Globethics Repository



La renovación eclesiológica del Vaticano II, sus procesos de recepción y sus desarrollos hasta la Conferencia de Aparecida [Renewed ecclesiology of Vatican II, its processes of reception and its developments up to the Conference of Aparecida]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Buvinic, Marcos
Publisher	Universidad Catolica del Maule, Facultad de Ciencias Religiosas y Filosoficas
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-10-30 23:38:18
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/216314

La renovación eclesiológica del Vaticano II, sus procesos de recepción y sus desarrollos hasta la Conferencia de Aparecida

Renewed ecclesiology of Vatican II, its processes of reception and its developments up to the Conference of Aparecida

P. Marcos Buvinic
Universidad Católica del Maule
mbuvinic@ucm.cl
Fecha de recepción: 16 de octubre de 2012
Fecha de aprobación: 20 de noviembre de 2012

Resumen: Estos 50 años que estamos recordando del inicio del Concilio Vaticano II (inaugurado el 11 de octubre de 1962) son una ocasión privilegiada para recoger su aporte en una cierta mirada evaluativa. Se trata de una "cierta" mirada evaluativa, pues 50 años es el tiempo de una generación y permite ya reconocer los cambios, los aportes concretos, algunos límites y algunas tareas pendientes; por otro lado, un acontecimiento eclesial de esta magnitud y significación requerirá de muchas miradas en un plazo más largo para reconocer toda su riqueza y aportes. En virtud de esta perspectiva histórica de la formulación de los contenidos de la fe, en teología, la hermenéutica de los concilios es una tarea permanente.
Palabras clave: Eclesiología, Concilio, Vaticano II, hermenéutica, Iglesia.

Abstract: The 50th anniversary of the II Vatican Council (inaugurated on October 11, 1962) provides a privileged occasion to bring together a certain evaluative outlook. This is a "certain" evaluative outlook , because 50 years is the period of a generation that permit the recognition of changes, concrete contributions, specific limitations and some pending tasks; on the other hand, an ecclesial event of this magnitude and significance requires the outlook of many perspectives on the longer term to recognize all the wealth of its contributions. In virtue of this historical perspective in which the content of faith is formulated, in theology, the hermeneutics of the councils is an ongoing task.
Key words: Ecclesiology, council, Vatican II, hermeneutics, Church.

Introducción

Estos 50 años que estamos recordando del inicio del Concilio Vaticano II (inaugurado el 11 de octubre de 1962) son una ocasión privilegiada para recoger su aporte en una cierta mirada evaluativa. Se trata de una "cierta" mirada evaluativa, pues 50 años es el tiempo de una generación y permite ya reconocer los cambios, los aportes concretos, algunos límites y algunas tareas pendientes; por otro lado, un acontecimiento eclesial de esta magnitud y significación requerirá de muchas miradas en un plazo más largo para reconocer toda su riqueza y aportes. En virtud de esta perspectiva histórica de la formulación de los contenidos de la fe, en teología, la hermenéutica de los concilios es una tarea permanente.

No es nuestra tarea, aquí, mostrar cuánto y cómo ha cambiado el mundo en estos 50 años. Sin embargo asumimos que es un nuevo escenario el que vive la Iglesia a nivel mundial y, también, a nivel local. Sin ningún afán de exhaustividad consideramos que este nuevo escenario está marcado por el proceso de secularización presente en vastos sectores y la emergencia de diversos fundamentalismos, en otros; el pluralismo cultural, el cambio de paradigmas políticos, la focalización en la vida económica y la cultura del bienestar que convive con injustas formas de pobreza y de marginación, la revolución de las comunicaciones, la emergencia de nuevos sujetos sociales a nivel planetario y local, los desafíos de la situación ecológica, los escándalos sexuales protagonizados por clérigos, etc.

No es sólo el escenario social y cultural el que ha tenido grandes transformaciones, sino que también la vida de la Iglesia. De hecho, en lo que aparece más visible en la vida de la Iglesia, sin el Concilio Vaticano II la liturgia se celebraría en un idioma incomprensible y en una ritualidad frecuentemente carente de significado, el pueblo católico tendría un acceso bastante limitado a la lectura de la Biblia en lugar de estar ésta al centro de la vida cristiana, no existirían los actuales procesos de catequesis, los laicos seguirían siendo considerados simples "feligreses" en lugar de sujetos activos de la vida de la Iglesia, la vida sacerdotal y religiosa seguiría siendo comprendida y vivida en oposición a la vida laical, no existirían los diáconos permanentes, y diversas otras expresiones pastorales de la relación de la Iglesia con la sociedad y la cultura. Sin embargo, algunas de las transformaciones más de fondo que el Espíritu nos ha regalado a través del Vaticano II se sitúan en el plano eclesiológico, es decir, en la autocomprensión de la Iglesia y de su misión en el mundo.

En este plano eclesiológico se sitúa nuestra reflexión, en la que pretendemos recoger -de modo sintético- los elementos de esta renovación eclesiológica que -a su vez- dinamizan un proceso renovador de la autocomprensión de la Iglesia que -de modo particular- en América Latina se va abriendo a nuevos desarrollos. A

través de la síntesis de este proceso eclesiológico buscamos poner de manifiesto que uno de estos puntos focales de la renovación conciliar es la teología de la Iglesia local, la cual hace posible los procesos de recepción del Concilio y, de modo particular, el proceso de recepción vivido en América Latina hasta la Conferencia de Aparecida.

