
Apéndice

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

Oxford: Oxford University Press, 2023, 777 pp. (2° Parte)

RICARDO MIGUEL MAUTI

Pontificia Universidad Católica Argentina – Facultad de Teología

ricardomauti@uca.edu.ar

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

1. Presentación

En el número 149 de *Teología* presentamos las tres primeras partes de *The Oxford Handbook of Vatican II* que tratan sobre: «Contextos y Fuentes», «Los documentos del Concilio Vaticano II» y «Recepción Católica». A continuación presentaremos las últimas dos partes de la obra que contienen diecisiete capítulos y que ofrecen una auténtica «mirada global» de lo que ha significado la celebración y recepción del Concilio Vaticano II. En la estructura y comentario luego de un breve resumen de ambas partes, destacamos títulos de los capítulos y datos de sus autores, junto a un desarrollo de las principales líneas argumentales. En la quinta parte «Recepción global», introducimos en el comentario datos generales de los continentes en su configuración geo-política, cultural y eclesial, que ayudan a contextualizar los matices específicos de la recepción conciliar. Finalizamos con unas conclusiones para un «uso apropiado

del comentario» que el lector/a interesado puede leer como introducción a las dos partes publicadas, pues sirven de motivación y guía para alcanzar una visión de síntesis de la magnitud del evento conciliar y su proyección futura.

2. Estructura y comentario

La cuarta parte: «Recepción por otros cristianos y no cristianos» (pp. 475-617), integra diez capítulos y está dedicada a uno de los principales objetivos del Concilio Vaticano II: promover la unidad de los cristianos y el diálogo con los no cristianos (*Unitatis Redintegratio* 1 y *Nostra Aetate* 1). Si bien el Vaticano II fue un concilio de reforma para la Iglesia católica, tendría también implicaciones para toda la cristiandad mundial. Más de cien delegados de todas las principales confesiones cristianas participaron en las cuatro sesiones del concilio como observadores oficiales. La experiencia de una nueva apertura y las condiciones dadas por el Decreto conciliar sobre el ecumenismo (UR), establecieron la posibilidad de un diálogo franco y sostenido entre las Iglesias cristianas en el último medio siglo. Autores de perspectivas ortodoxas, anglicanas, luteranas, reformadas, metodistas y evangélicas, reflexionan sobre cómo las orientaciones del Vaticano II influyeron en la vida de sus propias comunidades y cómo el diálogo posconciliar ha alimentado los lazos de la auténtica comunión eclesial al tiempo que descubre las raíces de las divisiones persistentes permitiéndolas verlas bajo una nueva luz. El nuevo espíritu de compromiso dialógico del Vaticano II se extiende a la reconfiguración de las relaciones de la Iglesia Católica con las religiones no cristianas. Esto incluye en primer lugar, su clara afirmación de la dependencia de la Iglesia respecto del judaísmo, el olivo en el que ha sido injertada (Rm 11), con su renuncia a toda forma de antijudaísmo y antisemitismo, que han marcado gran parte de la historia del cristianismo. El Concilio abrió también la vía a una actitud de diálogo amistoso y de nueva solidaridad con los representantes del Islam y de todas las demás tradiciones reli-

giosas del mundo (Budismo e Hinduismo). El capítulo 28: «Los no católicos observan el Vaticano II» (pp. 475-492), pertenece a Peter De Mey que ocupa la cátedra de Eclesiología católica y Ecumenismo en la Facultad de Teología y Estudios Religiosos de la KU, Leuven (Bélgica). Hay varias maneras de analizar el papel de los «observadores» en el Vaticano II; el capítulo sigue un enfoque cronológico centrado en las reacciones y contribuciones inmediatas de los observadores durante las sesiones y períodos entre sesiones conciliares. En la introducción se describen las fuentes primarias y secundarias más importantes que ayudan al investigador del Vaticano II en esta tarea. Una fuente inestimable, son los «informes» del semanario que el Secretariado para la unidad de los cristianos organizó para presentar y reflexionar juntos, sobre los documentos que fueron discutidos casi simultáneamente por los padres Conciliares en la Basílica de San Pedro. A intervalos regulares, los observadores también transmitieron informes confidenciales a sus organismos de origen, ofreciendo un relato honesto y a veces crítico de los acontecimientos conciliares, pero también mostrándo cómo el concilio realmente cambió a los observadores. Ejemplo de esto es el metodista estadounidense Albert Outler, quien describió esta experiencia como el cambio «de un turista ecuménico en un gran evento eclesiástico, a un observador y socio participante que marca una época en la empresa ecuménica generada por ese evento» (p. 475). Algunos observadores, como los Reformados Douglas Horton y Robert McAfee Brown, decidieron compartir sus informes con un público más amplio. La invitación a que los fieles de las iglesias separadas de Roma participaran del concilio formaba parte del anuncio de Juan XXIII, que pudo materializarse después que se estableciera el Secretariado para la unidad de los cristianos en junio de 1960. Una primera propuesta de Johannes Willebrands se debatió internamente en diciembre de 1960, pero pasaría un año entero antes de que el papa tomara una decisión definitiva sobre el procedimiento. Se recibirían observadores como auditores en las sesiones públicas y las congregaciones generales, pero no podrían participar en las reuniones de las comisiones. Sin embargo todo llevaría su tiempo; solo después de

que la Iglesia católica finalmente aceptara enviar observadores oficiales a la tercera asamblea general del Consejo Mundial de Iglesias, hubo esperanzas de que otras iglesias pudieran aceptar su invitación (p. 476). En cuanto a los participantes, Peter De Mey, menciona una importante lista. El arzobispo de Canterbury, que había nombrado a Bernard Pawley como su representante personal en Roma en abril de 1961, aceptó inmediatamente enviar tres observadores. También se recibieron reacciones positivas que enviaron representantes de la Federación Luterana Mundial, la Alianza Mundial de iglesias Reformadas, el Consejo Metodista Mundial, la Convención Mundial de los Discípulos de Cristo, el Comité Consultivo Mundial de los Amigos y la Asociación Internacional del cristianismo liberal y la Libertad Religiosa en representación de la tendencia unitaria dentro del Protestantismo. El Metodista José Miguez Bonino fue el único observador de Latinoamérica. Durante la primera sesión, la *Old Catholic Church* envió al profesor Peter J. Maan del seminario de Amersfoort; por su parte, Edmund Schlink, que desde enero de 1962 era delegado permanente de la *Evangelische Kirche Deutschlands* en Roma, continuó representando a esta federación durante la primera sesión del concilio. Como el Secretariado para la unidad de los cristianos esperaba que la Comisión para las iglesias Orientales tomara la iniciativa de invitar a los jefes de esas iglesias, comenzó a enviar delegados en visitas oficiales a partir de junio de 1961. Dado que la primera Conferencia Pan-Ortodoxa, organizada en Rodas en el otoño de 1961, había solicitado actuar como una sola Iglesia en asuntos ecuménicos, el Patriarca Ecuménico Atenágoras se vio obligado a declinar la invitación, aun cuando en privado había mostrado gran interés en el Concilio. Fue doloroso para el patriarca enterarse de que la Iglesia Ortodoxa Rusa, tras una visita secreta de Willebrands una semana antes del inicio del concilio, había acordado enviar dos observadores (p. 477). Durante la tercera sesión, el número de observadores había aumentado a setenta y cinco, no solo el Patriarcado Ecuménico, sino también la Iglesia Asiria de Oriente enviaron una delegación por primera vez, al igual que los pentecostales, los cuáqueros e incluso el Sínodo de Misuri. Los observadores

mostraron gran interés en diversos temas, en particular los debates sobre los judíos y la libertad religiosa; también siguieron de cerca el debate sobre el Decreto sobre el Apostolado de los laicos (pp. 483-484). Incluso antes del inicio de la sesión final, en abril de 1965, el Secretariado para la unidad, había acordado organizar una reunión informal con la Comisión de Misión y Evangelización del Consejo Mundial de Iglesias (WCC), sobre el nuevo borrador del Decreto sobre Misión, en presencia de muchos observadores. Después del concilio, el teólogo ortodoxo y observador Nikos Nissiotis, consideró la *Gaudium et Spes* un buen ejemplo para las demás iglesias, especialmente para la Ortodoxa Oriental, veía en la constitución pastoral un sincero cuidado por parte de la Iglesia de servir y ayudar al hombre moderno en su condición humana (p. 488). Como señala Peter De Mey, este resumen histórico de la forma en que los observadores participaron plenamente en el evento del concilio y reaccionaron a sus documentos muestra que su presencia fue crucial (p. 491). El capítulo 29: «La recepción del Vaticano II por la Iglesia Ortodoxa» (pp. 493-503), pertenece a Rodu Bordeianu, sacerdote de la Iglesia Ortodoxa y profesor de teología en la Universidad de Pittsburgh. «Las voces que el concilio reveló le otorgan dimensiones que trascienden la Iglesia católica», escribió el obispo Cassien (Bezobrazov), uno de los participantes ortodoxos en el Concilio Vaticano II. El autor señala que sus palabras siguen vigentes hoy en día, dadas las principales cuestiones que la teología ortodoxa ha abordado en las décadas transcurridas desde el concilio y la influencia que el Vaticano II ha tenido en la vida de la Iglesia Ortodoxa. Ya sea criticando o aplaudiendo el concilio y sus consecuencias, la ortodoxia moldeó su vida y su pensamiento dialógicamente, teniendo en cuenta la renovación católica que comenzó en el Vaticano II. El proceso de recepción del Vaticano II involucró principalmente las reacciones de teólogos ortodoxos individuales, algunos de los cuales estaban presentes como observadores o invitados del Secretariado para la unidad de los cristianos y otros que reaccionaron después del concilio (p. 494). La recepción de la teología del Vaticano II fue una cuestión tanto de evaluación intelectual como de influencia

