

## 2

**ECLESIOLOGÍA DEL VATICANO II:  
LA IGLESIA, PUEBLO DE DIOS**

*Rose M. Beal, Ph.D.,  
Saint Mary's University of Minnesota*

Han transcurrido más de cincuenta años desde el Concilio Vaticano II y casi sesenta desde enero de 1959, cuando el Papa Juan XXIII anunció su intención de celebrar un concilio ecuménico. De muy diversas formas, las enseñanzas del concilio han sido tan profundamente incorporadas a la vida de la Iglesia que la gente se asombra al descubrir que anteriormente las cosas eran diferentes. Con todo, la Iglesia continúa creciendo en la inmensidad de la visión del concilio: la fe cristiana y la Iglesia misma son tan relevantes hoy como lo han sido siempre, porque el amor y la gracia de Dios nunca decaen, pero la Iglesia debe comunicar ese amor y gracia al mundo, lo cual requiere que la Iglesia actualice su auto comprensión, sus prácticas y sus relaciones.

El desarrollo por parte del concilio de una eclesiología renovada -la teología de la naturaleza y la misión de la Iglesia- es considerada por muchos como la piedra angular de los logros del concilio. La siguiente breve visión general de dicha teología comienza con un cuadro de la eclesiología dominante pre-Vaticano II. La atención se centraliza luego en una exploración de la propia eclesiología del concilio, centrándose en "el pueblo de Dios" como marco e identificando cuatro de sus rasgos característicos: historicidad, antropología, misión y relaciones. A continuación, la introducción a la eclesiología de la comunión ilustra el desarrollo teológico que ha surgido de la renovación eclesiológica del Concilio. La última sección del artículo considera la influencia de la teología del concilio sobre la Iglesia pueblo de Dios en la vida del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, examinando el documento de 1967: *Declaración sobre el Hermano de las Escuelas Cristianas en el mundo actual*, a la luz del método y las características de la eclesiología del concilio.

**2.1 Teología de la Iglesia pre-Vaticano II**

Antes del Concilio Vaticano II, la eclesiología católica romana era fuertemente legalista, enfatizando la estructura jerárquica de la Iglesia, centrándose en particular en la autoridad de la jerarquía. La tendencia legalista en la eclesiología católica romana fue inicialmente un producto de los siglos XI y XII. Para el primer milenio de la comunidad cristiana, la eclesiología no existía como disciplina teológica separada. En el siglo XI, a raíz del cisma definitivo entre las Iglesias oriental y occidental, la Iglesia occidental entró en un período de reforma que transformó la estructura y las prácticas de autoridad en la Iglesia Católica Romana. Las reformas establecieron la curia romana y centralizaron la autoridad eclesiástica en manos del Papa. En el siglo XII, la Iglesia vio su primera recopilación de documentos prescriptivos que abordaba los asuntos de disciplina eclesiástica, el *decretum Gratiani*. Cuando la eclesiología surgió como una categoría diferente de reflexión teológica en el segundo milenio, lo hizo en gran parte en servicio de la propia estructura jerárquica. La nueva centralización de la autoridad eclesiástica y la introducción del derecho canónico plantearon interrogantes que hicieron a la Iglesia misma objeto de reflexión teológica. No es sorprendente, dado el impulso para el surgimiento de la eclesiología, que esta reflexión teológica se centrara en la jerarquía y adoptara una perspectiva legalista.

Las presiones de la Reforma Protestante en el siglo XVI reforzaron la tendencia hacia una eclesiología legalista centrada en la jerarquía. Confrontada por una multiplicidad de grupos que reclamaban ser la Iglesia, la Iglesia católica necesitaba una defensa rigurosa de su afirmación de ser la única Iglesia verdadera establecida por Cristo. La apologética (la rama de la teología que elabora los argumentos para la razonabilidad de la fe) asumió el desafío, argumentando primero la necesidad de la jerarquía romana, cuya autoridad sirvió entonces como respaldo para todas las demandas adicionales sobre la Iglesia y la fe. Gran parte del trabajo de la eclesiología en esta época estaba entrelazado con la apologética y de ese modo adoptó también su estrecho enfoque sobre las estructuras jerárquicas y la autoridad (Congar, 1964, p.41-47).

Un tercer factor contribuyó a la persistencia de una eclesiología legalista centrada en la jerarquía: el neoescolasticismo. En el siglo XII, la escolástica – principalmente asociada con Tomás de Aquino – se desarrolló como un sistema filosófico al servicio de la teología. En el siglo XIX, el Papa León XIII, en su encíclica *Aeterni Patris* (1879), elogió la filosofía de Aquino y pidió su restauración como base de toda investigación intelectual como remedio contra las erróneas filosofías modernas (17-31). El método neoescolástico de abordar las cuestiones en disputa junto con la filosofía analítica de Aquino alentó una perspectiva reductiva que, en el caso de la eclesiología, permitió un enfoque restringido en las cuestiones de la jerarquía y de su autoridad.