1. La novedad eclesiológica del Concilio Vaticano II

Aunque parezca evidente, pero es necesario decirlo, la primera novedad es la realización misma del Concilio, cuya convocación por el Papa Juan XXIII causó sorpresa y expectación en toda la Iglesia.

En un texto ya clásico de análisis de algunas dimensiones de la eclesiología del Vaticano II, un teólogo y protagonista del concilio, como es Karl Rahner, se preguntaba si acaso es lícito pensar que pueda haber espacio todavía para nuevas consideraciones sobre la constitución de la Iglesia,[1] puesto que la misma Iglesia y la teología conocen ya la naturaleza de la Iglesia. El mismo Rahner desarrolla su reflexión respondiéndose que este saber reflejo de la Iglesia sobre su naturaleza puede ser susceptible de un conocimiento aún más claro y más reflejo. Es decir, la Iglesia no deja de crecer en su autocomprensión en virtud del dinamismo que la anima al ser un acontecimiento del Espíritu que siempre se renueva en la respuesta de fe de la comunidad creyente.

Con anterioridad al Vaticano II se podía pensar que cuanto la Iglesia podía conocer y decir de sí misma, de su esencia y naturaleza, ya estaba formulado. Cierto es que había conciencia de algunos temas que se consideraban pendientes desde el Concilio Vaticano I -como el carácter sacramental del episcopado y su dimensión colegial-, pero que no parecían afectar dicha esencia de la autocomprensión de la Iglesia.

Lo que ha ocurrido en el Vaticano II es precisamente, una pregunta nueva por la naturaleza de la Iglesia y su identidad. Pregunta inesperada para muchos, pero deseada y elaborada por otros -particularmente a través de los diversos procesos de renovación vividos desde la primera mitad del s. XX- , lo cual se reflejó en las tensiones internas de la asamblea conciliar al rechazar el esquema *De Ecclesia* propuesto por la comisión del Concilio e iniciar la búsqueda de una renovada comprensión.[2]

1 RAHNER, K., RATZINGER, J. *Episcopado y primado.* Herder: Barcelona: 1965, p. 15.

2 Una buena síntesis de los avatares de la asamblea conciliar en el rechazo al esquema que había preparado la Curia y en la elaboración de un nuevo esquema para la constitución De Ecclesia,

La *"revolución copernicana"* ocurrida en la eclesiología del Vaticano II y que desde la Constitución *Lumen Gentium* (LG) se proyecta en el conjunto de los documentos conciliares, comienza -por decirlo sintéticamente- es el itinerario que establecen los tres primeros capítulos de la LG: el capítulo I que considera el misterio de la Iglesia desde su origen divino - trinitario, el capítulo II sobre el pueblo de Dios que peregrina en la historia, y -luego- el capítulo III sobre la constitución jerárquica de la Iglesia. Aquí es cuando comienza a desmontarse aquello que Congar llamó la "eclesiología jerarcológica" anterior al Vaticano II, una comprensión de la Iglesia centrada en la autoridad, con preponderancia de lo jurídico y societario -y por tanto, en actitud confrontacional, sea de conquista o de defensa ante el mundo- de manera que la eclesiología casi era un "tratado de derecho público".[3]

En LG, la noción de pueblo de Dios busca expresar el carácter dinámico del sacramento de la de la comunidad pascual, expresando la historicidad de una Iglesia que peregrina entre los hombres y con ellos (cf. LG 9) hacia su consumación escatológica. El mismo Congar subraya que la noción de pueblo de Dios al expresar la historicidad de la Iglesia pone de manifiesto su carácter imperfecto y su reformabilidad.[4] A modo de contraste significativo conviene considerar la definición de Iglesia de san Roberto Bellarmino, que desde el s. XVI y con diversos matices, es la que va modelando la eclesiología jurídica, societaria y centrada en la jerarquía, previa al Vaticano II. Dice Bellarmino: "La única y verdadera Iglesia es la comunidad de los hombres reunidos por la profesión de la misma fe cristiana y por la comunión de los mismos sacramentos, bajo el gobierno de los legítimos pastores y principalmente del único vicario de Cristo en la tierra, el Romano Pontífice […] Para que alguien pueda ser declarado miembro de esta verdadera Iglesia, de la que hablan las Escrituras, pensamos que no se le pide virtud interior alguna; sino que basta la profesión exterior de la fe y la comunión de los sacramentos, cosas que los sentidos pueden constatar. La Iglesia, en efecto, es una comunidad de hombres tan visible y palpable como lo es la comunidad del pueblo romano, o el reino de Francia, o la república de Venecia".[5]

Por cierto, la fórmula de Bellarmino responde al tipo de consideraciones propias del período postridentino, pero es un tipo de formulación que se encuentra en las antípodas de la propuesta de LG, la cual -para formularla desde el contraste,

---

en MADRIGAL, S. *Vaticano II: remembranzas y actualización.* Sal Terrae: Santander, 2002, pp. 15-35.

3 CONGAR, Y. *Ministeri e comunione ecclesiale.* EDB, Bologna: 1973, p. 12.

4 CONGAR, Y. *L'Eglise de saint Augustin a l'époque moderne.* Cerf, París: 1970, p. 474.

5 BELLARMINO R. *De controversiis christianae fidei adversus nostri temporis haereticos.* Giuliani, Napoli: 1856, vol. II, p. 75.

pero sin desconocer la necesaria continuidad- está centrada en el misterio de la Iglesia, es considerada en una perspectiva sacramental e histórico - salvífica, en ella es prioritaria la comunidad del pueblo de Dios, recibe su universalidad como don y se realiza en comunidades locales, teniendo en la "comunión" un concepto clave de su autocomprensión.