teológica. La primera, simplemente mira las decisiones del concilio a través de una lente ortodoxa; la segunda acepta las ideas del concilio sobre la teología ortodoxa y las desarrolla aun más en una eclesiología de comunión que enfatiza la pneumatología, la Iglesia local con todos sus ministerios reunidos en la Eucaristía, la sinodalidad y el primado. Estas reacciones prepararon el escenario para varias maneras prácticas en que la Iglesia Ortodoxa recibió el Vaticano II en su propia vida, incluido el levantamiento de los anatemas de 1054, el establecimiento de diálogos bilaterales ortodoxos-católicos, reformas litúrgicas basadas en un entendimiento común de la comunión entre clero y laicos, y un renovado impulso a la conciliariedad pan-ortodoxa. Es claro que la eclesiología ortodoxa reciente se ha centrado en las eclesiologías trinitarias, eucarísticas y de comunión, como resultado de las preguntas planteadas por los teólogos que escribieron sobre el Vaticano II (Lossky, Florovsky, Staniloae, Zizioulas), o incluso por aquellos que estuvieron presentes como observadores (Afanasiev, Nissiotis y Schmemmann), [pp.495, 497, 499-500]. El autor que había iniciado su capítulo con las palabras de un participante ortodoxo en el Concilio Vaticano II, concluye oportunamente con la de otro observador. Nissiotis consideró que el Vaticano II tuvo un carácter ecuménico en el sentido de desafiar a otras iglesias a un autoexamen crítico, a una renovación que conduzca a una nueva evangelización y al arrepentimiento por la falta de acción en el mundo. La recepción del Vaticano II por parte de la Iglesia Ortodoxa, tanto en su teología como en su vida, hace alcanzable la tarea ecuménica señalada por Nissiotis. Es tal sentido, se espera que las iglesias católica y ortodoxa, sigan uniéndose en una nueva evangelización y acción para un mundo mejor (p. 503). El capítulo 30: «La recepción del Vaticano II por los Anglicanos» (pp. 504-519), pertenece a Mark D. Chapman, profesor de Historia de Teología Moderna en la Facultad de Teología en *Oxford University*. Chapman traza un breve recorrido histórico del surgimiento y desarrollo del Anglicanismo, las influencias recibidas en teólogos anglicanos desde el protestantismo alemán durante el siglo XVII y los esfuerzos por renovar la vida de la iglesia anglicana a principio del

siglo XIX, con el Movimiento de Oxford, que impulsado por sus «pioneros»: Pusey, Keble, Newman y Wibelforce, intentará volver a las fuentes de los Padres de la Iglesia, para una reforma litúrgica, espiritual y misionera que marcará históricamente las misiones anglicanas de ultramar, acompañando la extensión del imperio británico durante la era Victoriana (pp. 505-506). La cercanía con Roma estuvo signada por encuentros y desencuentros: la *Apostolicae Curae* de León XIII en 1896, que declaraba la nulidad de las «Ordenaciones anglicanas», no fue obstáculo para un nuevo acercamiento, tal vez, «no oficial romano» pero significativo entre 1921 a 1927, entre el primer ministro Anglo-Católico, Lord Halifax, el cardenal Désiré Joseph Mercier, arzobispo de Malinas (Bruselas) y Fernand Portal, en las «Conversaciones de Malinas». La intervención de Pío XI con su encíclica *Mortalium Animos* de 1928, que prohibirá las reuniones ecuménicas, no impidió que la Iglesia Anglicana, estuviera siempre presente en el horizonte de la Iglesia católica romana, como un interlocutor válido al que se encontraba unido por múltiples vínculos. El período previo al Vaticano II en particular desde la elección de Juan XXIII, marcó un cambio en la relación entre ambas iglesias. Los primeros signos de una estrecha relación entre anglicanos y católicos romanos, se detecta desde la visita del arzobispo de Canterbury, Geoffrey Fischer, al Papa Juan XXIII, el 2 de diciembre de 1960. Fischer recordó entonces que Juan XXIII citó de su propio discurso la importancia de «regresar» a la Madre Iglesia, a lo que respondió inmediatamente: «Santidad, ¡No regresar! ¡Ninguno de nosotros retrocede solo avanza! Nuestras iglesias siguen ahora caminos paralelos y podemos esperar con ansias su encuentro algún día». Se dice que el Papa Juan respondió: «Tienes toda la razón», a lo que Fischer añadió: «nunca más lo oí hablar de regresar». Dos enemigos implacables se habían convertido en compañeros de la noche a la mañana y seguían caminos paralelos. Fischer en el sermón que predicó en la Iglesia Anglicana de Todos los Santos en Roma durante la visita, dijo: «El período de la guerra fría entre iglesias no ha terminado del todo. Pero está pasando» (pp. 507, 510). Las relaciones entre católicos romanos y anglicanos, que se desarrollaron rápidamente duran-

te el período del concilio y hasta el informe final de la Comisión mixta ARCIC (*Anglican-Roman Catholic International Commission*), mostraron algo de optimismo sobre el decreto *Unitatis redintegratio*. Se produjo un cambio fundamental en las relaciones entre las dos comuniones; resultado en parte del impulso especial que el anglicanismo brindó a aquellos anglicanos que habían intentado minimizar la Reforma y que incluso detestaban, lo cual sorprendió a muchas generaciones anteriores. En este modelo post-Vaticano II, el anglicanismo podría fácilmente elevarse a una especie de «puente ecuménico» situado entre la Reforma y el Catolicismo romano (p. 518). El capítulo 31: «La recepción del Vaticano II por las Iglesias Luteranas» (pp. 520-528), pertenece a William G. Rusch, pastor de la Iglesia Luterana y profesor de Estudios Luteranos en *Yale Divinity School*. En su contribución destaca la necesidad de aclarar la cuestión de la «recepción», término que en los últimos años ha cobrado considerable importancia en la teología ecuménica. En este sentido, se ha debatido extensamente la definición exacta de la palabra y el concepto. Entre las múltiples interpretaciones y en vista del contexto actual, el autor señala en primer lugar como más apropiada la definición propuesta por Gilles Routhier: «La recepción es un proceso espiritual mediante el cual las decisiones propuestas por un concilio se reciben y se asimilan en la vida de una iglesia local, convirtiéndose para ella en una expresión viva de la fe apostólica». En segundo lugar, está la definición del Vaticano II. ¿Se refiere aquí a los dieciséis documentos conciliares, a todo el proceso del concilio, o a un «acontecimiento» desde 1962 a 1965 que podría describirse como Vaticano II? En tercer lugar, se halla la cuestión de las «iglesias luteranas». A nivel mundial, existen cientos de iglesias luteranas nacionales o regionales con esta autodenominación. La variedad entre ellas en teología, en el culto, en relación con el movimiento ecuménico y la escena cultural mundial social contemporánea es enorme según cualquier estándar de discernimiento. Incluso la Federación Luterana Mundial, la comunión global de iglesias luteranas, cuenta con más de 140 miembros, tanto nacionales como regionales. Estas iglesias, a pesar de su postura confesional

común establecida en la constitución de la Federación, no muestran una postura unificada en muchos temas (p. 520). Al tratar sobre «Una recepción del Vaticano II por parte de la Federación Luterana Mundial», el autor muestra que a pesar de los factores mencionados, el tema debe ser abordado con precaución. Ninguna iglesia luterana ha recibido oficial ni jurídicamente las enseñanzas ni los documentos del Vaticano II y difícilmente podría esperarse eso. Pero la definición de Routhier no exige este tipo de acción. Se observa que el Vaticano II ha tenido un claro impacto espiritual en varias iglesias luteranas, principalmente, en las que pertenecen a la Federación Luterana Mundial (p. 521). Este resultado ha alterado drásticamente la percepción previa de la Iglesia católica romana. Sin embargo, para ser justos, cabe señalar también que para muchas otras iglesias luteranas, el concilio no ha tenido ningún efecto, ni positivo ni negativo. Una mención especial es para «Los Observadores Luteranos del Vaticano II» (pp. 522-525); el autor recuerda que el Dr. Kurt Schmidt-Clausen, que en 1961 ocupaba el cargo de secretario de la Federación Luterana Mundial desempeñó una acción destacada; sus encuentros con Mons. Johannes Willebrands y el cardenal Bea del Secretariado para la unidad de los cristianos, fueron decisivos para la participación de los observadores a lo largo de las cuatro etapas del concilio. En septiembre de 1962, el cardenal Bea publicaría la lista oficial de los observadores que habían sido designados por sus comunidades eclesiales. Entre tantos, como representantes de la Federación Luterana Mundial, se mencionan al Dr. Kristen E. Skydsgaard, profesor de teología en Dinamarca, al Dr. George A. Lindbeck, profesor de teología en los EE.UU. y a Edmund Schlink, profesor de teología en Heidelberg. El Secretariado para la unidad, nombró directamente como profesor invitado a Oscar Cullmann, reconocido estudioso del Nuevo Testamento y de la iglesia primitiva con intereses ecuménicos. La importancia de estos observadores luteranos en el concilio es innegable. Son un claro indicio de la recepción de los objetivos y propósitos del Vaticano II por parte de un sector prominente del luteranismo mundial. No solo cumplieron su propósito original de informar e interpretar el concilio en círculos

luteranos, sino también, de forma discreta, extraordinaria y a menudo inadvertida, contribuyeron a la formulación de numerosos textos y decisiones conciliares (pp. 524-525). Varios acontecimientos son mencionados a modo de cosecha de frutos de la presencia de «observadores luteranos» en el concilio: la creación en 1965 del Instituto de Investigación Ecuménica de Estrasburgo, el establecimiento oficial de la Comisión mixta para el diálogo luterano-católico que inició sus trabajos en 1967 con importantes documentos a lo largo de 50 años, que prepararon la declaración conjunta del 31 de octubre de 1999, sobre la Doctrina de la justificación, un documento cumbre que sería recibido posteriormente por otras comunidades no católicas (p. 527). El capítulo 32: «Recepción Reformada del Vaticano II» (pp. 529-543), pertenece a Donald W. Norwood, ministro de la Iglesia Reformada e investigador en *Mansfield College* en la Universidad de Oxford. En la introducción destaca que los anglicanos, luteranos, metodistas y cristianos reformados constituyen comuniones mundiales de dimensiones aproximadamente igual, cada una entre 80 y 100 millones de miembros. De las cuatro, las Iglesias Reformadas son las menos unidas o coordinadas a nivel mundial. A nivel local y en el Consejo Mundial de Iglesias (WCC) especialmente durante la década del Vaticano II, han sido a menudo líderes ecuménicos. Los dos primeros secretarios generales y uno de los primeros directores de *Faith and Order* (Fe y Constitución), eran clérigos reformados. Pero debido a su diversidad global, es difícil generalizar sobre la recepción reformada. Es igualmente difícil definirla más allá de decir que es un *ethos*, una forma de ser iglesia, más o menos común entre las iglesias miembros de la Comunión Mundial de Iglesias Reformadas. Las raíces están en la Reforma europea liderada por Calvino, Zwinglio, Bucero y compañía, pero en ningún caso de estos teólogos, fue un padre fundador comparable con Martín Lutero o con John y Charles Wesley para los wesleyanos y metodistas. El historiador anglicano Diarmaid MacCulloch describió a Calvino como «el quinto doctor latino de la Iglesia», en la sucesión de Ambrosio, Jerónimo, Agustín y Gregorio. Karl Barth, el teólogo reformado más conocido del siglo XX, prefería ser descrito

