalidad y en la organización de la Iglesia este proceso de re-ubicación del obispo de Roma en el conjunto de la vida de la Iglesia y en la estructuración de la fe tendrá lugar de alguna manera.

Ese discernimiento no requiere enfrentar, ante todo, grandes debates acerca de una correcta interpretación de la doctrina sobre la infalibilidad del Vaticano I o sobre asuntos análogos⁵⁵, sino, por ejemplo, algo más cotidiano y transformable. “De todas las prerrogativas papales, quizás la más importante hoy en día, y que influye de manera más profunda e inmediata en la vida de la Iglesia, sea el nombramiento de los obispos”, afirma O’Malley⁵⁶. Es verdad que el Concilio no repensó la praxis vigente (CD 20) en una dirección que reflejase la elaboración eclesiológica ya avanzada en los debates (colegialidad del episcopado, valorización de la Iglesia local, etc.). Argumentos históricos, teológicos, culturales y ecuménicos aconsejan revisar el procedimiento actual que constituye una auténtica novedad del siglo XX: una concentración sin precedentes en la historia bimilenaria de la Iglesia; dependen de Roma en una medida no conocida anteriormente⁵⁷.

4.5. *El ministerio presbiteral*

Con justeza han sido caracterizadas recientemente por Erio Castellucci algunas de las ideas fundamentales del decreto *Presbyterorum ordinis* que pretendían impulsar una renovación en la imagen del ministerio presbiteral previa al Vaticano II. Ellas representan un paso en una determinada dirección: a) de la óptica de la consagración a la perspectiva de la misión eclesial. Trento había partido de una perspectiva sacramental,

⁵⁵ Cf. J. KNOP, M. SEEWALD (ed.), *Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2019).

⁵⁶ J. O’MALLEY, *Historia, Iglesia y teología*, 27.

⁵⁷ Cf. K. SCHATZ, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni* (Queriniana, Brescia 1996) 226.

de la eucaristía al orden, el Vaticano II sitúa la doctrina en un contexto más amplio, como una modalidad de realización de la misión eclesial; b) de la unicidad del ministerio cultural a la integración de los ministerios profético y pastoral; c) de una visión sacerdotal individualista a una visión presbiteral comunitaria, en la que ese ministerio, además, es caracterizado como participación en el ministerio episcopal. La opción por el vocabulario presbiteral respecto al sacerdotal, por su mayor proximidad al lenguaje neotestamentario y por destacar más su especificidad, no puede minusvalorarse; d) del presbítero *alter Christus* y mediador —expresiones deliberadamente excluidas— al presbítero que obra en la persona o en el nombre de Cristo; e) de la santidad como alimento del ministerio al ministerio como elemento de la misma santidad con una categoría unificadora de todos los aspectos del ministerio y de la vida presbiteral, la caridad pastoral⁵⁸. En este sentido, parece correcta la evaluación que afirma que la enseñanza que se expresa en *Presbyterorum ordinis* representa “una renovación y profundización sustancial de la teología del servicio presbiteral”, no una mera “amalgama inconsistente de distintas concepciones”, sino “una concepción concisa y concluyente” de dicho ministerio⁵⁹. Por tanto, sin desconocer las limitaciones, debe reconocerse un verdadero desarrollo y progreso histórico-dogmático en este tema conciliar.

En el posconcilio se advierten dos líneas interpretativas del ministerio. Una, más favorecida por el magisterio, significativamente el documento *Pastores dabo vobis* (1992), con una perspectiva más tradicional cristológico-ontológica, otra línea, por una acentuación más eclesiológica del ministerio⁶⁰. La tensión entre una visión más sacral y otra más funcional del ministerio ordenado ocupa el debate de estas décadas. Por otra parte, las transformaciones vividas en la biografía concreta de infinidad de presbíteros, por ejemplo, en múltiples formas de compromiso

⁵⁸ Cf. E. CASTELLUCCI, “*Presbyterorum ordinis*. Introduzione e commento”, en E. CASTELLUCCI, M. FAGGIOLI, S. NOCETI, S. PANIZZOLO, *Commentario ai documenti del Vaticano II. 4. Christus Dominus. Optatam totius. Presbyterorum ordinis* (Edizioni Dehoniane, Bologna 2017) 295-474, 317-326.

⁵⁹ Cf. O. FUCHS, P. HÜNERMANN, “Theologischer Kommentar zum Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter. *Presbyterorum ordinis*”, en P. HÜNERMANN, B.-J. HILBERATH, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4*, 219-580, 543.