De esta manera, como lo ha sintetizado B. Forte, la novedad eclesiológica del Vaticano II va siendo articulada en torno a tres ideas fundamentales: el concepto de "pueblo de Dios" que, desde la tradición bíblica, sitúa a la Iglesia como comunidad de creyentes en el designio universal de salvación, al tiempo que es un concepto clave para el desarrollo de la autoconciencia de la Iglesia en el tiempo (cf. LG 9); el concepto de "sacramento" que permite conjugar el dimensión invisible y mistérica de la Iglesia en su participación de la vida divina con la dimensión visible de su realización histórica, analógicamente con lo que acontece en Jesucristo, sacramento del Padre (cf. LG 8); el concepto de "comunión" que ilumina el ser mismo de la Iglesia en perspectiva trinitaria y dinámica, poniendo de relieve la acogida y respuesta al misterio de la fe como eje de la unidad eclesial.[6]

De esta manera, la "revolución copernicana" del Vaticano II no sólo apunta a unos contenidos que permiten una renovada autocomprensión de la Iglesia y su misión en el mundo, sino que posibilitan una nueva conciencia histórica en una Iglesia que -desde su origen trinitario y en su horizonte escatológico- se comprende constitutivamente provisoria, "siempre necesitada de purificación y busca sin cesar la penitencia y la renovación" (LG 8). Esta conciencia de provisoriedad de la Iglesia es la que, a su vez, dinamizará la reflexión eclesiológica, comprendiéndose ésta como una reflexión *"in fieri",* siempre haciéndose en la búsqueda de una autocomprensión más clara y refleja desde sus fuentes permanentes, y más atenta a las exigencias del despliegue de la misión en las cambiantes situaciones de la historia. Desde el Vaticano II la eclesiología queda abierta a nuevas expresiones que logren comunicar la riqueza del misterio de la Iglesia y su realización en la historia.

2. La complejidad de los procesos de recepción y la centralidad de la teología de la Iglesia local

La significación de un Concilio no reside, simplemente, en su realización y en sus documentos, sino en el modo en que es recibido y va modelando la fe y la vida

[6] FORTE, B. *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia comunión y misión.* Secretariado Trinitario, Salamanca: 1996, pp. 62-64.

del conjunto de la Iglesia. La recepción es, pues, un acontecimiento central en la Iglesia y para la Iglesia, pues -siguiendo la formulación de Congar, a la que se refieren los diversos autores que tratan el tema-[7] se refiere "al proceso mediante el cual un cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que él no se ha dado a sí mismo, reconociendo en la medida promulgada una regla que conviene a su vida. En la recepción hay algo muy distinto de lo que los escolásticos entienden por obediencia; para estos no sería otra cosa que el acto mediante el cual un súbdito ordena su voluntad y su conducta de acuerdo con el precepto legítimo de un superior por respeto a la autoridad de éste. La recepción no consiste pura y simplemente en realizar la relación *secundum sub et supra;* implica un aporte propio de consentimiento y de juicio en ocasiones, expresado así en la vida de un cuerpo que pone en juego recursos espirituales originales".[8]

Puesto que el acontecimiento de la fe es vivido en el dinamismo dialogal, la recepción es un proceso que se realiza de continuo. Es decir, después de 50 años seguimos viviendo la recepción del Vaticano II, así como seguimos viviendo -de un modo diverso, pero muy real- la recepción de la "unión de las dos naturalezas de Cristo en una solo hipóstasis" del Concilio de Calcedonia, realizado en el 451.

Es en este sentido que es preciso reconocer que toda recepción implica tensiones y que ha habido diversos momentos y ámbitos de recepción del Vaticano II, considerando que la recepción es un proceso que comienza con la adhesión religiosa a la palabra del ministerio apostólico, que implica -también- un proceso más lento de apropiación intelectiva en el pensamiento y experiencia de cada cristiano y de cada comunidad eclesial; proceso que supone la interpretación de los teólogos refiriéndola a la tradición normativa de la Iglesia y a la situación cultural en que acontece, para concluir en las formas de expresiones prácticas, de acciones pastorales, de formas institucionales y de normas canónicas. Se trata, pues, de un proceso que tiene exigencias, fases y protagonistas propios en cada momento del mismo.

En el proceso de recepción del Vaticano II es necesario partir de la consideración que todos sus textos fueron aprobados por una amplísima mayoría de los Obispos y que contó con una cálida acogida y aceptación de parte de la mayoría de los teólogos y del conjunto de los fieles; sin embargo, las tensiones comenzaron apenas se clausuró el Concilio por diversos factores entre los que

---

7 Si bien la noción teológica de "recepción" es todavía objeto de búsqueda y de análisis, por su particular significación. Cfr. LEGRAND, H., MANZANARES, J., GARCÍA, A. *La recepción y la comunión entre las Iglesias. Actas del Coloquio Internacional de Salamanca, 8-14 de abril de 1996.* Pontificia Universidad de Salamanca: Salamanca, 1997.