como «católico» en lugar de «protestante». Tanto Calvino como Barth escribieron teología para toda la Iglesia y no solo para sus propias iglesias confesionales (p. 529). Todo lo cual significa que en teoría, pero no siempre en la práctica, se podría esperar que los reformados fueran más «abiertos» -un concepto clave en Barth- al recibir lo que se ofrecía en el concilio, si es consistente con la enseñanza de Cristo y la palabra de Dios discernida en la Escritura. El autor plantea una cuestión de fondo sobre la asamblea conciliar, fue: ¿Un conjunto de documentos o una experiencia de un Concilio Ecuménico, o ambos? (p. 530). A juicio de participantes reformados como: Hébert Roux (Francia), McAfee Brown, Douglas Horton (EE. UU.) y Lukas Vischer (Suiza), la experiencia del Vaticano II como acontecimiento ecuménico es tan importante como los documentos. En diversos documentos, por ejemplo *Sacrosanctum Concilium* 1, el modelo sigue siendo el de un llamado a regresar a Roma. En este sentido «Roma es el hogar». Como suele ocurrir con los documentos conciliares, no está claro si el «único pastor» se refiere al Papa o a Cristo, el Buen Pastor. Quizás a ambos. El concilio se volvió más ecuménico a medida que evolucionó en su camino, gracias en parte a los observadores no católicos. Pero en el imaginario de muchos padres conciliares estaba presente que el ecumenismo equivalía al retorno de los «hermanos separados». Cuando el arzobispo católico inglés John Carmel Heenan (Westminster), habló en el aula de «retorno», casi se pudo oír a Yves Congar en su *Mon Journal du Concil* acallándolo. Su entrada en el Diario del 30 de noviembre de 1962, dice: «Heenan habló largo y tendido para decir poco y nada. Habló en términos de retorno» (p. 531; nota 2; For Heenan's speech, ver: *AS*/3, 726-728). Donald Norwood, llama la atención sobre un aspecto que no siempre se ha tenido en cuenta para interpretar el clima conciliar. Cualquier discurso o gesto «no ecuménico», se siente ahora como un rechazo y duele más porque estamos entre amigos. En efecto, la importancia de la «amistad ecuménica» no se menciona en los documentos, podría fácilmente subestimarse como un factor no teológico. Fue el teólogo reformado Douglas Horton quien señaló esto y dijo lo siguiente en respuesta a la bienvenida a los obser-

vadores: «Existen diferencias teológicas y organizativas entre la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Reformada a lo largo de los siglos, de las cuales nos hemos esforzado por mantenernos unidos. Deberíamos esperar generaciones, si no siglos, para resolverlos, pero es evidente que la amistad que nos han mostrado, ha preparado el terreno para que la reconciliación pueda crecer. Como teólogos, podrían considerar la amistad un factor no teológico, pero teológico o no, la amistad debe desempeñar un papel en el futuro de las Iglesias» (p. 532). Luego de detenerse en la recepción de diversos documentos incluyendo algunos puntos de crítica, y valorando en todo su alcance futuro el Decreto sobre el ecumenismo, Donald Norwood, concluye con una crítica recepción del Vaticano mencionando el «caso de Ruanda». Treinta años después del Concilio, cincuenta años después del Holocausto, los cristianos de Ruanda asesinaron a machetazos a sus correligionarios simplemente por pertenecer a una tribu diferente. El genocidio, en el que murieron casi un millón de personas, expuso las vergonzosas debilidades de la comunidad internacional y de las iglesias. Algunos relatos ignoran el papel de las iglesias. El erudito teólogo presbiteriano Tharcisse Gatwa no lo hace. Todas las iglesias principales -Católica romana, anglicana y reformada- fueron cómplices de políticas que favorecieron a los Hutus contra de los Tutsis y los Twa. Los reformados contaban con líderes locales con escasa formación. Los obispos católicos romanos eran, con demasiada frecuencia, portavoces del gobierno. Pero el Vaticano II significó que en el lento y continuo proceso de reconciliación, católicos y protestantes trabajaran juntos. El propio Gatwa tomó la iniciativa en esto. Pero el mismo proceso expuso una falla que fue evidente, incluso en el Vaticano II. A Roma le resulta imposible admitir que la Iglesia, a diferencia de algunos de sus miembros individuales, ha pecado como institución. El Vaticano II, como señala Karl Barth, nunca confesó públicamente su antisemitismo. El papa nunca pidió perdón por el genocidio de Ruanda. La reconciliación requiere arrepentimiento. Teólogos reformados como Jürgen Moltmann, descubrieron, tras la Declaración de Stuttgart la culpabilidad alemana en los horrores de la guerra y que la confesión

puede ser liberadora. Todos los católicos lo saben. Donald Norwood remata su artículo con la pregunta: ¿Por qué no decirlo? (p. 542). El capítulo 33: «La recepción Metodista del Vaticano II» (pp. 544-555), pertenece a David Carter, predicador y profesor de eclesiología metodista en la Universidad Abierta de Bristol (UK). El autor comienza señalando que el Concilio Vaticano II marcó un punto de inflexión definitivo en la relación entre metodistas y católicos romanos. Anteriormente, casi todos los miembros de ambas comuniones se miraban con recelo, a menudo debido a una considerable incompreensión. En algunos países, como Gran Bretaña, las relaciones sociales entre católicos y protestantes eran escasas, y los intercambios sobre el delicado tema de la religión solían evitarse cuando existían contactos. Los metodistas consideraban que gran parte de la fe y práctica católicas eran antibíblicas e incluso en algunos casos, idólatras; la mayoría de los católicos consideraban al metodismo simplemente otra secta herética. La Conferencia Metodista Ecuménica de 1881, predecesora del actual Consejo Metodista Mundial, incluso definió el papado, junto con la infidelidad y la intemperancia, como las tres grandes amenazas contemporáneas para la religión evangélica. De hecho, muy pocos anticiparon los cambios en las relaciones que se producirían como resultado del concilio, especialmente en Gran Bretaña y Estados Unidos. Incluso Albert Outler, una voz importante en la teología metodista estadounidense, dudó inicialmente de que el concilio diera algún resultado significativo; sin embargo, el concilio transformó su comprensión de la Iglesia católica romana, como escribió más tarde: «el concilio ha demostrado que Roma no es una comunidad monolítica y conformista» (pp. 544, 547). También mucho antes, Maxim Piette, un católico francés, había escrito elogiando la obra de John Wesley. En vísperas del concilio, pero antes de que éste se reuniera realmente y, por tanto, antes de que hubiera motivos sólidos para creer que se harían avances clave, Rupert Davies, un destacado ecumenista metodista británico, argumentó que la preocupación común de ambas comuniones por la santidad daba motivos para esperar un acercamiento más estrecho que hasta entonces. La voz de Davies fue, sin duda profética, y

recibió posteriormente el respaldo a través del Secretariado para la unidad, en el énfasis puesto en el llamado a la santidad en la constitución *Lumen Gentium*. Tanto el ambiente del concilio como el clima de diálogo impulsaron a los metodistas a buscar otras similitudes en temas centrales de ambas tradiciones (pp. 545-546). Se invitó al Consejo Mundial de Iglesias para enviar observadores al concilio. Estos provenían principalmente de las conferencias británica y estadounidense, pero también incluía al argentino José Míguez Bonino. Sus informes ayudarían a cambiar la actitud en ambas iglesias. Bonino identificó cinco puntos en el decreto *Unitatis redintegratio* que los Metodistas podían suscribir firmemente: la afirmación explícita del movimiento ecuménico, la positiva afirmación del único y común bautismo, la devoción a la Sagrada Escritura, la aceptación cautelosa de cierto grado de la *communio in sacris* y el reconocimiento de la jerarquía de verdades con la distinción entre lo esencial de las doctrinas y el modo de su exposición. David Carter, recuerda que el Decreto sobre el Ecumenismo es el documento del Vaticano II que el metodismo ha recibido con mayor fidelidad y plenitud. La comisión de diálogo Metodista-Católico Romano, MR-CIC (*Methodist-Roman Catholic International Commission*) comenzó en 1967 y ha continuado a lo largo de diez sesiones, cada una de ellas con una duración de un quinquenio. Esto ha favorecido la reflexión metodista en el diálogo con la Iglesia católica, en particular sobre el «conexionismo» como forma de expresar prácticamente la naturaleza de la Iglesia como *Koinonía*, y como un grado de recepción de la teología eucarística de los himnos de Charles Wesley (p. 550). En 2017, el papa Francisco recibió en audiencia a una delegación del Consejo Metodista Católico Romano, para conmemorar cincuenta años de diálogo oficial. En el encuentro afirmó que el valor de la obra de John Wesley, se halla en cómo «la fe se hace tangible cuando se concreta en el servicio a los pobres y marginados», y destacaba que el próximo quinquenio de diálogo sería dedicado al tema de la reconciliación (p. 554). El capítulo 34: «Los Evangélicos y la recepción del Concilio Vaticano II» (pp. 556-559), pertenece a Tim Perry, ministro cristiano y profesor en el Seminario Teológico de

