
Presentación, estructura y comentarios a *The Oxford Handbook of Vatican II*

Oxford: Oxford University Press, 2023, 777 pp.

RICARDO MIGUEL MAUTI

Pontificia Universidad Católica Argentina – Facultad de Teología
ricardomauti@uca.edu.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7707-4970>

1. Presentación

Cuando en 2012 al cumplirse 50 años del inicio del Concilio Vaticano II, Philippe J. Roy publica *Bibliographie du Concile Vatican II*,¹ se contaban cuatro mil ciento ochenta y tres las entradas de estudios sobre temas referidos al Concilio Vaticano II. El número parece haber aumentado considerablemente en los últimos diez años. Una obra de notable envergadura y largo alcance iniciada en 2016, que ha reunido a más de 150 teólogos/as de los cinco continentes, se encuentra aún en su fase de publicación, se trata del proyecto: *Vatican II. Event and Mandate. Intercontinental History Commentary: Reception and Orientations for the Life of the Church*,² dirigido por Sandra Are-

1 Philippe J. Roy, *Bibliographie du Concile Vatican II*, préface de Jean-Dominique Durand, (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012, 467 pp.)

2 La obra es publicada en alemán e inglés. De los seis volúmenes ya publicados, el segundo corresponde a América Latina y El Caribe: *Das Zweite Vatikanische Konzil Ereignis und Auftrag. Das Zweite Vatikanische Konzil in Lateinamerika und der Karibik*, von Sandra Arenas (Herausgeberin), Carlos Schickendantz (Herausgeber), Freiburg, Verlag Herder, 2025, 754 pp.

nas (Chile), Margit Eckholt (Alemania), Massimo Faggioli (EE.UU.), Nontando Hadebe (África) Peter Hünemann [†2025] (Alemania), Shaji George Kochuthara (India), Hans Langendörfer (Alemania) y Klaus Vellguth (Alemania). Esta monumental obra en doce volúmenes ha inspirado un “manual” de no menor importancia si se tiene en cuenta el propósito de divulgación a un alto nivel.

El 60 aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II (1965 -8 de diciembre- 2025), considerado el «acontecimiento eclesial más importante del siglo XX», ofrece el marco propicio para la presentación y comentario a *The Oxford Handbook of Vatican II*,³ una obra de altísima calificación académica, por la amplitud temática desplegada, procedencia global de sus autores/as y la propuesta de síntesis teológica, histórica, pastoral, ecuménica y recepción continental del Concilio Vaticano II. Financiada por el Centro de investigación sobre Vaticano II y catolicismo del siglo XXI en *Saint Paul University de Ottawa* (Canadá), una vez más, la prestigiosa colección británica de manuales, da muestra de conjugar científicidad, claridad y pluralidad en sus publicaciones. Dirigida por Catherine E. Clifford, profesora e investigadora en teología sistemática e histórica en *Saint Paul University* (Ottawa) y Massimo Faggioli, profesor del departamento de teología y estudios religiosos en *Villanova University* (Pensilvania), la obra constituye un hito sin precedentes, esta vez, el proyecto y su coordinación vienen no de la teología centroeuropea, sino del ámbito de la teología norteamericana. Como señalan sus editores en la introducción, «la iniciativa de *The Oxford Handbook of Vatican II*, comenzó durante el pontificado del Papa Francisco al inaugurar un giro hermenéutico en la interpretación del Concilio, gracias a su experiencia como jesuita y pastor de América Latina. Francisco abrió la Iglesia Católica a una comprensión más global de sí misma, menos centrada en el hemisferio occidental» (p. 1).

3 Catherine E. Clifford – Massimo Faggioli (edited by), *The Oxford Handbook of Vatican II*, (Oxford: Oxford University Press, 2023, 777 pp.).

2. Estructura y comentario

La obra se presenta de manera cuidada y prolija: dividida en cinco partes con cuarenta y cuatro capítulos y sugerencias bibliográficas; incluye lista de abreviaciones, lista biográfica con breves datos de autores/as y tres listas de índices: nombres, temas y documentos del Vaticano II (pp. xiii-xvi; pp. 755-766; pp. 767-772; pp. 773-777). Una síntesis inicial ofrece unas claves de lectura; los editores presentan tres ejes que jalonan los diversos capítulos: 1) *The Oxford Handbook of Vatican II* y la historia de los estudios sobre el Concilio; 2) La hermenéutica del Concilio: encontrar un equilibrio; y 3) Comprensión del Concilio en una Iglesia Mundial (pp. 1-6). La estructura básica de *The Oxford Handbook of Vatican II* refleja la doble preocupación por contextualizar cuidadosamente el Concilio Vaticano II y sus enseñanzas, y considerar su impacto continuo dentro de una Iglesia mundial.

La primera parte: «Contexto y fuentes» consta de siete ensayos (pp. 9-129). El capítulo 1: «Desde Trento y Vaticano I al Vaticano II» (pp. 9-25), pertenece a John W. O'Malley, SJ. (†2022), reconocido historiador de la Iglesia de la *Georgetown University* (Washington, DC), ofrece un afinado trasfondo del desarrollo que vertebradamente los tres últimos concilios de la Iglesia. En efecto, el Vaticano II no cayó del cielo. Como cualquier institución y en especial como institución de la Iglesia católica, el Concilio solo puede entenderse en el contexto de las situaciones y los problemas heredados del pasado, que los padres conciliares decidieron abordar. Si bien, dicho contexto debe entenderse en el pleno alcance de la tradición cristiana, los cuatrocientos años que transcurrieron desde Trento, pasando por el Vaticano I, hasta el Vaticano II, son particularmente importantes en ese sentido. El perfil actual de la Iglesia católica se ha configurado en este arco histórico. Los roles de los papas, obispos, laicos, teólogos y «otros» han cambiado: si Trento estuvo centrado en los obispos, y de allí se pasó a la declaración de la infalibilidad papal en el Vaticano I, el Vaticano II, a mediados del siglo XX, restableció un nuevo equilibrio de poder y abrió significativamente

el lugar de los «otros», observadores de las confesiones cristianas no católicas, mujeres y mass media (pp. 23-24). El capítulo 2: «Contexto histórico del Vaticano II. Iglesia y Mundo» (pp. 26-43), de Massimo Faggioli, destaca, que tanto para los concilios del primer milenio como para los concilios de la «era confesional» (Trento, Vaticano I y Vaticano II), el contexto no es solo parte del cuadro, sino también parte de su preparación, celebración y recepción. Esto es particularmente cierto en el caso del Vaticano II, por su eclesiología de relación Iglesia «en» el Mundo, por la recepción del pensamiento histórico en la teología del Vaticano II y por la actitud diferente respecto al Vaticano I con la modernidad y la historicidad (p. 25). El capítulo 3: «Movimientos de *ressourcement* en teología. Fundamentos para un Concilio de renovación» (pp. 44-60), pertenece a David Grumett de la *University of Edinburgh*; analiza los orígenes del *ressourcement* (movimiento de retorno a las fuentes primitivas de la tradición cristiana) como regreso a la producción en masa de textos patrísticos y medievales, latinos y griegos, que se dio en Francia a mediados del siglo XIX, mostrando cómo ofreció el comienzo de una alternativa a la teología neoescolástica. Muchos de los documentos finales del concilio elogian explícitamente al *ressourcement* (PC 2, 6; OT 13, 16; PO 19; UR 15), pero han sido la Constitución *Lumen Gentium* y el decreto *Ad Gentes* donde las fuentes patrísticas son ampliamente citadas, cuando se configura un estilo y teología distintiva en los temas centrales de la fe. El Vaticano II fue un logro importante del *ressourcement*. Reorientó con éxito el método y el contenido de la teología de la Iglesia, reemplazando definitivamente el Tomismo neoescolástico, por un enfoque histórico y crítico textual. En parte, por esta razón, las implicaciones de los documentos del Concilio y del *ressourcement* siguen debatiéndose hoy en día. En temas como eclesiología, lugar del laicado, misiología, revelación, justicia social y relaciones interreligiosas, el *ressourcement* proporcionó una importante inspiración teológica para nuevos enfoques a antiguas cuestiones (pp. 59-60). El capítulo 4: «Ediciones de los Documentos del Concilio en Inglés» (pp. 61-68), pertenece a Norman Tanner, SJ., profesor emérito de la Universidad Gregoriana de Roma; desarro-

lla, el álgido periplo que recorrieron las tres más importantes ediciones en inglés de los documentos conciliares: Walter Abbot (1966), Austin Flannery, OP., (1975) y Norman Tanner, SJ., (1990); particularmente en 2005, con las intervenciones del cardenal William Levada prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre un pasaje crucial de la constitución *Dei Verbum* (DV 12), que de manera incomprensible fue hecha pública por Roma en *The Tablet*, dejaron el importante trabajo “bajo sospecha”. De este modo, la traducción oficial, cuidadosamente realizada, aún no se ha materializado. «Los superiores jesuitas pidieron a Robert Murray, SJ. y Norman Tanner, SJ., que se abstuvieran de criticar públicamente las censuras del cardenal Levada, y estos obedecieron» (p. 66). El capítulo 5: «Un archivo para el Vaticano II» (pp. 69-88), de Piero Doria, historiador y archivista del Archivo Apostólico Vaticano, presenta la importancia, del llamado hasta el año 2019 «Archivo Secreto Vaticano». Una destacada sección, la constituyen los archivos que conciernen a las actividades de los concilios ecuménicos, comenzando por el Laterano IV (1215), que incluye los concilios de Trento y Vaticano I. El archivo del Concilio Vaticano II, que existe como una colección especial dentro del Archivo Apostólico Vaticano, es la fuente principal de documentos de la gran asamblea convocada y presidida por Juan XXIII y luego por Pablo VI. Este archivo conserva la mayor parte de los documentos producidos por las distintas comisiones creadas tras la convocatoria inicial del concilio y que permanecieron activas mientras duró el evento conciliar. Los expertos se han preguntado, si las *Acta et Documenta* y las *Acta Synodalia*, aún con su importante información, son suficientes para la reconstrucción dinámica del acontecimiento conciliar. Piero Doria dedica un punto especial a aquellos “otros archivos” que no se hallan en el Vaticano pero que poseen una importancia capital para la comprensión del concilio, por ejemplo: los archivos de la Fundación para la Ciencias religiosas en Bologna (1953), dirigida por personalidades como Giuseppe Dossetti (†1996), Giuseppe Alberigo (†2007) y actualmente por Alberto Melloni, con importantes publicaciones como la monumental *Historia del Concilio Vaticano II* (5 vols) y *Cristianesimo nella storia*.