⁶⁰ Cf. E. CASTELLUCCI, “*Presbyterorum ordinis*. Introduzione e commento”, 336.

socio-político o de inserción en medios sociales pobres es una novedad en muchas regiones de la tierra. No obstante, permanece una opinión difundida acerca de “una fallida reforma del clero”⁶¹. El trabajo de reformar mentalidades y estructuras clericales sigue siendo una tarea compleja y profunda por realizar⁶². Exige una renovación, en su núcleo, del modelo teológico-cultural milenario de Iglesia heredado.

La importante frase conciliar “el ministerio eclesiástico, de institución divina (*divinitus institutum*), es ejercido en diversos órdenes por aquellos que ya desde antiguo (*iam ab antiquo*) vienen llamándose obispos, presbíteros y diáconos” (LG 28) expresa la conciencia que la estructura tripartita del ministerio es posterior al Nuevo Testamento, fruto de un desarrollo lento y gradual. Ese reconocimiento destaca la posibilidad y el deber de remodelar la figura ministerial según el devenir eclesial y las necesidades emergentes, como destaca S. Noceti, precisamente, para mantenerse en su apostolicidad y catolicidad a lo largo de la historia⁶³.

Las insatisfacciones por el camino recorrido y los resultados obtenidos dirigen la mirada, naturalmente, hacia la formación sacerdotal inicial. Es difícil negar todos los aspectos positivos con que se ha enriquecido dicho proceso educativo a partir de las directivas de *Optatam totius*, el documento sobre la formación presbiteral del Vaticano II, sea en la dimensión humana o también pastoral, por ejemplo, pero una cuestión de fondo se ha agudizado en los años recientes: acerca de la validez de su impostación global. “La pregunta básica que se hacen algunos y que requeriría ser objeto de un amplio debate y una respuesta sinodal, en los distintos niveles, es si los seminarios, tal como están configurados”, como ambientes separados y protegidos, “pueden lograr aún los propósitos para los cuales fueron establecidos”⁶⁴.

⁶¹ Cf. A. RICCARDI, “Lecciones de las reformas del siglo XX”, en A. SPADARO, C. GALLI, *La reforma y las reformas*, 121-138, 136.

⁶² Cf. G. ROUTHIER, “Les décrets *Presbyterorum ordinis* et *Optatam totius*. Débats inachevés et questions pendantes”, *Revue théologique de Louvain* 45 (2014) 25-51.

⁶³ Cf. S. NOCETI, “*Lumen gentium*. Capítulo III”, 299. La revalorización del diaconado, con resultados todavía modestos, y la restauración de dicho ministerio “como grado propio y permanente” (LG 29) en el marco de una acentuación de la idea de servicio como expresión de la finalidad de la Iglesia merecen también ser destacadas.

⁶⁴ S. PANIZZOLO, “*Optatam totius*. Introducción e commento”, en E. CASTELLUCCI, *Commentario ai documenti del Vaticano II*. 4, 193-294, 213.

4.6. *Laicos y laicas en la vida de la Iglesia*

El capítulo IV de *Lumen gentium* sobre el laicado –*De laicis*– constituye en sí mismo una importante novedad y apertura significativa en comparación con los decretos de los veinte concilios que precedieron al Vaticano II, incluso más relevante, quizás, que el mismo contenido de la enseñanza propuesta en él⁶⁵. Ninguna instancia eclesial anterior posee esa envergadura en la calidad de su tratamiento, tampoco un documento conciliar exclusivo sobre la temática, *Apostolicam actuositatem*. Los dos textos deben leerse como partes de un solo discurso: más teológico el de *Lumen gentium*, más pastoral el de *Apostolicam actuositatem*⁶⁶. Pero, para comprender la novedad del tema, como advierte D. Vitali, no es suficiente leer el contenido del capítulo de la Constitución dogmática, que ahora parece adquirido para una sensibilidad postconciliar. Se debe prestar atención al proceso de transformación de una Iglesia que ha pasado desde la concentración total de toda función activa en manos del clero al reconocimiento del derecho/deber de los laicos y laicas de participar en la vida y misión de la Iglesia⁶⁷. El mayor beneficio de *Lumen gentium* reside, no obstante, no solamente en la posibilidad reconocida de ejercer el apostolado en la Iglesia, sino más profundamente en la afirmación de la dignidad de los bautizados/as, quienes tienen como condición “la dignidad y la libertad de los hijos de Dios” (LG 9)⁶⁸.