Otterburne (Canadá). De manera provocadora y situando el tema en el centro del debate, se pregunta ¿qué tiene que ver Wheaton con Roma? ¿El Centro Billy Graham con la Basílica de San Pedro? Siguiendo el modelo ¿qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? -pregunta planteada retóricamente por Tertuliano a principios del siglo III-, se podría asumir que la respuesta explícita es la misma que la suya: nada en absoluto. Y en verdad, durante gran parte de los últimos 250 años, esa respuesta habría sido cierta. El Evangelismo se ha caracterizado, entre otras cosas, por su profunda desconfianza hacia todo lo romano y su férreo compromiso con la definición protestante: la salvación es *solo* por gracia, *solo* por la fe, *solo* en Cristo, *solo* por Cristo, *solo* a Dios sea la gloria (p. 556). Aunque los evangélicos pueden discutir entre ellos sobre la mejor manera de interpretar esta frase, han estado unidos (con raras excepciones) en que cada «solo» no señala únicamente una ruptura con el catolicismo correctamente entendido, sino que también coloca el catolicismo en desacuerdo con el cristianismo auténtico. Este capítulo busca evaluar el papel que desempeñó el Concilio Vaticano II en este notable giro ecuménico. En la primera sección, el autor presenta varios ejemplos de dicha interacción a nivel académico y eclesiástico. La influencia del concilio en la aproximación católica a los evangélicos es evidente en cada caso, se han llevado a cabo conversaciones formales entre organismos católicos y organizaciones evangélicas. Se destaca entre 1977 y 1984 la celebración de una serie de conversaciones entre católicos y evangélicos, sobre misión y evangelización; estas, a su vez dieron lugar a un diálogo formal organizado en el marco de la *World Evangelical Alliance* (WEA), la Comisión Teológica y el Pontificio Consejo para la Unidad de los cristianos (pp. 557-561). En la segunda sección (pp. 651-666), se evalúan las respuestas académicas y populares evangélicas, contemporáneas al concilio, y concluye que los evangélicos en su conjunto simplemente no eran conscientes del cambio trascendental que estaba teniendo lugar. En la sección final, el autor ofrece una explicación alternativa que, aunque más compleja, resulta convincente. Para los Evangélicos, el papel del Concilio en la mejora ecuménica es, en el mejor de los casos, mínimo

e indirecto, mientras que otros factores, más personales han sido más importantes (pp. 566-568). El capítulo 35: «Las relaciones católicas-judías a la luz de *Nostra Aetate* del Vaticano II. Una nueva era» (pp. 570-583), pertenece a John Pawlikowski, OSM, profesor emérito de Ética Social en la *Catholic Theological Union* (Chicago). Comienza su contribución recordando que tras el anuncio que el papa Juan XXIII hace de la convocatoria de un concilio ecuménico, los organismos Vaticanos comenzaron a preparar una agenda y textos preliminares. Esta agenda original no contenía nada sobre las relaciones interreligiosas, ni siquiera la perspectiva de la Iglesia sobre el judaísmo. Hubo que esperar, a la definitiva agenda conciliar, que tuvo un giro de ciento ochenta grados, como resultado de una reunión histórica entre el historiador judío francés Jules Isaac, -quien había perdido a la mayor parte de su familia en el holocausto- y el papa Juan XXIII. Durante ese encuentro, Isaac hizo un enérgico llamado al papa Juan para que incluyera la historia de la problemática narrativa de las relaciones católicos-judías en la lista de temas a discutir en el concilio. Aunque el Papa no dio ninguna garantía firme a Isaac durante la reunión, poco después ordenó al cardenal Agustín Bea que comenzara a trabajar en la preparación de una declaración sobre la Iglesia y el judaísmo durante el concilio (p. 570). El borrador inicial de la declaración sobre la Iglesia y el pueblo judío no se presentó al concilio para su debate hasta su segunda sesión. Su introducción generó un debate considerable en pleno concilio y fuera de él. Algunos obispos expresaron una firme oposición a lo que se consideró una reformulación importante del enfoque clásico de la Iglesia sobre los judíos y el judaísmo. Otros, especialmente obispos de países de mayoría musulmana, consideraron que regresar a casa con un documento que abordaba únicamente la cuestión judía podría tener consecuencias negativas para sus pequeñas y a menudo menguantes comunidades católicas. En un tono más positivo, algunos de estos obispos también habían llegado a apreciar las perspectivas religiosas del Islam y consideraban que estos valores debían destacarse en la declaración interreligiosa proyectada. Por lo tanto, se desató un debate sobre si debía mencionarse a los judíos en

el documento teológico anticipado sobre la Iglesia o si el concilio debía elaborar una declaración aparte que incluyera un capítulo sobre las relaciones entre católicos y judíos, y capítulos adicionales sobre el Islam, así como una comprensión más general del valor y los principios del diálogo interreligioso desde una perspectiva católica. Esta última opción finalmente se impuso y el documento incluyó cuatro capítulos, y el último, en la versión final, trataba sobre la Iglesia y el judaísmo. No obstante, se mantuvo la idea de incluir algo sobre los judíos en la declaración sobre la Iglesia, que posteriormente se conocería como Constitución *Lumen Gentium*. Por su parte, *Nostra Aetate*, en su forma actual, fue finalmente aprobada por el concilio en su sesión final de octubre de 1965, con una votación abrumadoramente positiva. El capítulo 4 de *Nostra Aetate* construyó su perspectiva relativa a la relación católico-judía sobre tres afirmaciones centrales, utilizadas en la carta de Pablo a los Romanos, capítulos 9 al 11, como su fundamento. Las tres afirmaciones pueden resumirse de la siguiente manera: (1) los judíos no fueron colectivamente responsables de la muerte de Jesús; (2) por lo tanto, el pacto de alianza entre Dios e Israel no terminó con la resurrección de pascua; y (3) en su predicación, Jesús se basó significativamente, en un sentido positivo, en partes importantes de la tradición judía vigente en su tiempo. Estas tres afirmaciones trastocaron por completo la perspectiva cristiana clásica sobre los judíos y el judaísmo. Desde la época de los escritos patrísticos, los judíos habían sido vistos como excluidos de la relación de alianza con Dios, por no reconocer a Jesús como el Mesías esperado, y habían sido reemplazados en ella por la Iglesia. Fue san Agustín quien cristalizó estas perspectivas sobre los judíos. Más bien, planteó la idea de que debían ser vistos como «pueblo testigo» que permanecería miserable y marginal en la historia de la sociedad humana, sin jamás tener una patria propia (pp. 571-572). John Pawlikowski luego de estos prolegómenos sobre los «Orígenes de *Nostra Aetate*», desarrolla, «Las declaraciones oficiales de la Iglesia católica a la luz de *Nostra Aetate*» (pp. 572-576); «El desarrollo teológico a la luz de *Nostra Aetate*» (pp. 576-582), y concluye con un punto sobre los «Desafíos no resueltos en las rela-

ciones entre judíos y cristianos» (p. 582). El capítulo 36: «*Nostra Aetate*. Diálogo interreligioso continuo, especialmente con el Islam» (pp. 584-597), pertenece a Michael Fitzgerald quien fue Nuncio Apostólico en Egipto (2006-2012), Presidente del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso (2002-2006), Director del Pontificio Instituto de Estudios Árabes e Islámicos (1972-1978) y creado cardenal por el papa Francisco en octubre de 2019. En su contribución, Fitzgerald destaca que antes de que fuese votada la declaración *Nostra Aetate*, Pablo VI decidió crear en 1964 una oficina para el «diálogo interreligioso» que alcanzaría el rango de dicasterio. Algunas figuras de renombre merecen ser recordadas, como el cardenal Paolo Marella, embajador de la santa sede en Japón, junto a Pierre Humbertclaude, un Marianista que fue misionero en Japón y ocuparía el cargo de secretario; se integraron también Joseph Couq, misionero en África, que había trabajado en el departamento de las relaciones entre cristianos y musulmanes en la Congregación para las iglesias orientales. En los años siguientes, se celebraron congresos en Córdoba, Túnez, Trípoli y Libia. El Secretariado para los No-cristianos, bajo la dirección del cardenal Sergio Pignedoli (1973-1980), participó activamente en estos encuentros y también estableció relaciones con la prestigiosa Universidad islámica Al-Azhar en El Cairo (Egipto). En los primeros años después del concilio, llegaron a la Santa Sede delegaciones de musulmanes procedentes de Indonesia e Irán, así como delegaciones de Arabia Saudita, encabezados por el ministro de justicia que fue recibido por Pablo VI (p. 586). La década de 1970 fue un período de notables iniciativas, en particular entre cristianos y musulmanes. El Consejo Mundial de Iglesias (WCC) organizó una reunión internacional en Broumana, Líbano en 1972, Fitzgerald en aquella ocasión participó en representación del Consejo Nacional Suizo. En 1974, Pablo VI instituyó en el seno del Pontificio Consejo para el diálogo con el judaísmo y paralelamente una Comisión para el diálogo interreligioso con el islam. El autor presenta algunos documentos, de esta período; veinte años después de su creación, el Secretariado para los No-Cristianos publicó su primer documento oficial: «La actitud de la Iglesia

hacia los seguidores de Otras Religiones: Reflexiones y Orientaciones sobre el Diálogo y la Misión» (1984), también «Diálogo y Misión» (DM), que aún con su breve título, resulta un documento sumamente inspirador. Una de las afirmaciones más importantes de este breve documento es que la misión es «una realidad única, pero compleja y articulada» (DM 3). El diálogo interreligioso se menciona entonces como uno de los elementos de la misión, que se presentan en este orden: la simple presencia y testimonio de la vida cristiana; el servicio a la humanidad y todas las formas de actividad para el desarrollo social; la vida litúrgica, la oración, la contemplación; el diálogo en que los cristianos se encuentran con los seguidores de otras religiones; el anuncio y la catequesis, en los que se proclama la buena nueva del Evangelio (p. 586-587). El capítulo 37: «El Vaticano II y el diálogo interreligioso. La Iglesia católica y las religiones asiáticas» (pp. 598-617), pertenece a Peter Phan, profesor de teología de las religiones en *Georgetown University*. Luego de una breve introducción donde el autor señala los cambios operados en la Iglesia católica, entorno al diálogo interreligioso, desarrolla tres puntos. «Desde la confrontación al diálogo: Antes del Vaticano II» (pp. 598-604); «El Vaticano II y las religiones asiáticas» (pp. 604-614) y «Tras el Vaticano II: cuestiones controvertidas pendientes» (pp. 614-617). Peter Phan destaca en primer lugar que, el título de la sección está tomado de la importante obra de Jacques Dupuis, SJ., sobre la evolución de la actitud de la Iglesia católica hacia otras religiones¹. Dejando de lado los conflictos armados y las guerras en nombre de la religión, la teología católica de las religiones anterior al Vaticano II ha sido en general negativa. Respecto a la salvación de las personas no cristianas, la postura de la Iglesia católica se rige por cuatro principios. El primero es teológico: Dios quiere que todos se salven. El segundo es cristológico: la salvación solo se alcanza por medio de Jesucristo. El tercero es eclesial: La Iglesia es el medio