También fuera de Italia, tres importantes instituciones son dignas de mención: la primera en Bélgica, el Centro de Estudios del Concilio Vaticano II, fundado en 1970 por dos profesores de la Universidad de Lovaina, Maurits Sabbe (1924-2004) y Jan Grootaers (1921-2016). Localizado en la Facultad de Teología y Estudios Religiosos de Lovaina y actualmente bajo la dirección de Mathijs Lamberigts, el centro alberga numerosos archivos que pertenecen principalmente a protagonistas belgas del Concilio (Gérard Philips, Edward Schillebeeckx, Emiel-Jozef De Smedt, Johannes Willebrands, Jozef-Maria Heuschen, etc.). La segunda institución está localizada en Holanda: el *Cardinal Johannes Willebrands Research Centre*. Vinculada a la *University of Tilburg*, el centro es dirigido por Karim Schelkens; su colección está centrada en la figura del cardenal Willebrands, quien fuera protagonista junto al cardenal Agustín Bea en cuestiones de ecumenismo y diálogo interreligioso desde los días del Concilio. Finalmente, un tercer centro de investigación digno de mención es el Centro Vaticano II y el *Québec des années 1960 centre*, localizados en la Facultad de Teología y Estudios Religiosos de la *Université Laval* (Québec), bajo la dirección de Gilles Routhier. Los centros promocionan el estudio y la historia del concilio y su recepción (pp. 86-87). El capítulo 6: «Otras fuentes para el estudio del Vaticano II: Periodismo, Diarios y medios de comunicación» (pp. 89-113), de Federico Ruozzi de la Universidad de Módena, destaca a modo de comparación que las fotografías del Vaticano I y las imágenes audiovisuales del Vaticano II representan la evolución natural de la iconografía conservada en museos e iglesias en todo el mundo. En el Vaticano II, más de dos mil padres conciliares llegaron a Roma desde los cinco continentes, en tal número que dieron a la universalidad un nuevo significado. Llegaron expertos (*periti*), observadores y auditores/as, pero no solo ellos, también los medios de comunicación (periódicos, revistas, radio, televisión) estuvieron presentes, y a través de ellos participó también toda la sociedad. Entre los periódicos católicos, además de *La Croix* que contaba al inicio del concilio con aproximadamente 67.000 suscriptores, lo que supone un incremento de más del 60%, estaban *Irenikon*, *Informa-*

tions catholiques internationales, *The Ecumenist*, *The Ecumenical Catholic Quaterly* y *Oecumene*. Entre las nuevas publicaciones periódicas que se pusieron en marcha, creadas específicamente para este fin, se encuentra el Catalán *Concilio Aviu* y el holandés *Vaticanum Secundum*. También los periódicos internacionales más destacados decidieron enviar a sus corresponsales. Entre quienes hicieron esta elección se encontraban el *Frankfurter Allgemeine* y el *Die Zeit* de Alemania; el periódico británico *The Times*; el holandés *Nieuwe Rotterdamse Courant*; el *Corriere della Sera* y *L'Espresso* de Italia; de Estados Unidos *Newsweek*, *The New Yorker*, con el escritor Xavier Rynne (seudónimo del sacerdote Redentorista estadounidense Francis X. Murphy), y *Time*, con artículos firmados por Robert G. Kaiser; y desde Francia, *Le Figaro*, con artículos de René Laurentin, y *Le Monde*, con los de Henri Fesquet. En particular, los artículos escritos por Fesquet, según el cronista español José Martín Descalzo, «iban de mano en mano, no solo en la sala de prensa, sino en el Aula del Concilio» (p. 97). Desde 1962 a 1965, también la televisión italiana fue una «ventana» de la gran reunión conciliar. Las transmisiones en vivo de las ceremonias del Vaticano II, se mostraron en la cadena Eurovisión a muchas televisiones públicas de otros países. Además de una simple crónica del evento, la televisión mostró la universalidad de la Iglesia católica para la sociedad de la década de 1960, en particular en Italia, que tendía a identificar a la Iglesia con el Papa, quien monopolizaba las pantallas. Directamente desde sus salas de estar, a través de la televisión en blanco y negro, los espectadores pudieron seguir la larga ceremonia inaugural del 11 de octubre de 1962, con la procesión de obispos africanos, latinoamericanos, chinos y de otros países asiáticos con sus diferentes ornamentos. Sin embargo, la televisión no actuó simplemente como una ventana a los acontecimientos conciliares, sino que jugó un papel significativo, como un verdadero agente de la historia, un protagonista de la historia conciliar en diferentes niveles (pp. 108-109). El capítulo 7: «El carácter único de la enseñanza del Vaticano II» (pp. 114-129), pertenece a Peter Hünermann, de *University of Tübingen* (Alemania); comienza preguntándose si el título del ensayo es una exagera-

ción retórica o sucede algo fundamentalmente nuevo con este concilio, comparado con la larga serie de grandes concilios desde Nicea hasta el Vaticano II. En la historia del Concilio Vaticano II, a partir de su convocatoria, se puede discernir una singularidad cualitativa, esbozada por Juan XXIII en el magistral discurso inaugural *Gaudet Mater Ecclesia*. El Vaticano II sería un «concilio pastoral» que proclamaría la fe tradicional en un «nuevo lenguaje», expresando así el deseo de *aggiornamento* (*up to date*), y así iniciar un despertar espiritual en la Iglesia como un «nuevo Pentecostés». La singularidad del Vaticano II se muestra en el carácter de «acontecimiento» como en el tenor y estilo de sus documentos, como *Gaudium et spes*; además, numerosas proposiciones doctrinales y formas de vida y del orden eclesiástico que necesitaban un estudio crítico y una redefinición como *Dignitatis Humanae* (Declaración sobre la libertad religiosa) y *Nostra Aetate* (Declaración sobre la relación de la Iglesia con los no cristianos), constituyen solo un preludio de esta tarea (p. 129). Estos ensayos de la primera parte ayudan a los lectores a situar el acontecimiento del Concilio Vaticano II dentro del amplio contexto de la historia eclesial, social y cultural, señalando su carácter único en la trayectoria de la historia conciliar.

La segunda parte, consta de diez ensayos bajo el título: «Los Documentos del Concilio» (pp. 133-330), y se centran en los rasgos principales de la enseñanza que se encuentra en los dieciséis documentos y textos auxiliares del Concilio, abordándolos de manera orgánica o sinfónica, en lugar de uno por uno. El capítulo 8: «Textos y Mensajes borrados y olvidados del Vaticano II» (pp. 133-147), pertenece a Alberto Melloni, de la Universidad de Módena y Reggio Emilia (Italia); como marco general señala que tras el fin del Vaticano II, la labor de publicación de los documentos del concilio resultó estar plagada de problemas críticos y filológicos de la misma importancia que los que han marcado a todos los demás grandes concilios del pasado. Además, esta vez ya no existía una *camera papae* (cámara papal) encargada de la edición final de los textos y de manipular la voluntad de una asamblea convocada, *ad solemnitatem tantum* (con el solo propósito de solemnizar la agenda papal). Tampoco hubo (al

menos no se creía que hubiera) una minoría resistente que rechazara y desautorizara los pronunciamientos conciliares. Hacia el final del camino conciliar, el 8 de diciembre de 1965 y al comienzo del proceso de recepción, el problema no podía reducirse a una dialéctica entre la «letra» y el «espíritu» del concilio. Incluso esta dicotomía simplista, de hecho, no logra captar adecuadamente la realidad histórica de ese período por al menos dos razones. Por una parte, la polarización entre la letra y el espíritu del concilio fue utilizada (en sentido opuesto al modelo neotestamentario del que se originó), tanto por las facciones tradicionalistas como las anticonciliaristas, para dar igual valor a aquellas líneas en las que se mantuvieron, junto con ciertas fórmulas incipientes, desarrollos doctrinales maduros y concesiones en dirección contraria. El objetivo era obtener el consenso suficiente para pasar de la mayoría canónica a la cuasi unanimidad deseada por Pablo VI. De hecho, el propio Pablo VI utilizó esa polarización en sentido opuesto, y no ocasionalmente, al definir cómo el espíritu del concilio residía en esa capacidad de síntesis experimentada en la asamblea para moderar la implementación de algunas decisiones especialmente las relacionadas con la liturgia. Por otro lado, dar un «orden» al corpus -ya sea editorial o para «enseñar» el Vaticano II a seminaristas, sacerdotes y laicos- significaba expresar una forma de leer lo ocurrido entre diciembre de 1965 y 1968, que aún hoy se considera un tema candente. Una de las hipótesis más interesantes y reveladoras es la formulada por Herbert Vorgrimler y Karl Rahner en el comentario con suplementos del *Lexikon für Theologie und Kirche*. Más allá de las posturas expresadas en los ensayos que comentan documentos, se sugiere una articulación basada en el género literario al que pertenecía cada segmento del Vaticano II: constituciones dogmáticas y pastorales, decretos y declaraciones. Esta propuesta, en el nivel superior, dejó abierta la cuestión de la primacía de *Dei Verbum* o *Lumen Gentium*, pero no temió relegar a un segundo plano aquellos textos como *Nostra Aetate* o *Dignitatis Humanae* que resultarían ser de los más fructíferos para una recepción holística del Concilio. Otras lecturas, ediciones y comentarios (pensemos en los grandes comentarios de