8 CONGAR, Y., *La recepción como realidad eclesiológica, en Concilium* 77, 1972, p. 58.

hay que considerar la situación de profunda crisis y cambios culturales y sociales acontecidos en el llamado "primer mundo" y sus procesos de secularización, la emergencia de nuevos sujetos sociales y eclesiales en el llamado "tercer mundo", la actitud de una pequeña minoría refractaria a los cambios, la actitud de poco discernimiento en otra minoría que desconocía las riquezas de la tradición eclesial.

Como se ha puesto de manifiesto,[9] en la década de los '70 se desarrolla el tema teológico de la recepción en relación al Vaticano II, y no ya en relación a concilios de la antigüedad, y será con el Sínodo extraordinario de 1985, con ocasión de los 20 años de la conclusión del Concilio que se van realizando estudios más elaborados sobre la recepción del Vaticano II.[10]

Dentro de la complejidad del proceso de recepción quisiéramos dirigir nuestra atención a una realidad muy significativa -y a veces, simplemente, supuesta- en el proceso de recepción, al tiempo que es una condición para que este proceso pueda realizarse, se trata de una novedad eclesiológica del Vaticano II como es poner las bases para la elaboración de la teología de la Iglesia local.

La existencia reconocida y valorada de la Iglesia local como constitutiva de la Iglesia en su realización histórica es la condición de un proceso de recepción, a no ser que se quiera considerar que ésta se reduce -simplemente- a procesos intramagisteriales, o individuales de cada cristiano, o de grupos asociativos. La realidad eclesiológica de la recepción sólo es posible en la comunión de Iglesias locales que se reconocen mutuamente como Iglesias-sujetos, que viven en una comunión alimentada, estimulada y salvaguardada por los intercambios que se establecen entre ellas y la Iglesia de Roma. Sin Iglesias locales que sean auténticos sujetos dialogales en la comunión es imposible la recepción como realidad eclesiológica.

Si bien el desarrollo más sistemático de la teología de la Iglesia local será un aporte del período postconciliar,[11] es en la LG donde se ponen las bases de esta reflexión, particularmente en LG 13 y 23, donde se señala la existencia de Iglesias

---

9 ROUTHIER, G. *La réception dans le débat théologique actuel,* en LEGRAND, H., MANZANARES, J., GARCÍA, A., *La recepción y la comunión entre las Iglesias,* 32 - 333.

10 Cfr. FLORISTÁN, C., TAMAYO, J.-J. (eds.) *El Vaticano II, veinte años después.* Cristiandad, Madrid: 1985; LATOURELLE, R. (ed.) *Vaticano II. Balance y perspectivas.* Sígueme, Salamanca: 1989; RODRÍGUEZ, P. (ed.) *Eclesiología 30 años después de 'Lumen Gentium'.* Rialp, Madrid: 1994.

11 Entre la vastísima bibliografía sobre el tema destacan este período de elaboración teológica AMATO, A. *La Chiesa locale. Prospettive teologiche e pastorali.* LAS, Roma: 1976; ANTON, A. *La Iglesia universal – Iglesias particulares,* en Estudios Eclesiásticos 47, 1972, pp. 409-435; CODA, P. *Chiesa particolare e Chiesa universale. Mistero d'unitá nella moltiplicitá,* en VV.AA. *La Chiesa, salvezza dell'uomo.* Cittá Nuova, Roma: 1986, vol. II, pp. 235-268; CONGAR, Y. *De la communion*

que gozan de tradiciones propias, de una disciplina particular, de usos litúrgicos específicos y de un patrimonio espiritual y teológico propio (cf. OE 3, 5-6; UR 14-16); es en la "Iglesia particular, formada a imagen de la Iglesia universal, en las cuales y desde las cuales se constituye la Iglesia católica, una y única" (LG 23).

En esta puesta a la luz de la Iglesia local, ésta "no surge de una división atomizante del ámbito de la Iglesia universal, sino mediante la concentración de la Iglesia en su propio carácter de acontecimiento".[12] De esta manera, la Iglesia local es la realidad eclesiológica que hace posible la comunión entre Iglesias y, por tanto, la recepción. Se trata, pues de una realización del *misteryum Ecclesiae* en una comunidad humana particularizada en una condición histórica determinada, que vive el misterio de la fe en la comunión de la única Iglesia de Cristo.

Al mismo tiempo, esta relevancia teológica de la Iglesia local es acompañada por un llamado del Concilio a las "Iglesia jóvenes" que reciben "de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y doctrina, de las artes e instituciones de los pueblos todo lo que pueda servir para expresar la gloria del Creador, para explicar la gracia del Salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana. Para conseguir este propósito es necesario que en cada gran territorio socio-cultural se promueva la reflexión teológica por la que se sometan a nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios consignadas en las Sagradas Letras y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así aparecerá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos, y de qué forma pueden compaginar las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las costumbres manifestadas en la revelación divina. Con ello se descubrirán los caminos para una adaptación más profunda de toda la vida cristiana" (AG 22).