1 Cf. Jacques Dupuis, SJ., *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue* (New York: Maryknoll, Orbis, 2002). Es importante notar que Dupuis no utiliza la expresión común «Religiones No Cristianas», sino simplemente «Religiones».

necesario para la salvación. El cuarto es sacramental: el bautismo con agua es el acto mediante el cual la persona entra en la Iglesia, se convierte en su miembro y tiene acceso a todos los medios de salvación (p. 599). De estos cuatro principios, el segundo y el tercero íntimamente entrelazados, se han mantenido constantes. No solo se confiesa siempre que Cristo es el único y universal salvador, sino que también se afirma que la necesidad de la Iglesia para la salvación no es meramente «de precepto», es decir, solo por una voluntad positiva de Dios que, en principio, podría haber decidido lo contrario, sino también «de medios», es decir, absolutamente necesaria para lograr el efecto pretendido, sin posibilidad de dispensa ni excepción. Una fórmula latina concisa expresa este tipo de necesidad: *extra ecclesiam nulla salus*. Cabe destacar que esta fórmula sobre la necesidad de la Iglesia para la salvación apareció por primera vez en Orígenes y fue enunciada con fuerza por Cipriano, ambos autores escribiendo desde el norte de África en el siglo III. Sirvió para advertir a los herejes y cismáticos, a quienes se les animó a regresar al «arca de la salvación», es decir, a la Iglesia, si querían salvarse. En siglos posteriores, la fórmula se extendió a Judíos, Musulmanes y seguidores de todas las religiones excepto el cristianismo (p. 600). Esta doctrina quedó sancionada oficialmente en el Concilio de Florencia (1442). Es en el contexto de esta enseñanza magisterial, que es la primera en extender el axioma *extra ecclesiam nulla salus*, más allá de los herejes y cismáticos a los «paganos y judíos», que se puede apreciar plenamente la «novedad» y el «giro» de la enseñanza del Vaticano II sobre las religiones no cristianas. El segundo tema: «El Vaticano II sobre las religiones asiáticas» (pp. 604-612), deja de lado la enseñanza del Vaticano II sobre el judaísmo y se centra en las religiones asiáticas. *Lumen Gentium* (LG) no aborda la cuestión del significado salvífico de las religiones no cristianas como tales, por tanto, no propone una teología de las religiones, sino que solo habla de la posibilidad de la salvación de las personas no cristianas, señalando cuatro grupos. Dejando de lado a judíos y musulmanes, quienes junto con los cristianos forman las tres religiones abrahámicas, ¿en cuál de las categorías se ubican las religiones asiáticas? En LG 16 b,

se dice: «Ni el mismo Dios está lejos de otros que buscan en sombras e imágenes al Dios desconocido». Entre los asiáticos, los Sijis son monoteístas estrictos, mientras que los Hindúes han sido clasificados como monoteístas, henoteístas o panteístas. Obviamente, los monoteístas están más cerca de los cristianos, pero los henoteístas, politeístas y panteístas, no parecen estar excluidos de la salvación, ya que también ellos «en sombras e imágenes buscan al Dios desconocido» (pp. 606-607). Los Budistas y los Jainitas se clasifican en la cuarta categoría, aunque de forma algo imprecisa, ya que no niegan a Dios como tal, sino que solo consideran el discurso metafísico sobre Dios como una distracción de la tarea esencial de aliviar el sufrimiento (*dukkha*). Tanto los Confucionistas como los Taoístas, también pertenecen a esta cuarta categoría, de nuevo con cierta inquietud, porque no niegan explícitamente a Dios como tal (p. 607). Para todas las personas incluidas en el cuarto grupo, el Vaticano II afirma explícitamente que pueden salvarse. *Lumen Gentium* no utiliza el concepto tradicional del bautismo de deseo implícito para explicar la posibilidad de salvación para los creyentes no cristianos y los no creyentes. Más bien, afirma la posibilidad de su salvación basada en tres niveles diferentes de pertenencia a la Iglesia: (1) «estar plenamente incorporados» para los católicos, (2) «estar unidos» para los cristianos no católicos, y (3) «estar emparentados» para los no cristianos, tanto creyentes como no creyentes. De nuevo, dejando de lado el Judaísmo y el Islam, solo un párrafo, el n. 2 de *Nostra Aetate* (Nae), trata de las religiones asiáticas, citando explícitamente el Hinduísmo y el Budismo (pp. 610-611). Entre los teólogos contemporáneos, Gerald O'Collins ha sido un firme defensor de la existencia de la revelación divina en las religiones no cristianas. En defensa de esta tesis, O'Collins, cita *Ad Gentes* 2 y 7. Además, el importante documento del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, *Dialogue and Proclamation* de 1991, señala: «De este misterio de unidad se desprende que todos los hombres y mujeres que se salvan participan, aunque de forma diferente, del mismo misterio de salvación en Jesucristo por su Espíritu. Los cristianos lo saben por su fe, mientras que otros ignoran que Jesucristo es la fuente de

su salvación. El misterio de la salvación se les extiende, de una manera que solo Dios conoce, mediante la acción invisible del Espíritu de Cristo. Concretamente, es en la práctica sincera del bien en sus propias tradiciones religiosas y siguiendo los dictados de su conciencia que los miembros de otras religiones responderán positivamente a la invitación de Dios y recibirán la salvación en Jesucristo, aun cuando no lo reconozcan como salvador» (Cf. AG 3, 9, 11; DP 29).

Las siete contribuciones de la quinta parte con la que se concluye la obra, introducen al lector en la diversidad del catolicismo mundial actual (pp. 621-753). Autores de todos los continentes reflexionan sobre las singulares contribuciones de los representantes de las iglesias locales al Concilio y su recepción, considerando la experiencia y los desafíos de la Iglesia en diversas regiones geográficas y culturales. El capítulo 38: «El catolicismo y los asuntos internacionales desde el Vaticano II» (pp. 621-637), pertenece a Matthew A. Shadle, profesor de teología y religiones en *Marymount University* (Arlington, Virginia). El capítulo comienza con una breve historia de la diplomacia papal (pp. 622-623), para proporcionar un contexto histórico a la diplomacia de la Santa Sede en el período posterior al Vaticano II. A continuación se examinan los temas claves del concilio, el aporte de la doctrina conciliar (en particular: LG, CD, GS y DH) y su influencia en la diplomacia de la Iglesia (pp. 623-626). Posteriormente el autor analiza en detalle algunas de las iniciativas diplomáticas de la Santa Sede en los años posteriores al Concilio, en diversos temas, como: «La diplomacia vaticana en la guerra fría y más allá» (pp. 623-626) y «La diplomacia del Vaticano en un mundo globalizado» (pp. 632-636). La diplomacia de la Santa Sede desde el Concilio Vaticano II ha sido de amplio alcance y ha abordado la carrera armamentista, la promoción de los derechos humanos, la paz en Medio Oriente y el desarrollo sostenible, entre otros muchos temas (p. 636). El capítulo 39: «Recepción del Vaticano II en Asia» (pp. 638-656) pertenece al teólogo indio Shaji George Kochuthara, CMI, profesor asociado y decano de la Facultad de Teología en Dharmaram Vidya Kshetram en Bangalore (India). Es jefe editor de

la publicación *Asian Horizons: Dharmaran Journal of Theology* y autor de la importante obra en 3 volúmenes *Revisiting Vatican II: 50 Years of Renewal* (Bangalore, 2014-2015). El autor señala a modo de obertura que, considerando la inmensidad del continente asiático, la desigual distribución de la presencia católica, la pluralidad de culturas y religiones y las diferencias en las condiciones económicas, políticas y sociales, no es tarea fácil presentar una visión completa de la recepción del Vaticano II en Asia. En primer lugar, Asia es la cuna de las principales religiones del mundo y si se considera también la realidad intraeclesial, Asia se caracteriza por la pluralidad y diversidad. Si bien el cristianismo nació también en Asia y se extendió a muchos países asiáticos en los primeros siglos, no llegó a algunos países hasta el período colonial. Solo en unos pocos países asiáticos los cristianos son mayoría; en otros, son una minoría insignificante. Y aunque en la mayoría de los países predomina la Iglesia latina, en algunos países hay una fuerte presencia de las iglesias orientales. Desde un punto de vista histórico, el dominio colonial de varios países europeos ha tenido un profundo impacto en Asia. Muchos países asiáticos son teocráticos y tienen otra religión como religión oficial; otros son regímenes comunistas, donde la libertad de la Iglesia está limitada. En algunas partes de Asia, los cristianos sufren persecución. Sin embargo, a pesar de ser una minoría, la Iglesia es muy activa y está presente en muchos países. En el punto 2: «La recepción del Vaticano II en Asia» (pp. 638-640), se destacan aquellos documentos que han sido especialmente relevantes para Asia, aunque el autor se refiere también al impacto de otros documentos. Señala que después del Vaticano II, la mayoría de los países asiáticos emprendieron un serio proceso de reflexión sobre las enseñanzas del concilio. El seminario panindio sobre «La Iglesia en la India hoy»², organizado por la Conferencia Episcopal Católica de la India (CBCI) en 1969 en Bangalore, fue la culminación de un largo proceso de estudio de los documentos conciliares. De igual modo,