L.A. Barauna), que han sido traducidos a muchos idiomas, dieron en cambio, máxima prioridad a la Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*), junto con o como alternativa a la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno (*Gaudium et spes*). Un punto común pero revelador de estas dos perspectivas, fue la eliminación de la lista de documentos conciliares durante la primera sesión el 20 de octubre de 1962 y la clausura del Concilio en diciembre de 1965 (mensajes a los jefes de Estado, a los científicos, a las mujeres, a los pobres, a los enfermos y a los que sufren, a los trabajadores y a los jóvenes). Este género, que se sitúa con igual dignidad junto a las constituciones, decretos y declaraciones, fue en cambio degradado en la *editio typica* (la versión oficial latina) de los documentos del Vaticano II preparada en Roma; un ejemplo de cómo la comprensión histórica del Concilio como acontecimiento está marcada por un antes y después incluso en esta propia filología. El primer texto olvidado es el *Mensaje al Mundo* (*Ad omnes homines ac nationes nuntium*), aprobado por los padres conciliares el 20 de octubre de 1962 mediante voto indicativo, permaneciendo de pie o sentados en sus lugares. El texto fue suprimido de la *editio typica* de los textos del Vaticano II, producida en Roma por la antigua Secretaría General del Concilio (p. 136). El capítulo 9: «La constitución sobre la Sagrada Liturgia» (pp. 148-166), pertenece a John F. Baldo-
vin SJ., profesor de historia y teología litúrgica en *Boston College School of Theology and Ministry*. *Sacrosactum Concilium* (SC) fue la constitución sobre la Sagrada Liturgia, aprobada el 4 de diciembre de 1963. Fue el primero de los documentos conciliares y se le ha reconocido ampliamente su gran impacto, quizás mayor que el de cualquier otro documento conciliar para el católico común. El objetivo de este capítulo es triple: analizar la importancia del documento en sí y su contexto en el movimiento litúrgico de los siglos XIX y XX, situarlo dentro de los documentos conciliares y reflexionar sobre su implementación y recepción. Como han señalado Ormond Rush y otros, ninguna interpretación del Vaticano II puede ser completa sin una reflexión sobre su «recepción». Huelga decir que esta sigue siendo una historia en desarrollo, una historia que John Bal-

dovini, reconstruye a partir de los diversos documentos romanos, que desde la finalización del concilio han señalado aspectos, temas, avances, desvíos, estilos y sensibilidades con las que diversos grupos eclesiales han recibido a lo largo de sesenta años, este documento (pp. 162-165). El capítulo 10: «La Eclesiología del Vaticano II» (pp. 169-182), pertenece a Richard Gaillardetz, profesor de teología sistemática en *Boston College*. A través de cinco claves de lectura ofrece una síntesis de la eclesiología conciliar: 1) Fundamentos litúrgico-sacramentales de la Iglesia; 2) Orígenes trinitarios y destino escatológico de la Iglesia; 3) La naturaleza misionera de la Iglesia; 4) El compromiso ecuménico de la Iglesia y 5) El ejercicio colegial de la autoridad de la Iglesia. La «idea» de Iglesia que surge del Vaticano II, integra los frutos de los «movimientos de reforma» (bíblico, litúrgico, pastoral y ecuménico) gestados entre las dos guerras mundiales, como también de la teología (*Nouvelle Théologie*), que venía desarrollándose y que fue consagrada por el mismo concilio en diversos documentos. El capítulo 11: «Gaudium et spes: Del binomio 'Iglesia-Mundo' a la tríada 'Iglesia-Mundo-Pastoralidad'» (pp. 183-200), pertenece a Hans-Joachim Sander, profesor de teología dogmática en *University of Salzburg*. En la introducción ofrece un dato que pone al lector en sintonía con el contenido del capítulo: «durante mucho tiempo, la Iglesia Católica se distinguió del mundo y se vio a sí misma como una especie de sociedad sobrenatural perfecta, visiblemente diferenciada de los estados naturales que la rodeaban. La comprensión teológica de la Iglesia como *societas perfecta* (sociedad perfecta), que se originó a principios del siglo XVII, alcanzó su apogeo después del primer Concilio Vaticano. Según esta idea, para proteger su santidad, la Iglesia no debería involucrarse en este mundo agitado. La relatividad del mundo no debe interferir en su vida interior, regida por la moral y la fe. Sin embargo, la Iglesia era una sociedad humana vulnerable, expuesta a los poderes mundanos. Esperaba que los estados, especialmente aquellos gobernados por reyes y emperadores católicos, la protegieran y le otorgaran un lugar privilegiado dentro de la sociedad en general» (p. 183). En verdad, la supremacía eclesial indiscutible nunca logró

alcanzar autoridad suficiente para ser obedecida por las potencias mundiales o incluso por todos los miembros de la Iglesia. Hubo durante siglos y todavía hoy en día, una lucha inevitable entre la Iglesia y el mundo en toda variedad de asuntos políticos, culturales y religiosos. Hay altos y bajos, actitud de tomar y recibir. Esta relación binaria nunca fue una realidad fija y estable. El Vaticano II superaría la manera de concebir esta relación como un binario, Iglesia-mundo, atreviéndose a abrazar una comprensión más compleja de sí misma, del mundo y de su interrelación dinámica. Este desarrollo se logró tomando más en cuenta la acción pastoral de la fe arraigada en la historia como gran maestra de la vida. Así, se dejó atrás la dualidad Iglesia-mundo, y emergió una tríada basada en los pilares de la Iglesia, el mundo y los pueblos que viven en el presente. En el Concilio Vaticano II, esta tríada converge en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*. Hans-Joachim Sander, divide su exposición en seis temas: 1) Un magisterio de carácter pastoral: redefiniendo la identidad eclesial (pp. 184-187); 2) De *Pacem in Terris* al Esquema XVII/Esquema XIII (pp. 187-190); 3) La estructura de la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo actual (pp. 190-192); 4) Iglesia y Estado como sociedad perfecta (pp. 192-193); 5) Tensiones continuas con los valores de la modernidad (pp. 193-195) y 6) La ubicación heterotópica de una Iglesia real en un mundo real (pp. 195-200). El capítulo 12: «Vaticano II: Teología de la Revelación» (pp. 201-216), de Gerald O'Collins, SJ., perteneciente al *Jesuit Theological College* (Parkville, Victoria/Australia), desarrolla los tópicos principales de la constitución dogmática *Dei Verbum*, sin dudas, el documento central sobre la auto-revelación divina en Jesucristo. Un texto que surgió de los debates que comenzaron en noviembre de 1962 durante la primera sesión del Vaticano II, y que finalmente fue promulgado el 18 de noviembre de 1965. El autor realiza en una presentación complexiva una articulación de los seis capítulos de la constitución en ocho temas: 1) La auto-comunicación divina (pp. 201-202); 2) Salvífica y sacramental (pp. 203-204); 3) Revelación: pasado, presente y futuro (pp. 204-207); 4) Una orientación bíblica (pp. 207-208); 5) Cristo y el Santo

Espíritu (pp. 208-209); 6) Los otros documentos sobre la revelación (pp. 209-212); 7) Salvar la Revelación alcanzando a los ‘otros’ (pp. 213-215) y 8) Teología Fundamental (pp. 215- 216). El capítulo 13: “Gobierno de la Iglesia y formas de vocación cristiana” (pp. 217-232), pertenece a Joachim Schmiedl, Isch, profesor e investigador de Historia de la Iglesia moderna en la *Philosophisch-Theologische Hochschule Vallender* (Alemania). El autor señala en la introducción (1) que la cuarta sesión (1965), el concilio aprobó tres decretos relativos al liderazgo de la Iglesia: obispos, presbíteros y religiosos. Entre ellos se encontraba un Decreto sobre el Apostolado de los laicos, un tema que nunca antes se había tratado en un concilio. Schmiedl muestra que una decisión estratégica influyó en el desarrollo del concilio. El presidente de la Comisión Teológica, el cardenal Alfredo Ottaviani, insistió en que la cuestiones doctrinales, estrictamente dogmático-teológicas, debían ser abordadas únicamente por su comisión. Las demás comisiones debían contentarse con las aplicaciones pastorales. Partiendo de esta premisa, los temas ya se habían determinado en la fase preparatoria del concilio. Como resultado, un capítulo de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, contiene secciones sobre el Pueblo de Dios, al que pertenecen los llamados laicos, así como los obispos, presbíteros y religiosos. La aplicación a la práctica de la Iglesia se encuentra en los decretos que aclararon el perfil de los respectivos grupos de personas y sus misiones, así como la yuxtaposición de los diferentes carismas y funciones dentro de la Iglesia. A continuación el autor realiza una distribución de materia con los siguientes títulos: (2) “La situación antes del Concilio” (pp. 217-218); (3) “El desarrollo histórico de los decretos” [*Christus Dominus, Presbyterorum Ordinis, Perfectae Caritatis, Apostolicam Actuositatem* (pp. 218-222)]; (4) “Temas centrales” (El obispo; Participación y corresponsabilidad; La curia romana; Vida religiosa: principios de reforma; Sacerdotes); particularmente en este último punto, Schmiedl, menciona el tema de los abusos por parte del clero. Ha sido especialmente durante los pontificados de Benedicto XVI y Francisco, cuando la Iglesia católica ha intensificado sus medidas contra los abusos sexuales en sus filas. Los escándalos