En las décadas anteriores al Vaticano II, la eclesiología católica tomó el cuerpo místico de Cristo como la imagen primaria para la Iglesia. Aunque la imagen proviene de la escritura, su uso en la teología en ese momento se refirió preferentemente a la noción de la Iglesia como sociedad. Si bien la imagen mantenía la posibilidad de extender la reflexión teológica sobre la Iglesia más allá de los límites de la jerarquía, tendía más a menudo hacia un triunfalismo que identificaba plenamente a la Iglesia en la historia con el Cristo exaltado a través del establecimiento y la autoridad de la jerarquía. La imagen de la Iglesia como cuerpo de Cristo entró en la enseñanza magisterial como la pieza central de la encíclica del Papa Pío XII *Mystici Corporis* (1943).

Así, durante los siglos que precedieron al Concilio Vaticano II, la Iglesia Católica Romana estuvo acostumbrada a una eclesiología que era estrecha en alcance, método y finalidad. De hecho, el teólogo dominico francés Yves Congar (1964) argumentó ya en los años cincuenta que toda la eclesiología llamada católica era, de hecho, en el mejor de los casos "jerarquiología" (teología de la jerarquía), el ser de la Iglesia en su totalidad nunca había sido planteado (38).

## **2.2 El Concilio Vaticano II**

Aun cuando la jerarquiología siguió dominando la eclesiología a principios del siglo XX, se iban produciendo cambios en la Iglesia católica. Una nueva erudición sobre los escritos de los primeros padres de la Iglesia llevó a un "retorno a las fuentes" (*ressourcement*) que influyó en muchos aspectos de la teología católica, incluyendo los movimientos litúrgico, ecuménico, de justicia social, además de los estudios bíblicos. Indirectamente, estos desarrollos influenciaron inevitablemente la eclesiología del Vaticano II cuestionando implícitamente la premisa de que la eclesiología, e incluso la Iglesia, se ocuparan primordialmente de la jerarquía y de su autoridad. Así como en los siglos anteriores, las circunstancias de la vida de la Iglesia orientaban la eclesiología hacia cuestiones que se centraban en la jerarquía, a mediados del siglo XX las realidades de la vida católica exigían una nueva reflexión teológica sobre la Iglesia en su totalidad.

Y entonces llegó el Vaticano II. La eclesiología del concilio se desarrolló principalmente a través de conversaciones y debates durante las sesiones del concilio y el trabajo de las inter sesiones. El documento preparatorio sobre la Iglesia, que reflejaba la eclesiología preconiliar descrita anteriormente, no fue aceptado por los padres conciliares. En cambio, las voces de los teólogos cuya obra había sido condenada y silenciada en las décadas anteriores al concilio fueron escuchadas, con el resultado de que se introdujeron nuevos métodos y orientaciones en la labor conciliar. Dos cambios de paradigma fundamentales allanaron el camino para una eclesiología renovada para reemplazar la jerarquiología de la era anterior.

### *El misterio de la Iglesia*

La Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*) adopta el *misterio* como la categoría fundamental para la reflexión teológica sobre la Iglesia. Su primer capítulo se refiere al "Misterio de la Iglesia", describiendo a la Iglesia como "el reino de Cristo ahora presente en el misterio" (LG 3). El sentido teológico de la palabra misterio tiene la connotación de algo que es cognoscible, pero no totalmente comprendido, a la vez inminente y trascendente. De inmediato, cualquier posibilidad de una perspectiva eclesiológica estrecha y legalista se deja de lado. El capítulo alude a numerosas imágenes para la Iglesia, muchas tomadas de la escritura y los escritos de los primeros padres de la Iglesia. El gran número de imágenes exige una teología compleja y matizada de la Iglesia. Aunque la imagen de la Iglesia como cuerpo de Cristo se conserva, se combina con la imagen de la esposa de Cristo. Cualquier inclinación al triunfalismo es templada por el reconocimiento de la identificación y la distinción entre la Iglesia y Cristo. Este patrón de identificación y distinción impregna el texto, que hace hincapié en el estado actual de la Iglesia en un cambio de época, destinado a la realización escatológica que todavía no se ha producido. La tendencia anterior al triunfalismo se evita aún más colocando el misterio de la Iglesia firmemente en el contexto del misterio del Dios trino, reconociendo la obra del Padre, del Hijo y del Espíritu al instituir y sostener la Iglesia (Philips, 1966).