2 CBCI, *All India Seminar on Church in India Today*, New Delhi: CBCI Centre, 1969.

los Concilios Plenarios de Filipinas (CPP), especialmente el Segundo Concilio Plenario de 1991 (CPP-II)³, desempeñaron un papel importante en la recepción del Vaticano II. En las décadas posteriores al Concilio, muchos países han llevado a cabo procesos similares de estudio e implementación de sus enseñanzas. Asimismo, se celebraron conferencias y seminarios con motivo de aniversarios importantes del Concilio, y posteriormente se publicaron ponencias al respecto. En muchos países se establecieron centros teológicos, litúrgicos y catequéticos para estudiar las enseñanzas del concilio e implementarlas. Desde la década de 1970, en muchos países se elaboraron textos catequéticos a la luz del Concilio Vaticano II. Se hicieron esfuerzos por llevar el mensaje del cambio para catequistas y concursos (de redacción, programas culturales, etc.) organizados para estudiantes. Dado que el inglés es el segundo idioma en algunos países asiáticos (p.ej., Filipinas, India), las traducciones al inglés de los documentos del Concilio Vaticano II fueron inmediatamente accesibles para muchos asiáticos. Además, en los años posteriores se publicaron traducciones de los documentos del concilio a las lenguas vernáculas, lo que facilitó el acceso a la enseñanza del concilio incluso a aquellos que no dominaban el inglés. Algunas de las traducciones a idiomas asiáticos incluyen el malayalam, idioma de Kerala al sur de la India (traducción de 1967 por el *Dharamaram College*, Bangalore; publicado por Dharamaram Publications; 10th, edición revisada en 2012), el coreano (primera [1969], segunda [2002] y la tercera [2007], versiones que fueron publicadas por la Conferencia Episcopal de Corea. En 1972 se publicó una traducción al vietnamita. La traducción al chino se publicó en Hong Kong en 1975. En 1987 se presentó a la Iglesia en China continental una traducción al chino publicada en Taiwán. La Iglesia en China continental publicó las traducciones de forma independiente en 2001. La traducción china más reciente fue publicada en 2012. La traducción japonesa fue realizada por la *Nanzan University* (Nagoya/Japón) en

3 PCP-II, *Acts and Decrees of the Second Plenary Council of the Philippines* (20 January-17 February 1991), (Pasay City: Paulines, 1992).

1986, y una edición revisada fue publicada por la Conferencia Episcopal de Japón en 2013. Además de facilitar el acceso de la gente a las enseñanzas del concilio, la traducción de los documentos a las lenguas vernáculas contribuyó al desarrollo de términos y conceptos teológicos en esos idiomas. El Concilio Vaticano II fue el primer concilio ecuménico de la época moderna en el que participaron obispos asiáticos, aunque no todos eran de origen asiático. Esto facilitó la inmediata acogida del Concilio en el regreso a sus diócesis en Asia tras su celebración. El arzobispo Leonardo Zamora Legaspi de la Arquidiócesis de Cáceres en Filipinas, sintetizó así la experiencia conciliar: «Se puede decir que los primeros conversos del Concilio son sus propios miembros...De esta manera, Cristo nos preparó y nos formó para convertirnos en los primeros evangelizadores del mensaje del Concilio a nuestro pueblo»⁴. En la década de 1960, muchos asiáticos cursaban estudios superiores en las facultades pontificias de Roma, lo que les brindaba una experiencia directa del Concilio. Quienes estudiaron en Roma y en Europa inmediatamente después del Concilio también pudieron asimilar su espíritu de una manera especial. Al regresar a sus países de origen para impartir clases en la facultades y seminarios mayores, se convirtieron en portavoces del Concilio. En muchos países, ya en la década de 1970, la formación eclesial se estructuró a la luz del Concilio Vaticano II. La Federación de Conferencias Episcopales Asiáticas (FABC), establecida en 1972, puede considerarse fruto del Concilio Vaticano II. Fue este último el que reunió a los obispos asiáticos, y sus interacciones durante el concilio los llevaron a forjar una identidad propia como obispos de la Iglesia asiática (pp. 639-640). Durante la visita del Papa Pablo VI a Manila en noviembre de 1970, 180 obispos asiáticos se reunieron para el «Encuentro de obispos asiáticos», fue allí cuando se propuso la idea de la FABC; el 16 de noviembre de 1972, se aprobaron la estructura y los estatutos de la FABC⁵. Según sus estat-

⁴ *Ibid.*, lxxxiii.

⁵ Peter C. Phan, «Reception or Subversion of Vatican II by the Asian Churches? A New Way of Being Church in Asia», *Australian e Journal of Theology* 6 (2006) 8-10.

utos, uno de los objetivos de la FABC es «estudiar las formas y los medios de promover el apostolado, especialmente a la luz del Concilio Vaticano II y los documentos posconciliares de acuerdo con las necesidades de Asia»⁶. En el punto 3: «Teología de la Iglesia local», Shaji Kochuthara ofrece una breve síntesis de la doctrina conciliar; destaca que los documentos (LG, UR, OE) se orientan buscando un consenso en clave teológica al afirmar que «la Iglesia universal es una comunión de iglesias locales» (p. 640). Esta doctrina se ha afirmado en el magisterio posconciliar, con Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi*, al destacar que «la Iglesia universal se encarna en la práctica en las iglesias individuales» (EN 62). En esta línea avanza el Papa Francisco en su Exhortación Apostólica *Amoris Laetitia*, al señalar que si bien es necesaria la unidad de enseñanza y práctica, esto no excluye una variedad de interpretaciones: «cada país o región puede buscar soluciones que se adapten mejor a su cultura y que sean sensibles a sus tradiciones y necesidades locales» (AL 3). La teología de las iglesias locales tiene una importancia particular para Asia, ya que en el período poscolonial los países asiáticos han redescubierto y reafirmado su patrimonio e identidad cultural, religiosa, política y social. Tras el surgimiento de «nuevas naciones» con «conciencia del Tercer Mundo», el «nuevo mundo de Asia» encontró gran inspiración en la teología de las iglesias locales. Esta teología fue desarrollada posteriormente por la FABC. El documento «FABC Papers 60» es un excelente ejemplo de ello: «Una iglesia local surge del encuentro entre un pueblo y el Evangelio, es la actualización del misterio de Dios en Cristo». Un mayor énfasis en la inculturación, el diálogo, las teologías contextuales, una mayor autonomía para las iglesias orientales, nuevos centros de educación y publicación eclesiástica, al igual que el desarrollo de las misiones y otras áreas son señales del desarrollo de la teología de las iglesias locales en Asia (p. 641). En el punto 4: «El diálogo: clave para la recepción del Concilio Vaticano II» (pp. 642-646), el autor destaca que la FABC ha

6 FABC, «Theses on the Local Church: A Theological Reflection in the Asian Context», *FABC Papers* 60 (1991), [en línea]: www.fabc.org/fabc%20papers/fabc_paper_60.pdf.

abogado por un diálogo triple, considerando las tres realidades principales de la vida: el diálogo con las vibrantes tradiciones religiosas (pp. 642-643), las culturas ancestrales (pp. 643-644) y los millones de asiáticos pobres (pp. 644-646). En la iglesia asiática poscolonial, existe la convicción de que su existencia solo tendrá sentido a través del diálogo en los tres niveles (p. 642). Asimismo se destaca que en el Asia poscolonial, especialmente tras el Concilio Vaticano II, se emprendieron diversas iniciativas para promover el diálogo interreligioso. Muchos teólogos intentaron desarrollar una teología de las religiones y del diálogo. El estudio de las escrituras, la filosofía y la teología de otras religiones pasó a formar parte del currículo de las facultades de teología. Una de las cuestiones recientes en la teología interreligiosa es la de la pertenencia multirreligiosa. Muchas teólogos asiáticos cuestionan los modelos de diálogo exclusivistas o pluralistas, que presuponen un punto de partida cristiano y cierto grado de singularidad cristiana e incompatibilidad con otras religiones. En cambio, proponen una pertenencia dual o plural. Por ejemplo ¿es posible ser cristiano y budista a la vez? El punto de partida es aceptar una experiencia y una relación «reales» tanto con Buda como con Cristo⁷. Muchos cristianos en China siguen practicando el culto a los ancestros. Los cristianos que mantienen su tradición chamánica son otro ejemplo. Si bien requiere mayor investigación, esto apunta a una nueva dirección en el desarrollo de la teología interreligiosa en Asia (p. 643). El autor dedica algunos puntos a otros temas conciliares que han tenido enorme impacto en Asia, como el decreto «*Orientalium Ecclesiarum*» (pp. 646-649), la «teología de la misión» (pp. 649-651), el «rol de los laicos» (pp. 651-652), el «ecumenismo» (pp. 652-653), «La creciente importancia de Asia en la Iglesia universal» (pp. 653-654) y «La recepción del Vaticano II en otras áreas de la vida eclesial» (pp. 654-655). A modo de conclusión, Shaji Kochuthara destaca que «la recepción del Concilio en Asia va mucho más allá de la simple aplicación de sus enseñan-

7 Edmund Tang, «Identity and Marginality: Christianity in East Asia», Felix Wilfred (ed.), *The Oxford Handbook of Christianity in Asia* (New York: Oxford University Press, 2014), 95-96.

zas. Asia ha asimilado su espíritu: el espíritu de comunión y la teología de las iglesias locales; el espíritu de diálogo y sobre todo, el espíritu de «discernir los signos de los tiempos» y responder a ellos en el contexto asiático» (p. 656). El capítulo 40: «El impacto, recepción e implementación del Vaticano II en África» (pp. 657-675), pertenece a Agbonkhianmeghe E. Orobator SJ., teólogo de Nairobi (Kenia) y presidente de la Conferencia Jesuítica de África y Madagascar. En la introducción cita al renombrado teólogo y obispo de Lilongwe (Malawi), Patrick Kalilombe (1933-2012), que escribió sobre el papel de África en el Concilio Vaticano II: «La presencia de África en el Concilio Vaticano II fue marginal e indirecta... Si bien técnica y jurídicamente la Iglesia ya no era “misionera”, es difícil imaginar que la Iglesia africana tuviera mucha influencia en el Concilio. Aparte de las intervenciones habituales del principal portavoz, el cardenal Laurean Rugambwa (Tanzania) solo se escucharon voces esporádicas de África» (p. 657). Orobator señala que para describir y evaluar la recepción, el impacto y la implementación del Vaticano II en África, es necesario comprender el contexto social y político del continente durante el período de anuncio, convocatoria, deliberación y conclusión del concilio (1959-1965). El capítulo examina algunos de los factores que han condicionado y moldeado la recepción del Vaticano II en África. Esta exploración se basa en la tesis de que, debido a una compleja interacción de personalidades, actitudes, eventos y contextos, lo que se anunció como una renovación radical y un cambio de dirección, o un *aggiornamento*, para la Iglesia ha progresado por un camino accidentado en el continente africano (p. 659). Por otra lado, que las voces de los obispos africanos en el Concilio Vaticano II tuvieron un impacto o influencia limitados, se confirma aún más por el hecho de que ningún obispo africano aparece en la lista que el eminente historiador norteamericano John W. O'Malley, SJ., ofrece de los participantes conciliares frecuentemente mencionados en su obra sobre el Vaticano II⁸ (p. 661; [nota 7, p. 660]). El capítulo

⁸ John W. O'Malley, *What happened at Vatican II* (Cambridge: MA, Harvard University Press, 2008), 321-328.