Si bien es verdad que el tema tuvo un desarrollo destacado en el Vaticano II, como se acaba de subrayar, los pasos posteriores han sido lentos y, a menudo, contradictorios. La exhortación apostólica *Christifideles laici* (1988), apreciada como una síntesis de la doctrina conciliar sobre el laicado⁶⁹, afirmaba con claridad: “En realidad, el desafío que los Padres sinodales han afrontado ha sido el de individuar las vías concretas para lograr que la espléndida ‘teoría’ sobre el laicado expresada por el Concilio llegue a ser una auténtica ‘praxis’ eclesial” (ChL 2). Este es uno de los

⁶⁵ Cf. G. ROUTHIER, “Introduzione alla costituzione dogmatica *Lumen gentium*”, 58.

⁶⁶ Cf. D. VITALI, “*Lumen gentium*. Capitolo IV. I laici”, en G. CANOBBIO, *Commentario ai documenti del Vaticano II*. 2, 315-354, 322.

⁶⁷ Cf. D. VITALI, “*Lumen gentium*. Capitolo IV. I laici”, 315.

⁶⁸ Cf. D. VITALI, “*Lumen gentium*. Capitolo IV. I laici”, 324.

⁶⁹ Cf. M. VERGOTTINI, “*Apostolicam actuositatem*. Introduzione”, en A. CORTESI, L. MEDDI, V. MIGNOZZI, F. NERI, M. VERGOTTINI, *Commentario ai documenti del Vaticano II*. 7. *Perfectae caritatis. Apostolicam actuositatem. Gravissimum educationis*” (Edizioni Dehoniane, Bologna 2019) 201-231, 228.

mayores desafíos actuales pendientes: traducir en la práctica eclesial, a todos los niveles, la teología del laicado que se posee, incluida su responsabilidad en el discernimiento y su cooperación en el gobierno de las comunidades eclesiales. Esta temática es, también, uno de los ejemplos claros de las limitaciones que han existido para traducir en normas jurídicas las ideas teológicas conciliares⁷⁰.

El desarrollo de ministerios no ordenados con nomenclatura diversa en distintas regiones geográficas de la Iglesia, una posibilidad no prevista en estos términos por el Vaticano II (LG 33 y AA 24), constituye una novedad que ha suscitado numerosos debates teológicos y discernimientos pastorales. Parece claro que solo se está a los inicios de un camino promisorio, que tuvo en la exhortación *Evangelii nuntiandi* (1975) un reconocimiento germinal y decisivo en el posconcilio⁷¹.

En relación a la temática de las mujeres en la vida de la Iglesia una cauta afirmación de *Apostolicam actuositatem*, añadida en las semanas finales del Concilio, ha adquirido una urgencia y una cualidad muy diferente, tanto en la vida de las sociedades políticas como en la misma Iglesia. “Como en nuestros tiempos participan las mujeres cada vez más activamente en toda la vida social, es de sumo interés su mayor participación también en los campos del apostolado de la Iglesia” (AA 9). Debe admitirse que el reconocimiento justo y adecuado del lugar de las mujeres en la vida de la Iglesia es una solicitud creciente y, a la vez, una agenda pendiente. Una práctica organizacional más inclusiva, más allá incluso de las razones específicamente evangélicas y eclesiales, es hoy una exigencia de justicia acorde con los signos de los tiempos. Está en juego la capacidad de auto reforma del catolicismo en un asunto grave que implica a su testimonio y credibilidad. La bibliografía teológica sobre el asunto ha crecido exponencialmente en estas últimas décadas, no solo en número, también en calidad. Como con toda la problemática referida al laicado, es el tiempo de decisiones prudentiales más audaces y creativas por parte de las autoridades en la Iglesia.

⁷⁰ Cf. S. DIANICH, *La chiesa cattolica verso la sua riforma* (Queriniana, Brescia 2014) 107-121.

⁷¹ Cf. E. BOONE, “Le décret *Apostolicam actuositatem*. L’engagement des laïcs dans l’Église et dans le monde”, *Revue théologique de Louvain* 45 (2014) 562-593.