Esta recuperación de la teología de la Iglesia local y de la realidad de estas en la Iglesia universal es la que abre el horizonte a la acción del Espíritu Santo en la comunión de las Iglesias, al tiempo que -como Iglesia sujeto- está llamada

des Eglises á une ecclésiologie de l'Eglise universelle, en VV.AA. *L'Episcopat et l'Eglise universelle.* Cerf, París: 1962, pp. 227-260; KLOPPENBURG, B. *La Iglesia particular según el Concilio y el Sínodo de 1974, en Medellín* 1, 1975, pp. 181-206; TESSAROLO, P. (ed.) *La Chiesa locale.* EDB, Bologna: 1969; LANNE, E. *L'Eglise locale: sa catholicité et son apostolicité, en Istina* 14, 1969, pp. 44-66; LEGRAND H. *La réalisation de l'Eglise en un lieu,* en LAURET, B., REFOULÉ, F. (eds.) *Initiation a la practique de la théologie.* Cerf, Paris: 1983, vol. III, pp. 143-345; De LUBAC, H. *Les Eglises particuléres dans l'Eglise universelle.* Aubier Montagne, París: 1971; PAYA, ANDRËS M. *Iglesia universal–Iglesias particulares. Estado de la cuestión después del Vaticano II,* en *Anales Valentinos* 5, 1979, pp. 249-284; TILLARD, J.-M. *Eglise d'Eglises. L'ecclesiologie de communion.* Cerf, París: 1987.

[12] RAHNER, K., RATZINGER, J. *op. cit.,* 1965, p. 32.

discernir la acción del Espíritu en las concretas condiciones históricas, sociales y culturales en que acontece como realización del *mysterium Ecclesiae* y en las que "recepciona" los dones de la comunión universal de las Iglesias.

3. La recepción del Vaticano II en América Latina y la eclesiología discipular de Aparecida

A la luz de lo señalado, quisiéramos en este tercer momento de nuestra reflexión, dirigir nuestra atención al proceso eclesiológico vivido en América Latina, centrando nuestra atención en los que llamamos la "eclesiología discipular" de la Conferencia de Aparecida.

El análisis detallado del complejo proceso eclesiológico vivido en América Latina supera los límites naturales de esta reflexión, sin embargo intentaremos delinear los momentos fundamentales de este proceso. Para los fines de nuestra reflexión, entendemos por proceso eclesiológico "el evolucionar de la autoconciencia de la Iglesia, que la conduce hacia nuevas formas de autocomprensión".[13]

Vamos a delinear cuatro momentos que propongo para la lectura de este proceso eclesiológico: la significación del acontecimiento conciliar para la conciencia de la Iglesia en América Latina, la propuesta de la Conferencia de Medellín (1968), la eclesiología en la teología de la liberación con sus búsquedas y su afonía, la nueva etapa de la recepción del Vaticano II abierta con la Conferencia de Aparecida (2007).

a) Un primer elemento a considerar es que la Iglesia en América Latina ya había realizado -antes del Concilio- un camino de estructuración de la comunión entre las Iglesias, a través de la realización de la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Río de Janeiro, en 1955, y la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en esa ocasión. En la realización del Vaticano II acontecen dos realidades importantes para la Iglesia en América Latina:

   - Por primera vez en la historia la Iglesia latinoamericana se encuentra significativamente presente en un Concilio: en Trento no participó ningún miembro del episcopado misionero de esos tiempos, el número de obispos latinoamericanos que participó en el Vaticano I fue de 67, en cambio en el Vaticano II participaron 601 obispos provenientes de América Latina.

[13] GALLO, L. *Evangelizzare i poveri*. LAS, Roma: 1983, p. 21.

- La Iglesia de América Latina es la única que contaba con un organismo de diálogo y colaboración entre las Iglesias, a través del CELAM, lo cual le permitió percibirse con más claridad como una Iglesia que vivía una realidad particular, creciendo en la conciencia de sus particularidades en relación a las Iglesias de otros continentes.

Con ocasión del décimo aniversario de la fundación del CELAM, el 24 de noviembre de 1964, Pablo VI reunió a la totalidad de los obispos latinoamericanos presentes en Roma para la última fase del Concilio y les entregó la exhortación apostólica *Siamo vivamente,* sobre el trabajo apostólico en América Latina, donde los invita a una decidida acción evangelizadora en la situación que vive el continente: "La Iglesia debe testimoniar con sus hechos que no ha sido solamente parte integrante del proceso de formación de cada uno de los países de América Latina, sino que quiere ser también faro de luz y salvación en el proceso de transformación en curso".[14]

A la luz de lo vivido en el Concilio, de la conciencia de su originalidad como Iglesia local, y de la exhortación de Pablo VI, es que la Iglesia en América latina comenzará a preparar la Conferencia de Medellín como su primer momento institucional de recepción del Vaticano II.

b) Un segundo momento es la realización de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). Se trata de un momento clave en el proceso eclesiológico latinoamericano como recepción del Vaticano II, pues con la fortalecida conciencia de Iglesia local y acogiendo los llamados de Juan XXIII a hacerse una "Iglesia de los pobres"[15] y de Pablo VI a hacerse presente en las transformaciones que vive el continente,[16] y sus impulsos para la acción en el plano social a través de la encíclica Populorum progressio (1967), la Iglesia busca hacerse más la "humilde servidora de todos los hombres de nuestros pueblos",[17] abriéndose a un futuro nuevo plasmado en el título de los documentos finales de la Conferencia de Medellín: La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio.

---

14 PABLO VI. *Exhortación apostólica El trabajo apostólico en Iberoamérica, en Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos Pontificios complementarios.* BAC, Madrid: 1965), p. 842.

15 "Ante los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta como es y cómo quiere ser, como la Iglesia de todos, y particularmente como la Iglesia de los pobres", JUAN XXIII. *Universis catholici orbis Christi fidelibus mense ante quam Oecumenicum Concilium sumerat initium,* en AAS 54, 1962, p. 682.