### *El Pueblo de Dios*

Quizás el mayor desarrollo eclesiológico del Concilio Vaticano II fue su adopción de la imagen de la Iglesia como Pueblo de Dios como principio organizador de la *Lumen Gentium*. La imagen misma y la manera en que los padres del concilio la emplearon resultan ambas muy significativas. El valor teológico de esta imagen permitió abordar individualmente los muchos elementos específicos en discusión (como la autoridad papal y episcopal, el papel de los laicos y el lugar de María) sin perder de vista la ontología de la gracia, es decir, el reconocimiento de que para el individuo y la comunidad, la vida cristiana comienza primero con el don gratuito del amor de Dios; la estructura y la misión eclesiásticas sólo operan dentro de esa gracia (Congar, 1966).

La imagen del pueblo de Dios aporta una serie de valiosas perspectivas a la eclesiología. Incorpora la *historicidad* de la Iglesia como un elemento esencial para entender su naturaleza y misión. Introduce una *antropología* que sitúa a toda la Iglesia como el objeto de la reflexión teológica, no sólo a la jerarquía, con consecuencias impresionantes para la teología de los laicos. Ubica la *misión* de la Iglesia dentro del contexto de su naturaleza, de la cual es inseparable. Por último, su atención a las *relaciones* reestructura las relaciones internas y externas de la Iglesia, incluso con el mundo mismo.

La *historicidad* de la Iglesia se refiere al hecho de que la Iglesia realmente existe en la historia. La eclesiología neoescolástica del cuerpo místico de Cristo separó a menudo a la

Iglesia de su situación terrenal, la cual fue vista como incidental. Por el contrario, una preocupación por la historicidad de la Iglesia reconoce el contexto temporal de la Iglesia y aprecia su valor positivo. Es en y por la historia como la Iglesia experimenta y vive su relación con Dios. La imagen de la Iglesia como pueblo de Dios tiene un valor histórico específico. En el Antiguo Testamento, el pueblo de Dios es un pueblo en la historia llamado por Dios para una relación íntima y exclusiva - un pueblo consagrado por y para Dios. El pueblo de Dios viaja a través de la historia anticipando el cumplimiento de las promesas divinas. A través de los buenos y los malos tiempos, cuando es fiel y cuando vacila, el pueblo de Dios existe, perdura y avanza plenamente mediante la gracia de Dios. Ampliando esta imagen a la Iglesia cristiana, el concilio reconoció la continuidad histórica con la antigua comunidad judía. Recordar el hecho de esa continuidad en la generación siguiente al Holocausto fue en sí mismo un desarrollo significativo en la autoconsciencia eclesial. Al darle prominencia a la imagen, el concilio enfatizó la naturaleza itinerante de la Iglesia aún hoy día. Dejando a un lado las definiciones estáticas y legalistas de la Iglesia institucional y las afirmaciones triunfalistas del cuerpo místico de Cristo, la atención se volvió en cambio al proceso de ser Iglesia en la historia.

La imagen de la Iglesia como el pueblo de Dios requiere un nuevo interés en la *antropología* dado que la Iglesia se constituye de seres humanos y en modo alguno puede existir separada de ellos. Los escritos del concilio sobre la antropología cristiana - qué significa ser humano - enfatizan el plan de Dios para la creación y la salvación a través de la llamada divina y la respuesta humana (individual y comunitaria), el plan realizado en Jesucristo.

Anteriormente, el pensamiento católico hacía que el don de Dios de la salvación dependiera de la jerarquía, ya que se creía que estaba restringido por los límites de la pertenencia eclesial. La pertenencia a la Iglesia se basaba en los criterios de credo, culto y código, es decir, la aceptación de la fe de la Iglesia, la participación en los sacramentos de la Iglesia y la obediencia a la autoridad de la Iglesia, todos ellos controlados por la jerarquía. Una eclesiología enmarcada por la imagen de la Iglesia como pueblo de Dios enfatiza en cambio que la existencia cristiana comienza con la libre donación del amor de Dios y la invitación a la relación. La identidad del cristiano se basa, por lo tanto, en el bautismo, como respuesta inicial a la invitación de Dios (LG 7 y 11). Hay una igualdad dentro del pueblo de Dios basada en la dignidad bautismal, independientemente del estado de vida del individuo (laico, ordenado o religioso) (LG 30). Por lo tanto, se reconoce que la gracia de Dios tiene prioridad sobre las estructuras eclesiásticas o sobre la jerarquía.

Un corolario necesario para el reconocimiento de la Iglesia como un solo pueblo, llamado y formado por Dios, es la aceptación de que todas las personas están llamadas a la santidad, independientemente de su estado de vida. "Las formas y las tareas de la vida son muchas, pero la santidad es una", escribieron los padres del concilio. Además, esa santidad se realiza en y a través de las "condiciones, deberes y circunstancias" de la vida cotidiana de las personas, ya sean ordenados, laicos o religiosos. Las acciones de toda la Iglesia y de cada miembro de la Iglesia tienen la capacidad de participar en la obra santificadora de Cristo (LG 41).