los de abusos han provocado una pérdida de credibilidad aún incalculable en la Iglesia y han contribuido al colapso de las estructuras de la Iglesia católica en países católicos como Irlanda, en tan solo unos años. El impacto global aun no se ha cuantificado. (5) Perspectiva: El autor señala finalmente, que en sus documentos el concilio Vaticano II emitió directrices generales que debían conducir a un gobierno y una administración centenarios hacia una nueva era. En esta línea, el liderazgo de la Iglesia católica también está sujeto a la obligación de ejercer un buen gobierno. Hoy en día, es imperativo complementar una forma de gobierno monárquica (papado) y estructuras y jerarquías monocráticas (cardenales, obispos) con elementos democráticos como los sínodos y estructuras que representan al apostolado laico. Desde el Concilio, los papas, de diferentes maneras han vinculado y buscado implementar los tres aspectos del buen gobierno: transparencia, participación y toma de decisiones. Esto demuestra que la Iglesia católica, después del Concilio Vaticano II, es una Iglesia “en camino” y una Iglesia “en camino *hacia* el futuro” (pp. 222-231). El capítulo 14: “La formación en la fe a la luz del Vaticano II” (pp. 233-249), pertenece a Jane E. Regan, profesora asociada al *School of Theology and Ministry* (Boston College). Regan señala diversas expresiones que se utilizaron en la Iglesia católica en torno al concilio para referirse al crecimiento en la fe de los cristianos: “instrucción religiosa”, “educación religiosa”, “educación cristiana”, “catequesis”, “formación en la fe”, entre otros. A medida que crecía la conciencia de la diversidad de las expresiones religiosas, la “educación cristiana” proporcionó una especificidad importante. Centrándose en la comprensión contemporánea de la formación de la fe de adultos, jóvenes y niños, tal como ha evolucionado en las décadas posteriores al Vaticano II, principalmente como se expresa en los Estados Unidos, que es el contexto de la autora, el capítulo comienza con una presentación de *Gravissimum Educationis*. Al examinar dos temas claves presentes en los documentos conciliares -la antropología teológica- (pp. 237-240) y -la evangelización- (pp. 240-242), el capítulo rastrea aspectos de su desarrollo a partir de los documentos conciliares, y la continuidad y actualiza-

ción en el magisterio de Juan Pablo II y Francisco, particularmente en: *Catechesi Tradendae* y *Evangelii Gaudium*. Asimismo, examina sus implicaciones para el enfoque y la práctica de la formación en la fe, reservando unas observaciones finales para algunas cuestiones de mayor profundización: “el desafío de la relacionalidad humana en un contexto cada vez más individualista”, lo que incluye una educación para la solidaridad y una evangelización como acompañamiento (p. 248). El capítulo 15: “La Misiología del Vaticano II. Fundamentos para una Iglesia misionera” (pp. 250-266), pertenece a Stephen Bevans, SVD, profesor emérito de la *Catholic Theological Union* (Chicago). Este capítulo sobre la perspectiva misionológica del Vaticano II propone que, si bien es clave para una interpretación del Concilio, la misión también puede ser clave para interpretar el Concilio y sus documentos en la actualidad, un tiempo que exige una Iglesia verdaderamente misionera. Aunque no siempre se ha reconocido como tal, el Vaticano II bien podría considerarse un concilio misionero; en este sentido el autor cita a la teóloga italiana Serena Noceti que considera el tema de la misión como un factor determinante en la recepción e interpretación de los documentos conciliares para el período posconciliar (p. 251). El Vaticano II, ha ofrecido no solo desde el decreto *Ad Gentes*, sino desde otros documentos una “visión más amplia de la misión”; por ejemplo, la perspectiva de *Gaudium et spes* que considera que la Iglesia está al servicio del mundo, no solo buscando ampliar sus miembros, sino que la Iglesia proclama el noble destino de la humanidad, porque es “en ella donde existe una noble semilla” (GS 3). Stephen Bevans, desarrolla de forma sintética y sugerente diversos temas: “misión, cultura y diálogo” (pp. 252-253); “recepción posconciliar de la misiología del Vaticano II”, donde aborda el lugar central de la renovación misionera con la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI en 1975; “la misión como una realidad única y compleja” según expresión de Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris Missio* de 1990; “una convergencia ecuménica”, destaca cómo la misiología contemporánea es eminentemente ecuménica y considera el pensamiento misiológico de todas las principales iglesias del mundo: pro-

testante, evangélica, pentecostal, ortodoxa. En el punto: “La forma de Iglesia misionera”, Bevans llama la atención sobre temas doctrinales que se han visto enriquecidos con el concilio, p.ej.: “Iglesia como una comunión en misión” (p. 261), pero destaca también el desafío “sinodal” al sugerir que “solo escuchando, siendo hospitalarios y siendo inclusivos, puede la Iglesia tener esperanza de recuperar su credibilidad tras los abusos sexuales y los escándalos financieros de los últimos años” (pp. 253-262). El capítulo 16: “La Libertad religiosa en el Vaticano II” (pp. 267-281), pertenece a Silvia Scatena, profesora de Historia del cristianismo en la Universidad de Módena y *fellow* de la Fundación para los Estudios religiosos de Bologna. En la introducción señala, que concebido como un derecho personal y colectivo a la inmunidad frente a la coerción y restricción en la práctica y difusión de las propias creencias, el derecho a la libertad religiosa fue el último tema considerado en relación con la doctrina católica sobre los derechos humanos. Antes de la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII de 1963, durante más de un siglo las intervenciones del magisterio se alinearon repetidamente con un rechazo desdeñoso a los desafíos de la modernidad política entendible esencialmente, como un proceso imparable de secularización. Este rechazo, derivó del conflicto iniciado con el secularismo continental europeo y la respuesta de la Iglesia católica a los traumas de la Revolución Francesa. Hasta el final del largo pontificado de Pío XII, estaba pues, prohibido intentar revisar la doctrina tradicional sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y sobre la tolerancia religiosa. Solo con la nueva perspectiva abierta por la decisión de Juan XXIII de confiar su programa de *aggiornamento* de la Iglesia al proceso conciliar, el magisterio católico pudo realizar un avance significativo en materia de derechos humanos. En el punto 2: “La génesis ecuménica del esquema conciliar” (pp. 269-270), Scatena, destaca que los grupos animados de espíritu ecuménico, empeñados en establecer relaciones con las otras Iglesias y confesiones cristianas, fueron principales favorecedores de la búsqueda de nuevos caminos. Era natural que la *Secretaría para la unidad de los cristianos* se convirtiera en principal protagonista y en la sede privilegiada

para la elaboración de una doctrina nueva y diferente. El cardenal Bea, comentando en febrero de 1961 un primer informe de Mons. De Smedt, obispo de Brujas, sobre la cuestión, hacía constar con lúcida conciencia el problema: “No es una doctrina tradicional, pero la vida actual es la que no es tradicional” (p. 269). En línea con el punto 3: “Un compromiso imposible: el lenguaje de las abstracciones y el de las situaciones” (pp. 271-273), se destaca que una explícita retractación del pasado, cualquiera que fuese el criterio adoptado para justificarla, seguía siendo difícil, por no decir imposible. La idea de que la Iglesia romana pudiera haberse equivocado durante siglos resultaba inadmisibles para la mayor parte de las personas. La minoría del concilio no dejará de reafirmarlo en las más diversas circunstancias. Incluso hablar de “desarrollo” creaba problemas, ya que evocaba irremediamente el fantasma del modernismo. La “inmutabilidad” de la doctrina representaba para la “escuela romana” un indiscutible dogma no escrito, una piedra angular a la que se hacía constante referencia frente a las propuestas e iniciativas de la mayoría (pp. 271-272). En el punto 4: “El *Esquema Americano*, la ‘Semana negra’ del Vaticano II y el debate de la Tercera inter sesión”, señala que la redacción del esquema preparado en octubre de 1964, contó con la decisiva contribución de John Courtney Murray, teólogo americano, perito del arzobispo de New York, cardenal Francis Spellman. Murray se había incorporado oficialmente al equipo de peritos del Secretariado en octubre de 1964, pero su participación en la redacción de *De Libertate* se vio retrasada tras quedar inactivo a principios de ese año a causa de un gran infarto. La gran novedad del esquema fue el reconocimiento del carácter históricamente determinado de un derecho de naturaleza esencialmente jurídico-política, que estaba estrechamente relacionado con la estructura de los gobiernos constitucionales modernos y con la doble y paralela distinción entre sociedad civil y Estado, bien común y orden público (p. 273). El punto 5: “El activismo de la minoría y el papel de Pablo VI” y el 6 “Llegando a la Declaración final y los complejos caminos de su recepción” (pp. 277-281), cierran el capítulo mostrando que el documento siguió los pasos del Vaticano II al rechazar el intento de