16 Cfr. Supra nota 15.

17 MEDELLÍN, *Pobreza*, p. 18.

En el discernimiento realizado en Medellín, ante la situación que se vive en el continente latinoamericano, la Iglesia quiere presentar "el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres".[18]

De esta manera, el llamado a ser una "Iglesia de los pobres" se articula desde la actualización de la misión salvífica de Cristo, y no sólo -ni en primer lugar- desde alguna perspectiva de análisis sociológico o de intereses ideológicos: "Cristo, nuestro Salvador, no sólo amó a los pobres, sino que 'siendo rico se hizo pobre', vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres. Siempre la Iglesia ha procurado cumplir esa vocación, no obstante 'tantas debilidades y ruinas nuestras en el tiempo pasado' (*Ecclesiam suam* 50). La Iglesia de América Latina, dadas las condiciones de pobreza y subdesarrollo del continente, experimenta la urgencia de traducir ese espíritu de pobreza en gestos, actitudes y normas que la hagan un signo más lúcido y auténtico de su Señor. La pobreza de tantos hermanos nuestros clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerza y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo".[19]

c) En el proceso eclesiológico vivido en América Latina, tiene un tercer momento en la década que va desde Medellín hasta la realización de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Puebla (1979), el cual constituye uno de los períodos más ricos y fecundos, a la vez que polémico y tenso, de la Iglesia en América Latina.

Se trata de una década en que la situación política, social y económica del continente sufrió graves cambios con la instauración -en la mayoría de los países- de dictaduras militares, y el consiguiente deterioro o término de formas y estructuras de participación social, el fin de los procesos de integración económica entre los países, la aplicación de esquemas económicos neoliberales con el aumento del capital internacional y de la deuda externa de los países, la polarización ideológica y la sangrienta represión.

Para la Iglesia se trata de una década de crecimiento en su autoconciencia de ser Pueblo de Dios, redescubriendo el valor de su propia historia, de sus culturas y de la religiosidad popular. Es el período de profundización del compromiso con los pobres y su liberación, de la multiplicación y maduración de las Comunidades

[18] MEDELLÍN, *Juventud*, p. 15.
[19] MEDELLÍN, *Pobreza*, p. 7.

Eclesiales de Base, y también es una década marcada por la persecución y el martirio. Se trata de la década del surgimiento de las teologías de la liberación, que con distintos acentos y énfasis van dinamizando este proceso eclesiológico,[20] al tiempo que lo hacen presente en el ámbito de la Iglesia universal. Se trata de un proceso que fue vivido en medio de dolorosas tensiones doctrinales, pastorales y sicológicas que atravesaron la vida de la Iglesia latinoamericana, al tiempo que ésta se fortaleza en su opción por los pobres del continente.

Ciertamente, no es posible hacer aquí un análisis de la eclesiología en las teologías de la liberación más allá de señalar sintéticamente sus aportes a un proceso eclesiológico en búsqueda de una expresión eclesial coherente con la sacramentalidad de una Iglesia que vive y visibiliza la salvación en las condiciones históricas de América Latina:

- La opción por los pobres es la clave hermenéutica del proceso eclesiológico latinoamericano, en la búsqueda de la encarnación de la misión universal de la Iglesia en este mundo particularizado.
- El discernimiento de la realidad de pecado que se manifiesta en la injusta pobreza de las pobres llama a hacer presente la dimensión histórica de la salvación en los procesos de transformación de este mundo.
- La conciencia de una Iglesia que se reconoce como testigo de la universalidad salvífica del designio de Dios desde el mundo de los pobres.
- La búsqueda de formas de vida y de estructuras eclesiales que visibilicen a los pobres como sujetos en la Iglesia y en los procesos de transformación del mundo, particularmente a través de las Comunidades Eclesiales de Base.
- La conciencia de una Iglesia llamada a ser presencia profética ante las formas de represión y violación de los derechos fundamentales de las personas, particularmente de los pobres.

[20] Entre la muy abundante bibliografía de este período, hay textos que ofrecen una mirada más global y un análisis al conjunto del proceso eclesiológico, cfr. CODINA, V. *Eclesiologia latino–americana da libertaçao, en Revista Eclesiastica Brasileira* 42, 1982, pp. 61-81; DUSSEL, E. *La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla,* en SELADOC (ed.) Panorama de la teología latinoamericana V. Sígueme, Salamanca: 1981, pp. 13-61; ELLACURÍA, I. *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación, en Estudios Centro Americanos* 32, 1977, pp. 707-722; GUTIÉRREZ, G. *La fuerza histórica de los pobres.* Sígueme, Salamanca: 1982; MUÑOZ, R. *Nueva conciencia de Iglesia en América Latina.* Sígueme, Salamanca: 1974; QUIROZ, A. *Eclesiología en la teología de liberación.* Sígueme, Salamanca: 1983; SOBRINO, J. *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología.* Sal Terrae, Santander: 1981.