Seguidamente, la teología de la Iglesia se expandió para incluir a los laicos como sujetos activos tanto en sus asuntos eclesiásticos como seculares. La nueva teología de los laicos reconoce que la misión de la Iglesia también les es confiada y están facultados para esa misión compartiendo la obra de Cristo como sacerdote, profeta y rey (LG 33-36). Esta nueva teología fue acompañada por extensos cambios pastorales que permitieron una mayor participación de los laicos en la vida interna de la Iglesia (por ejemplo, consejos pastorales,

ministerio litúrgico, educación religiosa). Además, el laicado llegó a ser visto como la presencia primaria de la Iglesia en el mundo, incluso cuando la Iglesia católica desarrolló una nueva conciencia de que la evangelización exigía presencia con y en el mundo para manifestar el amor salvador de Dios tanto en las palabras como en la acción. Los laicos comenzaron a ocupar su lugar en la Iglesia como miembros iguales del pueblo de Dios.

En opinión de algunos, la vida religiosa ha sido una de las víctimas involuntarias de la enseñanza del concilio sobre la llamada universal a la santidad. El desmantelamiento de la percepción de una jerarquía de santidad según el estado de vida puede verse como socavando el atractivo de la vida consagrada. Si todos los estados de la vida son llamados a ser santos, y todos tienen la capacidad y oportunidad para la misma santidad, ¿cuál es el beneficio de la vida religiosa? Esta línea de pensamiento, por supuesto, representa una equivocación fundamental respecto al estado consagrado, pero sin duda, las órdenes religiosas se han enfrentado a la reducción de sus efectivos. Si bien está claro que los padres del concilio no minaron intencionalmente el valor de la vida religiosa en y para la Iglesia, debe reconocerse que poca atención teológica fue dada a esta materia en medio de un paisaje eclesiológico cambiante. El capítulo de *Lumen Gentium* dedicado a la vida religiosa hace poco más que reconocer la existencia de la vida religiosa en la Iglesia como un estado distinto, no simplemente "una especie de medio camino entre las condiciones clericales y laicas de la vida" (LG 43). Después de un breve comentario sobre los consejos evangélicos, los padres concluyen que "al no entrar en la estructura jerárquica de la Iglesia, la "vida religiosa "pertenece innegablemente a su vida y santidad" (LG 44 y 46), ya sea de clausura o de vida activa en el mundo. El Decreto sobre Adaptación y Renovación de la Vida Religiosa (*Perfectae Caritatis*) es primordialmente una directiva que pide "la renovación actualizada de la vida y la disciplina de las órdenes religiosas" (PC 1). Al establecer normas revisadas para todas esas órdenes, sociedades e institutos seculares, los padres del concilio esperaban que cada grupo emprendiera su propia renovación a la luz de su fundación original y su situación moderna (PC 2).

Todo lo anterior pertenece a la Iglesia *ad intra*, en su vida interna. El Vaticano II también afectó la teología de la Iglesia *ad extra*, primero en su comprensión de la íntima conexión de la misión de la Iglesia con su propia naturaleza y, en segundo lugar, en su relación con el mundo, incluida la relación con otros cristianos y comunidades no cristianas.

La Iglesia, como pueblo de Dios, no es idéntica al Israel del Antiguo Testamento. A través de la obra salvífica de Cristo, el pueblo de Dios ha recibido el cumplimiento de las promesas de Dios y se le ha dado la *misión* de compartir la buena nueva de la salvación con el mundo. La misión de la Iglesia surge de su propia naturaleza: la Iglesia debe compartir lo que ha recibido. La Iglesia y sus miembros están llamados a comprometerse en el mundo, llevando el amor salvífico de Dios a todos los aspectos de la vida humana. Los laicos, en particular, tienen un papel necesario en la misión de la Iglesia en este sentido: "todos los laicos deben cooperar en la difusión y edificación del reino de Cristo" (LG 35).

Este enfoque centrado en la misión de la Iglesia de difundir el evangelio y construir el reino, junto con la nueva atención a la antropología, contribuyó a una reorientación de la relación de la Iglesia con el mundo mismo. A finales del siglo XIX y principios del XX, la Iglesia católica se había opuesto al modernismo mediante la afirmación de la autoridad eclesiástica y la condena de la cooperación con las filosofías modernistas. Una gran parte de la Iglesia católica había adoptado una mentalidad de aislamiento que separaba a la Iglesia del mundo y de la sociedad que la rodeaban (Komonchak, 1997). A medida que el concilio se iba

desarrollando, la supuesta necesidad de aislamiento del mundo fue reemplazada por una actitud de compromiso positivo con el mundo.

La Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno (*Gaudium et spes*) insta una antropología cristiana que establece la relación fundamental de la Iglesia con toda la humanidad: porque la Iglesia está compuesta de seres humanos que reciben y llevan el evangelio a todos los hombres, "Los cristianos aprecian un sentimiento de profunda solidaridad con la raza humana y su historia" (GS 1). Como pueblo de Dios, conectado con la familia humana, le resulta imposible estar también fundamentalmente aislado del mundo. En particular, el reconocimiento de que los laicos son miembros activos de la Iglesia que participan plenamente en su vida y misión, difumina las líneas que delimitan la vida de la Iglesia. A través de los laicos, la vida interior de la Iglesia se extiende al mundo secular: "Dando culto a Dios en todas partes mediante sus santas acciones, los laicos consagran el mundo mismo a Dios" (LG 34). Además, la relación de la Iglesia con el mundo es recíproca, llamando al diálogo y al reconocimiento de lo que la Iglesia obtiene del mundo y de lo que le da. (GS 40 - 45).

Además de establecer una nueva relación con el mundo en su conjunto, el Vaticano II revisó el enfoque de la Iglesia en cuanto a sus relaciones con otros cristianos y con los no cristianos. "Todos los hombres [y mujeres] son llamados a pertenecer al nuevo pueblo de Dios", escribió el concilio; así toda la humanidad, "llamada por la gracia de Dios a la salvación", pertenece o está relacionada con la unidad universal del pueblo de Dios. El concilio nombra específicamente no sólo a los fieles católicos, sino también a todos los cristianos bautizados, que están "de alguna manera unidos a nosotros en el Espíritu Santo", los judíos, como pueblo de la alianza; los musulmanes, que adoran al Dios único; los no evangelizados que sin embargo buscan a Dios; y todos aquellos que "sin ninguna culpa de su parte, todavía no han llegado a un conocimiento explícito de Dios, y que, no sin la gracia, se esfuerzan por llevar una vida honrada". Todos ellos, a través de la gracia de Dios, están relacionados con la Iglesia (LG 13- 16).

Las nuevas orientaciones en la eclesiología también abrieron la puerta al compromiso católico oficial dentro del movimiento ecuménico. El marco de la Iglesia como pueblo de Dios reconoció la participación de todos los bautizados - católicos o de otro tipo - en el cuerpo de Cristo y reconoció la relación de incluso no bautizados con el pueblo de Dios. En su Decreto sobre Ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*), el concilio reconoció la incompleta realización de la catolicidad en la Iglesia católica y articuló un programa para la búsqueda de la unidad con y entre las comunidades cristianas, comenzando con la reforma de la conversión interior e incluyendo el diálogo, la cooperación y la oración con otras comunidades cristianas (UR 4). Desde el Vaticano II, la Iglesia católica ha abierto un diálogo ecuménico con las Iglesias ortodoxa oriental y anglicana, así como con numerosas comunidades protestantes. En muchos lugares, a nivel pastoral, la cooperación local con otras comunidades cristianas ha florecido, particularmente en programas relacionados con la justicia social. Socialmente, la eliminación de las barreras que antes dividían a los católicos y otros cristianos se percibe en la apertura de la educación católica a los no católicos, en el reconocimiento de los matrimonios mixtos y en la conciencia popular de que, aunque de distintas denominaciones, todos los cristianos comparten la fe común en Jesucristo.

El Vaticano II también manifestó una nueva apertura a la relación con las religiones no cristianas, fundada en la antropología fundamental descrita anteriormente, que reconoce que toda la humanidad "forma una sola comunidad", compartiendo "un destino común, es decir, Dios". En la declaración sobre la relación la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra*

*Aetate*), la Iglesia reconoce "todo aquello que es verdadero y santo en estas religiones". Por eso, se alienta a los creyentes a "entrar con prudencia y caridad en diálogo y colaboración con miembros de otras religiones", mientras que al mismo tiempo dan testimonio de su propia fe cristiana (NA 1 y 2). Si bien hoy en día tal tolerancia religiosa y respeto mutuo puede parecer un lugar común, en aquel momento, representó un avance significativo sobre las perspectivas anteriores.

## **2.2 Post-Vaticano II: Eclesiología de comunión**

Un concilio es un acontecimiento importante en la vida de la Iglesia y la recepción y la interpretación del mismo se extienden por décadas, generaciones, incluso siglos después del cierre del mismo concilio. Así, la apreciación de la enseñanza del concilio continúa desarrollándose a la vez que contribuye a desarrollos teológicos que van más allá de lo que el propio concilio enseñó. En el caso de la eclesiología, el área primaria de desarrollo ha consistido en lo que llamamos *eclesiología de comunión*.