4.7. *La vida religiosa en un nuevo contexto eclesial y cultural*

Como en otros temas y documentos el tratamiento de la vida religiosa recibió cambios importantes en el mismo proceso conciliar. Al inicio cuestiones de carácter práctico-jurídicas fueron las predominantes, como la disciplina de la exención y la revisión de la legislación canónica⁷². El documento *Perfectae caritatis* evita dar una definición de la vida religiosa, debido también a la pluralidad de formas existentes, pero ofrece una caracterización renovada que abre el espacio para los procesos de reformas de los institutos a los cuales confía la tarea. La renovación posconciliar que se desea favorecer está vinculada al principio de pastoralidad, al proceso de *ressourcement* y *aggiornamento* que el documento tiene el mérito de incluir en el título y, especialmente, en el número 2⁷³. También en este caso, la vida religiosa, el asunto de la identidad ha sido un capítulo central en las décadas posteriores al Vaticano II. En el posconcilio se asumió, no sin debates, la expresión “vida consagrada” para caracterizar esta “forma estable de vivir”, amparando con esa nominación las más diversas experiencias o, más precisamente, “institutos” (monacato, órdenes, institutos seculares, vida eremítica o anacorética, orden de las vírgenes, etc.)⁷⁴.

No debe minusvalorarse un paso clave acontecido: el abandono de la idea de “estado de perfección” que presentaba a la vida religiosa como un lugar de preeminencia, “mejor y más perfecto” según Trento (DH 1810) y la enseñanza posterior, en el marco de las otras vocaciones eclesiales. Aparece ahora como una modalidad, entre otras, de la vocación cristiana cuya dignidad fundamental está fundada en el bautismo. Esta perspectiva representa una transformación mayor. Vale la pena preguntarse por las enormes repercusiones, conscientes o inconscientes, a que conduce tal reformulación. ¿Puede quedar sin efectos significativos un cambio de esta envergadura? ¿No abre el escenario para una lenta y laboriosa búsqueda de una nueva figura al interior del pueblo de Dios y en el ser-

⁷² Cf. S. MAZZOLINI, “*Lumen gentium*. Capitolo VI. I religiosi”, en G. CANOBBIO, *Commentario ai documenti del Vaticano II*. 2, 377-396.

⁷³ De modo análogo a lo sucedido con el tema del laicado, ninguna mujer, ni laica ni religiosa, participó en las comisiones previas al Concilio. Indudablemente que este factor colaboró a que en PC los aspectos específicos de la vida religiosa femenina encuentren una escasa consideración.

⁷⁴ CIC cn 573, etc.

vicio a la sociedad? ¿No constituye, acaso, en el mejor sentido, una crisis programada? La bibliografía específica y los temas planteados indican que la pregunta sobre la identidad en contextos culturales que han sufrido gran transformación emerge como central. Indudablemente que la disminución en el número, más notable en el caso de las congregaciones femeninas, ha agudizado esta pregunta. Ha ofrecido la ocasión, también, para redescubrir su núcleo en términos de seguimiento de Cristo y como forma de testimonio profético del Reino en respuesta a las nuevas demandas y necesidades⁷⁵. Una directiva emanó claramente: “Un primer movimiento para la vida religiosa surge como una necesidad de realizar una conversión a la eclesiología del pueblo de Dios considerando su propio llamado dentro del marco del llamado universal a la santidad”⁷⁶.

Una segunda transformación mayor está dada por una nueva relación con la secularidad, en la línea de un compromiso con los procesos históricos de humanización alentados por *Gaudium et spes* que favorecieron, no sin muchas tensiones, una re-ubicación, incluso geográfica, de las comunidades religiosas, sobre todo femeninas en los países del sur del mundo, en sectores sociales pobres⁷⁷. Si bien hay experiencias semejantes anteriores al Concilio, como fenómeno eclesial más difundido representa una de las novedades identitarias relevantes del posconcilio. Esto ha producido transformaciones en las formas de vida comunitaria, incluso en la vestimenta, que no conviene minusvalorar. “El servicio a la humanidad no debe considerarse como un fin secundario dependiente del fin primario de una vida conducida en la búsqueda de Dios, con una separación del mundo y una distancia de las condiciones de vida de los contemporáneos. Por el contrario, es un fin esencial y primario junto con la búsqueda de Dios”⁷⁸.

La renovación producida por el Vaticano II, pero quizás en mayor medida las nuevas realidades socio-culturales desafían la identidad y, probablemente, las diversas formas de la vida consagrada, algunas más

⁷⁵ Cf. A. CORTESI, “*Perfectae caritatis*. Introduzione”, en A. CORTESI, *Commentario ai documenti del Vaticano II*. 7, 13-81, 70.

⁷⁶ A. CORTESI, “*Perfectae caritatis*. Introduzione”, 75. Cf. G. LAFONT, “Le décret *Perfectae Caritatis* et la vie religieuse aujourd’hui”, *Revue théologique de Louvain* 45 (2014) 1-26.