Este proceso de reflexión eclesiológica estuvo marcado por tensiones y riesgos ideológicos,[21] por acentuaciones unilaterales y rupturas con dimensiones de la tradición e identidad cristiana, que fueron opacando el carácter de recepción de la novedad del Vaticano II el cual era portador este proceso eclesiológico. Estos riesgos y acentuaciones unilaterales se pueden sintetizar en cuatro categorías que amenazaron la identidad cristiana del proceso:

- Peligro de reduccionismo de la salvación a sus dimensiones históricas y de la Iglesia a un agente de transformación social.
- Peligro de absolutizar la mediación de las ciencias sociales y, concretamente, del análisis marxista, con un optimismo utópico y a-crítico de la propia reflexión.
- Tentación de regionalismo eclesial en ruptura con la tradición cristiana y el magisterio, así como con otros modelos eclesiológicos.
- Ambigüedad de algunas formulaciones fácilmente deslizables hacia otras comprensiones equívocas con la tradición eclesial (Iglesia popular, Iglesia que nace del pueblo, eclesiogénesis, etc.).

Lo vivido hasta los años '90 fue un período confuso y controvertido, en el cual el magisterio de la Iglesia intervino en modos diversos buscando salvaguardar la identidad eclesial, al tiempo que las nuevas nominaciones de Obispos fueron cambiando las acentuaciones y búsquedas de muchos episcopados en América Latina. Por otro lado, la crisis vivida por los llamados "socialismos reales" y sus propuestas de transformación fue vaciando muchas propuestas de grupos vinculados a las teologías de la liberación, así como el desgaste de los conflictos de algunos teólogos fue dejando "afónica" a la eclesiología de la teología de la liberación, permaneciendo vivo aquello que se manifestaba como la profecía más propia de la Iglesia en América Latina: la opción preferencial por los pobres y la comprensión de la Iglesia como comunidad en búsqueda de expresiones eclesiales y pastorales que actualicen la salvación.

d) Con ocasión de la preparación y realización de la Conferencia de Aparecida en el 2007 se abre un nuevo espacio de diálogo eclesial, en cierta medida liberado de las tensiones y unilateralidades de las décadas anteriores, permitiendo retomar una reflexión que asuma las fuentes permanentes de la reflexión eclesiológica, las nuevas situaciones del continente latinoamericano y de la vida de la Iglesia.

[21] Estos riesgos y cuestionamientos fueron manifestados -con acentos diversos- por la Congregación de la Doctrina de la Fe en la Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación (1984) y en la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (1986).

Como ya hemos podido ver, el Concilio Vaticano II significó una "revolución copernicana" en el modo de comprenderse la Iglesia a sí misma, que se puede caracterizar como el paso de una eclesiología piramidal y jerarcológica, centrada en sí misma y, en su propia expansión al desarrollo de una eclesiología del Pueblo de Dios animado por el Espíritu que actúa en toda la comunidad y suscita en ella diversos ministerios y carismas para el crecimiento de toda la comunidad, la cual se comprende a sí misma como un sacramento de salvación para toda la humanidad, en diálogo con el mundo y en servicio a ese mundo, haciendo propios los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres, particularmente de los pobres y sufrientes.

Como ya hemos señalado, la eficacia de un Concilio depende de su recepción, es decir, cuando el conjunto de la comunidad eclesial hace suyas -como una regla de fe y de vida- las decisiones que han sido promulgadas. Los textos del Vaticano II apuntan a una renovación de la autocomprensión de la Iglesia, de su configuración histórica, del despliegue de su misión y de su relación con el mundo; sin embargo la recepción de esta renovación eclesiológica no ha sido homogénea en la Iglesia, tampoco ha sido ampliamente sostenido en el tiempo el impulso renovador, el diálogo con el mundo secularizado se ha visto mucho más difícil de lo que se pudo pensar en los tiempos inmediatamente posteriores al Concilio, y para muchos los textos del Vaticano II son una referencia un tanto lejana y desconocida.

Junto con los significativos pasos de renovación que es posible reconocer y agradecer en el camino que la Iglesia ha recorrido en los 50 años que van desde el inicio del Vaticano II, ha habido también vacilaciones y -aun manteniéndose el discurso eclesiológico del Concilio y su lenguaje característico- diversas expresiones de la comunión y participación han quedado ahogadas por brotes de clericalismo o decisiones verticales. En esta perspectiva son significativas las palabras de Juan Pablo II en la exhortación apostólica Novo millennio ineunte, al finalizar el jubileo del año 2000: "¡Cuánta riqueza, queridos hermanos y hermanas, en las orientaciones que nos dio el Concilio Vaticano II! Por eso, en la preparación del Gran Jubileo, he pedido a la Iglesia que se interrogase sobre la acogida del Concilio ¿Se ha hecho? El Congreso que se ha tenido aquí en el Vaticano ha sido un momento de esta reflexión, y espero que, de diferentes modos, se haya realizado igualmente en todas las Iglesias particulares. A medida que pasan los años, aquellos textos no pierden su valor ni su esplendor. Es necesario leerlos de manera apropiada y que sean conocidos y asimilados como textos cualificados y normativos del Magisterio, dentro de la Tradición de la Iglesia. Después de concluir el Jubileo siento más que nunca el deber de indicar el Concilio como la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX. Con el Concilio

se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza".[22]

Más incisivo aún es el enfoque que señala Benedicto XVI, que va más allá de lo exhortativo al proponer que el Concilio debe ser comprendido en la clave de una "hermenéutica de la reforma",[23] como un conjunto de continuidad y discontinuidad, reconociendo diversos niveles para uno u otro aspecto.