En el propio concilio, se usó la categoría teológica de *comunión* en referencia a la Iglesia, pero no emergió como un marco general, como lo hizo la noción de pueblo de Dios. En retrospectiva, sin embargo, en los años ochenta, muchos teólogos interpretando el Vaticano II reconocieron la presencia omnipresente de una teología de comunión en los textos del concilio. El Sínodo Extraordinario de 1985 concluyó en su *Informe Final* que "la eclesiología de comunión es la idea central y fundamental de los documentos del concilio" (II.C.1). La recepción y el desarrollo continuo de la eclesiología de comunión ha sido uno de los principales movimientos de la teología católica después del Vaticano II, apoyado por desarrollos similares en la comunidad cristiana en general.

¿Qué es, pues, la eclesiología de comunión? No hay una respuesta simple a esa pregunta. En su libro *Eclesiología de Comunión*, que examina una amplia gama de enfoques católicos romanos para comprender la comunión eclesial, Dennis Doyle escribe (2000):

[La eclesiología de comunión] representa un intento de ir más allá de los entendimientos jurídicos e institucionales al enfatizar las dimensiones místicas, sacramentales e históricas de la Iglesia. Se centra en las relaciones, ya sea entre las personas de la Trinidad, entre los seres humanos y Dios, entre los miembros de la comunión de los Santos, entre los miembros de una parroquia, o entre los obispos dispersos por todo el mundo. Enfatiza la interacción dinámica entre la Iglesia universal y las Iglesias locales. La eclesiología de Comunión subraya que la Iglesia no es simplemente el destinatario de la revelación, sino que como Cuerpo Místico de Cristo está vinculada a la revelación misma. (p. 12).

De ese modo, una teología de la Iglesia como comunión se centra en las relaciones. *Lumen Gentium* comienza su explicación de la Iglesia como misterio mediante la reflexión sobre el misterio trinitario, es decir, la relación unitiva entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. Del misterio divino último nace el misterio de la Iglesia, que vive en relación con Dios, modelada y participando en la comunión divina, y se extiende a la relación con y entre toda la humanidad. Sin embargo, dentro de la amplitud de la trayectoria general de este método eclesiológico, existen muchas oportunidades de variaciones en el énfasis y las prioridades. Algunas teologías prestan atención primordial al misterio trinitario de la comunión, otras al misterio de la Iglesia misma. Algunas teologías enfatizan la llamada dimensión vertical de la comunión, es decir, la relación entre la humanidad y Dios, mientras que otras insisten en gran medida en la dimensión horizontal, es decir, en las relaciones humanas. Algunos contrastan una teología de la Iglesia como comunión con la imagen de la Iglesia como el pueblo de

Dios, mientras que otros notan que la noción griega de *koinonia* que se encuentra en las escrituras incluye el compartir común y la comunión que es característica del pueblo de Dios. Algunos enfocan el tema a través de la teología sacramental, centrándose particularmente en el bautismo y la eucaristía, mientras que otros se centran en la historia y las estructuras de la Iglesia, particularmente en cuestiones de exploración sobre la jerarquía y la autoridad. Algunos insisten en el don de la comunión dado por Dios, mientras que otros exigen una acción concreta que refleje las responsabilidades morales que conlleva ese don. Más recientemente, el Papa Francisco, en su encíclica *Laudato Si'*, ha sugerido que el concepto de comunión se extiende hasta incluir a toda la creación (LS 91). Las variaciones son potencialmente interminables. En el mejor de los casos, una eclesiología de comunión aprecia y respeta la diversidad de perspectivas dado el alcance infinito del misterio de la Iglesia.

La eclesiología de comunión se ve a menudo como un correctivo para la eclesiología del pueblo de Dios, que, después del concilio, se fue desarrollado en algunos sectores dentro de una visión de la Iglesia como democracia. Es evidente, sin embargo, que los elementos esenciales de la eclesiología enmarcados por la imagen de la Iglesia como pueblo de Dios persisten en las eclesiologías de comunión y que la dimensión relacional de la Iglesia enfatizada por el concilio es central en la investigación teológica asociada con la eclesiología de comunión. En ese sentido, la eclesiología de la comunión está claramente enraizada en la eclesiología del concilio y crece en ella, aun cuando la imagen de la Iglesia como pueblo de Dios recibe menos prominencia.