41: «Recepción del Vaticano II en Latinoamérica y el Caribe» (pp. 676-694), pertenece al teólogo argentino, Carlos Schickendantz, investigador y profesor desde hace 20 años en el Centro Teológico Manuel Larraín, perteneciente a la Universidad Alberto Hurtado (Chile). En su presentación destaca que la recepción del Concilio en las iglesias de un continente es tarea que exige una aguda conciencia de sus limitaciones, dado que la obra del Vaticano II abarca una amplia gama de temas relacionados con la vida de la Iglesia y sus teologías regionales. Además, en América Latina y el Caribe ha ido en aumento la conciencia sobre la complejidad y diversidad de las realidades socioculturales que incluyen las diferencias nacionales como también las variadas subculturas de cada país. En la recepción que tuvo el Concilio en el continente se percibe de inmediato, la creciente conciencia de ser una Iglesia regional con características propias y singulares que la diferencian de otros continentes, especialmente de Europa. Esta conciencia tuvo un punto de partida inmediatamente finalizado el Concilio en la celebración de la II Asamblea del Episcopado Latinoamericano reunido en Medellín (Colombia) en 1968, que muchos autores consideran como el nacimiento oficial de la Iglesia latinoamericana y caribeña. Varias expresiones representativas del catolicismo latinoamericano posconciliar -como las comunidades eclesiales de base (CEBs), la lectura popular de la Biblia, la valoración positiva de la religiosidad popular y la teología de la liberación- se reconocen como realidades teológico-pastorales derivadas del Concilio, lo cual permite afirmar una recepción selectiva, creativa y fiel del Concilio en la región (pp. 676-677). Siguiendo al teólogo jesuita Víctor Codina, se advierte contra las idealizaciones románticas de la Iglesia latinoamericana. En efecto, muchos que llegan al continente suelen esperar encontrar comunidades eclesiales activas en cada parroquia, obispos como Óscar Romero en cada diócesis, laicos y laicas ejemplares que predicán la palabra hasta el martirio en cada iglesia, o personas genuinamente proféticas entre los pobres de cada comunidad religiosa. Pero por el contrario, una gran mayoría cristiana sigue viviendo bajo estructuras eclesiales tradicionalistas, incluso preconciliares. El ma-

chismo en general y el clericalismo en particular, impregnan profundamente la mentalidad y las prácticas de innumerables obispos, sacerdotes y agentes pastorales (p. 680). Luego de esta introducción, Schickendantz desarrolla en siete puntos los temas que caracterizan la recepción del Concilio en latinoamérica: «Signos de los tiempos: El método de ver, juzgar, actuar» (pp. 677-678); «La irrupción de Dios en la irrupción de los pobres» (pp. 678-680); «Una Iglesia regional y una eclesiología en busca de renovación» (pp. 680-684); «La lectura popular de la Biblia y la animación bíblica de todo el ministerio pastoral» (pp. 685-686); «Tendencias en la teología latinoamericana y caribeña» (pp. 686-690); «La reforma litúrgica y la religiosidad popular» (pp. 691-692) y «El diálogo ecuménico y el pluralismo religioso» (p. 692). En la conclusión, cita una vez más un bello texto de Víctor Codina que expresa acertadamente una buena síntesis de los procesos vividos en éstas décadas, señalando que en el caso de América Latina y el Caribe, la recepción del concilio no ha sido simplemente una asimilación entusiasta y mucho menos una simple aplicación del Vaticano II a América Latina: «Más bien, ha constituido una recreación original, una fidelidad creativa, una reinterpretación del Concilio por parte de un continente a la vez cristiano e infestado de pobreza e injusticias. Esta recepción ha contribuido al progreso de la doctrina conciliar, elogiando sus intuiciones latentes y ofreciendo una traducción histórica y geográfica muy concreta del *aggiornamento* conciliar. Por todas estas razones, y a pesar de haber sido realizada en plena comunión con la Iglesia universal, esta recepción ha resultado problemática para ciertos sectores de la sociedad civil y de la Iglesia, incapaces de apreciar la novedad y el dinamismo del Espíritu. Ha sido una acogida martirial en el sentido más profundo de la palabra, recibida fielmente por testigos del Evangelio que, en muchos casos han demostrado su lealtad al Señor hasta el punto de derramar su propia sangre. Por estas razones, la recepción latinoamericana del Concilio Vaticano II, merece respeto:

debemos descalzarnos, pues caminamos sobre tierra sagrada»⁹ (p. 693). El capítulo 42: «Recepción del Vaticano II en Norteamérica» (pp. 695-712), pertenece al teólogo Brian P. Flanagan, profesor asociado a *Marymount University*, (Arlington, Virginia). El autor hace la salvedad que «intentar escribir una historia de la recepción del Concilio Vaticano II en norteamérica es una tarea abrumadora». En efecto, dentro de Estados Unidos y Canadá, las experiencias tan particulares de la diferentes comunidades -en particular en las distintas comunidades lingüísticas de Canadá y en las diferentes comunidades raciales, lingüísticas, regionales y socioeconómicas de ambos países- dificultan contar una historia unificada sin desdibujar las historias distintivas de la recepción conciliar Norteamericana o reforzar narrativas demasiado simplistas de «liberales» contra «conservadores» o «progresistas» contra «tradicionalistas» que oscurecen tanto como explican. Flanagan organiza el capítulo de la siguiente manera. En primer lugar, examina el contexto eclesial y sociopolítico del catolicismo de Norteamérica durante el período preconiliar (pp. 696-702). Dado que lo que se recibe, se recibe según las capacidades del receptor, la experiencia de los católicos en Estado Unidos y en Canadá, tanto angloparlante como francófona, durante el período previo al concilio, constituyó un elemento fundamental de la recepción conciliar. En segundo lugar, describe la fase inicial de la recepción conciliar (pp. 702-707), que a través de la cobertura mediática y otras formas de comunicación, comenzó incluso mientras continuaban los trabajos del concilio. En tercer lugar, examina la recepción controvertida que nunca estuvo en duda en América del Norte (pp. 707-712); particularmente los conflictos más duraderos sobre cómo recibir el concilio, cobraron nueva importancia en este período. El capítulo 43: «Recepción del Vaticano II en Europa» (pp. 713-734), pertenece a Mathijs Lamberigts, profesor de historia de la Iglesia en la Facultad de Teología y Estudios religiosos de la

9 Víctor Codina, «Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II: cuestiones pendientes», en *50 años del Vaticano II: Análisis y perspectivas*, ed. Congreso Continental de Teología (Bogotá: Paulinas, 2013), 84.

Universidad Católica de Lovaina. Al presentar el marco histórico en que se desarrolló el concilio, señala tres autores y obras que fueron impactantes en los años 60'. En primer lugar, en 1963 durante la segunda sesión conciliar, el obispo anglicano John Arthur Thomas Robinson publicó su libro *Honest to God*. La obra se convirtió en un éxito de ventas y fue traducida rápidamente a diecisiete idiomas, alcanzando una cifra superior al millón de ejemplares vendidos. Fue un libro accesible, leído tanto por el clero y los teólogos como por los laicos. Y aunque inicialmente provocó consternación, pronto se utilizó como texto de referencia en seminarios teológicos y universidades. Robinson, que escribía en una época en que la asistencia regular a la Iglesia anglicana estaba en rápido declive, lidiaba con las expresiones tradicionales del cristianismo y buscaba un nuevo tipo de lenguaje para comunicar la fe cristiana. Lamberigts, recuerda también la aparición de otra obra, *La ciudad secular* de Harvey Cox en 1965, que sostenía que, a través del proceso de secularización se llegaba a una situación en la que ya no convencían las certezas religiosas anteriores. Dos años más tarde, Peter Berger publica *The Sacred Canopy* (1967); la religión funciona como un «dosel sagrado», especie de «paragüas sagrado» que protege del mundo y sus influencias; Berger sostiene que todas las ideas religiosas, a pesar de presentarse como objetivas y absolutas, no eran más que construcciones de seres humanos que anhelaban encontrar sentido a sus vidas (p. 713). Al igual que el libro de Robinson, también los de Cox y Berger se convirtieron en bestsellers. Los tres autores estaban convencidos de que los «buenos tiempos de la doctrina tradicional» habían terminado. La aparición y proliferación de estas y otras obras similares, escritas por autores anglicanos y protestantes, pero que circulaban incluso en círculos católicos, anunciaron el final del cristianismo convencional. Durante la década de 1960, la religiosidad cristiana de la mayoría de las confesiones experimentó una transformación simultánea en la mayor parte de los países de Europa occidental -si no en todos-, un cambio que sigue siendo visible hasta el día de hoy. La secularización se abrió camino, y ni la organización del sínodo sobre la evangelización en 1974 ni la publicación