De este modo, podemos comprender que Vaticano II no es -simplemente- el punto de llegada de un proceso de renovación eclesiológica, ni tampoco es la última y definitiva palabra acerca de la Iglesia, sino que es un punto de partida para la vida del Pueblo de Dios y lo que el Espíritu vaya suscitando en él. Así, nos parece que en las vicisitudes del proceso eclesiológico latinoamericano, la Conferencia de Aparecida es un momento significativo en la recepción del Vaticano II, al proponer en modo más incisivo el desafío de la renovación eclesiológica conciliar a través de su categoría fundamental de "discipulado misionero", la cual viene a subrayar el dinamismo espiritual que anima la vida y misión de la Iglesia, comunidad de discípulos.[24]

Frente a una cierta comprensión estática y masificadora de la categoría "pueblo de Dios", en el sentido que éste es una realidad ya dada y al cual se pertenece y se está en él en virtud del bautismo, y con poco énfasis en la responsabilidad personal que implica la permanente respuesta de fe, la categoría del "discipulado misionero" pone de relieve la experiencia personal de encuentro con el Señor Jesús que -a su vez- origina nuevos discípulos en quienes se renueva la experiencia de fe y misión de la comunidad de los discípulos.

El discipulado misionero -como categoría fundamental de Aparecida- deja al creyente totalmente referido a su relación de encuentro con el Señor Jesús y a su respuesta de fe en el presente y en sus circunstancias concretas, al tiempo que sitúa esa respuesta en la necesario dimensión comunitaria en la comunidad de los

---

22 JUAN PABLO II. *Novo millennio ineunte.* 2001, p. 57.

23 "Por una parte existe una interpretación que podría llamar "hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura"; a menudo ha contado con la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna. Por otra parte, está la "hermenéutica de la reforma", de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino", BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia romana,* 22 de diciembre de 2005.

24 Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, *Documento Conclusivo de Aparecida,* Salesianos, Santiago: 2007, pp. 29, 243-244.

discípulos. El seguimiento discipular del Señor Jesús significa una recuperación explícita de la dimensión cristológica en la eclesiología (N°s 129-142), al tiempo de mantener una clara dimensión pneumatológica (N°s 149-153), manteniendo vivo el polo de la referencia a la experiencia de fe fundante y a la novedad de la acción de Dios en la historia.

Este acento propio de Aparecida, que hemos llamado "eclesiología discipular" atraviesa transversalmente el texto del Documento Conclusivo, pero tiene un momento de especial desarrollo en el capítulo 5 (Nºs 154-239). Se trata, de una renovada expresión de la eclesiología del Pueblo de Dios, pues en la eclesiología discipular de Aparecida todo queda referido a la escucha de la Palabra, a la respuesta de fe como itinerario de conversión, al testimonio y anuncio de la novedad del encuentro con Jesucristo, yendo el encuentro de los hombres en sus situaciones concretas con un renovado compromiso por la justicia.

De esta manera, se subraya el carácter dinámico de la peregrinación del Pueblo de Dios, el cual se manifiesta como un seguimiento discipular de Jesucristo, como una peregrinación en la fe a la luz pascual, quedando firmemente asentada la primacía de la gracia, la centralidad de Jesucristo, el primado de la escucha de la Palabra y la respuesta de fe en el llamado y respuesta al seguimiento de Jesucristo, la edificación de la Iglesia como comunidad de discípulos, la misión de salir al encuentro de los hombres para testificar la novedad del Reino, y el lugar eminente de María en ella como discípula ejemplar, madre y formadora de los discípulos.

Así, la eclesiología discipular de Aparecida manifiesta el dinamismo de la experiencia de fe -como acontecimiento personal y comunitario- que anima la vida de la Iglesia. En la comunidad de los discípulos, es precisamente esa experiencia de fe en el Señor Jesús y la centralidad de su Palabra la que unifica la vida y misión de todos los creyentes: todos somos discípulos llamados a permanecer siempre como discípulos y en actitud de discípulos, y "si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor de todos" (Mc 9, 35), quedando así todos los discípulos referidos a la Palabra del único Maestro y en la respuesta de conversión al Reino de Dios.

El desarrollo de una eclesiología discipular permite que el proceso eclesiológico de la Iglesia en América Latina salga del callejón oscuro en que quedó luego de las querellas de las décadas pasadas, retomando su raíz con la tradición del Vaticano II y del conjunto de la gran tradición de la Iglesia como portadora de identidad, en un activo proceso de recepción y recogiendo -al mismo tiempo- lo mejor del proceso hasta entonces vivido: la conciencia de ser Iglesia local, la opción por los pobres, la metodología del ver-juzgar-actuar, la importancia de las

Comunidades Eclesiales de Base, la valorización de la religiosidad popular y de la cultura de los pobres, la atención a la historia de nuestros pueblos, la apertura a nuevas situaciones desafiantes, la búsqueda de expresiones teológicas y pastorales propias.

La centralidad del encuentro con el Señor y de la acogida de la Palabra en una activa respuesta de fe y como fundamentos de la identidad del discipulado misionero son, al mismo tiempo, la base fundamental desde la cual vivir las complejas circunstancias del momento actual y la crisis de credibilidad en la Iglesia.

De esta manera, pensamos que el desarrollo de una *eclesiología discipular* se presenta como una pista fecunda de reflexión para el trabajo teológico en un camino de renovación de la vida y misión de la Iglesia en la recepción del Vaticano II en nuestras circunstancias históricas.