### **2.3 La eclesiología del Vaticano II en la vida del Instituto Lasaliano**

Un efecto inmediato del Concilio Vaticano II fue el encargo hecho a las órdenes y a los institutos religiosos de emprender una renovación adaptada atenta tanto al carisma fundacional de la comunidad como a su situación en el mundo moderno. En el caso del Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, este esfuerzo de renovación se inauguró a través de la acción del 39º Capítulo General (1966-1967). La visión de la vocación del Hermano, expresada en el documento: "*Declaración sobre el Hermano de las Escuelas Cristianas en el mundo actual*" (1967), refleja la influencia inmediata de la teología del concilio de la Iglesia como pueblo de Dios en la comunidad lasaliana.

En 1966-1967, el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas celebró su 39º Capítulo General. El Hno. Michel Sauvage (2014) describió el Capítulo General como "el evento más importante del Instituto en el siglo XX, tal vez en toda su historia... Fue el punto de inflexión, una 'revolución copernicana'" (pág. 357). Además de abordar los temas ya programados por el Capítulo General, los capitulares también asumieron el trabajo requerido por el Papa Pablo VI en su Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae*, que exigía a las órdenes religiosas llevar a cabo un Capítulo General para implementar la renovación adaptada solicitada por el decreto del concilio *Perfectae Caritatis* (ES II3). Los principales temas tratados en el 39º Capítulo General fueron la preservación del carácter laical del Instituto, la revisión de la Regla y la redacción de la Declaración, que Sauvage (2014) describió como "la columna vertebral" del Capítulo General, "un documento completo sobre la identidad del Hermano". (p.396). La conducción del propio Capítulo General reflejó la influencia del Concilio Vaticano II; es importante señalar, sin embargo, que una serie de iniciativas en curso en el Instituto desde el 38º Capítulo General diez años antes (e incluso del 37º Capítulo General, otros diez años antes) - la revisión de la Regla, el diálogo y la renovación de los Estudios Lasalianos que permitieron un acercamiento a la visión del Fundador - contribuyeron a la labor del Capítulo General, en particular a la redacción de la *Declaración* (Sauvage, 2014, 401). Aunque consistentes con la eclesiología del concilio, estos esfuerzos



fueron anteriores al concilio y formaban parte del movimiento de renovación más amplio en la teología y la vida católica anterior al concilio.

La *Declaración* establece una visión de la vocación del Hermano que es acorde con la eclesiología del Vaticano II. El examen del texto a la luz del método y de las características de la eclesiología descrita anteriormente nos muestra numerosos ejemplos, algunos de los cuales se consideran aquí a modo de ilustración.

Historicidad: La *Declaración* está escrita con una aguda conciencia de responder a la situación actual del Instituto y del mundo, como se refleja en las palabras de su título: *El Hermano de las Escuelas Cristianas en el mundo actual*. En repetidas ocasiones, el documento se refiere a la situación contemporánea; la palabra *actual* (*de hoy*) aparece no menos de cuarenta veces en el texto, llamando la atención sobre la idea de que las circunstancias específicas de un momento dado de la historia dan forma a la visión de lo que significa ser un Hermano. Ha desaparecido la definición estática, descontextualizada de un ideal. En cambio, el capítulo 2, "Los signos de los tiempos", hace eco a *Gaudium et Spes* al llamar a los Hermanos a estar atentos a los problemas de su época (8.1). Asimismo, cuando la *Declaración* expresa preocupación por la persona humana, reconoce que la situación de los individuos es diferente en la actualidad que en épocas pasadas. Incluso la fidelidad a la visión del Fundador debe respetar la "fidelidad al presente" (6.2). La renovación adaptada exige el reconocimiento de que el Instituto, al igual que la Iglesia, existe en la historia.

Antropología: El énfasis antropológico de la eclesiología del Vaticano II se manifiesta de dos maneras en la *Declaración*. En primer lugar, en el capítulo 3, sobre "Los elementos constitutivos de la vocación del Hermano", el documento toma como punto de partida el carácter bautismal del Hermano, describiendo sus votos como "expresión plena y explícita de su consagración bautismal" (13.2 con ref. a PC 5). Reconoce en el Hermano la diversidad y el desarrollo de los dones que es parte de la experiencia humana (14.2). La consagración religiosa del Hermano está "arraigada en el bautismo", que llama y permite a todos los cristianos a comprometerse, de varias maneras, a vivir el Evangelio (17). Sólo después de enfatizar la dignidad bautismal fundamental y común de todos los cristianos, el documento pasa a anotar lo que es nuevo (es decir, específico) de la consagración religiosa del Hermano. Dentro de esa consagración religiosa, la *Declaración* se une al Vaticano II para afirmar que la consagración y la santidad no están de ninguna manera separadas de las tareas de la vida cotidiana. Anteriormente, en el Instituto, se daba la inclinación a separar la vida religiosa de la labor apostólica, dando prioridad a la primera y advirtiendo que el trabajo podría ser una distracción de los deberes religiosos (Sauvage, 2014, 60). La *Declaración* integra las dos: "Lejos de oponerse o de perjudicar a su vida religiosa, el ejercicio del apostolado es para el Hermano una de las manifestaciones de su consagración al Señor y estímulo para vivirla dignamente". (25.1). Así, la consagración del Hermano es tanto a Dios como al pueblo de Dios (18.9).