⁷⁷ También en *Perfectae caritatis* aparece destacada esta relación mundana, aunque más limitadamente (PC 2, 5; 2, 6; 7; 11; 18).

⁷⁸ A. CORTESI, “*Perfectae caritatis*. Introduzione”, 52.

que otras, estén más expuestas que el ministerio ordenado y la pluralidad de formas de vida de los fieles cristianos laicos y laicas.

5. NUEVAS INSTITUCIONES DE LA ÉPOCA CONCILIAR

No pocas veces se observa que el Concilio no tradujo institucionalmente, de manera significativa, la “nueva definición de sí misma” que propuso. Sin menospreciar esa opinión, el Vaticano II tomó varias decisiones al respecto. Impulsó una importante experiencia ya existente –las conferencias episcopales– y creó nuevas instituciones que, si bien han mostrado sus límites, siguen siendo capaces de llevar a la práctica la reforma que se postulaba, al menos en una buena medida. Se trata del sínodo de los obispos y del consejo pastoral diocesano. En el caso del consejo presbiteral, más que la creación de un nuevo organismo, el Concilio manifestó expresamente la idea de renovar los cabildos catedralicios y el colegio de consultores, ambos ya existentes en aquel momento (PO 7). Por razones de espacio dejo de lado aquí el tratamiento de las conferencias episcopales⁷⁹ y del consejo presbiteral.

5.1. *El Sínodo de obispos: un “consejo primacial compuesto principalmente de obispos”*

Durante el proceso conciliar existieron distintas propuestas orientadas a dar forma al aporte de los obispos al gobierno de la Iglesia universal. Esas propuestas revelaban distintas modalidades de relación entre el primado y el episcopado, por una parte, y entre la Iglesia universal y las iglesias locales, por otra. Incluso surgió la idea de una nueva institución que representara al colegio episcopal y a las iglesias locales y que participara junto con el papa en el gobierno central de la Iglesia, a veces caracterizando su rol en términos de ayuda al obispo de Roma, en otros casos con verdadera potestad legislativa y deliberativa. Los nombres y matices eran variados: “Comisión suprema central”, “Conferencia episcopal mundial”, “Consejo permanente de obispos”, “Consejo supremo de la Iglesia universal”, etc. Como es sabido, con el *Motu proprio Apostolica sollicitudo* de setiembre de 1965 Pablo VI se adelantó al debate conciliar

⁷⁹ Un estado de la cuestión, en particular, los argumentos en juego en estas décadas y algunas recomendaciones prácticas pueden verse en C. SCHICKENDANTZ, “Las conferencias episcopales. ‘Este deseo no se ha realizado plenamente’ (EG 32)”, en A. SPADARO, C. GALLI, *La reforma y las reformas*, 375-395.

previsto para la última sesión del Concilio y, de esta manera, condicionó el texto final en *Christus Dominus*.

CD 5 no corresponde en términos de contenido a lo que surgió en el debate conciliar, que al final había llevado a la mayoría de los obispos a madurar y votar por la idea de un cuerpo central de gobierno episcopal permanente con el Papa (cf. las tres redacciones del texto), su génesis, más bien, depende directa e inmediatamente del *motu proprio* pontificio⁸⁰.

Este itinerario explica, también, algunas reacciones importantes, ya en aquel momento, acerca de las limitaciones de esta nueva institución desde su mismo origen: más que una expresión de la colegialidad, como lo esperaba la mayoría en el Concilio, el sínodo nació como “ayuda para el ministerio del primado”, observaba Joseph Ratzinger en 1965. *Christus Dominus* desarrolla la idea del sínodo de los obispos

esencialmente ‘desde abajo’, desde la idea del ministerio episcopal y de la responsabilidad por la Iglesia universal que compete a los obispos en cuanto tales. Por el contrario, el *motu proprio* papal construye el sínodo totalmente ‘desde arriba’, desde el primado papal⁸¹.

El documento de Pablo VI no alude a la colegialidad, no cita la constitución *Lumen gentium* aprobada meses antes, ni refiere a la relación entre pastores y todo el pueblo de Dios (*sensus fidei*). “Ante la intervención papal, el concilio incorporó el sínodo en *Christus Dominus* como si fuera un signo de colegialidad. Pero, obviamente no lo era (...) No era un instrumento del episcopado, sino del primado”⁸².