hacer del poder político un instrumento de proselitismo, ofreciendo una crítica a la pretensión de neutralidad de la modernidad liberal pero al mismo tiempo advirtiendo contra la regresión hacia el confesionalismo o la teocracia (p. 281). El capítulo 17: “Ecumenismo. Una preocupación principal del Vaticano II” (pp. 283-299), pertenece a Catherine E. Clifford, editora del *Handbook*. La introducción (1) destaca que la intención del capítulo es explorar las formas en que la preocupación por la unidad de los cristianos dio forma al acontecimiento del Concilio y a las orientaciones de sus enseñanzas. El punto 2: “La intención ecuménica del Concilio Vaticano II”, aborda: el contexto del Movimiento Ecuménico (pp. 283-284) y la respuesta de los primeros católicos al Movimiento Ecuménico (pp. 284-286). El punto 3: “La Agenda Ecuménica y el debate conciliar”, desarrolla primero el lugar destacado que ocupó el Secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos, una “creación” del papa Juan XXIII en 1960, ligada a la destacada figura de su primer presidente el cardenal Agustín Bea. El Secretariado fue el “lugar” de acogida y trabajo de los “observadores e invitados” de las diferentes confesiones cristianas durante todo el desarrollo del concilio. Entre ellos, los teólogos suizo reformado y ortodoxo, Lukas Vischer y Nikos Nisiotis que representaban al Consejo Mundial de Iglesias; André Scrima, representante del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla; Vitaly Borovoy, por la Iglesia Ortodoxa Rusa; John R. Moorman por la Comunión Anglicana; Oscar Cullmann y George Lindbeck por la Federación Luterana Mundial; Hébert Roux por la Alianza Mundial de las Iglesias Reformadas; Albert Outler por el Consejo Metodista Mundial; David Du Plessis por la Conferencia Pentecostal Mundial; Alexander Schmemmann por el Seminario Ortodoxo San Vladimir de New York y los hermanos Roger Schutz y Max Thurian por la Comunidad de Taizé (pp. 286-287); en segundo lugar se trata la elaboración del Decreto sobre el Ecumenismo (pp. 287-289). El punto 4: “De una eclesiología del retorno al reconocimiento eclesial” (pp. 289-296), aborda además de la “especial posición de las Iglesias de oriente” y de la “separación de las Iglesias de occidente”, los “fundamentos para el diálogo y la práctica del ecumenismo”,

que incluye cuestiones como: libertad religiosa, conciencia y evitación del proselitismo; una evaluación cuidadosa y honesta del hogar católico; la jerarquía de verdades y la oración común y vida sacramental (pp. 289-296). El “Progreso ecuménico desde el Concilio Vaticano II”, indica el camino ecuménico seguido por la Iglesia católica y los frutos cosechados en diálogos de diferentes comisiones mixtas (pp. 297-298). El capítulo 18: “Diálogo interreligioso en el Vaticano II” (pp. 300-314), pertenece a John Borelli de la *Georgetown University*. En la introducción, el autor destaca que sin la intención ecuménica original de Juan XXIII, el diálogo interreligioso podría no haberse consolidado como tema central del Vaticano II. Las relaciones con los judíos surgieron como tema cuando el Secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos, sugirió tanto el diálogo ecuménico como las conversaciones fraternas con judíos y otras religiones en el primer borrador en 1963. En el capítulo se articulan los siguientes temas: “Incluir el diálogo interreligioso en la agenda del Concilio” (pp. 301-304); “El Secretariado para la promoción de la unidad asume la iniciativa” (pp. 304-306); “Pablo VI promueve el diálogo interreligioso” (pp. 306-308); “Una declaración separada” (pp. 308-311); “El impacto de *Nostra Aetate* en otros documentos conciliares” (pp. 311-312) y “Las múltiples formas y propósitos del diálogo interreligioso” (pp. 312-313). Borelli destaca el hecho que los padres conciliares de África y Asia querían referencias específicas a las tradiciones religiosas de los pueblos entre los que vivían; especialmente los obispos de Oriente Medio y el Norte de África, deseaban que se abordaran las relaciones con los musulmanes. El Secretariado amplió gradualmente ese capítulo en la Declaración sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra Aetate*), que exhorta a los cristianos a reconocer, preservar y fomentar los valores espirituales, morales y socioculturales que se encuentran en otras religiones a través del diálogo y la colaboración (p. 300). El capítulo 19: “Mujeres y el Concilio. Organizaciones de mujeres católicas y teólogas antes y durante el Concilio Vaticano II” (pp. 315-330), pertenece a Regina Heyder profesora de la Universidad de Bonn. Cuando el 11 de octubre de 1962, alrededor de 2500

padres conciliares ingresaban a la Basílica de San Pedro para la inauguración del Concilio Vaticano II, las mujeres eran meras espectadoras; más de tres años después en la tercera sesión, la situación había cambiado sustancialmente. Al clausurar el Concilio, el 8 de diciembre de 1965, el papa Pablo VI dirigió entre otros, un discurso a las “mujeres de todas las naciones, niñas, esposas, madres y viudas, consagradas, vírgenes y mujeres que viven solas” (p. 315). Durante las cuatro sesiones del concilio, la atención de las mujeres se había intensificado en la Iglesia, contribuyendo a los debates de la asamblea escribiendo peticiones y cartas. Asistieron a la tercera y cuarta sesiones como auditores laicos, incluyendo tanto mujeres laicas católicas como religiosas y aportaron a la formulación de textos trabajando en diferentes subcomisiones. Ya en el período previo al concilio, las mujeres alzaron su voz; si bien, cuando en junio de 1959 el papa Juan XXIII pidió a obispos, superiores religiosos, universidades católicas y facultades eclesiales que expresaran sus esperanzas y preocupaciones para el próximo concilio, los laicos no fueron atendidos. Un cambio se daría en junio de 1960, cuando la *World Union of Catholic Women's Organisations* (WUCWO), que representaba a 36 millones de mujeres católicas de todos los continentes, presentó diversas solicitudes y sugerencias a la Comisión Preparatoria Central del Concilio (p. 316). El capítulo de Regina Heyder, aborda diversos temas relacionados con la participación de las mujeres en el concilio: algunos fueron “hechos de impacto”, como la cuestión del “sacerdocio de las mujeres y las peticiones de las teólogas” (pp. 318-320), acontecidos en noviembre de 1965, cuando el periódico de la Santa Sede *L'Osservatore Romano*, publicó una serie en tres partes sobre “La mujer y el sacerdocio”. Su autor, el Franciscano Gino Concetti, hizo referencia a una publicación de ensayos de 1964, editada por la abogada suiza Gertrud Heinzelmänn, titulada *Wir Schweigen nicht länger!* (“¡Ya no guardaremos silencio!”). Autoras de habla alemana e inglesa entre ellas Heinzelmänn; las teólogas alemanas Iris Müller, Ida Raming y Josefa Theresia Münch; y las estadounidenses Mary Daly y Rosemary Lauer, argumentaron que la Iglesia católica debería permitir la ordenación al diaconado y al sa-

cerdocio. G. Concetti se mostró alarmado por un folleto “Sobre la Ordenación de Mujeres”, publicado por el Consejo Mundial de Iglesias (WCC); afirmó que “algunos teólogos, incluso algunos cualificados”, habían apoyado las iniciativas de las mujeres para el sacerdocio, que sin embargo no habían encontrado eco en los textos del concilio (pp. 318-319). Otro tema de suma trascendencia es “la participación de la mujeres en el concilio, como invitadas y auditoras laicas”. Los laicos católicos llevaban tiempo solicitando que se permitiera la participación de las mujeres en el concilio. En octubre de 1962, esta idea aún resultaba exótica. Cuando durante una rueda de prensa, Josefa Theresia Münch preguntó si habría mujeres presentes en la asamblea, su pregunta provocó risas. El año siguiente, el 22 de octubre de 1963, el cardenal belga Leo Suenens, arzobispo de Malinas-Bruselas, observó en un discurso que pronto se haría famoso, que las mujeres representaban la mitad de la humanidad y por lo tanto, también deberían ser invitadas como oyentes. La hora de las mujeres llegó en el año 1964. En octubre, en la inauguración de la tercera sesión conciliar, el papa Pablo VI dio la bienvenida a las auditoras que por primera vez participaron en una asamblea conciliar (p. 321). Regina Heyder señala el encuentro ecuménico de mujeres, celebrado en Vicarello y Roma del 22 al 29 de octubre de 1965; fue el primer encuentro oficial de mujeres de una amplitud incomparable. Para los asistentes ciertamente fue parte del “acontecimiento” conciliar. El iniciador fue el obispo Johannes Willebrands, de parte del Secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos. Su planificación, encomendada a Madeleine Barot del Consejo Mundial de Iglesias y a Rosemary Goldie, una de las destacadas auditoras laicas, fue en sí misma ecuménica (p. 324). Un breve estudio sobre las “mujeres en los textos del concilio”, que hace notar las diferencias de expresiones utilizadas en los diversos caminos redaccionales, junto a una lista de la mujeres auditoras completa el capítulo (pp. 325-328).