En segundo lugar, la *Declaración* adopta una preocupación por toda la persona humana en aquellos a quienes sirve. Al reafirmar la misión del Instituto de educación al servicio de los pobres (Capítulo 7), la pobreza viene definida según los términos de aquellos factores que privan a una persona de verdadera libertad y "no permiten a la persona humana desenvolverse en consonancia con su dignidad". (29,5). El catecismo se describe como una forma de ayudar a las personas a darse cuenta de su identidad bautismal (38.1), que incluye la totalidad de lo que significa ser humano. En consecuencia, "la catequesis lasaliana se refiere a toda la persona" (40.3). La *Declaración* cita la antropología del concilio para afirmar la importancia de la escuela como lugar de aprendizaje (44.2, con referencia a GS 53,1 y 12,4). La escuela

no es simplemente un lugar para enseñar a los niños sobre Dios; es una oportunidad para fomentar el desarrollo humano de modo que los estudiantes lleguen a reconocer su conexión con el misterio divino, descubrir la presencia de Dios en sus vidas y formular su respuesta comprometida al don de amor de Dios. (46).

Misión en el mundo: La atención de la *Declaración* a la misión del Instituto incorporó la conexión del concilio de la misión de la Iglesia a su propia naturaleza y su reorientación de la relación de la Iglesia con el mundo, en el cual la Iglesia vive y al cual sirve. La *Declaración* reitera la apertura del concilio a una relación positiva y mutua con el mundo, llegando incluso a afirmar que la renovación espiritual personal de cada Hermano debe incluir, entre otros elementos, "un auténtico amor por el mundo contemporáneo" (3.5). El documento reconoce que tanto el concilio como el mundo mismo impulsan al Instituto y a sus Hermanos a comprometerse con el mundo, reconociendo el bien que está presente, así como sus limitaciones y fracasos (10 y 11). En su integración de la vida religiosa con el trabajo apostólico, el Instituto se unió a la Iglesia más amplia al considerar la santidad no sólo como un don, un estado de relación con Dios, sino también como una tarea, trabajo que hay que hacer en el mundo para traer el reino de Dios. Así pues, la vocación religiosa del Hermano está situada en el mundo, no separada de él (25). El "criterio apostólico", es decir, el compromiso y la capacidad para la labor apostólica del Instituto en su misión al servicio educativo de los pobres, es esencial para el discernimiento vocacional (18.8).

Relaciones: Aunque la palabra asociación se utiliza sólo una vez para describir la relación entre los Hermanos (25.4), se hace hincapié en la naturaleza comunitaria del Instituto, incluso en la descripción de los inicios del Instituto: "San Juan Bautista de La Salle fundó desde el principio una comunidad viviente de Hermanos, a los que hizo partícipes de su ideal apostólico; estos, a su vez lo transmitieron a otros hombres" (7.1). La *Declaración* declara que "las estructuras tienen como fin servir a las personas" (19). La comunidad es a la vez el instrumento y el contexto de la consagración religiosa del Hermano y es constitutiva de su vocación (13 y 19). La declaración enfatiza el espíritu y la vida de la comunidad, con poca referencia a sus estructuras de organización o autoridad (20). El énfasis en la comunidad no se limita a las relaciones dentro del Instituto. La vocación del Hermano implica relación con Dios, con los Hermanos y con aquellos a quienes sirve, así como con los miembros de toda la Iglesia y del mundo.

## **2.4 Conclusión**

Cincuenta años. De alguna forma, uno siente como si todo hubiera cambiado. Pero pero por otra parte, el pueblo de Dios sigue esperando que la obra del Concilio Vaticano II llegue plenamente a buen término. A medida que continúa la labor de recibir la enseñanza del concilio en la vida, su renovada eclesiología, que llama a toda la Iglesia a comprometerse plenamente en toda su vida y misión, ha cambiado la vida de la Iglesia católica de manera irreversible. Si bien la tendencia a la preponderancia de la jerarquía y del legalismo puede persistir en la Iglesia católica, todo ellos se ve moderado por el entendimiento, ahora habitual, de que la Iglesia existe en la historia y en el mundo, que todas las personas son llamadas a la santidad y que los límites de la gracia de Dios no están tan claramente definidos como en otro tiempo pensábamos.