de la exhortación apostólica de Pablo VI *Evangelii Nuntiandii* en 1975, tuvieron un gran impacto en la vida católica de Europa. Lo mismo cabe decir del proyecto de Juan Pablo II contra la «cultura de la muerte» y de la nueva evangelización -especialmente de Europa- impulsada por Benedicto XVI. El cristianismo fue perdiendo gradualmente su monopolio; el catolicismo romano pasó a ser, al igual que otras confesiones cristianas, una religión minoritaria importante en un mundo que avanza hacia el pluralismo. El autor señala a manera de resumen que, los intentos posteriores al Concilio Vaticano II de implementar las ideas conciliares se enfrentaron a una crisis creciente y a un declive constante de la vida religiosa en Europa occidental, una oposición que también desembocó en el declive de la vida religiosa (p. 716). En seis puntos, Mathijs Lamberigts desarrolla la recepción del Vaticano II en Europa, destacando los acentos o características con que los diversos países tanto de Europa oriental como occidental llevaron adelante la implementación conciliar. La «renovación litúrgica» (pp. 716-719) también se abrió camino en el continente. Ciertamente, los conflictos entre liturgistas partidarios de la experimentación y los de la tradición -como ocurrió en los Países Bajos- o los debates sobre el lenguaje «correcto» entre neerlandohablantes y flamencos generaron tensiones en muchas ocasiones; sin embargo, en líneas generales puede afirmarse con acierto que la implementación de la reforma litúrgica se convirtió en uno de los resultados más visibles del Concilio Vaticano II. En el punto «Sínodos y consejos pastorales» (pp. 719-724) trata sobre la internacionalización de la curia, desde la «italianización hacia la europeización», los «sínodos y la colegialidad» y los «sínodos y consejos pastorales locales» (pp. 720, 722, 724). Otro de los puntos es la «crisis relacionada con el matrimonio y el celibato» (pp. 725-728), en particular los debates sobre dos temas que fueron retirados de la discusión conciliar: el celibato sacerdotal que provocó la aparición de la encíclica *Sacerdotalis coelibatus* en 1967 (pp. 726-727), y el control de la natalidad y la promulgación de la encíclica *Humanae Vitae* en 1968 (p. 725), ambos textos de Pablo VI generaron un amplio espectro de reacciones negativas en la recepción europea. El cuarto

punto se enuncia como pregunta: «¿El regreso de la Inquisición? (pp. 729-730), desarrolla las múltiples «intervenciones» y «controles» que paradójicamente se dieron después del concilio sobre teólogos que habían actuado como *periti* («peritos») y cumplido una acción destacada en el asesoramiento teológico de los padres conciliares. Los nombres de Schillebeeckx, Rahner, Küng, Häring, entre otros, que luego de su participación habían impulsado la recepción del Vaticano II desde la revista internacional *Concilium*, fueron neutralizados por teólogos como Ratzinger y Balthasar quienes fundaron la revista *Communio* como «contrapunto» a lecturas más abiertas y generosas de la enseñanza conciliar. La Congregación para la Doctrina de la Fe (ex Santo Oficio), en particular desde 1981 con la llegada del ex arzobispo de Munich, cardenal Joseph Ratzinger (hasta 2005 en que fue elegido papa), regresó a la metodología de la observación y notificación, lo cual hizo que muchos teólogos/as quedaran en la penumbra o marginados de la teología católica. Los puntos: «Ecumenismo y libertad religiosa» (pp. 730-732) y «Los laicos» (pp. 732-734) que no comentaremos dada la extensión de nuestro artículo, abre a una conclusión general del autor que citamos textualmente: «En la mayoría de los países de Europa occidental y central, las iglesias siguieron realizando grandes esfuerzos para llegar a los jóvenes, aunque en vano. El hecho de que en la República Checa solo el 1% de los jóvenes pertenezca hoy a confesiones cristianas se debe en parte, a la influencia del régimen comunista, mientras que el hecho de que la edad media de los asistentes a la Iglesia en Francia supera los 50 años probablemente no se deba a ello. Algunos fieles -una minoría- descontentos con la evolución posterior al Concilio anhelan volver a los “buenos tiempos de antaño”, cuando la verdad estaba garantizada, la doctrina era inmutable y los sacerdotes vestían “uniformes”. Huelga decir que las tensiones entre ellos y los fieles de mentalidad más abierta, siguen planteando un desafío y causando dificultades a aquellos sacerdotes que aspiran a ser pastores de todos los fieles» (p. 734). El capítulo 44: «Recepción de la visión del Vaticano II en Oceanía» (pp. 735-753) pertenece a Ormond Rusch, profesor y teólogo asociado a

la Universidad Católica de Australia, presidente de la Asociación Teológica de Australia desde 2007 a 2010, y autor de: *The Vision of Vatican II: Its Fundamental Principles* (Liturgical Press, 2019). La región denominada «Oceanía» constituye una quinta parte de la superficie del globo. Abarca el océano más grande de la tierra, el Pacífico, y un continente: Australia. El capítulo explora la recepción de la visión del Concilio Vaticano II en esta región -geográfica, cultural y eclesialmente muy diversa- que comprende Australasia (Australia y Aotearoa-Nueva Zelanda), Papúa, Nueva Guinea y las islas del Pacífico (agrupadas en Melanesia, Micronesia y Polinesia). A lo largo de las cuatro sesiones del Concilio Vaticano II, el número oficial de obispos procedentes de las seis subregiones de la región eclesiástica de Oceanía ascendió a setenta y cuatro: treinta y ocho de Australia, seis de Melanesia, tres de Micronesia, trece de Nueva Guinea, seis de Nueva Zelanda y ocho de Polinesia. Hoy en día desde el punto de vista político, la zona abarca diecinueve naciones, con poblaciones que oscilan entre los 25 millones (Australia) y países tan pequeños como Tuvalu, con 11.000 habitantes, lo que suma una población total de unos 40 millones. Hay 81 diócesis católicas en la región, incluidas eparquías católicas orientales, ordinariatos, prefecturas apostólicas y misiones *sui iure*. En cuanto a las estructuras eclesiásticas subregionales, existen cuatro conferencias episcopales: la Conferencia de Obispos Católicos de Papúa Nueva Guinea y las islas Salomón; la Conferencia Episcopal de Nueva Zelanda; y la Conferencia de Obispos Católicos de Australia (ACBC). En 1990, con el fin de lograr una mayor colaboración y coordinación a nivel regional, estas cuatro conferencias constituyeron la Federación de Conferencias Episcopales de Oceanía (FCBCO). Ormond Rush destaca que la comprensión más amplia de la recepción del Vaticano II en las Iglesias locales de Oceanía se desarrolla en tres niveles, más allá de las meras perspectivas y planes de los obispos diocesanos. Siguiendo el marco conceptual de Alloys Grillmeier sobre la recep-

ción conciliar en la Iglesia primitiva¹⁰, Rush estructura su análisis sobre la renovación y reforma del Vaticano II y su recepción en Oceanía en tres puntos: la «recepción oficial» (por parte de los obispos locales y de las conferencias episcopales nacionales o regionales [pp. 739-746]); la «recepción teológica» (por parte de los teólogos [pp. 746-750]) y la «recepción espiritual» (por parte de los fieles bautizados [pp. 750-752]).

3. Conclusiones para un uso apropiado del artículo

Los *Oxford Handbook* poseen una cualidad que ha renovado el género de los manuales de teología. Quien esté familiarizado con la colección británica, advierte que en los diversos temas que abordan (ej. Eclesiología, Cristología, Teología católica, Teología Feminista, Teología Asiática, Sacramentos, Misiones, Karl Barth, Martín Lutero, John Henry Newman, Joseph Ratzinger, Movimiento de Oxford, Reforma, Anglicanismo, Metodismo), el estado de la cuestión viene primeramente planteado por la autoridad y competencia de sus numerosos colaboradores/as que aportan al conjunto desde sus especialidades. Esto permite que el acercamiento al tema central de cada manual se realice a través de múltiples accesos y niveles que desafiando los límites impuestos por el género, y sin detrimento de una propuesta de síntesis, ofrecen una cantera de datos y reflexiones que de manera *aggiornada* posibilita una mirada de conjunto, armónica y estructurada. *The Oxford Handbook of Vatican II* reúne estas características, sin embargo, dada la voluminosidad de la obra y aun reconociendo que esta «Presentación, estructura y contenido» posee también una considerable longitud en las dos partes publicadas en la revista *Teología*, propongo al lector/a interesados por las cuestiones entorno al Vaticano II, una guía de 15 capítulos entre 44, que orienten en la lectura de la presentación y deje la

¹⁰ Cf. Alois Grillmeier, «The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church», *Ecumenical Review* 22 (1970) 383-411.

inquietud por acceder al contacto con la misma obra. A continuación menciono de las cinco partes, algunos capítulos que pueden ser de interés para abrirse al conjunto de la obra. Primera parte: Capítulo 1: John W. O'Malley, SJ., «Desde Trento y Vaticano I al Vaticano II»; Capítulo 5: Piero Doria, «Un archivo para el Vaticano II»; Segunda parte: Capítulo 8: Alberto Melloni, «Textos y Mensajes borrados y olvidados del Vaticano II»; Capítulo 11: Hans-Joachim Sander, «Gaudium et spes: Del binomio 'Iglesia-Mundo a la tríada 'Iglesia-mundo-pastoralidad'; Capítulo 13: Joachim Schmiedl, Isch., «Gobierno de la Iglesia y formas de vocación cristiana»; Capítulo 16: Silvia Scatena, «La Libertad religiosa en el Vaticano II» Tercera parte: Capítulo 20: Gilles Routhier, «El Vaticano II y la teología de la recepción»; Capítulo 22: Philippe Roy-Lysencourt, «La recepción del Concilio Vaticano II por católicos tradicionalistas»; Capítulo 24: Paul D. Murray, «La recepción del Vaticano II en la teología sistemática»; Capítulo 25: James T. Bretzke, SJ., «La teología moral y el cambio de paradigma del Vaticano II»; Capítulo 27: Serena Noceti, «Teólogos, teologías, Iglesia. Teologías feministas en el proceso de recepción del Vaticano II»; Cuarta parte: Capítulo 28: Peter De Mey, «Los no católicos observan el Concilio»; Capítulo 37: Peter Phan, «El Vaticano II y el diálogo interreligioso. La Iglesia católica y las religiones asiáticas»; Parte quinta: Capítulo 39: Shaji George Kochuthara, CMI., «Recepción del Vaticano II en Asia»; Capítulo 41: Carlos Schickendantz, «Recepción del Vaticano II en Latinoamérica y el Caribe».