La tercera parte: «Recepción Católica» (pp. 333-471), integra ocho ensayos y dirige la atención a la recepción y no recepción post-conciliar del concilio, tal como se refleja en la evolución del gobier-

no de la Iglesia, el desarrollo de nuevos enfoques de la teología, la renovación del derecho canónico y cuestiones sociales, políticas, culturales y de género. El capítulo 20: “El Vaticano II y la teología de la recepción” (pp. 333-345), pertenece a Gilles Routhier, profesor de teología en la *Université Laval* (Quebec). Luego de señalar que una presentación exhaustiva del concepto de recepción solo a partir de los textos del Vaticano II es tarea inútil, destaca los aportes que los diversos documentos hacen a esta categoría teológica, desde diversas vertientes. Distintos ejes teológicos recuperados por el concilio, como: “Una teología de la tradición” (pp. 336-340); “Una teología de la Iglesia local” (pp. 340-341); “Una pneumatología consistente” (pp. 341-342) y “Una teología de la cultura” (pp. 342-344), permite ahondar en las condiciones de la recepción como realidad eclesiológica, sin la cual, las afirmaciones de un concilio quedan en simples enunciados. Es claro que la enseñanza del Vaticano II introdujo muchos elementos que permitirán a la Iglesia navegar el proceso de recepción, una tarea ardua e inacabada (p. 345). El capítulo 21: “La Historia de la recepción conciliar” (pp. 346-359), pertenece a Salvador Pié-Ninot, profesor de Teología fundamental en la Facultad de Teología de Cataluña (Barcelona) y en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. En tres puntos desarrolla el proceso de recepción conciliar destacando aspectos positivos y negativos: 1. “Primer período de recepción (1965-1985): de la euforia conciliar a la Asamblea extraordinaria del Sínodo de los obispos de 1985” (pp. 346-348); 2. “Segundo período de recepción (1986-2012): entre continuidad y discontinuidad” (pp. 348-356) y 3. “Tercer período: el efecto Francisco” (pp. 356-358). En la segunda fase de recepción, Pié-Ninot, a manera de conclusión cita al jesuita Christoph Theobald que propuso un estudio sintético y sugerente en *Le Concile Vatican II: Quel avenir?* (2015). Allí intenta coordinar cuatro enfoques significativos de la hermenéutica del concilio, representadas por Giuseppe Alberigo, Peter Hünemann, John O’Malley y el discurso de Benedicto XVI a la curia romana en 2005. Tomando ideas de cada uno de ellos, Theobald concluye con una propuesta sintética: la idea de una “hermenéutica de la reforma”, podría servir como “fórmula de concordia”

entre Bologna (Alberigo), Tübingen (Hünemann), Washington (Georgetown: O'Malley) y Roma (Benedicto XVI), pero con una condición: la renuncia a una aproximación polémica a la posición del oponente y la comprensión de la tradición según la afirmación que se muestra en *Ad Gentes* 22: “un nuevo examen” de las palabras y las obras que Dios ha revelado (p. 356). El capítulo 22: “La recepción del Concilio Vaticano II por católicos tradicionalistas” (pp. 360-378), pertenece a Philippe Roy-Lysencourt, profesor de Historia del cristianismo en la *Université Laval* (Quebec). El autor, uno de los mejores conocedores del tema, señala que actualmente falta una investigación sobre la recepción del Concilio Vaticano II por parte de los católicos tradicionalistas; el trabajo en esta área está en sus inicios, por tanto no ofrece una comprensión exhaustiva ni proporciona una perspectiva total o global sobre la cuestión. Lo hecho hasta ahora, representa una invitación a realizar investigaciones más serias y profundas que darán fruto solo después de años de estudio. El capítulo no pretende ofrecer una auténtica síntesis, sino una visión inicial de la cuestión de alcance limitado, dado que el mundo de los católicos tradicionalistas es complejo y los individuos, movimientos y redes que lo componen, demasiados numerosos. Roy-Lysencourt periodiza en tres fases el proceso de recepción. En la “Primera fase (1965-1969: una recepción a la luz de la Tradición)” (pp. 361-365), indica que un estudio de la recepción del Vaticano II por parte de los tradicionalistas, implica primero, examinar la historia y las confrontaciones del *Coetus Internationalis Patrum* (CIP), así autodenominada la principal oposición durante el concilio. Este pequeño e influyente comité, liderado por el arzobispo Marcel Lefebvre, se opuso a la orientación general del concilio porque los miembros y simpatizantes del CIP lo consideraban contrario a la doctrina tradicional de la Iglesia. Las posiciones y batallas postconciliares de los católicos tradicionalistas se remontan, en su mayor parte a las luchas del CIP y a la inflexibilidad doctrinal de sus principales miembros. El autor estudia la primera recepción del concilio por parte del CIP y pasa luego a considerar la recepción en otras personas y grupos influyentes, entre los que destacan figuras como George de

Nantes (Abbé George de Nantes), fundador de la “Liga para la contrarreforma Católica” y Roger-Thomas Calmel OP., menciona también publicaciones, como el famoso *Vade Mecum du catholique fidèle: Face à la destruction concertée de l'Église 170 prêtres rappellent les principes essentiels de la vie chrétienne* (Paris: Ferrey, 1968) y *Le Combat de la Foi* fundada por Fr. Louis Coache en 1968 (pp. 361-365). Desarrolla luego, “La ‘segunda fase’ (1969-2000): Hacia un rechazo del Concilio” (pp. 365-372), que se inicia con la promulgación de la Constitución Apostólica *Missale Romanum* el 3 de abril de 1969. En esta etapa, aunque no se desatienden las cuestiones doctrinales, sin embargo, la “Nueva Misa” y los “abusos litúrgicos”, se convierten en uno de los principales núcleos de la discordia. Después de examinar esta cuestión, la atención se traslada a Monseñor Lefebvre y a la fundación en 1970 de la FSSPX, donde estudia la evolución de sus puntos de vista sobre el Concilio. Es el tiempo en que Lefebvre declara “nosotros nos negamos y siempre nos hemos negado a seguir la Roma neo-Modernista y neo-Protestante” (Cf. *Itinéraires* 189, [January, 1975]); época en que comparaba las principales doctrinas conciliares con los ideales de la Revolución Francesa: “libertad religiosa” corresponde a la *Libertad*, “colegialidad” con *Igualdad* y ecumenismo con *Fraternidad*; esta fase finaliza con el examen del motu proprio de Juan Pablo II *Ecclesia Dei*, sobre las comunidades que se formaron después de las consagraciones episcopales de Lefebvre en 1988. Roy-Lysencourt, destaca a modo de síntesis que, tras las ordenaciones de 1988, se produjo una importante fractura en el mundo tradicionalista, que condujo a una recepción diferente del Vaticano II. A partir de ese momento, es necesario diferenciar la recepción del concilio por parte de las comunidades *Ecclesia Dei* -con su apático recibimiento o su silencio sobre el tema conciliar- de la recepción del mismo por parte de los seguidores del arzobispo Lefebvre, quienes continuaron rechazando el concilio (p. 372). La “Tercera fase (2000-): Investigación teológica adicional y reflexión crítica” (pp. 372-377). Tras las ordenaciones de 1988, las conversaciones entre la FSSPX y Roma fueron prácticamente inexistentes, salvo algunos contactos informales y esporádicos. La situación cambiaría con el

Gran Jubileo del 2000, cuando la FSSPX organizó una peregrinación a Roma que reunió a más de 6000 personas; el cardenal Castrillón Hoyos, presidente de la Comisión *Ecclesia Dei*, se enteró a través de los medios de comunicación y se encargó de reunirse con los obispos de la FSSPX. La reunión dio inicio a conversaciones doctrinales oficiales con el objetivo de lograr una reconciliación, para las cuales la FSSPX solicitó dos condiciones previas: 1) que la Santa Sede permitiera a todos los sacerdotes católicos, celebrar la misa según el rito de Pío V y 2) que se levantaran las excomuniones contra los cuatro obispos de la FSSPX. La Santa Sede accedió a estas demandas, el 7 de julio de 2007, para la primera (con el motu proprio *Summorum Pontificum* de Benedicto XVI) y el 21 de enero de 2009 para la segunda (mediante el Decreto de la Congregación de obispos que levantaba la excomunión de los obispos de la FSSPX), pero las conversaciones se estancaron por razones doctrinales. La recepción del Concilio Vaticano II por parte de los católicos tradicionalistas es un fenómeno extremadamente complejo que incluye interpretaciones y reacciones cambiantes según el tiempo y las circunstancias. Es, por lo tanto, una combinación de evolución y disrupción, división y convergencia, rendición y radicalización (p. 377). El capítulo 23: “El papado y el Vaticano II” (pp. 379-395), pertenece a Andrea Riccardi, profesor de Historia contemporánea en la III Universidad de Roma. Su contribución está estructurada en ocho puntos: (1) “El papado de Juan XXIII en los orígenes del Concilio” (pp. 379-381); (2) “El Cónclave del Vaticano II” (pp. 381-382); (3) “Entre el Concilio y su recepción” (pp. 383-384); (4) “El papado en una Roma renovada” (pp. 385-386); (5) “El papado y la recepción del concilio entre Pablo VI y Juan Pablo II” (pp. 386-389); (6) “El concilio y el papado en Juan Pablo II” (pp. 389-391); (7) “Vaticano II y Benedicto XVI” (pp. 391-392) y (8) “El primer papa hijo del Concilio: Francisco” (pp. 393-394). A. Riccardi expone el rol desempeñado por los papas en relación al Concilio, señala que con sus estilos, carismas y acentos propios, proporcionaron un elemento insustituible a la convocatoria, organización, celebración y recepción del concilio. Muchos de sus documentos, sirvieron de orientación al inicio y durante el peri-