En septiembre de 2018 el papa Francisco publicó la Constitución apostólica *Episcopalis communio*. Se destaca allí la idea de sinodalidad, que se expresa, por ejemplo, en una búsqueda de mayor consulta y escucha al pueblo de Dios en los procesos sinodales habituales, también aparece más subrayada la idea de colegialidad con una mayor impli-

⁸⁰ S. NOCETI, “*Christus Dominus*. Commento”, en E. CASTELLUCCI *et al.*, *Commentario ai documenti del Vaticano II*. 4., 43-189, 62.

⁸¹ J. RATZINGER, *Obras completas VIII/1. Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II* (BAC, Madrid 2013) 478-479. Cf. A. INDELICATO, *Il sinodo dei vescovi. La collegialità sospesa 1965-1985* (Il Mulino, Bologna 2008) 352ss.; P. GHERRI, “L’evoluzione della normativa canonica sul Sinodo dei vescovi”, en L. BALDISSERI (ed.), *A cinquant’anni dall’Apostolica sollicitudo. Il Sinodo dei vescovi al servizio di una Chiesa sinodale* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016), 227-261.

⁸² J. O’MALLEY, “La reforma en la vida de la Iglesia”, 112-113.

cación de las iglesias locales, pero, como afirma Alphonse Borras, no puede hablarse, como se ha hecho, de una “refundación” de esta figura institucional; sigue siendo un “consejo primacial compuesto principalmente de obispos”. No obstante, reconoce el autor, la iniciativa con su varias instrumentaciones práctico-organizacionales, se inscribe en el “cuadro de una ‘sinodalización’ integral de la Iglesia”⁸³. La cuestión de si Francisco piensa que el sínodo de obispos es la figura institucional que representa o cristaliza la sinodalidad de toda la Iglesia, a nivel universal, parece una pregunta abierta. En cualquier caso, si dicho proceso de “sinodalización integral” obtiene un desarrollo significativo en la vida de la Iglesia en los próximos años, en el sentido de una profundización de la idea conciliar de pueblo de Dios, esa figura institucional aparecerá como muy estrecha.

5.2. *Un Consejo pastoral diocesano en una renovada teología de la Iglesia local*

En el marco de una eclesiología eucarística la iglesia local recibió un tratamiento muy modesto en el Concilio (LG 26), que refleja el estado de la cuestión en aquel momento y que, parcialmente al menos, ha tenido un desarrollo en el posconcilio, también gracias a la labor ecuménica. La recuperación de la idea de iglesia particular/local no estuvo inicialmente en los trabajos preparatorios del Vaticano II, de allí que el tratamiento, especialmente al hablar de los obispos diocesanos (CD 11), pueda ser calificado, también, con la expresión de “verdadera y propia revolución copernicana”⁸⁴. La frase conciliar allí es muy relevante: “en la que verdaderamente está y obra (*vere inest et operatur*) la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica” (CD 11). Esta afirmación debe ponerse en conexión con otra frase conciliar clave que Eugenio Corecco ha calificado como “la fórmula eclesiológica más importante del Concilio”⁸⁵. Refiere a la expresión “Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en ellas y a partir de ellas existe la Iglesia católica, una y única (*in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*)”

⁸³ A. BORRAS, “*Episcopalis communio*, mérites et limites d’une réforme institutionnelle”, *Nouvelle revue théologique* 141 (2019) 66-88, 88 y 83 respectivamente.

⁸⁴ S. NOCETI, “*Christus Dominus*. Commento”, 79. El Concilio usa de manera oscilante y no coherente la terminología “*ecclesia particularis*” y “*ecclesia localis*” para designar, a veces, la diócesis, otras, la iglesia en su contexto local, incluso, la parroquia una vez.

⁸⁵ Citado en S. NOCETI, “*Lumen gentium*. Capitolo III”, 268.

(LG 23). La iglesia local, entonces, es *portio*, no *pars*, es *verdadera* iglesia, pero no *toda* la Iglesia, a modo de una “inclusión mutua”, análoga a la *circumssesio* o *perichoresis* trinitaria⁸⁶. En cualquier caso, aunque en el posconcilio haya habido señales contradictorias, la dirección en la que se orienta una transformación es clara: si la “extinción del sentimiento de la importancia de la Iglesia local es sin duda, una característica sobresaliente de la teología de la Iglesia latina del segundo milenio”⁸⁷, inherente a la “papalización del catolicismo” referida más arriba, el proceso conciliar orienta el nuevo milenio en una dirección bien diferente.