plo conciliar y posconciliar. Los papas indicaron rumbos, efectuaron gestos e intervinieron incluso en el debate hermenéutico. De Juan XXIII a Francisco, seis papas han estado ligados al Concilio Vaticano II, la reforma y las reformas en la Iglesia, por lo que su ministerio eclesial, en sintonía con la eclesiología conciliar, es considerado hoy un instrumento privilegiado de alcance eclesial, ecuménico y mundial para el anuncio del evangelio en el mundo actual (p. 394). El capítulo 24: “La recepción del Vaticano II en la teología sistemática” (pp. 398-417), pertenece a Paul D. Murray, profesor de teología sistemática en *Durham University* (UK). Una cita de Ormond Rush, sirve de apertura en la (1) Introducción: “El concilio no tiene efecto ni impacto en la vida de la Iglesia independientemente de la labor interpretativa y aplicativa de los receptores, quienes hacen realidad su potencialidad. El *efecto* y la *recepción* van de la mano; la historia del efecto de un concilio es, al mismo tiempo, la historia de su recepción”. Murray considera que el título de su capítulo plantea varios problemas. En primer lugar, visto desde una perspectiva, presenta sin duda las cosas al revés, colocando el “carro conciliar” delante de los “bueyes teológicos”. Ya en el capítulo 3 de esta obra (pp. 44-60), se muestra cómo décadas de trabajo teológico sistemático, desembocaron en el Vaticano II como parte de su contexto, lo cual alteró el horizonte de probabilidades en lugar de simplemente derivar de él como una consecuencia constructiva. Fue el evento del concilio el que marcó su recepción en la enseñanza católica formal, antes de que se cuestionara la repercusión de la enseñanza conciliar en la teología posterior. En segundo lugar, Paul Murray insiste acerca de ¿qué importancia tiene, en definitiva, la cuestión de la recepción teológica del Vaticano II? Tal como se planteó de nuevo con insistencia durante el papado de Francisco (2013-2025), ¿no es acaso la recepción del Concilio en la vida, las costumbres, las estructuras y los procesos del catolicismo lo que realmente importa? ¿Hasta qué punto más de cincuenta años de teología sistemática posconciliar, han contribuido, o incluso respaldado a dicha recepción eclesial? Esta es una pregunta que inquieta a los teólogos católicos actualmente. Quizá con el papa Francisco parte de ese es-

fuerzo -o al menos lo que él mismo ha asimilado e interiorizado- se está dejando de la lado y se está poniendo en práctica (pp. 396-397). Luego de la introducción y algunas cuestiones relativas a la recepción del Vaticano II y la teología, Murray desarrolla dos puntos: (2) “Recepciones teológicas diferenciales del Vaticano II: la importancia teológica eclesial y sistemática de la industria hermenéutica” (pp. 398-405). Aquí se pregunta qué significa “recibir” el concilio: ¿significa simplemente repetir, difundir y aplicar la letra de los documentos? ¿O significa también continuar la línea de cuestionamiento y actualización que el concilio había iniciado? Pero también, ¿qué significa interpretar la relación del concilio con la tradición católica anterior? ¿Hay algún cambio real y, si es así, en qué consiste la continuidad de la tradición? ¿Cómo debe entenderse y seguirse adecuadamente la relación del concilio con el mundo: como una afirmación fundamentalmente mundial o como un llamado a la conversión en Cristo? (p. 399). Seguidamente en el punto (3) “Una visión a seguir: algunas posibles contribuciones de la teología sistemática a la continua recepción del Vaticano II en un renovado consenso y vida católica” (pp. 405-416), aborda varios temas: Identidad, Unidad y Ecumenismo; la dignidad y misión común de los bautizados y la dignidad específica del ministerio ordenado; discerniendo el catolicismo: el *sensus fidelium* y la enseñanza católica autorizada; las estructuras de la catolicidad, local y universal: colegialidad y papal. En “Santidad, pecado y reforma continua de la Iglesia”, Murray hace foco en un tema de “urgencia teológica”. Al destacar que el Vaticano II en su enseñanza sobre la santidad de la Iglesia, menciona que es “a la vez santa y siempre necesitada de purificación”, que sigue siempre el “camino de la penitencia y la renovación” (LG 8) y que necesita una “reforma continua” en su peregrinación sobre la tierra (UR 6), se ubica en un registro muy distinto al de *Dei Filius* del Vaticano I (cap. 3), donde se habla de la “eminente santidad de la Iglesia” y de su “inagotable fecundidad en todo lo bueno”. A la luz del escándalo de los abusos clericales, esta diferencia de registro es ahora absolutamente crucial, de allí que es necesario profundizar más a la luz de lo que estamos aprendiendo sobre la naturaleza apa-

rentemente sistémica del abuso sexual clerical católico y su manejo y encubrimiento. Sin embargo, hasta ahora, su plena aceptación se ha visto limitada (p. 406). El capítulo 25: “La teología moral y el cambio de paradigma del Vaticano II” (pp. 418-431), pertenece a James T. Bretzke, SJ., profesor de teología moral en *John Carroll University* (Ohio). El horizonte desde el que puede apreciarse el “cambio de paradigma”, es señalado por Bretzke al mostrar que la disciplina formal de la teología moral, no surgió como un tema importante del concilio, al menos no en comparación con los temas de liturgia y sacramentos, revelación, eclesiología y episcopado. Una referencia explícita a la teología moral solo se encuentra en *Optatam Totius*, el Decreto sobre la Formación de los sacerdotes. Este decreto disponía que la Sagrada Escritura fuera el alma de toda la Teología y que en particular, la exposición científica de la Teología moral, nutrida más por la enseñanza de la Biblia, debía iluminar la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo y su llamado a dar fruto en la caridad para la vida del mundo (OT 16). El peso de la historia se advierte en que los manuales de teología moral previos al concilio, no diferían mucho de los tomos de los dos o tres siglos anteriores. Estos manuales se basaban en gran medida en una comprensión abstracta de la ley natural, las normas éticas, la conciencia, los actos morales y las virtudes, todos articulados de una manera marcadamente fisicalista, clasicista y deductiva. Sin embargo, en las décadas anteriores a la apertura del concilio, se produjeron los comienzos de algunos cambios significativos en el género de algunos manuales de teología moral, como *Das Gesetz Christi* (1954) de Bernard Häring, CSsR. (1912-1998), en tres volúmenes y *Le Primat de la charité en théologie morale* (1959) de Gérard Gilleman, SJ. Si bien no incorporaron plenamente lo que *Optatam Totius* parecía pedir en la renovación de la teología moral, estas obras emplearon una metáfora organizadora con fundamento bíblico para la exposición de la ética cristiana. Häring, en particular desempeñaría un papel fundamental como perito en el concilio, en la redacción de *Gaudium et Spes*, así como la propia *Optatam Totius*. Desde la clausura del concilio, la respuesta de los moralistas católicos a este mandato bíblico,

ha sido, en el mejor de los casos, desigual (p. 419). Probablemente hubo varias razones para la lentitud de muchos teólogos morales a la hora de aceptar este mandato. En primer lugar, un enfoque más fundamentado en la Biblia sobre la disciplina, representó en sí mismo un cambio de paradigma considerable. Pocos moralistas de aquella época contaban con la formación adecuada en estudios bíblicos para integrar la Biblia en la teología moral. En cambio, fue la disciplina del Derecho canónico la que se incorporó a la Teología moral. En segundo lugar, el uso de la Biblia en la teología, especialmente en la ética cristiana, parecía a muchos acercarse demasiado a un ámbito dominado durante mucho tiempo por la metodología de la *Sola Scriptura* de los teólogos protestantes. El naciente movimiento ecuménico en ética y el decreto conciliar *Unitatis Redintegratio* (UR) de 1964, aún no estaban lo suficientemente desarrollados como para fomentar o apoyar este tipo de cambio metodológico. El decreto UR señaló un mandato suficientemente claro para la cooperación, sugiriendo que el “diálogo ecuménico podría comenzar con la aplicación moral del Evangelio” (UR 23), pero en ese momento no hubo suficiente aceptación por parte de los teólogos protestantes ni católicos, para una cooperación concentrada en abordar los problemas morales que el concilio articuló en ese decreto, en *Gaudium et Spes* y en otros documentos (p. 420). James Bretzke, en una “mirada alrededor” de la dinámica conciliar abierta para la teología moral, señala el lugar que ocupa la encíclica *Veritatis Splendor* (VS) que Juan Pablo II publica en 1990. Una lista de palabras clave de VS, incluiría sin duda, las siguientes: ley natural, actos humanos, objeto moral, mal intrínseco, relativismo moral, consecuencialismo. Si bien el capítulo no puede abordar estos temas en detalle, sin embargo, es evidente que VS parece abogar firmemente por un retorno al *statu quo* de la comprensión de la teología moral anterior al Vaticano II, en lugar de trazar una ruta para afrontar los desafíos del nuevo milenio. En este sentido, la encíclica confirma la dinámica de las grandes dificultades y resistencias que conllevan los cambios de paradigmas (pp. 424-425). Un punto central (3) lo ocupa la noción de “Conciencia” (pp. 426-428), quizás el concepto moral que ha experi-

mentado más discusión y desarrollo desde el Vaticano II. *Veritatis Splendor* hace referencia a la conciencia más de cien veces, pero su tratamiento predominante utiliza principalmente la comprensión manualista de la conciencia, simplemente como facultad de la razón correcta (*recta ratio*) que hace posible el juicio y sus aplicaciones adecuadas. El *locus classicus* para la comprensión ampliada del Concilio sobre la conciencia se encuentra en *Gaudium et Spes* (GS 16), que habla del “santuario” de la conciencia como un lugar sagrado, en que el individuo se encuentra con Dios de una manera privilegiada y un lugar seguro en el que ninguna otra fuerza o autoridad puede entrometerse legítimamente (incluido el magisterio oficial). El punto final (4) “Mirando hacia adelante: a mitad de camino” (pp. 428-431), Bretzke hace una evaluación de lo recorrido. En contraste, los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI, se centraron principalmente en presentar a la Iglesia misma como un baluarte necesario de la “verdad” en una época profundamente perturbada, a su juicio, por el secularismo, exacerbado por infecciones de relativismo, nihilismo, ideología de género, etc. Documentos magisteriales como *Fides et Ratio*, *Veritatis Splendor*, *Evangelium vitae* y *Dominus Iesus*, se ofrecieron como antídotos contra estas graves enfermedades. Francisco aunque no denuncia estas iniciativas, claramente trató de reenfocar la atención de la Iglesia hacia el Evangelio mismo. Además, sus escritos -como su encíclica *Laudato Si* y sus exhortaciones apostólicas postsinodales *Evangelii Gaudium* y *Amoris Laetitia*- han utilizado un análisis más inductivo para mirar con atención los desafíos y problemas concretos que enfrenta el mundo en este siglo XXI. La metáfora frecuentemente utilizada por Francisco de la Iglesia como “hospital de campaña”, ve la misión de la Iglesia más en relación con el Evangelio que como una institución que cumple la misión a través del ejercicio de los *munera* eclesiales de enseñar, gobernar y santificar. Se trató de un cambio cultural eclesial de cierta importancia, que permitió el tipo de discusiones francas necesarias para pasar a una Iglesia que como literalmente sugiere fuera más “sinodal”, es decir “caminando juntos por el camino” (p. 430). El capítulo 26: “Vino nuevo, odres viejos. La recepción del Vaticano II

en el Derecho Canónico” (pp. 432-448), pertenece a John Beal, presbítero de la Diócesis de Erie (Pensilvania) y editor de *A New Commentary on the Code of Canon Law* (Mahwah, NJ: Paulist, 2000). El autor comienza recordando que el 25 de enero de 1959, Juan XXIII convocó a un Concilio Ecuménico, un Sínodo para la diócesis de Roma y a la “revisión del Código de Derecho Canónico”. Ya en 1963, en pleno camino conciliar, una comisión trabajaba sobre la revisión del código de 1917; en noviembre de 1965 cuando la comisión asume formalmente su tarea, el código ya había comenzado a cambiar, especialmente gracias a los esfuerzos de Pablo VI por implementar provisionalmente parte de la visión eclesiológica del Concilio. Desde una etapa temprana de sus deliberaciones, el concilio optó por abstenerse de promulgar nueva legislación y contentarse con esbozar una gran visión de la Iglesia y principios para la revisión del derecho canónico. Sin embargo, los documentos conciliares tienen poco que decir explícitamente sobre el derecho canónico y la función que este debe desempeñar en la vida y la misión de la Iglesia. De hecho, la ausencia de una teología del derecho canónico, es una de las grandes lagunas del legado conciliar. El concilio no solo no logró proporcionar a los encargados de revisar el derecho canónico una visión global del papel de la ley en la Iglesia, sino que de varias maneras también complicó la tarea de revisar el derecho canónico a raíz de ello. En primer lugar, los documentos del Vaticano II pertenecen a un género diverso que la producción de los concilios anteriores, los cuales solían estructurar su enseñanza en forma de “cánones”, textos legislativos concisos que exigían conformidad externa en materia doctrinal y disciplinaria, con la amenaza de castigo por incumplimiento. Por el contrario, el estilo de los documentos del Vaticano II es “epidéictico”, es decir, más preocupado que por aclarar y definir, pretende realzar la apreciación, persuadir, fomentar la reconciliación y articular un ideal a seguir. En segundo lugar, aunque desde el principio quedó claro que el objetivo de la revisión del derecho canónico era traducir la enseñanza eclesiológica del concilio en normas jurídicas, el concilio mismo no legó a los revisores del derecho canónico una visión unitaria de la Iglesia. Desde

hace tiempo se ha observado que al menos dos eclesiologías parecen subyacer en los documentos del Vaticano II, especialmente en su constitución dogmática *Lumen Gentium*: una eclesiología de *communio*, que provenía en gran medida del *ressourcement* y una eclesiología jurídica (*societas perfecta*), heredada de la contrarreforma, configurando los manuales de eclesiología preconciliares (pp. 433-434). John Beal, considera luego la “problemática en la revisión del Código”, señalando que tras poca discusión, la Comisión de revisión del Código optó por continuar organizando el derecho de la Iglesia en forma de un código al estilo de las grandes codificaciones seculares del siglo XIX y 1917. Esta opción tuvo la consecuencia inevitable de exacerbar la inclinación hacia las dimensiones visibles de la Iglesia inherente a la antigua confianza de los abogados canónicos, en el principio de que la Iglesia es una sociedad como fundamento del derecho eclesial (p. 434). La parte central del artículo dedicada a la “Recepción del Concilio en el Código de Derecho Canónico”, sigue la organización de su publicación en 1983. En la sección “sanciones en la Iglesia”, señala de manera atinada, que el proceso de revisión del Código, brindó una oportunidad privilegiada para elaborar una justificación teológica convincente para las sanciones en la Iglesia. El hecho de que el Código revisado no aprovechara esta oportunidad, explica la reticencia, al menos hasta hace poco, de las autoridades eclesiásticas, a utilizar el derecho penal para abordar las denuncias de abuso sexual de menores por parte de sacerdotes y otros ministros de la Iglesia. Como resultado, la ley penal podría ser desestimada por muchos obispos y considerada por otros como “el lado oscuro de la buena noticia”. El autor insiste en que una y otra vez, las autoridades eclesiásticas de todos los niveles optaron por ignorar las denuncias de tales abusos, protegieron a los clérigos infractores e intentaron preservar sus vocaciones sacerdotales en lugar de proteger a los miembros más vulnerables del rebaño. Claramente algunos fieles cristianos fueron considerados superiores a otros. Como resultado de esta práctica eclesial, que no recibió plenamente la enseñanza del concilio, la Iglesia levantó una muralla para su credibilidad al desestimar el testimonio de las víctimas e

imposibilitando que se la descubra “a la vez santa y siempre necesitada de purificación, que sigue constantemente el camino de la penitencia y la renovación” (LG 8), [pp. 445, 448]. El capítulo 27: “Teólogos, teologías, Iglesia. Teologías Feministas en el proceso de recepción del Vaticano II” (pp. 449-471), pertenece a Serena Noceti, profesora de Teología sistemática en el *Istituto Superiore di Scienze Religiose* (Toscana), coeditora del *Commentario ai documenti del Vaticano II* (2014-2020). Al finalizar la tercera parte de esta obra “Recepción Católica”, Serena Noceti inicia su artículo recordando un texto clásico de Yves Congar de 1972: “lejos de ser una mera aplicación de los textos conciliares, la recepción es un proceso eclesial, transformador global, que se desarrolla a partir de los documentos y del acontecimiento conciliar a lo largo de décadas, y afecta a todos los sujetos, dinámicas y contextos eclesiales”. Esto es particularmente cierto, si se tiene en cuenta la condición femenina y la subjetividad de las mujeres en la Iglesia católica en los últimos cincuenta años. En esta línea, Noceti, plantea “La trayectoria del desarrollo de la presencia/ausencia de la mujeres en la Iglesia posconciliar” (pp. 450-452). Señala que en la práctica la recepción inicial del Concilio, que rápidamente condujo a una mayor participación de las mujeres en las asambleas litúrgicas, los servicios pastorales y la investigación teológica, se ha desarrollado sin embargo, una dinámica de pensamiento extremadamente diversificada (p. 450). Esto dificulta esbozar una periodización completa y adecuada de la recepción del Vaticano II por parte de las mujeres. Pero en una mirada de conjunto, no puede decirse que se haya alcanzado una recepción plena en ningún contexto, ya que persisten brechas de género y exclusión de las mujeres de los ámbitos de toma de decisiones, formas de sexismo ordinario y estereotipos sexistas, expresiones de una cultura patriarcal generalizada, resistencias a discutir la cuestión de las mujeres en el ministerio y falta de aceptación de las contribuciones de las teologías feministas (pp. 451, 456, 459, 464). En una síntesis inclusiva del capítulo, Noceti muestra que las teólogas, hoy en día, como sujetos “de” reforma de la Iglesia -y no solo “en” la Iglesia o solo para las mujeres-, participan en la elaboración de proyectos globa-

les y contribuyen a definir estrategias de intervención, gracias a su experiencia y a sus voces teológicas competentes y autorizadas, incluso cuando hoy en día, no exista un poder real de decisión asociado a esta intervención como sujetos de derecho. En este sentido, la irrupción inesperada de este “socio olvidado” (“The Forgotten Partner”), ha cambiado el escenario del posconcilio, al no pedir concesiones con la implementación de los principios rectores de una ecle-siología del Pueblo de Dios del Vaticano II y la recepción de nuevas contribuciones críticas y categorías elaboradas, maduras en el seno de los movimientos de emancipación y pensamiento feministas (p. 470).

Conclusión

Como conclusión de las tres primeras partes de la obra: “Contextos y Fuentes”, “Los documentos del concilio” y “Recepción católica”, queda la impresión de que el Concilio es presentado de manera equilibrada, mirando al pasado, presente y futuro. El lector con cierta pericia en cuestiones del Vaticano II, podrá advertir que los temas fundamentales son desarrollados de manera proporcionada y equilibrada, sin olvidar que el género de la obra es el de “Manual” (*Handbook*), aunque con características propias que lo distinguen: actualidad, cualidad y audacia teológica. Un repaso a la bibliografía utilizada por sus autores/as da cuenta de las tres características. En particular la tercera, “audacia” teológica, se destaca en la perspicacia de diversos autores y autoras, al proponer temas que de ordinario se encuentran en monografías especializadas. La cuarta parte: “Recepción por otros cristianos y no cristianos” y quinta: “Recepción global”, vendrán presentadas en una 2º parte en Notas bibliográficas de la *Revista Teología*.