El Consejo pastoral diocesano es una institución nueva que, estrictamente, no tiene antecedentes en la historia de la Iglesia. Motivado explícitamente por la complejidad del apostolado diocesano, ya en la fase preparatoria del Vaticano II aparece la propuesta de instituir un *consilium pastorale diocesano*; al inicio con objetivos más modestos, en el desarrollo del Concilio cada vez más claramente, gracias también a los debates eclesiológicos, como instrumento para toda la actividad pastoral de una iglesia local. El Vaticano II caracteriza su finalidad con tres verbos que orientan al análisis, al discernimiento y a la proyección de la actividad pastoral: “El cometido de este consejo será estudiar y examinar todo lo pertinente a las obras de pastoral y proponer conclusiones prácticas” (CD 27)⁸⁸. Aunque la Comisión responsable del texto sostuvo que el establecimiento de este consejo “realmente debería ser recomendado”, en respuesta a los modi 103-104, afirmó que su constitución no era obligatoria y que dependía del obispo, que lo preside, decidir si sería consultivo o no (AS IV, II, 577). *Christus Dominus*, por tanto, no exige su constitución, pero sí afirma que ella “es muy de desear” (*valde optandum est*)⁸⁹. Lamentablemente, la legislación posconciliar no ha ordenado la creación obligatoria de este consejo que recientemente la Comisión Teológica Internacional ha caracterizado “como la estructura permanente más propicia para la actuación de la sinodalidad en la Iglesia

⁸⁶ Cf. S. NOCETI, “*Lumen gentium*. Capítulo III”, 268.

⁸⁷ J. RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología* (Herder, Barcelona 1972) 206.

⁸⁸ Cf. G. BAUSENHART, “Theologischer Kommentar zum Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche. *Christus Dominus*”, en P. HÜNERMANN, B.-J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 3*, 225-313, 279; S. NOCETI, “*Christus Dominus*. Commento”, 130.

⁸⁹ Cf. S. NOCETI, “*Christus Dominus*. Commento”, 130.

particular”⁹⁰. La dinámica conciliar en curso invita a un serio y verificable desarrollo cualitativo de esta institución.

En estos contextos teológicos y organizacionales el asunto de la distribución del poder en la Iglesia ocupa un lugar crecientemente destacado. El “camino sinodal” alemán en desarrollo, por ejemplo, formula el desafío con claridad. Se trata del fortalecimiento de los derechos de los fieles en los procesos de asesoramiento y toma de decisiones de la Iglesia, incluida la mejor integración de todos los que ejercen el poder en la comunidad de creyentes. La concentración exclusiva del liderazgo, la enseñanza y la dispensación de los sacramentos en manos del ministerio ordenado configuró una imagen problemática de Iglesia, sin que se hubieran desarrollado procesos adecuados de rendición de cuentas y controles, participación y separación de poderes. Según la conciencia humanista actual es importante compartir, justificar y controlar el poder, así como alentar y comprometerse con los procesos de participación asegurados jurídicamente. Esta es la única manera de percibir los muchos dones del Espíritu que trabajan en la Iglesia y, al mismo tiempo, proteger los derechos de los miembros de la Iglesia que provienen de su bautismo y confirmación⁹¹. Hay aquí una agenda teológica y organizacional de proporciones, íntimamente vinculada a enseñanzas y dinámicas conciliares, y que la crisis de los abusos ha revelado como crucial⁹².

REFLEXIÓN FINAL – IGLESIA DE LOS POBRES

Last but not least. A menudo se ha puesto de manifiesto la debilidad del Vaticano II en relación al tema de la pobreza. El famoso radiomensaje de Juan XXIII, en setiembre de 1962, con la expresión de la “Iglesia de los pobres”, que probablemente el papa tomó de una carta dirigida a él por el cardenal Leo Suenens del mes de abril de ese año, no habría tenido la repercusión deseada en la obra conciliar. Sin duda el texto más relevante en el proceso conciliar corresponde a la extraordinaria

⁹⁰ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia”, n. 81.

⁹¹ Cf. “Vorbereitendes Forum Macht und Gewaltenteilung in der Kirche - Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag”, 20.01.2020, en www.synodalerweg.de; ASSOCIAZIONE TEOLOGIA ITALIANA, *Autorità e forme di potere nella Chiesa* (Glossa, Milano 2019).

⁹² Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos”, *Teología y Vida* 60 (2019) 9-40.

intervención del cardenal Giacomo Lercaro, arzobispo de Bolonia, del 6 de diciembre de 1962. “El Misterio de Cristo en los pobres y en la evangelización de los pobres” constituye, a juicio de Lercaro, “en cierto sentido el único tema de nuestro Concilio”; “*Ecclesia pauperum*”⁹³. La intervención incluía en su última parte una serie de consecuencias prácticas para la vida de la Iglesia. La pobreza se presenta allí “como clave para afrontar adecuadamente el problema de la identidad de la Iglesia”⁹⁴. Indudablemente la perspectiva de Lercaro estaba por delante del consenso conciliar del momento. Esta limitación fue particularmente destacada en los años siguientes en el continente latinoamericano y caribeño. De allí que, entonces, se valorara de forma especial la encíclica *Populorum progressio* (1967), que fue calificada “algo así como la *Gaudium et spes* del tercer mundo”⁹⁵.

No obstante el acierto de esta apreciación y muchas otras análogas, el trabajo de Joan Planellas muestra que la temática aparece diseminada de múltiples formas en los debates conciliares con ocasión de diversos temas y documentos, lo cual invita a una valoración más moderada de lo que a menudo se reconoce en relación al tema de la pobreza en el Concilio⁹⁶. A su juicio, existe, más bien, una no acogida de la enseñanza conciliar en este punto. El autor catalán escribe al final de su óptimo trabajo:

“No podemos hablar, por lo tanto, de una falta de sensibilidad del Concilio por el tema de la pobreza, sino más bien de una recepción defectuosa en la Iglesia postconciliar, sobre todo en nuestro contexto occidental”⁹⁷.

⁹³ Cf. *Acta Synodalia* I, IV, 327-330, 329: “Non enim de aliquo quocumque themate agitur sed, aliquomodo, de themate simpliciter Concilii nostri. [...] affirmari potest tema huius Concilii esse Ecclesiam, quatenus praecipue ‘Ecclesiam pauperum’”.

⁹⁴ J. PLANELLAS, *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II* (Herder, Barcelona 2014) 58.

⁹⁵ G. GUTIÉRREZ, “Significado y alcance de Medellín”, en G. GUTIÉRREZ, *De Medellín a Aparecida. Artículos reunidos* (CEP, Lima 2018) 65-122, 86.

⁹⁶ Un ejemplo de lo que se puede calificar como una “teología explícita del Vaticano II sobre la pobreza” lo formula de esta manera: “la atención prioritaria de la Iglesia por los pobres, o la opción preferencial por los pobres –*praesertim pauperibus, peculiari cura, praeprimis*, etc., expresiones recurrentes en los diversos documentos conciliares (LG 23; GS 1, 21, 27, 57; OT 8; CD 13, 18, 30; PO 6; AG 12, 20; GE 9)– tiene unas implicancias personales, institucionales y eclesiales que trascienden los postulados de la simple doctrina social de la Iglesia”. Cf. J. PLANELLAS, *La Iglesia de los pobres*, 265.

⁹⁷ J. PLANELLAS, *La Iglesia de los pobres*, 266.

Una observación análoga expresa Roberto Repole en su comentario al texto más relevante sobre la pobreza en el Concilio (LG 8): “Dada la importancia del tema de la *forma Ecclesiae* en relación a la *forma Christi* se podía esperar una fuerte recepción de este breve, pero fundamental, pasaje conciliar”⁹⁸. Nadie duda que el pontificado de Francisco ha recogido y profundizado de múltiples maneras esta tradición de la “Iglesia de los pobres”. Se ha escrito con razón, por ejemplo, que *Evangelii gaudium* “contiene la mejor exposición de un documento pontificio sobre Cristo, la Iglesia y los pobres”⁹⁹. Pero parece que estamos lejos, todavía, de poseer una conciencia general compartida, en la vida eclesial en las diversas regiones y en las teologías, de que esta es una perspectiva hermenéutica verdaderamente decisiva para la comprensión de la identidad de la Iglesia y para la agenda de una reforma continua.

⁹⁸ R. REPOLE, “*Lumen gentium*. Capítulo I”, 141.

⁹⁹ C. M. GALLI, “El ‘retorno’ del Pueblo de Dios misionero. Un concepto-símbolo de la eclesiología del Concilio a Francisco”, en V. AZCUY, C. CAAMAÑO, C. M. GALLI (ed.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II* (Agape, Buenos Aires 2015) 405-471, 455. Cf. R. LUCIANI, “Francis and the Pastoral Geopolitics of Peoples and Their Cultures: A Structural Option for the Poor”, *Theological Studies* 81 (2020) 181-202.